

Jacek Bartyzel

O sztuce wypasania trzód : wiedza a władza w filozofii politycznej Platona

Sztuka i Filozofia 8, 209-220

1994

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.

IV. Filozof opuszcza jaskinię

Jacek Bartyzel

O SZTUCE WYPASANIA TRZÓD Wiedza a władza w filozofii politycznej Platona

Jednym z centralnych tematów Platońskiej refleksji o państwie jest nieustannie ponawiane pytanie, czy polityka posiada postać *wiedzy*, której można i trzeba się nauczyć. Przeciwnieństwem tej koncepcji musi być oczywiście potoczne wyobrażenie o polityce jako czysto *praktycznej umiejętności*, danej właściwie każdemu i nie wymagającej żadnych specjalnych zachodów. Udzielenie na powyższe pytanie odpowiedzi twierdzącej, pociągnąć za sobą musiało konieczność rozpatrzenia całego szeregu zagadnień, a to: jakiego rodzaju jest ta wiedza, na podłożu jakich pierwiastków natury ludzkiej się rozwija, komu w szczególności — bądź nawet wyjątkowo — jest dana, w jaki sposób wreszcie uzewnętrznia się w publicznym działaniu?

Uporczywość w stawianiu i rozwikływaniu tych problemów przez Platona, osobliwie w dialogu *Polityk*, stanowić może jeszcze jeden dobry powód do ostatecznego rozstania się z poglądem, nakazującym widzieć w ateńskim mędrцу twórcę normatywnej *utopii politycznej*, o władniętego konstruktywistyczną pasją reformatora. Nowsze interpretacje, pośród których naczelnie miejsce przypada bez wątpienia dziełu Erica Voegelina¹, z powodzeniem wykazują, że intencją Platona było nie tyle skonstruowanie projektu idealnego państwa, ile *obnażenie fałszu potocznych mniemań o naturze polityki*; mniemań będących wytworem ludzi o duszach pogrążonych w nieładzie. Nieład w duszy f i l o - d o - k s a (czyli sofisty, niezdolnego do przekroczenia poziomu empirii)

¹ Por. E. Voegelin: *Order and History*. T. III: *Plato and Aristotle*. Louisiana State University Press 1977, passim.

odwzorowuje anarchię realnego społeczeństwa; dlatego prawdziwego filozofa, świadomego, iż ład panować może tylko w państwie rządzonej przez ludzi o uładowych duszach, poznamy nieomylnie po jego umiejętności dostrzegania prawdziwego bytu niezniszczalnych idei i opanowywaniu odpowiadającej temuż bytowi pozaempirycznej wiedzy. Drugorzędną kwestią jest, czy idealne państwo zaistnieje w świecie fenomenalnym; najważniejsza jest zdolność ukonstytuowania w umyśle wzoru dobrego państwa, umiejętność dowiedzenia, że państwo takie może być zorganizowane. „Ale jeśli potrafimy dojść” — tłumaczy Glaukonowi Sokrates w V księdze *Państwa* — „jakby też to można zorganizować państwo, odbiegające jak najmniej od tego, co się powiedziało, to powiedzmy, żeśmy już wyszukali możliwość realizacji twoich wskazań”².

Możliwości tej nie powinno się rozumieć pragmatycznie, jako że zdanie wcześniej Sokrates upomina swego rozmówcę, by ten nie zmuszał go do pokazywania, jak się robi w praktyce to wszystko „cośmy myślą i słowem przeszli”³. Wzór dobrego państwa powstał wszakże w myśli, a zatem możliwość, to po prostu warunk ontologiczny, który — dopóty tylko jest myślany — nie posiada żadnych realnych skutków w bycie. Możliwość powołania takiego państwa „egzystuje” w sferze wolności; pojawia się przede wszystkim jako moralna powinność. Dlatego wiele antynomii myśli platońskiej, które próbowano tłumaczyć już to fazami jej rozwoju, już to różnym adresem poszczególnych koncepcji, pożytecznej byłoby traktować jako ciągłą oscylację wokół alternatywy podjęcia lub zaniechania odsoniętego przez filozofa moralnego imperatywu. Filozof, który poznał ład wieczystych idei, stoi przed wyborem opisanym w słynnej paroli o jaskini. Poznał Dobro i potrafi odbyć drogę wzwyż, wołałby więc właściwie zostać tam, na szczycie, na stałe, a nie zstępować do ludzi pogrążonych w ciemności niewiedzy. Jego dusza zmuszona do przebywania w świecie nieładu może mieć poczucie krzywdy, jednak „prawu nie na tym zależy, aby jakiś jeden rodzaj ludzi był osobliwie szczęśliwy; prawu zmierza do tego stanu dla całego państwa; harmonizując obywateli namową i przymusem, skłania ich do tego, żeby się z sobą dzielili tym pożytkiem, jaki każdy potrafi przynieść dla wspólnego dobra”⁴.

² Platon: *Państwo* (przeł. W. Witwicki). Warszawa 1958. Ks. V, 473B.

³ Tamże, 473B.

⁴ Tamże, Ks. VII, 519E.

Z drugiej jednak strony, filozof przeczuwa, że gdyby nieszczęśnika uwieczono w jaskini pozornych mniemań (*doxai*), „gwałtem stamtąd pod górę wyciągał po kamieniach i stromiznach ku wyjściu (...), to czy on by nie cierpiał i nie skarżyłby się i nie gniewał, że go wloką, a gdyby na światło wyszedł, to miałby oczy pełne blasku i nie mógłby widzieć ani jednej z tych rzeczy, o których by mu teraz mówiono, że są prawdziwe”⁵. Tak tedy filozof pozostaje rozdarty pomiędzy wewnętrznym przymusem powinności oświecenia żyjących w mroku umysłów, a zniewalającą go do ostatecznego zaniechania świadomością nieuleczalnego skażenia natury istot, przyzwyczajonych do brania za rzeczywistość pozorów bytu.

Skoro materia stawia nieprzewycięzalny opór światłu prawdy, a kolejne konstrukcje państwa „pierwszego” i „drugiego” rzędu nie mogą zadowolić ani ich adresatów — nierozumnie przywiązanych do mamideł, ani projektodawcy, któremu najskromniejsze nawet koncesje na rzecz świata zastanego muszą wydać się niewiernością wobec ideału, to pozostaje zawsze inne wyjście: opisać bezinteresownie a wiernie, czym powinna być prawdziwa polityka. Czym powinna być, a nie czym jest, albo co robić, aby była taka, jaką być powinna. Tylko wtedy filozof dochowa wierności przyjętej roli *straznika bytu*, który nie może wprawdzie ocalić *polis* realnej, ale jest w stanie odsłonić horyzont autentycznych wartości, ocalenie to warunkujących.

Idea państwa jako odwzorowania stanu duszy wyraża się u Platona również w tej myśli, że każdy rodzaj państwa posiada sobie tylko właściwy „temperament”, a ten pochodzi wprost od temperamentu jego obywateli. W państwie tkwią te same składniki charakteru, co w każdym z ludzi. Wobec takiego założenia narzuca się pytanie o użyteczność poszczególnych składników przy zakładaniu państwa o pożądanym temperamencie. Skutki bowiem dojścia do głosu w życiu publicznym marnych charakterów są równie godne pożałowania, co chwytanie się uprawy filozofii przez liche, sofistyczne natury. Podobnie, zły i nie przyzwoity styl w poezji dramatycznej jest efektem oddania prawa osądu w ręce niewykształconego motłochu, który przez podniesienie rąk rozstrzyga, kto zwyciężył, i to psuje poetów samych, bo piszą tak, żeby zrobić przyjemność sędziom, a ta przyjemność jest w podłym gatunku i tak widzowie sami siebie wychowują”⁶.

⁵ Tamże, 515E–516.

⁶ Platon: *Prawa* (przeł. W. Witwicki), Warszawa 1958. Ks. II, 659C.

Błędem moralnym, a w konsekwencji — estetycznym, popełnianym przez poetów, uprawiających taki proceder, jest sprzeniewierzenie się boskiemu pierwiastkowi w nich samych. O ileż łatwiej, niż zwykłym śmiertelnikom, byłoby im — wybrańcom Muz — poskromić zwierzęce składniki własnej natury, a tymczasem, ulegając żądzy podobania się, okazują się niezdolni do panowania nad samymi sobą. Ich winą jest więc niewłaściwy użytek poczyniony z władzy, którą im dano — kierowania gustem widzów i słuchaczy.

Imperatyw panowania nad sobą, przewycięzania ułomności własnej natury, w takim samym stopniu dotyczy duszy indywidualnej, co i państwa. Jest to możliwe dlatego, że osnową stylu filozofowania Platona było *myślenie organicystyczne*. Państwo to organizm, złożony — tak samo jak dusza ludzka — z trzech, nierównej wartości, „członów”: rozumu, męstwa i pożyteczności. Nieład w duszy pochodzi ze zburzenia hierarchicznego porządku tych władz, kiedy niższe poczynają sobie uzurpować funkcje wyższych, a rozum traci zdolność opanowywania ich nadczynności. Ten bunt żądź przeciwko kierownictwu duchowemu rozumu ma swoją analogię w „życiu wewnętrznym” państwa. I tak jak warunkiem prawidłowego funkcjonowania jednostki w interakcji z innymi jednostkami jest przywołanie przez nią do porządku własnych pożądań, podobnie pomyślność państwa w stosunkach z sąsiadami zawiśla od uprzedniego zwycięstwa w wojnie wewnętrznej, która nazywa się *rozterką* duszy państwa.

W pesymistycznej antropologii Platona nie było miejsca na wiarę w samorzutne uzdolnienie ogromnej większości istot ludzkich do zapanowania nad ich *obskur royaume physique*, by posłużyć się formą jakże bliskiego mu w tym przeświadczeniu, choć odległego w czasie, Charlesa Maurrasa. Logicznym następstwem tego przeświadczenia mógł być tylko elitaryzm, ale był to elitaryzm szczególnego rodzaju, który za Eugeniuszem Jarrą⁷ nazwać należy *s o f o k r a c j ą*, rządami arystokracji rozumu. Urządzać państwo nakazuje Platon pod kątem nadrzędnego usytuowania tej najmniej licznej grupy obywateli, która ma w sobie „coś z tej wiedzy, która sama jedna tylko spośród wszystkich innych gałęzi wiedzy zasługuje na nazwę mądrości”, i twierdzi, że tylko takie państwo będzie „założone zgodnie z naturą”⁸.

⁷ Por. E. Jarra: *Idea państwa u Platona i jej dzieje*. Warszawa 1918, s. 129.

⁸ Platon: *Państwo*, op. cit., Ks. IV, 428E–429.

Przyjaciół prawdziwej „sofii”, którym Platon powierza zadanie opanowania żądz u istot niezdolnych uczynić to samorzutnie, poznamy nieomylnie po ich zdolności do odwrócenia się całą duszą od nędznego świata powstających i ginących zjawisk, umiejętności patrzenia na byt rzeczywisty, który jest Dobrem samym, a — co najważniejsze — po zdolności wytrzymywania i absorbowania tego widzenia. Niełatwa jest droga do takiego poznania. Ten, który pragnie dotrzeć do Królestwa Dobra, musi nie tylko odrzucić ze wzdumą myślenie obrazami (*Ejkasija*), godne marnych poetów i bajkopisarzy, oraz wiarę opartą na mniemaniach (*Pistis, Doksa*), którą kierują się zwykli ludzie oraz szarlataniści *filodoksi*; nie wolno mu także zatrzymać się na poziomie niższego, zależnego od danych zmysłowych rozumowania zwanego rozsądkiem (*Dianoija*). Filozof winien zaktualizować w sobie potencję czystego rozumu (*Nous*), który da mu wiedzę pewną, wyrażaną za pomocą przedstawień nieobrazowych i norm ogólnych.

Jeżeli wiemy już, jak i dotąd wiodą drogi prawdziwego poznania, i jeżeli pamiętamy także o tym, że jedynie filozofowie predestynowani są do panowania, to konieczne staje się bliższe określenie samej wiedzy królewskiej. „Więc gdzież by tu znaleźć ścieżkę do polityki?” — zapytuje Platon, i natychmiast proponuje procedurę „rozcinań”, redukcji ejdetycznej, która pozwoli umiejętność panowania „odszukać, oddzielić ją od innych i wypieczętować na niej jedną ideę, a inne drogi, uboczne, inną jakąś jedną formą nacechować i tak zrobić, żeby nasza dusza pojęła, że wszelka wiedza rozpada się na dwa rodzaje”⁹.

Jeden z tych rodzajów obejmuje umiejętności związane z konkretnymi czynnościami, takimi jak rękodzieło czy budownictwo, i podlega na wytworzeniu przedmiotów dotychczas nie istniejących. Drugi rodzaj grupuje umiejętności wyzute z wszelkiej praktycznej działalności i dostarczające tylko — jak matematyka — poznania. Miejsce sztuki rządzenia w tym układzie jest w obrębie wiedzy poznawczej i praktycznie bezinteresownej, a po dalszym jej rozczłonkowaniu — raczej polecającej niż oceniającej.

Zatrzymajmy się na chwilę przy tym pierwotnym rozgraniczeniu. Jest sprawą oczywistą, że Platon pragnie wyznaczyć tą decyzją nieprzekraczalną linię delimitującą „szlachetną” wiedzę umysłową od, niższego rodzaju, mimetycznej wiedzy rzemieślniczej. Wydaje się jednak,

⁹ Platon: *Polityk* (przeł. W. Witwicki). Warszawa 1956, 258C.

że decyzja taka implikuje również pewną wizję sposobu działania państwa, nieuchronnie sprzeczną z „prototalitarnymi” konsekwencjami jego niektórych własnych pomysłów. Skoro bowiem umiejętność królewska ma być — pod groźbą zaprzeczenia własnej naturze — wiedzą praktycznie bezinteresowną i dostarczać tylko ogólnych reguł rządzenia, niezbędnych do wydawania poleceń, to nie sposób pogodzić jej z taką odmianą państwa, które — jak omnipotentne państwo nowożytne — organizuje bezpośrednio działalność gospodarczą, produkuje zatem bez wątplenia „ciała powstające pod (jego) wpływem, których przedtem nie było”¹⁰.

Kolejne ważne „cięcie” dokonane przez Platona w poszukiwaniu *eidos* wiedzy politycznej pozwala zrozumieć przyczynę dla której odwołał się on do tak drastycznej — co sam potwierdza — hodowlano-pasterskiej metafory, charakteryzującej stosunki między rządzącymi a rządzonymi. Określiwszy mianowicie umiejętność królewską jako rodzaj wiedzy poznawczej polecającej, dookreślił ją następnie jako umiejętność wydawania poleceń o d s i e b i e, w przeciwieństwie do władzy polegającej na egzekwowaniu rozkazów wychodzących skądinąd. Tym samym filozof rozstrzygnął problem suwerenności, przyznając jej atrybuty s a m o - w ł a d - c y (reprezentantowi egzystencjalnemu, w rozumieniu podanym przez E. Voegelina¹¹), którego wola władcza skoncentrowana jest w nim samym, a nie delegowana. Pewne też, że ścieśnienie uprawnień władczych do jednostki, względnie nielicznej grupy jednostek, miało swoje źródło w przekonaniu o nierównowartości indywidualnych natur ludzkich i rzadkości typów wyższych, posiadających wiedzę o „wypasaniu trzód”. „Nie wygląda na to żeby tłum w państwie mógł osiągnąć tę wiedzę (...). Słusznego rządzenia trzeba szukać u kogoś jednego albo u dwóch i w ogóle u niewielu, jeżeli się trafia słuszny rząd”¹².

Możemy sobie darować opis dalszych etapów mozolnego i trochę zabawnego różniczkowania wiedzy o umiejętności wypasania trzód. Na jeden wszakże fragment tego wywodu warto zwrócić baczniejszą uwagę. Skontastowawszy oto słusność decyzji odcięcia od reszty tych, którzy posiadli umiejętność hodowania zwierząt bezrogich, a zarazem

¹⁰ Tamże, 258E.

¹¹ Por E. Voegelin: *Nowa nauka polityki* (przeł. P. Śpiewak). Warszawa 1992, r. I — *Reprezentacja i egzystencja*, ss. 37–56.

¹² Platon: *Polityk*, op. cit., 292E–293.

chodzących, uczestnicy dialogu *Polityk* stanęli przed koniecznością nadania nazwy klasie spełniającej podane warunki, a jednocześnie odróżniającej się jakoś od bliskiej jej klasy także chodzącej nierogacizny, do której zaliczono pomiędzy innymi ludzi i psy. Kłopot albowiem polega na tym, że istnieją bez wątpienia zwierzęta chodzące i bezrogie, które w żadnym wypadku ani ludźmi ani psami nie są. Otóż czynnikiem dyferencjacji umożliwiającym wybrnięcie z tej pułapki genologicznej okazuje się możliwość i celowość krzyżowania odmian gatunkowych. Konie i osły na przykład mogą z powodzeniem pochodzić jedne od drugich; cała reszta bezrogiej i chodzącej trzody (z ludźmi włącznie) nie może się ze sobą mieszać pod groźbą nieodwołalnego... skundlenia.

Z określenia wiedzy politycznej jako umiejętności wypasania zwierząt, które się nie krzyżują, wynikają bardzo ważne dyrektywy dla kształtowania ustroju państwa. Sponuje to ni mniej ni więcej, że stado ludzkie dzieli się na nierównej wartości „klasy”, złożone z osobników o różnych naturach, o odmiennych proporcjach, w jakich wymieszane zostały pierwiastki rozumu, męstwa i żądzy. A skoro umiejętność królewska to nie znawstwo hodowli koni albo ptactwa, tylko „wiedza dotycząca hodowania ludzi stadami”¹³, to stwierdzić można bez obawy błędu, że warunkiem pomyślnego wypasu, a więc i sprawiedliwości ogólnej, jest odpowiednie jej temperamentowi miejsce w hierarchicznie uporządkowanym społeczeństwie. Bo sprawiedliwość to przecież zasada, aby każdy i wszystko był(o) na swoim miejscu.

Platon nie uznał jednak za wystarczające posłużenie się hodowlano-pasterską analogią jako modelem wiedzy politycznej. Sam potwierdzał, rozumiejąc naturalny opór przeciwko podobnym porównaniom, że istnieją co najmniej dwa ważne powody, dla których definicja wiedzy królewskiej w dotychczasowym kształcie nie może być zadowalająca. Po pierwsze, aspiracje polityków do roli pasterzy ludzi mają konkurencję ze strony innych kategorii „pasterskich”, takich jak kupcy, rolnicy, lekarze czy *chleboroby*. Po drugie, stosując na użytek wiedzy o panowaniu nad społeczeństwem terminy takie, jak „wypas” czy „hodowla”, narażamy się na zarzut „godnościowy”; o „hodowaniu” ludzi w ogóle nie powinno być mowy, bo „w odniesieniu do nas nie istnieje żadna umiejętność godna tego, żeby się nazywała hodowlą”¹⁴.

¹³ Tamże, 267D.

¹⁴ Tamże, 276B.

Argument pierwszy zbija Platon przez odwołanie się do rozróżnienia: partykularne — uniwersalne. Te umiejętności, którymi dysponują wspomniane kategorie osób, nakierowane są na zaspokajanie szczegółowych potrzeb pojedynczych osobników; politycy natomiast troszczą się nie o jednostki, lecz o całe gromady i o rzeczy służące wszystkim naraz.

Znacznie bardziej skomplikowana jest odpowiedź na drugi zarzut. Umożliwia ją dopiero odwołanie się do sfery mitu. Mit informuje, że pod rządami Kronosa, w Złotym Wieku, Bóg sam panował nad całym obrotem ziemskim i dbał o właściwy kierunek tego obrotu. Kronos, a wraz z nim pomniejsi bogowie, rozebrali pomiędzy siebie wszystkie części ziemi. „I tak samo istoty żywe według rodzajów i trzód bogowie niby pasterze boscy między siebie byli rozdzielili”. Życie ludzkie było bez troski i szczęśliwe, bo „Bóg ich pasał i czuwał nad nimi sam”¹⁵. Ale kiedy sternik wszechświata wypuścił, z bliżej zresztą nie znanych powodów, ster z ręki, nastąpiła katastrofa wywołana wstecznym obrotem ziemi. Świat wrócił wprawdzie po pewnym czasie do jakiegoś takiego porządku, jednak boski sternik nie powrócił już do bezpośrednich rządów nad ziemią. Pozostawiony samemu sobie człowiek został zmuszony do sprawowania troski nad sobą, a deską ratunku okazało się korzystanie z tych okruchów wiedzy, które zdołał zapamiętać z epoki rządów Demiurga.

W przesłaniu mitu o Złotym Wieku zawarta została nie tylko myśl o zasadniczej zmianie kondycji człowieka, który od stanu heteronomii, zwalniającej go od odpowiedzialności za własne życie, przeszedł do stanu autonomii, skazującej go na aktywizm; pomimo tej fundamentalnej odmienności modusu egzystencji istnieje bowiem czynnik spajający obie epoki — czynnik, który trwa, chociaż zmienia się obiekt jego personifikacji. Oto bowiem Duch, który panował nad ludźmi w Wieku Złotym, nie tylko nimi władał, ale także o p i e k o w a ł s i ę nimi! Odkąd zaś ludzi opuściła opieka boska, Duch zatroszczył się o to, by powstała próżnię, grożącą zupełnym zatraceniem rodzaju ludzkiego, wypełnić opieką pasterzy ludzkich, pielęgnujących ustanowione przez bogów instytucje życia społecznego.

Sens mitu jest więc jednocześnie metafizyczny i etyczny. Czynnik integrujący obie postaci pasterstwa daje, po pierwsze, transcendentalną sankcję porządkowi społecznemu, poprzez wskazanie źródła wła-

¹⁵ Tamże, 271D, E.

dzy ludzkich wypasaczy trzód w niegdysiejszym postanowieniu bogów, udzielających swym następcom sukcesji; jednocześnie zaś wyodrębnia — spośród wszystkich innych, „zwyczajnych” form hodowli trzody — dwóch pasterzy-opiekunów: boskiego i ludzkiego, ze względu na motywujący wyłącznie ich rządy pierwiastek *troski etycznej!* Ostateczna przeto definicja wiedzy politycznej (*scil.* królewskiej) powiada, że jest ona tym szczególnym rodzajem pasterstwa stadnego, któremu jedynie (wespół z boskim) przysługuje miano umiejętności panowania nad ludźmi w ogóle, to znaczy umiejętności *opiekunczej*, i to na dobrej woli opartej! To ostatnie obostrzenie prowadzi Platona do nadawania wartościującego sensu samemu pojęciu polityki, jako że odmawia on w ogóle umiejętności opartej na gwałcie (czyli tyrańskiej) miana umiejętności politycznej. Tyrania jest więc z istoty swojej antypolityką, a tylko ten, kto posiada wiedzę ufundowaną na dobrej woli i naprawdę „opiekę wykonywa (...) jest królem i politykiem”¹⁶.

Nieporozumieniem byłoby jednak szukać w owej dysjunkcji gwałtu tyrańca i dobrej woli polityka jakiejś apologii zwyczajnej „dobroci”. Nadawałoby to zresztą myśli platońskiej zupełnie obcy jej i skądinąd banalny rys sentymentalnego i „życzeniowego” moralizatorstwa. „Dobra wola” władcy zakorzenia się nie w poczciwości, lecz w wyłuszczonej przez Sokratesa (w *Państwie*) pojęciu sprawiedliwości jako cnoty obiektywnej i niesprowadzalnej do czyjegokolwiek partykularnego interesu. Gwałt czyni taki pasterz, który narusza ład *polis*, szukając własnej korzyści, a „gwałcona” jest tu nie tyle konkretna trzoda, ile sama idea sprawiedliwości. Dobra wola natomiast wcale nie musi oznaczać wyrzekania się stosowania środków na „przeczyszczenie”, ponieważ kryterium jej autentyczności stanowi wyłącznie zgodność z obiektywnym porządkiem cnót. Nie najwyższą pozycję w hierarchii wartości Platona zajmuje także prawo, niezbędne wprowadzić w ustrojach „drugiego rzędu”, tzn. dających się zrealizować, ale tracące moc obligatoryjną dla króla-filozofa. Bardzo ważnym zagadnieniem było natomiast dla niego określenie istoty władzy królewskiej ze względu na rolę, jaką odgrywa ona w dziele harmonizowania wszystkich składników organizmu państwowego. Umiejętność królewska nie polega wcale na hiperaktywności panujących, bo „ta wiedza (...) nie ma nic robić sama, ma tylko panować

¹⁶ Tamże, 276E.

nad tymi, którzy potrafią działać, ona zna początek i punkt wyjścia spraw najdonioślejszych w państwach, zna pory odpowiednie i nieodpowiednie, a inne umiejętności robią to, co im ona poleci”¹⁷.

Co i jak powinna harmonizować owa władza zwierzchnia, kierująca i regulująca? Otóż zadaniem jej jest wykorzystywanie i skojarzenie dla dobra wspólnego dwu antynomicznych, ale jednak niezbędnych i wartościowych skłonności natury ludzkiej: męstwa i rozważgi. Nie ma takiej dziedziny aktywności człowieka, w której by nie występowały jednocześnie oba te pierwiastki: w muzyce i w malarstwie, w retoryce i w gimnastyce, także i w polityce spotykamy już to szybkość i energię, ostrość dowcipu lub głosu, już to spokojność i powolność, miękkość lub łagodność. A kiedy któraś z tych jakości wyda nam się jednostronna lub przesadzona, ganimy, zależnie od okoliczności, szorstką zuchwałość, albo ospałe tchórzostwo. Konieczność równowagi narzuca się bezwzględnie w każdej dziedzinie, a więc i w życiu publicznym. Gdyby w jego urządzeniach przewagę zyskały natury zachowawcze, ludzie poważni i zaci, których cnotą jest pędzenie spokojnego żywota, charakter społeczeństwa stałby się nazbyt miękki, a państwo bezbronne w obliczu zagrożeń wewnętrznych. I na odwrót, nadmierny wpływ natur wojowniczych, skłonnych do szukania zwady bez potrzeby, też postawiłby ojczyznę na krawędzi wstrząsów o nieprzewidywalnym obrocie rzeczy. Zadaniem pasterza ludzkiej trzody będzie więc znalezienie takiego sposobu korelacji obu pierwiastków, który pozwoli każdemu zajaśnić właściwym mu blaskiem, a utemperować ich niebezpieczne przerosty. Żaden z nich nie jest przecież sam w sobie antywartością, anihilującą pozytywne oddziaływanie wartości przeciwnej.

Aby wytłumaczyć, jak męstwo i rozważgi sprzęgane są ze sobą pod zatroskanym okiem pasterza ludzi, Platon odwołuje się znowu do metafory, opisując tę umiejętność według modelu sztuki tkackiej. Tkacz wykonując tkaninę przeplata ze sobą wątek i osnowę; w tenże sam sposób polityk winien spleść ze sobą męstwo i rozważgi. Nie może on „pozwoić nigdy, żeby się charaktery rozważne oddzielały od mężnych. Trzeba je jak czółenką spleść razem (...), tak, żeby się z nich zrobiła tkanina miękka i, jak to mówią, subtelnie utkana, a stanowiska rządowe w państwach powierzać zarówno jednym jak i drugim”¹⁸.

¹⁷ Tamże, 305D.

¹⁸ Tamże, 310E-311.

Dodać tu należy, iż męstwo każe traktować Platon jako rodzaj osnowy ze względu na silny charakter jego nosicieli, zaś naturom rozsądnym przypada rola nici wątku. Dobry pasterz splatając wątek z osnową ściśnię je obręczą boskiego prawa, instytucji społecznych, takich jak małżeństwo, oraz hańb dla wyłamujących się ze splotu, a zaszczytów dla wrzęgających się w jego jarzmo.

Harmonijne splecenie takiej tkaniny stanowi warunek szczęścia państwa, pojętego jako korespondencja i „przyjaźń” charakterów. Na całość, rozpisanego na dialogi, dzieła Platona spojrzeć trzeba jako na próbę przekonania obywateli *polis* realnej, że dopiero po spełnieniu powyższego warunku można rządzić państwem „na jawie a nie przez sen, jak to dziś w niejednym państwie rządzą ci, co walki z sobą staczają o cienie i o władzę, jak gdyby władza była jakimś wielkim dobrem”¹⁹. Bo ci, którzy odbyli drogę wzwyż i napatrzyli się Dobra, nie napili się jednak wody z rzeki Zapomnienia i, kiedy zstąpili znów do ludzi uwięzionych w jaskini zmysłów, ujrzeli na powrót wszystkie plagi toczące świat pogrążony w nieładzie, który jest rozterką dusz i państwa. I wiedzą oni, że dla przywrócenia ładu nie wystarczy zwykły rozsądek czy prymitywna bitność, że potrzeba ku temu cnoty, której imię brzmi: „wierność w chwilach strasznych”²⁰. Podeptanie tej wierności położyło kres świetności greckiej *polis*, o czym z tak przejmującą rozpaczą pisał szlachetnie urodzony obywatel Megary, poeta Teognis:

„Więcej niż złoto, Kyrnosie, wart ten, co wiary dotrzyma, Waśń domowa gdy wre, i nie wiesz, kto brat, a kto wróg”²¹.

¹⁹ Platon: *Państwo*, op. cit., Ks. VII, 520D.

²⁰ Platon: *Prawa*, op. cit., Ks. I, 630C.

²¹ Teognis, Fr. 77.

