

Dobrochna Dembińska-Siury

Moja krótka historia filozofii starożytnej (II)

Studia Redemptorystowskie nr 12, 31-55

2014

Artykuł został 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.

MOJA KRÓTKA HISTORIA FILOZOFII STAROŻYTNEJ (II)

Słowa kluczowe: byt, *idea*, dobro, piękno, prawda, dusza, nieśmiertelność, *arete*, doskonałość moralna, państwo

Keywords: being, *idea*, good, beautiful, truth, soul, immortality, *arete*, moral excellence, state

Schlüsselwörter: Sein, Idee, Gut, Wahrheit, Seele, Unsterblichkeit, Arete, morale Vollkommenheit, Staat

1. Dziedzictwo Sokratesa

„Opowiadają, że Sokratesowi przyśniło się raz, iż trzymał na kolanach młodego łabędzia, któremu natychmiast wyrosły skrzydła i który z prześlicznym śpiewem wzbił się w powietrze. Nazajutrz przedstawiono mu Platona. Wtedy Sokrates miał powiedzieć, że tym ptakiem jest właśnie Platon” – taką powiastkę znajdujemy u Diogenesa Laertiosa¹. Był Platon najsłynniejszym z uczniów Sokratesa; nie był jednak uczniem jedynym. Wspominano już o innych – poza Akademią Platońską – szkołach, które widziały w Sokratesie swojego duchowego mistrza: cynickiej, cyrenajskiej, megaryjskiej i elijskiej/elejskiej². Ich przedstawiciele, zwani sokratykami mniejszymi, choć głosili poglądy nieraz znacznie się od siebie różniące, wszyscy czerpali z nauczania starego mistrza bądź też – co w starożytności znaczyło wiele – z przykładu jego życia.

1.1. Sokratycy mniejsi

Spośród nich najsilniej oddziałali cynicy i cyrenaicy, dwie szkoły, które – chociaż obie skupiały się na zagadnieniach moralnych – wyprowadziły z nauczania Sokratesa skrajnie różne konsekwencje. Zasadniczą kontrowersję między nimi można by określić jako spór o naturę dobra: według cyników naj-

¹ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1958, III, 5.

² Zob. D. Dembińska-Siury, *Moja krótka historia filozofii starożytnej*, „Studia Redemptorystowskie” 11 (2013), s. 35.

wyższe dobro stanowiła cnota (*arete*), osiągnana drogą trudu (*ponos*) i rezygnacji z wszelkiej przyjemności, podczas gdy dla cyrenaików, przeciwnie, była nim właśnie przyjemność (*hedone*). Sens *arete* jest trudny do oddania, po polsku przekłada się ją jako ‘cnota’ lub ‘dzielność’, oba tłumaczenia są jednak na swój sposób mylące. Dosłownie *arete* znaczy tyle co ‘najlepszość’, czyli doskonałość³. Antystenes, założyciel szkoły cynickiej (lub kynickiej)⁴, choć uważał się za jedynego wiernego ucznia Sokratesa, bardzo się od pozostałych różnił: dojrzały w latach, gardził wszelkimi formami⁵, a także subtelnościami rozważań filozoficznych. Bywał określany jako *amouosos*, *aphilosophos*, *apaidentos*, a więc prostacki, nieznający filozofii (niefilozofujący), niewychowany. Wywodził, że *arete* jest wiedzą, ale nie w sensie *episteme* (wiedza teoretyczna), lecz *phronesis* (wiedza praktyczna), można więc (i należy) jej się uczyć – zdobywa się ją jednak nie poprzez analizę pojęć, a na drodze działania⁶: zmagania się z pokusami i przyjemnościami. Te ostatnie uznane zostały za największe zagrożenie dla cynickiego mędrca, który wzór zachowania znajdował w mozolnym życiu Heraklesa. Kontestując, często w sposób wyzywający, wszelkie normy i instytucje, wszelkie więzi czy to rodzinne, czy społeczne – wszystkie je uznając jedynie za konwencję, cynik przyjmował, że sama *arete* wystarcza do szczęścia, a poprzez jej zdobycie osiąga się samowystarczalność (*autarkeia*) i staje się jednostką w pełni autonomiczną i wolną.

Z pewnością można wskazać Sokratejskie źródło takiej postawy. Alkibiades w *Uczcie*, wygłaszając pochwałę Sokratesa, zwraca uwagę na jego wytrzymałość na głód i zimno⁷. Jednakże Antystenes, w swoim umiłowaniu wyrzeczenia, odrzucił inny rys właściwy jego mistrzowi. To prawda, był Sokrates wzorem człowieka wolnego i doskonale panującego nad sobą, niemniej obce mu było cynickie odbieranie życia wszelkiego uroku i przyjemności. Po-

³ *Arete* pozostaje w związku z *aristos*, najwyższym stopniem przymiotnika *agathos*, czyli dobry. Stąd ową „najlepszością” odznaczać się może ktoś, ale też coś, kto/co jest najlepszy/e w jakiejś dziedzinie. Sokrates *arete* złączył z człowiekiem, jego duszą; była ona tym, co duszę czyni najlepszą, i wiązała się z wiedzą o dobru. Od czasów Sokratesa też *arete*, nie tracąc pierwotnego znaczenia, nabiera treści przede wszystkim etycznej.

⁴ Od nazwy gimnazjonu Kynosarges, gdzie Antystenes nauczał, lub wręcz od słowa *kyon*, czyli pies; stąd też „psia szkoła”.

⁵ Cynicy ukształtowali szczególnie obraz filozofa – odzianego w podarty płaszcz, zaniedbanego, z nieodzowną torbą i kijem. Najbardziej znanym cynikiem w dziejach był Diogenes z Synopy, według własnego określenia – Diogenes Pies, postać nader barwna, zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., VI, 20–78.

⁶ Antystenes odrzucał istnienie pojęć ogólnych i poznanie sprowadzał do spostrzeżeń zmysłowych odnoszących się do jednostkowych rzeczy, jako jedynie istniejących. Znana była jego niechęć do Platona, zresztą wzajemna. Pojęcia pełnią w poglądach Platona zasadniczą funkcję i trzeba mieć świadomość, że postępuje on w tym za Sokratesem (por. „Studia Redemptorystowskie” 11 (2013), s. 39), ten więc ważny element nauki mistrza Antystenes odrzucał.

⁷ Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1957, 219E–220B.

wie bowiem Alkibiades i tak: „A kiedy przyszyły lepsze czasy, on jeden umiał żyć i pić nadzwyczajnie”⁸.

Ten to rys hedonistyczny, umiejętność radowania się życiem, uwypukli założyciel szkoły cyrenajskiej Arystyp, według którego, jak pisano, najwyższe dobro i cel działania stanowić ma przyjemność, rozkosz (*hedone*). Przy czym nie pojmował on przyjemności jako uczucia zadowolenia z życia – to było szczęście, rozumiane jako suma przyjemności. Dobrem natomiast miała być po prostu przyjemność, i to każda, bowiem nie czynił między nimi rozróżnienia co do większej lub mniejszej ich szlachetności. Przyjemność w ujęciu Arystypa stanowiła doznanie cielesne i zasadniczo każdy łagodny ruch ciała był czymś dobrym, w odróżnieniu od doznań gwałtownych, sprawających przykrość. Podkreślić należy przy tym wagę samego doznania: to ono dawało stan pozytywny lub też negatywny⁹. I chociaż pochwała przyjemności cielesnych wydaje się daleko odbiegać od Sokratejskiego ideału, to jednak wpływ starego mistrza uwidacznia się i w hedonizmie Arystypa, który w doborze przyjemności kładł nacisk na panowanie nad sobą i przestrzegał przed bezwolnym im uleganiem. Zgodnie z przypisywanym mu porównaniem, stosunek do rozkoszy przypominać ma panowanie nad koniem, którym się kieruje, a nie któremu pozwala się sobą powodować.

Najmniej wiadomo o szkole założonej przez Fedona z Elidy, stąd zwanej elijską lub też przez niektórych historyków elejską, co jednak zbyt kojarzy się z Eleą i szkołą eleatów. Sam Fedon pisał dialogi o tematyce etycznej, a ich tytuły wymienia w króciutkim rozdziałku Diogenes Laertios; jest wśród nich *Zopyros*, zatytułowany imieniem znanego fizjonomisty, który z rysów twarzy człowieka rozpoznawał jego charakter. Fedon przywołuje jego opinię o Sokratesie, którego wygląd wskazywał, zdaniem Zopyrosa, na umysłową tępotę i skłonność do uciech. Ciekawe, że „sam Sokrates poparł Zopyrusa, mówiąc, że były mu one wrodzone, ale że pokonał je za pomocą rozumu (... *sed ratione a se deiecta diceret*)”¹⁰.

I wreszcie szkoła megarejska, założona przez Euklidesa (z Megary), łączyła zainteresowanie tematyką etyczną, w tym rozważania nad statusem najwyższego dobra, z zamiłowaniem do dialektyki. Było to poniekąd bliskie postawie Sokratesa, jednakże w wykonaniu megarejczyków dialektyka nie tyle była konieczną, jak u niego, drogą dochodzenia do prawdy, ile stawała się sztuką uprawianą dla niej samej, czego świetnym przykładem są sofizmaty Eubulidesa z Miletu, a wśród nich słynny „Kłamca”, nad którego rozwiązaniem biedzili się

⁸ Tamże.

⁹ Inaczej w przyszłości będzie to zagadnienie ujmował czerpiący z poglądów cyrenaików Epikur, który najwyższą przyjemność sprowadzi do nieodczuwania cierpienia.

¹⁰ Cynceron, *Rozmowy tuskulańskie*, tłum. J. Śmigaj, Warszawa 1961, 37, 80.

jeszcze myśliciele średniowieczni i który po dziś dzień stanowi dobre ćwiczenie intelektualne¹¹. Szczególną sławę zdobył żyjący kilkadziesiąt lat później (ur. ok. 320 roku przed Chr.) Stilpon, o którym Diogenes pisze, że „tak bardzo przewyższał innych filozofów inwencją i talentem sofistycznym, że pod jego wpływem cała niemal Hellada zaczęła »megaryzować«”¹². Jednakże warto tu o nim wspomnieć nie z uwagi na jego zdolności dialektyczne, a poglądy etyczne, które charakteryzuje lapidarna maksyma: *Omnia mea mecum sunt* (w tłumaczeniu polskim występuje zbędny naddatek: „Wszystko, co mam dobrego, jest ze mną”)¹³.

2. Platon

Pisanie o poglądach Sokratesa zawsze napotyka barierę w postaci tzw. kwestii sokratycznej¹⁴. Przedstawianiu myśli, które znane są tylko ze źródeł pośrednich, ponadto niejednoznacznych, z konieczności towarzyszyć musi szczególna ostrożność ze strony piszącego oraz pewien element nieufności ze strony odbiorcy. Wydawać by się mogło, że od tej trudności uwolni nas dzieło Platona. Ten, w odróżnieniu od swojego mistrza, pisał wiele, a i czas obszedł się z jego pismami łaskawie, najpewniej dlatego, że były nieprzerwanie czytane, a więc przepisywane, stąd kruchość dawnych materiałów pisarskich nie przeszkodziła im dotrzeć do naszych czasów. Zachowały się prawdopodobnie wszystkie dzieła Platona, można nawet powiedzieć, że w pewnym nadmiarze, bowiem autentyczność niektórych z nich bywała kwestionowana. Przekonanie, iż w tej sytuacji przedstawienie Platońskich poglądów jest sprawą prostą, odbiega jednak od słuszności. Pisząc, Platon nie miał bowiem na celu wyłożenia jakiegoś systemu filozoficznego, ani też jego pisma nie mają postaci naukowych traktatów. Autor dyskutuje w nich poszczególne zagadnienia, nie troszcząc się bynajmniej o spójny związek ani też logiczną konsekwencję wypowiedzi w kolejnych dialogach. Pojawia się więc problem nieco podobny do sokratejskiego, choć inaczej warunkowany: jeżeli w ciągu długiego życia Platon podejmował różnorodną problematykę, co więcej, nieraz te same tematy roztrząsał w różnych dialogach i bywa, że do innych dochodził konkluzji, to czy można w jego pismach odnaleźć pewne spójne rozwiązania systemowe lub choćby jakąś niesprzecz-

¹¹ „Kłamca” w wersji Cyserona: „Jeśli stwierdzisz, że kłamiesz, i mówisz prawdę, to zarazem kłamiesz i mówisz prawdę”, por. Cyseron, *Księgi Akademickie*, tłum. W. Kornatowski, *Lukullus* 29, 95n., w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. III, Warszawa 1961. O Eubulidzie i jego sofistmatach zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., II, 108.

¹² Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., II, 113.

¹³ Por. Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, II, 18–19. Autorstwo gnomy *omnia mea mecum porto* łączy się z osobą Biasa (VII/VI wiek przed Chr.), zaliczanego do grona legendarnych siedmiu mędrców; por. Cyseron, *Paradoksy stoickie* I, 1, 8.

¹⁴ Zob. „Studia Redemptorystowskie” 11 (2013), s. 34 n.

ną propozycję intelektualną (a jeżeli tak, to jaką? i którym myśлом przyznać moc scalającej nadrzędności?), czy raczej należy pozostać przy koncepcji odrębnej egzegezy pojedynczych pism? Oczywiście, zgody wśród badaczy być tu nie może. W najbardziej skrajnym ujęciu można powiedzieć, że ilu czytelników Platona, tyle też interpretacji jego twórczości. Niemniej jednak sądzę (nie tylko przecież ja), że można się pokusić o przekazanie jego myśli jako pewnej całości.

Platon urodził się ok. 427 roku przed Chr., prawdopodobnie w Atenach, zmarł w roku 347 przed Chr., również w Atenach¹⁵. Właściwe jego imię brzmiało Aristokles, a przydomek Platon otrzymał bądź z uwagi na barczystą sylwetkę, bądź szerokie czoło (*platonos* – szeroki). Pochodził z jednego z najznakomitszych rodów w Atenach: potomek króla Kodrosa po mieczu i Solona po kądzieli był niewątpliwie predestynowany do osiągnięcia szczytów kariery politycznej. I gdyby nie tragizm czasów, w których przyszło mu żyć, tak by się stało, czego świadectwo sam daje w bardzo ważnym dla zrozumienia motywów jego działania (aczkolwiek nie tylko ich) *Liście siódmym*. Napisze w nim: „Zamierzałem, skoro tylko stanę się panem samego siebie, poświęcić się niezwłocznie służbie publicznej”¹⁶. Polityczne wydarzenia w Atenach: przewrót, który wyniósł do władzy trzydziestu tyranów, oraz nastanie z kolei ustroju demokratycznego, skutecznie go jednak do tej drogi zniechęciły. Wyobrażał sobie bowiem odnośnie do Trzydziestu, wśród których byli też jego krewni i znajomi, „że będą rządzić państwem w ten sposób, iż z drogi nieprawości do prawych przywiodą je obyczajów”. I tu pomylił się bardzo. Pewną nadzieję wzbudził w nim przewrót demokratyczny, jednakże wyrok na Sokratesa i jego śmierć przesądziły sprawę: „Gdy patrzyłem na to wszystko i na ludzi odgrywających rolę w polityce, i na prawa, i na obyczaje, (...) tym trudniejszą wydawało mi się rzeczą, abym mógł we właściwy sposób zająć się polityką. (...) Wreszcie zrozumiałem, że wszystkie państwa obecnie, wszystkie wzięte razem, ile ich jest, źle się rządzą”¹⁷. Długi ten fragment o rozterkach Platona związanych z ewentualnym podjęciem działalności politycznej wydaje się nie mieć z filozofią związku; tak jednak nie jest, bowiem w tych właśnie wydarzeniach można znaleźć klucz do zrozumienia jego rozważań, uzasadniającego podjęcie próby spojenia poszczególnych pism i ogarnięcia całości jego myśli.

¹⁵ Platon odebrał staranne wykształcenie; według starożytnych przekazów, w młodości pisał też tragedie, które miał spalić, gdy w wieku 20 lat spotkał Sokratesa. Był jego uczniem przez osiem lat, do śmierci mistrza. Wówczas opuścił Ateny, przez wiele lat podróżował, m.in. do Italii i na Sycylię; z tego okresu pochodzą kontakty z pitagorejczykami, ważne dla jego filozofii, i znajomość z tyranem Sycylii Dionizjosem I, która dała początek próbom czynnego zaangażowania się w politykę. Platon jeszcze dwukrotnie udawał się do Syrakuz w nadziei na urzeczywistnienie w osobie Dionizjosa Młodszeo ideału władcy-filozofa. Obie wyprawy skończyły się klęską, pierwsza wygnaniem, druga nawet uwięzieniem Platona. Po powrocie z pierwszej, ok. roku 387–385, Platon założył w gaju herosa Akademosza szkołę – Akademię.

¹⁶ Platon, *List siódmy*, 324b, w: tamże, *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987.

¹⁷ Tamże, 325c–326.

Po wielu sporach o chronologię i autentyczność dzieł Platona obecnie wyróżnia się w jego twórczości trzy okresy i odpowiednio trzy grupy pism: okres sokratyczny¹⁸, średni¹⁹, wreszcie okres późny²⁰. Dzieła, poza *Obroną Sokratesa* i listami, mają formę dialogów, na wzór sposobu nauczania Sokratesa²¹, którego też uczynił Platon czołową w nich postacią, chociaż co do pism okresu średniego przyjmuje się, iż Sokrates stanowi w nich *porte-parole* Platona, a w tekstach ostatnich jego rola jest bardzo ograniczona; np. w *Prawach* w ogóle już nie występuje. Ta systematyzacja ukazuje rozwój poglądów Platona: od dyskusowania kwestii etycznych w tzw. pismach sokratycznych, co do których też przyjmuje się, że zasadniczo uczeń wyraża w nich poglądy mistrza, poprzez sformułowanie i wyłożenie teorii idei w tekstach okresu średniego, do przedstawienia pewnych aporii, które tę teorię cechowały, i próby ich rozwiązania w okresie ostatnim.

Wspomnieć jednakże jeszcze należy i o takiej interpretacji myśli Platona, która cały jego pisarski dorobek bierze niejako w nawias, czyli o tzw. nauce niepisanej, w której głosi się, że prawdziwą swoją myśl Platon wykladał poza dialogami i że ostatecznie przyjmował dwie najwyższe zasady bytu: Jedno i Diadę. Podstawę dla tej tezy jej zwolennicy znajdują w pewnych wzmiankach obecnych w dialogach oraz w świadectwach pośrednich²².

2.1. Idee

*Miejsce to [hyperouranion – nadniebne] zajmuje (...) istota istotnie istniejąca, którą sam jeden tylko rozum, duszy kierownik oglądać może. Naokoło niej świat przedmiotów prawdziwej wiedzy*²³.

Myśl Platona obejmuje bogactwo dokonań filozoficznych czasów przeszłych: zaznaczają się w niej elementy heraklitejskie i ustalenia pluralistów (Empedoklesa, Anaksagorasa), znaczącą rolę odgrywa spuścizna pitagoreizmu i eleatów, a nade wszystko Platon podejmuje Sokratesa poszukiwanie obiektywnej wiedzy etycznej i stara się znaleźć dla niej uzasadnienie.

¹⁸ Między innymi: *Obrona Sokratesa*, *Kriton*, *Laches*, *Lyzis*, *Charmides*, *Eutyfron*, *Ion*, *Hippiasz Mniejszy*, *Hippiasz Większy*, I księga *Państwa*, *Protagoras*, *Gorgiasz*. Niektórzy badacze wyodrębniają okres przejściowy z pewnych dialogów sokratycznych i średnich.

¹⁹ Między innymi: *Uczta*, *Fedon*, najpewniej też *Fajdros*, pozostałe księgi *Państwa*, *Kratylos*, *Eutydem*, *Parmenides*, prawdopodobnie *Teajtet*, *Sofista*, *Polityk*, *Fileb*, *Krytiasz*, *Timajos*, *Prawa*, *Epinomis*.

²¹ Trzeba pamiętać, że sam Sokrates sprzeciwiał się określaniu jego działalności jako nauczania.

²² Jednym z ważnych świadectw ma być fragment *Listu siódmego*, w którym Platon, mówiąc o najpoważniejszym przedmiocie swoich rozważań, stwierdza, że nie ma żadnej jego rozprawy na ten temat, „nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa...” (341c). Dalszy ciąg frazy jest bardzo ważny i trzeba będzie do niego wrócić w innym kontekście, tu jednak niech wystarczy uwaga, że owego przedmiotu w ogóle nie można ująć w słowa. Na temat nauki niepisanej zob. *Platon. Nowa interpretacja*, red. A. Kijewska, E.I. Zieliński, Lublin 1993.

²³ Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, 247C.

Pisma wczesne ukazują Sokratesa dyskutującego ze słuchaczami naturę pojęć etycznych, czy szerzej – odnoszących się do wartości, przekonanego, że przysługuje im pewna treść stała, obiektywna, różna od zmiennych właściwości przedmiotów, o których pojęcia te są orzekane²⁴. „Co to jest [*ti esti*] piękno?” „Piękno, dzięki któremu wszystko jest piękne (...), co by to [*ti*] było takiego?” – pyta Sokrates w dialogu *Hippiasz Większy*²⁵. Platoński Sokrates jest więc przekonany, że istnieje jakies *ti*, jakies ‘coś’, czego obecność w przedmiocie nadaje mu określoną cechę, np. piękno, samo piękno (*to kalon auto*), które sprawia, że „niech się tylko w jakiejś rzeczy znajdzie, zaraz ona robi się piękna” (292D). Przyjmuje zatem, że treść (niezmienna) pojęć orzekających o przedmiotach (zmiennych) znajduje swoją odpowiedniość w obecnej w nich pewnej ich niezmienności. Stąd, skoro jest ona niezmienna, niezależna od zmiennych konkretnów, to i wiedza etyczna też ma być niezmienna, jest więc różna od zmienności świata postrzeganego zmysłowo. Rozmówcy występujący w dialogach sokracyjnych, poszukujący owego *ti*, najczęściej nie znajdują satysfakcjonującej odpowiedzi; pisma kończą się aporią, jak *Hippiasz*, którego ostatnie zdanie przy pewnej zmianie szyku brzmi: „zdaje mi się, że rozumiem, [*iz*] piękno jest rzeczą trudną” (304E).

Wydaje się, że dociekania Sokratesa kończyły się samym tylko ustaleniem konieczności istnienia owego stałego czegoś, obecnego w rzeczach jako fundament ich właściwości; poza tę obiektywną treść pojęć-wartości stary mistrz nie wyszedł. To był, sądzę, Platoński punkt wyjścia: przekonywała go intuicja, że zmienność zmysłowo postrzeganej rzeczywistości nie może stanowić przedmiotu niezmiennych pojęć. Ponadto jego rozważania na temat prawdziwości istnienia łączyły się również, a może wynikały z określonych warunków, jakie Aristokles stawiał przed prawdziwym poznaniem. Dokładniej przyjdzie o tym mówić w części poświęconej problematyce poznawczej, tu niech wystarczy Platońska konstatacja, że poznanie i istnienie są paralelne oraz niejako dwuwymiarowe. Poznanie, jeżeli ma być prawdziwe, musi spełniać warunek powszechności i konieczności, tzn. sąd prawdziwy ma być taki dla każdego i zawsze, czego nie zapewnia świat zmysłowy jako jego przedmiot. I tu Platon podjął Sokratejskie przekonanie o istnieniu obiektywnej wiedzy, rozszerzył wszakże jej zakres, rozciągając ją na całość rzeczywistości i nie ograniczając jej tylko do świata wartości. A zatem, skoro zmienna, zmysłowa rzeczywistość, w której rzeczy powstają, giną i zmieniają się, nie jest przedmiotem niezmiennego, prawdziwego poznania, musi przeto istnieć jakiś inny jego przedmiot, który byłby wieczny i niezmienny.

²⁴ Zob. „Studia Redemptorystowskie” 11 (2013), s. 39.

²⁵ Platon, *Hippiasz Większy*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, 286D, 294B. Autentyczność dialogu była dyskutowana, najpewniej niesłusznie.

I tak Platon wyodrębnił dwie sfery bytu: byt ontyczny, prawdziwy (*ontos on*)²⁶ i te (byty?), które się stają (*ta gignomena*)²⁷; stające się *gignomena*, sfera powstawania – *genesis*, bytem zasadniczo nie jest. Ponad zmysłowym, przyjął zatem Platon istnienie bytu, a raczej bytów wiecznych i niezmiennych, stąd też niematerialnych i w doskonały sposób będących tym, czym są. Nazwał je ideami. Nie przedstawił jednakże teorii idei w postaci spójnego systemu ani też jednoznacznie nie określił, czym miałyby one być. Greckie *idea*, ale też *eidos*, znaczyć może ‘postać, forma’, jak również ‘rodzaj, gatunek’²⁸. W niektórych pismach przysługuje im niewątpliwie byt transcendentny, w innych, zwłaszcza okresu późnego, bardziej podkreśla się ich ogólny charakter. Niemniej nie są idee tylko bytem logicznym, ogólnym pojęciem dla pewnej klasy przedmiotów, jak chcieliby niektórzy badacze. Najwięcej mówi o nich Platon w dialogach okresu średniego, gdzie uznaje je za istniejące niezależnie, doskonałe wzorcze przyczyny istnień materialnych, stanowiące odrębny byt metafizyczny, odrębną zhierarchizowaną rzeczywistość. W różnych pismach przyznaje miejsce na szczycie hierarchii różnym ideom: Dobru (*Państwo*), Pięknu (*Uczta*), Bytowi (*Fajdros*). O niektórych wyraża się z wielką wzniosłością, jak o Pięknie w *Uczcie*, gdzie zostaje ono określone jako coś cudownego (*ti thaumaston*)²⁹. Jeszcze wyżej wступujemy w *Państwie*, w którym Dobru przyzna Platon transcendencję, przedstawiając je jako przyczynę innych idei, jako coś „ponad wszelką istotę (*epekeina tes ousias*), coś wyższego i mocniejszego o wiele”³⁰. Należy tu wspomnieć, że te najwyższe idee będą odgrywać doniosłą rolę w etycznych, paideutycznych i politycznych rozważaniach Platona, do których, w moim zamierzeniu, ten systemowy wykład myśli Aristoklesa jest tylko wstępem.

Jednakże, skoro ideom przyznany zostaje status prawdziwego bytu, i skoro zatem rzeczy materialne bytem zasadniczo nie są, powstaje trudność z uzasadnieniem ich istnienia. Rozwiązanie Platona zostało zasygnalizowane już wyżej: idee są wzorczymi przyczynami rzeczy. Jak to wyrazi, idea w rzeczy jakoś jest obecna (*parousia*), a rzecz w idei uczestniczy (*methexis*), będąc jej obrazem; razem tworzą więc szczególnego rodzaju wspólnotę (*koinonia*)³¹. Idee uzasadniają rzeczy niejako troiście: określając ich istotę; to, czym rzecz jest; ich własności:

²⁶ Por. „Studia Redemptorystowskie” 11 (2013), s. 28, o pojęciu bytu u eleatów. Wpływy Parmenidesa są wyraźnie obecne w platońskiej koncepcji bytu.

²⁷ Zob. Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, 78D–79.

²⁸ Oba te terminy sprawiają kłopot swoją niejednoznacznością, powodują też kontrowersję odnośnie do ich synonimiczności (bądź jej braku) w pismach Platona. Dla tego problemu, acz nie tylko, polecam szczególnie znakomite opracowanie platońskiej ontologii: W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie*, Kraków 1992.

²⁹ Por. *Uczta*, 210E – Witwicki pięknie przekłada frazę obrazującą sytuację tego, kto do Piękna się wzniesie: „I nagle mu się cud odsłania”.

³⁰ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, 509B.

³¹ Zob. Platon, *Fedon*, 100B–102B.

to, jaka rzecz jest; a także umożliwiając przydanie im adekwatnych pojęć. „Jest czymś każda z idei, a w nich inne rzeczy udział biorą i od nich rzecz każda bierze nazwanie” (102B), powie Platon w *Fedonie*, dialogu bardzo czytelnie przedstawiającym zależność świata zmysłowego od rzeczywistości idei.

W pismach okresu późnego zaznaczają się mocne wpływy eleatów i pitagoreizmu, a teoria idei zostaje poddana logicznej weryfikacji; wydaje się, że klasyczna jej postać, osądzona badaniem rozumu, nie daje się utrzymać. Niemniej wyobrażenie, że krytycyzm jest ostatnim słowem Platona, w rezultacie czego rezygnuje on z teorii idei, nie jest słuszne. W dialogu *Parmenides*, zagadkowym i trudnym do interpretacji, poddaje on teorię idei, a ściślej – koncepcję związku idei ze światem rzeczy zmysłowych, ostrej krytyce: odrzuca kolejno wszystkie możliwe i uprzednio przyjmowane formy wzajemnych relacji. Nie ostaje się ani przekonanie o uczestnictwie rzeczy w ideach oraz ich w nich obecności³², ani pomysł, że rzeczy odwzorowują idee³³, ani wreszcie wyobrażenie, że idea jest myślą o wielu przedmiotach³⁴. I chociaż niektóre argumenty wydają się mało rzetelne, ważne jest, że Platoński Sokrates w swojej dyskusji z Parmenidesem czuje się zmuszony je przyjąć. Aporia, którą kończy się ta dyskusja, nie oznacza jednak ostatecznej dyskwalifikacji teorii idei. Bo mimo iż ukochany mistrz (tu przedstawiony jako niezbyt jeszcze uczony młodzieniec) jest bezradny w starciu z twórcą koncepcji bytu, oznacza to tylko tyle, że klasyczna postać przyjmowanej niegdyś z entuzjazmem teorii wymaga korekty; można by powiedzieć, że problem bytu okazał się bardziej skomplikowany i należy rozważyć go ponownie. Krytyczna część *Parmenidesa* kończy się znamienym stwierdzeniem Eleaty: „Jeżeli ktoś (...) nie dopuści istnienia postaci rzeczy (*eidos*), (...) i nie wyróżni żadnej postaci w każdej sprawie szczegółowej, ten ani nie będzie miał dokąd skierować wzroku duszy, nie dopuszczając, żeby istniała idea (*idea*) każdego przedmiotu, zawsze jedna i ta sama, i zabije w sobie całkiem zdolność do mądrej rozmowy”³⁵. Przeto, choć trudno jest ustalić zadowalającą relację pomiędzy ideami a rzeczami, odrzucenie idei byłoby, według Platona, równoznaczne z unicestwieniem możliwości poznania rozumowego³⁶ i adekwatnego orzekania o rzeczach.

W kolejnych dialogach okresu późnego (*Sofista*, *Fileb*, *Timajos*) Platon skupi się na rozważaniu zagadnienia bytu. I chociaż wprowadzi do wcześniejszych ustaleń znaczące korekty: obdarzy byt życiem i ruchem, i myślą, co więcej, bę-

³² Jak np. rzecz może być wielka poprzez obecność w sobie małej części wielkości?

³³ Jeżeli idea jest wzorem dla pewnej grupy przedmiotów, to dla tej grupy przedmiotów i samej idei należy szukać kolejnego wspólnego wzoru – badacze formułują tu tzw. argument trzeciego człowieka.

³⁴ Jak materialna rzecz może uczestniczyć w myśli?

³⁵ Platon, *Parmenides*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1961, 135B–C.

³⁶ Ów „wzrok duszy” w przekładzie Witwickiego to grecka *dianoia* – poznanie myślą.

dzie z przekąsem mówił o przyjaciołach idei przekonanych, że byt „uroczysty i święty, bez rozumu i bez ruchu, trwa na miejscu” (*Sofista*, 248E–249), to jednak podda krytyce klasyczną postać teorii, ale nie samo istnienie idei.

2.2. Świat zmysłowy

*Świat bowiem jest rzeczą najpiękniejszą spośród zrodzonych, a jego budowniczy jest najdoskonalszą z przyczyn*³⁷.

Okres późny cechuje w myśli Platona zmniejszenie wcześniejszego dualizmu i zainteresowanie światem zmysłowym oraz jego powstaniem. W dialogu *Timajos*, bardzo swego czasu popularnym, Platon pyta o początek świata, a odpowiedź znacznie odbiega od tradycyjnych greckich wyobrażeń o jego wieczności: „Jest zrodzony, bo jest widzialny, dotykalny i posiada ciało, a wszystkie tego rodzaju rzeczy są przedmiotem zmysłów” (28b). Zrodzenie świata wymaga jednak przyczyny, i w tym miejscu pojawia się ważna fraza: „Znaleźć Twórcę i Ojca tego całego Wszechświata jest wielkim przedsięwzięciem. Lecz gdy się Go odkryło, jest niemożliwe objawić Go wszystkim” (28c).

Wraz z tym zdaniem/wyznaniem wchodzimy w obszar Platońskiej refleksji o B/bogu. Jest to temat tyleż rozległy, co niejasny, i zająć się nim obszerniej nie jest możliwe: odpowiedź na pytanie, Kto/co jest B/bogiem według Platona, wymagałaby wnikliwej analizy szeregu dialogów i ostatecznie nie przyniosłaby zadowalającej jednoznaczności. Okazuje się niepewna nawet na poziomie tego jednego pisma. Wielka czy mała litera?³⁸ Platon mówi tu o Ojcu (*pater*), ale też o twórcy (*poietes*), budowniczym, rzemieślniku (*tektainomenos*, *demiurgos*). I jest ów Platoński Demiurg przede wszystkim twórcą, a nie Stwórcą, bowiem posługuje się w utworzeniu świata zarówno modelem, jak i materiałem, z którego tworzy. Wzór dla tworzonego dzieła znajduje w modelu wiecznym i niezmiennym, będącym „przedmiotem rozumu i myśli” (29a). Jego doskonałość pośrednio przesądza kwestię ewentualnej wszechmocy Demiurga, bowiem napisze Platon: „Ile razy ten, co coś tworzy z oczami nieustannie utkwionymi w to, co istnieje samo w sobie, (...) ile razy stara się wywołać w swej kreacji jego formę i jej cechy, tyle razy wszystko to, co tak tworzy, jest z konieczności (*eks anankes!*) piękne” (28a). Zatem to ów wieczny wzór decyduje o pięknie świata, nie moc jego twórcy, a w każdym razie nie tylko ona³⁹. Potrzebuje też Demiurg materiału, którym czyni Platon materię – *chora*, i z nią łączy element konieczno-

³⁷ Platon, *Timajos*, w: tenże, *Timajos, Kritias albo Atlantyka*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986, 29a.

³⁸ Tłumacz *Timajosa* to przesądza, używając wielkiej, czy jednak w pełni można się z nim zgodzić?

³⁹ W owym doskonałym, będącym przedmiotem rozumu wzorze nie można nie dostrzec Platońskich idei, ale tu są już one obdarzone życiem i rozumnością (30c nn.).

ści. *Chora* to raczej miejsce-naczynie (*hypodochē*), nieokreślone, bezkształtne, zdolne do przyjęcia wszelkiej formy i jako takie określone mianem matki (*meter*), mamki (*titchene*); „jest ona wprawiana w ruch i dzielona na figury przez przedmioty, które w nią wchodzi” (50c). Za pierwsze figury w niej powstające uznaje Platon cztery elementy (ogień, powietrze, wodę i ziemię), wyodrębnione już przez Empedoklesa, i z nich czyni „cegielki”, z których zbudowany zostanie świat materialny⁴⁰. Powstaje on jeden, jedyny, kulisty⁴¹ i jako całość wieczny, choć złożony z części, które wieczne nie są.

Demiurg obdarzył też świat duszą w przekonaniu, że jako piękny musi być rozumny, a „jest niemożliwe, aby jakaś rzecz mogła mieć rozum bez duszy” (30b); duszę, która miała władać, utworzył wcześniej niż ciało jej poddane. Jest więc świat organizmem, ciałem ożywianym i wprawianym w ruch przez duszę, doskonałym „obrazem bogów wiecznych” (37c). Nie mógł wprawdzie Demiurg nadać mu wieczności, ale jako jej naśladownictwo przydał mu obraz ruchów wiecznych – czas, „który naśladuje wieczność i który porusza się ruchem kołowym według praw matematycznych” (38a). Najdoskonalszymi istotami w świecie są tzw. bogowie widzialni, utworzeni głównie z ognia, utożsamieni przez Platona z ciałami niebieskimi. Oni są dziełem samego Demiurga, który również – z resztek pozostałych po formowaniu duszy świata – ukształtował rozumny, nieśmiertelny element dusz ludzkich, wytworzenie reszty ludzkich organizmów powierzając już innym bogom (41c).

Jest przeto świat najdoskonalszym obrazem doskonałego wzoru, uczynionym przez doskonałego twórcę, i jako taki jest najpiękniejszy z możliwych. Dokonanie dzieła tworzenia Platon zwieńcza interesującym stwierdzeniem: „Gdy Ojciec, który zrodził świat, zauważył, że on się porusza i żyje – ten świat – który stał się obrazem bogów wiecznych – uradował się” (37c). Antropomorfizm to tylko czy cecha osoby? Powracamy do wcześniej zgłaszanej wątpliwości. Co więcej, Platon, pisząc o przyczynie utworzenia świata, odpowiada krótko: jego twórca „był dobry! A kto jest dobry, nie odczuwa nigdy żadnej zazdrości wobec nikogo. (...) pragnął, aby wszystko było, ile możliwości, podobne do niego. (...) chciał, aby wszystko było dobre” (29e–30a). Świat powstał więc z woli i dobroci Demiurga, który też radował się z jego działania. Czy przeto zdają się mieć rację badacze przekonani, iż koncepcja Demiurga jest wizją Boga osobowego? Nie takie to jednak proste. Napisze bowiem Platon i to, że świat został uczyniony „przez najlepszy z Bytów rozumnych i wiecznych” (37a), a tak określa w *Ti-*

⁴⁰ Por. „Studia Redemptorystowskie” 11 (2013), s. 28. Platon, zainspirowany pitagoreizmem, nadaje poszczególnym elementom postać geometryczną: ogniewi czworobokowi, powietrzu – ośmiościanu, wodzie – dwudziestościanu, ziemi – sześciokątowi.

⁴¹ Dla Greków jest to kształt doskonały, obejmujący sobą wszystko, oznaczający pełnię.

majosie idee⁴². Pozostaje zatem powrócić do wyznania trudności, jakie sprawia poszukiwanie twórcy świata.

2.3. Człowiek

*O najwyższym gatunku duszy ludzkiej w nas należy powiedzieć, że tę część, która (...) mieszka na szczycie naszego ciała, dał Bóg każdemu za geniusza opiekuńczego, i że ona wynosi nas nad ziemię dzięki swym boskim pokrewieństwom, jako że jesteśmy roślinami nie ziemskimi, lecz pochodzimy z nieba*⁴³.

Te rośliny niebiańskie mają wszakże ciało: Platon przedstawia człowieka jako dwoistość duszy i ciała, a relacje pomiędzy tymi elementami ulegają pewnej zmianie zgodnie z rozwojem jego poglądów. W dialogu *Fedon* ciało stanowi więzienie duszy i dopiero jego opuszczenie pozwala jej dostąpić prawdziwego poznania (62B, 67D, 82E). Lecz w *Timajosie* ciało staje się już swoistym wozem (*ochema*) duszy, w którym umieścili ją bogowie (69c), a sama sytuacja poznawcza w innych dialogach też ciała nie dyskredytuje w sposób tak absolutny⁴⁴. Niemniej, niewątpliwie to dusza stanowi istotę człowieka: rozumna, nieśmiertelna, niematerialna. Jednakże jej koncepcja nie jest bynajmniej jednoznaczna. Czy dusza to określona całość, jak w *Fedonie*? Czy raczej jest trójdzielna, jak w *Państwie*, *Fajdroście*, *Timajosie*? Pisząc o niej, Platon ucieka się do porównań, także do mitu – często tak czyni, gdy mówi o czymś wykraczającym poza oczywistość poznania, ale też odwołuje się do argumentów logicznych. Z wyjątkiem *Fedona*, dusza jest przedstawiona jako złożenie trzech władz⁴⁵: rozumnej (*logistikon*), tzw. gniewliwej, zapalczywej, czyli szlachetnego zapału, woli (*thymoeides*), i pożądlivej (*epithymetikon*). W *Fajdroście* zostaje przyrównana do uskrzydłonego rydwanu powożonego przez woźnicę (rozum) i zaprzężonego w dwa konie: białego (temperament) i czarnego (pożądlivość); w *Państwie* zastępują je trzy postaci: człowiek, lew i wielogłowy potwór⁴⁶; w *Timajosie* zaś pojawiają się analogiczne trzy władze duszy, lecz tworzenie człowieka obrazuje *quasi*-naukowy wywód: bogowie, kształtując ciało, zadbali o to, aby nieśmiertelna, dajmoniczna cząstka nie została zbrukana materią, a tworząc dwie pozostałe części, śmier-

⁴² To określenie w bardzo interesujący sposób łączy się z przedstawieniem najwyższej z idei, Dobra, dokonany przez Platona w *Państwie*; tam jednakże Dobro jest ukazane jako przyczyna innych idei.

⁴³ *Timajos*, 90a.

⁴⁴ Pesymizm *Fedona* jest zrozumiały, jeśli się pamięta, że dialog ten opowiada o ostatnich chwilach i śmierci Sokratesa, jest więc bardzo ważne, aby znaleźć w tej sytuacji odpowiednie pocieszenie.

⁴⁵ Tematem *Fedona* nie jest dusza jako taka, a problem jej nieśmiertelności. Należy tu podkreślić, że dużym błędem jest mówienie o trzech duszach; dusza według Platona jest jedna i nawet mówienie o jej częściach jest pewnym uproszczeniem, możliwym tylko na podstawie tekstu *Timajosa*; zasadniczo Platon wyodrębnia trzy władze lub też postaci duszy.

⁴⁶ Zob. *Fajdroś*, 246–B; *Państwo*, 588C–E.

telne, także oddzielili szlachetny zapał od postawionego przy żłobie „dzikiego zwierzęcia” (69d–71a).

Powyższy pobieżny przegląd fragmentów związanych z Platońską koncepcją duszy ukazuje niejednoznaczność problemu i uzasadnia rozbieżności, które pojawiają się także w odniesieniu do jej nieśmiertelności. Jest odwieczna, jak we wcześniejszych pismach, czy też utworzona, jak w *Timajosie*? Cała nieśmiertelna, czy tylko w części rozumnej (również *Timajos*)? Platon zostawia czytelników z tymi niejasnościami, jednak przy nieśmiertelności obstaje kategorycznie i jest to dla niego kwestia nader ważna, bowiem wielokrotnie, w różnych dialogach, stara się jej dowieść⁴⁷. Nie jest istotne, myślę, czy nas te dowody przekonują, ani czy zgadzamy się z ich argumentacją, istotna jest pewność nieśmiertelności duszy, którą Platon chciał w nas wzbudzić.

„Niechaj tedy będzie podobna do w jedno zrosłej siły skrzydlatego zaprzęgu i woźnicy (...) po całym świecie wędruje, rodząc się tu w tej, a tam w innej postaci. (...) A jeśli pióra straci, spada, aż coś stałego napotka, uchwyci i zamieszka tam, ciało ziemskie na siebie wzięwszy”⁴⁸. Tezie o nieśmiertelności duszy towarzyszy przeto teoria metempsychozy, zgodnie z którą dusza przechodzi kolejne wcielenia w różnych związkach i oczekuje ostatecznego wyzwolenia z ciała. Nie jest Platon pierwszym wśród greckich myślicieli jej orędownikiem⁴⁹, aczkolwiek poświęca jej w swoich pismach szczególnie dużo miejsca, a jego opisy pośmiertnych losów duszy są bardzo piękne. Przedstawia je w formie mitów, czasami zaznaczając, że nie można ich wprawdzie brać dosłownie, a może nawet byłoby to niemądre, ale jednak dobrze jest wierzyć, że „to tak jest, bądź też jakoś tak podobnie”⁵⁰. Trudno szukać w mitach pełnej zgodności, w różnych dialogach Platon odmiennie przedstawia zasady kolejnych wcieleń i pośmiertne losy duszy. Niemniej zawierają też one pewne punkty stałe: przekonanie o tym, że dusza za swoje życie w związku z ciałem jest sądzona i po rozłączeniu z nim ponosi odpowiednie kary lub nagrody; że kolejne wcielenia są karą za poprzednie życie,

⁴⁷ *Fedon* zawiera kilka dowodów, wśród nich wywód o poznawaniu przez duszę przedmiotów wiecznych, niezmiennych i niematerialnych (idei), stąd o koniecznym jej do nich podobieństwie (79B–80B). Inne to: dowód z powstawania z przeciwieństw (70C–72), z anamnezy (72E–77D), z niemożności współwystępowania idei przeciwnych (103C–106E). W *Państwie* Sokrates przekonuje, że wszystko ginie od swoistego zła, jak żelazo od rdzy, a skoro swoistym złem duszy jest niesprawiedliwość (*adikia*) i doświadczenie pokazuje, że od niego dusza nie ginie, musi więc być nieśmiertelna (609–610B). Wreszcie w *Fajdrosie* dusza jest przedstawiona jako przyczyna i początek wszelkiego ruchu: swojego i świata, przeto „ani ginąc, ani się rodzić nie może, boby się całe niebo i wszystko stworzenie zwało i stanęło” (245C–D). Należy pamiętać, że dusza zdaniem Platona nie przysługuje wyłącznie człowiekowi, lecz także innym posiadającym życie istnieniom oraz światu jako całości.

⁴⁸ *Fajdros*, 245–C.

⁴⁹ Zob. „Studia Redemptorystowskie” 11 (2013), s. 30.

⁵⁰ *Fedon*, 114D. Mity eschatologiczne pojawiają się w szeregu dialogów, m.in. w *Gorgiaszu*, *Fedonie*, *Fajdrosie*, *Państwie*, *Timajosie*.

a czasami wręcz jego konsekwencją, ale też pewnego rodzaju szansą ekspiacji dla duszy, której ostatecznym celem jest powrót do trwania bezcielesnego; a także, że dusze, które w swoim trwaniu byłyby „bezgrzeszne” lub też „bezgrzesznie” przeżyły pierwszy związek z ciałem, wcielać by się bądź nie musiały wcale, bądź uwalniały się już po pierwszym żywocie.

Najbardziej szczegółowy jest piękny mit eschatologiczny, którym kończy się *Państwo*: relacja z zaświatów padłego w boju Era, wróconego do życia już na pogrzebowym stosie dla przekazania ludziom wiadomości o ich przyszłych losach. A zatem: dusze po śmierci stają przed sądem bogów⁵¹, którzy za minione życie zasądają im kary i nagrody – za każde popełnione zło karę dziesięciokrotną i analogicznie dziesięciokrotna jest też nagroda (614C–615). Stosownie do nich każda z dusz spędza tysiącletni okres oczekiwania na nowe wcielenie bądź cierpiąc, bądź też doznając odpoczynku i radości; wyjątek stanowią te, które będąc związane z ciałem, dopuściły się nieuleczalnych zbrodni – są stręcane na wieczność do Tartaru (615E–616)⁵². Na koniec przychodzą dusze do wrzeciona Konieczności i tam losują kolejność wyboru nowego życia; wybierają same, ogranicza je tylko kolejność i nieuchronność wyboru. „Winien ten, co wybiera. Bóg nie winien” (617C–E)⁵³. Bajka mitu staje się naraz bardzo poważna i wykracza poza motywy reinkarnacyjne: oto człowiek sam odpowiada za swoje życie, dlatego najbardziej powinien się starać o studiowanie takiej nauki i szukanie kogoś, „kto go nauczy żywot dobry i żywot zły rozpoznawać i spośród żywotów możliwych zawsze i wszędzie żywot lepszy wybierać” (618B–C). Stały to Platoński motyw – dobrego życia; przyjdzie do niego jeszcze powrócić. Po dokonaniu wyboru dusze wędrują przez Dolinę Zapomnień, by rozłożyć się obozem nad Rzeką Beztroski, skąd nocą, przy wtórze grzmotu i trzęsienia ziemi, „rozprysły się jak gwiazdy” ku nardzinom (621B).

Nie zawsze wybór żywota jest dobrowolny; w *Fedonie* Platon przyjmuje, że „kto się dobrze prowadzi, lepszy los dostaje w udziale, a kto źle, ten gorszy” (248E). Podobnie w *Timajosie*, gdzie wypełnienie świata różnymi rodzajami istnień dokonuje się właśnie na skutek metempsychozy, jako że pierwotnie bogowie utworzyli ludzi tylko w postaci męskiej⁵⁴; obecna wielość jest konsekwencją kary za złe prowadzenie się mężczyzn (42b–c). Nieco inaczej w dialogu *Fajdros*, którego piękny mit wyraźnie sugeruje racjonalną interpretację: przybranie ciała jest skutkiem owładającej duszą pożądliwości i w kon-

⁵¹ Por. np. Platon, *Gorgiasz*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, 523–524.

⁵² Por. *Fedon*, 113E–114B. Tu ową wieczność kary można pokonać, na pewnych warunkach.

⁵³ Por. *Timajos* 41e–42d: Demiurg, aby nie być winnym zła „żadnej z istot żyjących”, objawił duszom „prawa przeznaczenia”: o dobrym życiu i o ich przyszłych losach, a rzecz to niespotykana w myśli greckiej, by twórca zwracał się ku swojemu twоровi, byt doskonalszy niż on.

⁵⁴ Oprócz mężczyzn także istoty żyjące w wodzie i powietrzu.

sekwencji jej niezdolności do oglądania prawdy. Platon maluje pochodny dusz wznoszących się ku światu idei, aby tam oglądały „zagony prawdy”: byt i inne przedmioty wiedzy (247C–D, 248B). Uskrzydłone podążają w orszakach bogów. Gdyby dotarły pomyślnie do celu i tam nakarmiły się prawdą, powróciłyby szczęśliwie wraz z bogami. Często jednak czarny koń doprowadza zaprzęg duszy do katastrofy: opanowanie woli przez pożądlivość obezwładnia rozum i „przez niedołęstwo woźniców niejedna tam zostaje kaleką; niejednej się skrzydła połamiał” (248B). Nie docierając do świata prawdy, dusza spada i zmuszona jest złączyć się z ciałem. Pierwsze wcielenie następuje w ciało człowieka (z konieczności), a nabyty żywot jest tym doskonalszy, im więcej prawdy udało się duszy zobaczyć: poczynając od filozofa, a kończąc na tyranie (na przedostatnim miejscu znajduje się sofista!); późniejsze wcielenia dokonują się także w postaci zwierząt. I według *Fajdrosa* dusza po śmierci ciała staje przed sądem, wymierzającym jej tysiącletni okres kary lub nagrody za przeżyte życie, a gdy ten dobiegnie kresu, losuje nowy żywot według własnego wyboru. Konieczność wcieleń trwa dziesięć tysięcy lat, wyjątek czyni Platon dla tych dusz, które w ciele zajmowały się filozofią; one już po trzech kolejnych żywotach „dostają pióra na nowo i w trzytysięcznym roku odlatują” (249). Czytamy też w *Fajdroście*, że „na to samo miejsce, skąd przychodzi każda dusza, nie wróci żadna, nim dziesięć tysięcy lat minie” (248E); wyjątek stanowią oczywiście dusze filozofów. Czy z tego zdania wynika nadzieja powszechnego oczyszczenia i nieutralcalnej szansy zobaczenia prawdy w odstępie dziesięciu tysięcy lat? Może, ale taka kategoryczna interpretacja nie jest całkowicie pewna.

Pojawia się jednakże bardziej zasadniczy problem. Czym jest według Platona nieśmiertelność, skoro łączy ją z ideą metempsychozy? Z pewnością nie jest osobowa; widzimy bowiem, że niezależnie od tego, jak daleko by on odszedł od głoszonej w *Fedonie* pogardy dla ciała, zawsze pozostaje ono czymś tylko przygodnym wobec duszy i służebnym, stanowiąc okazję do takiego ćwiczenia się całości w dobrym życiu: poznawczego, etycznego, aby dzięki niemu mogła ona osiągnąć ostateczne z niego wyzwolenie i udać się na Wyspy Szczęśliwych (*Gorgiasz*) bądź też na swoją gwiazdę (*Timajos*). Wydaje się, że nie jest to jednak rozwiązanie jedyne, i można znaleźć w pismach Platona pewne wzmianki, na podstawie których sądzić by należało, iż dane mu było przeżywać chwile „nieśmiertelności” za życia w ciele⁵⁵.

⁵⁵ Na przykład w *Państwie*, *Uczcie*, *Liście siódmym*.

2.4. Poznanie

(...) *nagle mu się cud odstania:
piękno samo w sobie, ono samo w swojej istocie*⁵⁶.

Również problematykę poznawczą przyjdzie nam wyłuskiwać z wielu dialogów i z różnych kontekstów. Powiedziano już o Platońskim przekonaniu, iż człowiek nie jest zdolny osiągnąć prawdy poprzez poznanie zmysłowe, że wiedza ma dotyczyć tego, co jest, a nie tego, co się staje, zmienia; nie jednostkowych rzeczy, a tego, co ogólne⁵⁷. „Zacząłem się bać, żeby mi dusza całkiem nie oślepla, jeżeli będę na rzeczy patrzył oczyma i każdym zmysłem po kolei będę próbował ich dotykać. Więc wydało mi się, że trzeba uciec się do słów [*eis tous logous*] i w nich rozpatrywać prawdę tego, co istnieje” – powie Platoński Sokrates w dialogu *Fedon* (99E), sugerując, że właśnie rozpoczyna drugie żeglowanie (*deuteros plous*)⁵⁸. *Logos* jest wprawdzie pojęciem wieloznacznym, ale kontekst tej frazy wyraźnie wskazuje na słuszność poszukiwania prawdy poprzez pojęcia. Najbardziej szczegółowy wykład obrazujący stopnie poznania znajduje się w szóstej księdze *Państwa*. „Więc weź sobie jakby linię przeciętą na dwa nierówne odcinki i każdy jej odcinek przedziel znowu w tym samym stosunku” (509D). Zasadniczy podział linii obrazuje rozróżnienie dwóch światów: widzialnego, z królującym w nim słońcem, i myślnego, zwieńczonego Ideą Dobra. One z kolei dzielą się znowu, każdy na dwie części: w świecie widzialnym wyodrębnia Platon dziedzinę odwzorowań przedmiotów (*eikones*) i same przedmioty (*horata*), a w świecie myślnym: rzeczywistość przedmiotów matematycznych i geometrycznych, pewnych założeń formułowanych przez rozum (*mathematika, geometrika*) oraz same postaci, idee (*eide*). Podziałowi temu odpowiada rozróżnienie paralelnych wobec niego sposobów poznawania, według zasady, że każdej sferze odpowiada poznanie jej właściwe: obrazom – myślenie obrazami, przenośniami (*eikasia*), przedmiotom widzialnym spostrzeganie, mniemanie, wiara (*aistheisis, doksa, pistis*), przedmiotom matematycznym i założeniom rozsądek, rozumowanie (*dianoia*) i wreszcie postaciom, ideom rozum (*nous*).

Upraszczając, można powiedzieć, że wyodrębnia Platon dwie zasadnicze dziedziny poznania: wiedzę (*episteme*) jako rezultat poznania rozumowego i mniemanie (*doksa*), będące skutkiem poznawania przez zmysły. To ostatnie nie jest równoznacznem fałszem, ale nie dosięga też prawdy, ukazuje, że rzeczy są i nie są, są raz takie, a raz inne – stają się i zmieniają; czy więc są? Owszem, bywa, że mniemanie jest prawdziwe, ale jest to sytuacja analogiczna do tej, gdy

⁵⁶ *Uczta*, 210E.

⁵⁷ Zob. tamże.

⁵⁸ Drugie żeglowanie miało miejsce przy bezwietrznej pogodzie, gdy bezużyteczne żagle zastąpić musiała praca przy wiosłach.

ślepcowi zdarza się iść prosto drogą⁵⁹. Sytuację poznawczą człowieka objaśnia najbardziej znana Platońska parabola, obraz jaskini. Ludzie żyją w świecie zmysłowym niby więźniowie znajdujący się w jaskini, w okowach, skuci tak, że nie mogą z niej ani wyjść, ani też odwrócić głowy. Przed nimi znajduje się ściana, na której pojawiają się cienie przedmiotów obnoszonych przez znajdujące się z tyłu, niewidoczne, lecz wydające różne dźwięki, ukryte za murkiem postaci. Poza nimi pali się ogień, którego światło wytwarza cienie. Skowani ludzie nie znają żadnego innego świata poza jaskinią i tymi oglądanymi na ścianie cieniami, toteż uznają to za jedyną prawdziwą rzeczywistość; nie widzą samych przedmiotów, lecz tylko ich obrazy, i to w przedstawieniu ludzi, którzy nimi manipulują. Żyjąc bezrefleksyjnie, tacy właśnie, według Platona, jesteśmy: nie mamy nawet właściwych wyobrażeń o świecie, bezmyślni, ulegli wobec powszechnych opinii i cudzych poglądów, a także własnych namiętności. Dla adekwatnego poznania, choćby świata zmysłowego i rzeczy w nim, trzeba się zatem od tego wszystkiego uwolnić.

Poznanie zmysłowe stanowi niemniej początek na drodze do celu, którym jest świat rozciągający się w blasku prawdy poza jaskinią, mimo że – jak wiemy – ten początek Platon bardziej lub mniej dyskredytuje: np. w *Fedonie* wręcz wyraża pochwałę śmierci, która oddziela duszę od ciała i tym samym umożliwia jej dostąpienie poznania (65B). W innych dialogach jednak nie każe dla poznania prawdy umierać dosłownie. A chociaż poznanie zmysłowe zawsze pozostanie dla niego mylące i niepewne, jego krytyka nie będzie już tak absolutna, jak zwykło się sądzić. Wychodzi Platon od podstawowego a oczywistego faktu istnienia człowieka jako związku duszy oraz ciała. W sytuacji kiedy dusza nie może poznawać w sposób czysty, ciało służy jej nawet pewną pomocą. Najbardziej wyraźnie Platon mówi o tym w poświęconym miłości dialogu *Uczta*. Wielokrotnie w nim powtarza, że droga miłości, prowadząca aż do Pięknego samego, rozpoczyna się od umiłowania piękna cielesnego⁶⁰. Takie stwierdzenie nie wyda się jałowym, podyktowanym tylko akceptacją koniecznej sytuacji dodatkiem, jeżeli przypomnimy sobie, że rzeczy z ideami są ontycznie związane: biorą udział w ideach określających ich istotę i własności, a idee z kolei w rzeczach się uobecniają⁶¹. Adekwatne poznanie rzeczy jest więc właściwym stopniem na drodze do poznania idei, a pewne aspekty rzeczywistości zmysłowej są wręcz osobliwie „podnoszące w górę”, jeśli tak można by to wyrazić; należy do nich najbardziej piękno, bowiem Idea Piękna szczególnie rozświetla rzeczy

⁵⁹ *Państwo*, 506C. Szczególnie dużo pisze Platon na temat mniemania w dialogu *Menon*, zob. zwł. 97–98.

⁶⁰ Zob. np. 209B, 210–B, 211B–C.

⁶¹ Zob. tamże.

i „my tutaj przyszedłszy, chwytamy ją najjaśniejszym ze zmysłów naszych (...). Los nam ją najjaśniej widzieć pozwolił i najgoręcej kochać”⁶².

Przypomnę też, że idee nie tylko określają istotę rzeczy i ich cechy, lecz również znajdują swój odpowiednik w pojęciach, które stanowią, zdaniem Platona, istotny element w poszukiwaniu prawdy. Platońskie przekonanie o reinkarnacji łączy się bowiem w aspekcie poznawczym z teorią anamnezy (*anamnesis* – przypominanie): „Przecież szukanie i uczenie się to w ogóle jest przypominanie sobie”⁶³. Przyjęcie anamnezy okaże się czymś naturalnym, gdy będzie się pamiętało o omawianych wcześniej mitach eschatologicznych, a także opowieści z *Fajdrosa* o wznoszeniu się dusz do świata bytu i prawdy. „Przeto każda [dusza] się radością napełnia, kiedy byt od czasu do czasu zobaczy, widokiem prawdy się karmi (...), ogląda sprawiedliwość samą, ogląda władzę nad sobą, ogląda wiedzę (...) rzeczywiście istniejącą o tym, co jest istotnym bytem” (247D–E). Zdaniem Platona, człowiek nie zdobywa więc wiedzy poprzez poznanie zmysłowe, a drogą przypominania sobie oglądanych niegdyś przez duszę idei, o których pamięć odcisnęła się w niej w postaci pojęć. Póki jednak jesteśmy w ciele, poznanie zmysłowe stanowi pewną konieczną podstawę poznania, a zarazem ułatwia przejście do pojęć i poprzez nie przypominanie sobie oglądanych w poprzednim życiu idei⁶⁴.

Poznanie poprzez zmysły doprowadza zatem duszę do rozumowania, a wraz z tym wkraczamy do świata myśli. Na tym poziomie Platon mówi o ćwiczeniu umysłu w zakresie wszelkiego rodzaju nauk matematycznych⁶⁵. Wszystkie je łączy posługiwanie się abstrakcją, oderwanie od materii, przeto zajmowanie się nimi „podbiera do góry to, co jest najlepszego w duszy, do oglądania tego, co jest najlepsze pośród bytów”⁶⁶. Ponad nimi Platon umieszcza dialektykę, metodę mądrej rozmowy, jak ją określa, którą uznaje za najdoskonalszą z nauk⁶⁷. Klasyczny przykład postępowania dialektycznego ukazuje pierwsza część *Sofisty*, w której poszukuje się sofisty właśnie, a także *Fajdros*, gdzie Sokrates/Platon

⁶² *Fajdros*, 250D. Powie też Platon, że piękno jest pokarmem dla skrzydeł duszy, dzięki któremu one odrastają (249D). Można zasadnie powiedzieć, że filozof wyodrębnia trzy drogi wstępowania ku ideom: piękna, miłości i rozumowania.

⁶³ Platon, *Menon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959, 81D.

⁶⁴ Na temat samych wrażeń zmysłowych i mechanizmu ich powstawania zob. *Timajos*, 43a–44b, 61d–68d.

⁶⁵ Zob. *Państwo*, 525B–531C.

⁶⁶ Tamże, 532C.

⁶⁷ Wyróżnia w niej dwa komplementarne kierunki: jeden wstępujący, synoptyczny (*synopsis*), ćwiczący w uwalnianiu się od zmysłowych obrazów i w dochodzeniu do ogólności pojęć i rodzajów, w którym człowiek „od wielu spostrzeżeń rozpoczyna, a potem je myślą w jedno zbiera” (*Fajdros*, 249B–C, 265D–266B; zob. też *Uczta*, 210–D, *Państwo*, 533C–D); drugi zstępujący, diairetyczny (*diairesis*), gdy umysł przechodzi przez kolejne podziały od najwyższej jedności do właściwego określenia tego, co poszczególne.

próbuję zdefiniować, kim/czym jest Eros, i gdzie o dialektyce mówi się szczególnie dużo (237C–238C).

Poprzez rozumowanie odrywa się człowiek od tego, co materialne i jednostkowe, nabiera umiejętności w posługiwaniu się myślą tylko i wznosi w poznaniu ponad zmysłową rzeczywistość. To już nie jest oglądanie przedmiotów w świetle słońca, to wychodzenie z jaskini ku roztaczającemu się poza nią światłu prawdziwego bytu. Wszakże wysiłek rozumowania przypomina oglądanie tylko cieni i obrazów bytu, teraz tworzonych już przez umysł, żeby wzrok duszy przyzwycząić się mógł do blasku prawdy; był niezbędny, aby można było spojrzeć w samo światło i jego źródło. Poza jaskinią staje już bowiem człowiek wobec idei. „Na szczycie świata myśli świeci idea Dobra i bardzo trudno ją dojrzeć, ale kto ją dojrzy, ten wymiarkuje, że ona jest dla wszystkiego przyczyną wszystkiego, co dobre i piękne, że w świecie widzialnym pochodzi od niej światło i jego pan, a w świecie myśli ona panuje i rodzi prawdę i rozum”⁶⁸. Tak daleko rozumowanie nie sięga, tu człowiek wznosi się ponaglany pragnieniem, miłością; Platon mówi o oku duszy (533D) i wzroku (518D), o szczególnej części duszy pokrewnej bytowi (490B), o oglądzie, dotknięciu, więcej – o złączeniu w miłości. W języku nabrzmiałym erotyką mowa jest o płodzeniu i rodzeniu: prawdy, wielkich i wspaniałych myśli oraz słów, doskonałości moralnej, wreszcie o przemianie całego życia. Ten, „kto istotnie kocha wiedzę, (...) nie przestanie kochać [*apolegoi tou erotos*, dosłownie: nie porzuci miłości, erosa!], zanim nie dotknie istoty każdej rzeczy tą częścią swojej duszy, której dane jest dotykać czegoś takiego. (...) On się nią do bytu istotnego zbliży, zespoli się z nim, płodzić zacznie rozum i prawdę”⁶⁹. Mimo że w późniejszych pismach styl staje się mniej obrazowy, to jednak opis szczytowego aktu poznawczego niezmiennie umieszcza go w sferze daleko wykraczającej poza zdolność rozumowania. „Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa (...), 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”⁷⁰.

Należy zadać pytanie o możliwość wyjścia z jaskini oraz szczególne, bądź też nie, uzdolnienie do oglądu ponadniebnej rzeczywistości. Wydać się to może zaskakujące, ale Platon wyraźnie podkreśla, że potrzebna zdolność tkwi w duszy każdego człowieka⁷¹. Problem tkwi w tym, żeby „patrzeć tam, gdzie trze-

⁶⁸ *Państwo*, 517B–C.

⁶⁹ Tamże, 490–B. Por. drogę miłości, którą kochający wznosi się do samego Piękna, przedstawioną w *Uczcie* (208E–211B), a także ważną analizę poznania w *Liście siódmym* (342–343e). I bardzo (!) interesujące: na temat erosa i jego roli we wznoszeniu się do Boga por. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Rzym 2005, 5.

⁷⁰ *List siódmy*, 341c–d.

⁷¹ *Państwo*, 518C–D. Także w *Fajdosie* czytamy, że „w naturze każdej duszy człowieka leży oglądanie bytów” (249E).

ba”. Powracamy do jaskini: naprzeciw siedzących ściana, za nimi światło słońca, a jeszcze dalej, wyżej, blask bytu i Dobra. Cóż mają zrobić, aby ujrzeć prawdę? Obrócić się! I Platon dobitnie to właśnie wyraża: „całą duszą trzeba się odwrócić od świata zjawisk, które powstają i giną, aż dusza potrafi patrzeć na byt rzeczywisty i jego pierwiastek najjaśniejszy” (518C). Mówi wręcz o pewnej umiejętności (*techné*) nawracania się (*periagoge*, dosłownie obrót). Jednakże, jeżeli każdy zdolny jest wykonać konieczny obrót, dlaczego jaskinia ciągle pozostaje miejscem ludnie zamieszkanym? Sugeruje wprawdzie Platon wyzwolenie z natury (515C), co przypomina pochody dusz malowane w *Fajdrosie*, jednakże szybko zamienia liczbę mnogą na pojedynczą i ostatecznie opisuje los tylko jednego, który poza jaskinię wychodzi. Zdaje się nie mieć złudzeń co do tego, że większości jaskinia bardzo odpowiada. Sądzę, że z tego właśnie napięcia wyłania się sens Platońskiej nauki: historyczny Sokrates w dialogu *Obrona Sokratesa* mówił o zleconej mu przez Apollona misji wybudzania Ateńczyków z marnego życia. Wydaje się, iż Platon tę misję podjął i jego dzieło stanowi kontynuację nauki mistrza nie tylko w zakresie ontyki, lecz przede wszystkim w wysiłku wychowania człowieka, który nie będzie już za jaskinią tęsknił.

2.5. Etyka, paideia i polityka⁷²

*Bo przecież chodzi nie o byle co, ale o to, jak właściwie żyć należy*⁷³.

W *Liście siódmym*, pisząc o trudzie dialektyki, który mozolnie doprowadza do wiedzy o tym, „co dobre z natury”, zaznacza Platon, że rodzi się ona „w tym, kto jest dobry z natury (...) zasadniczo bowiem nie przyjmuje się ten przedmiot na gruncie obcej sobie natury” (343e–344). Aby poznać prawdę, nie wystarczą więc same uzdolnienia intelektualne, warunkiem jest także podobieństwo do poznawanego przedmiotu⁷⁴. Jeżeli zatem poznawanym przedmiotem ma być Dobro czy Piękno, z konieczności poznający człowiek też musi być/stać się dobry, piękny⁷⁵.

Problem poznania okazuje się więc także problemem moralnym. Cnoty, doskonałości moralne (*aretai*) są zdaniem Platona wrodzone. We wczesnych pismach, np. w dialogu *Protagoras*, gdy Platon utożsamia cnotę z wiedzą i stara

⁷² Polityka nie w sensie współczesnym, a w znaczeniu rozważań o państwie – *polis*.

⁷³ *Państwo*, 352D.

⁷⁴ Tradycyjne to greckie przekonanie: poznawanie podobnego przez podobne; wyraźnie zostało wyrażone niegdyś przez Empedoklesa, który wywodził, że zmysły poznającego rozpoznają cząstki podobne swoim w poznawanym przedmiocie. I chociaż ta teoria nie była jedyną, np. żyjący nieco później Anaksagoras dowodził, że rozpoznają się przeciwieństwa, niewątpliwie ta pierwsza miała znacznie więcej zwolenników. Należał do nich i Platon, a dla jego myśli teoria ta była szczególnie ważna.

⁷⁵ Greckie *kalos*, piękny, ma wyraźnie odcień etyczny, jak w sformułowaniu: „piękny moralnie”.

się dowieść jej jedności, widać wyraźne wpływy jeszcze Sokratejskie. Jednakże już w *Państwie* uwzględni on czynniki pozarozumowe, które także wpływają na sposób zachowania się człowieka, i wyodrębnia trzy zasadnicze cnoty, każdą właściwą określonej władzy duszy, oraz doskonałość naczelną spajającą je wszystkie. I tak, doskonałością władzy rozumnej jest mądrość (*sophia*), zapalczywej męstwo (*andreia*), pożądlivej umiarkowanie (*sophrosyne*); każda z nich sprowadza się do umiejętności doskonałego działania właściwej sobie władzy. Naczelną cnotą duszy jest sprawiedliwość (*dikaiosyne*), formująca się wówczas, gdy każda z władz działa zgodnie ze swoistą doskonałością, na skutek czego w duszy panuje piękna równowaga.

Znamienne, że Platońskie rozważania na temat doskonałości moralnych znajdują się w dialogu *Państwo*. Bardzo szczególne to pismo, wzbudzające do dziś wiele emocji, często interpretowane krytycznie i tyleż autorytatywnie, co błędnie⁷⁶. Przeciwstawia się, przykładowo, wymowę *Państwa* dialogom takim jak *Uczta*, jako tekstu, w którym głosi się zniewolenie człowieka, w opozycji do tego, który przedstawia piękną drogę jego rozwoju. Nic bardziej błędnego! *Państwo* rozpoczyna się od dramatycznej dyskusji na temat sprawiedliwości. Platoński Sokrates stara się przekonać rozmówców, że sprawiedliwość jest zaletą czyniącą człowieka szczęśliwym, wbrew powszechnym wyobrażeniom, iż w życiu społecznym wystarczy stwarzać tylko jej pozory, bowiem prawdziwie praktykowana unieszczęśliwia, a bywa, że wręcz okazuje się niebezpieczna⁷⁷. Przy bardziej wnikliwej lekturze staje się przeto jasne, że u podstawy modelu idealnego państwa, które Platon przed czytelnikami buduje, leży dramat ludzkiego wyboru: sprawiedliwości czy niesprawiedliwości, *dikaiosyne* czy *adikia*. W dialogu *Państwo* Sokrates/Platon dokonuje demistyfikacji złych wyobrażeń i stara się ukazać rozmówcom wartość sprawiedliwości samej w sobie, jako pewnej doskonałości, *arete*, bez której nie ma życia prawdziwie szczęśliwego. Teoria idealnego państwa okazuje się więc służebną wobec starania, aby ukazać drogę wyjścia z sytuacji dramatycznego ludzkiego rozdarcia⁷⁸.

Na Platońskie państwo można spojrzeć jako na pewną drogę życia. Możliwość takiej interpretacji wskazuje już sam prolog dialogu, obrazujący drogę w dół, drogę Sokratesa schodzącego z Aten do Pireusu i tam w pewnej mierze zniewolonego przez innych, przytłoczonego ich butnymi a fałszywymi poglądami na temat sprawiedliwości. Dialog ukazuje też drogę w górę, drogę wstępowania

⁷⁶ Mam na myśli zwłaszcza dzieło K. Poppera, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, w którym uznany myśliciel do owych wrogów zalicza właśnie Platona, zarzucając mu głoszenie poglądów totalitarnych.

⁷⁷ Zob. wypowiedź o sprawiedliwym poddanym kaźni i wbitym na pal (362).

⁷⁸ W *Prawach* Platon wyraźnie napisze, że troska o doskonałość duszy jest największą powinnością człowieka i nic ponad nią nie można stawiać, nawet państwa. Jesliby zaś ono miało znieprawiać swoich obywateli, oni mogą się ratować opuszczeniem go i pozwolić na jego rozpad (770D–E).

nia: z jaskini, świata pozorów, ku światłu słońca, do prawdziwej rzeczywistości. Do tych dwóch trzeba dodać trzecią: właśnie drogę życia w państwie przeznaczoną dla tych, którzy jaskinię uważają za wygodne miejsce pobytu, którzy nie będąc świadomi swojego ubezwłasnowolnienia, ulegają powszechnym wyobrażeniom o szczęśliwości życia niesprawiedliwego – przykrytego jedynie pozorami sprawiedliwości – i są niezdolni do samodzielnej jego przemiany, do wyjścia z jaskini o własnych siłach. Warto pamiętać, że choć każdy z natury jest zdolny do poznania, ostatecznie z jaskini wychodzi tylko jeden⁷⁹. I on musi zostać przewodnikiem dla innych, choćby go nawet nie chciano słuchać, choćby i zabito – powraca wstrząsające wspomnienie o Sokratesie (517)⁸⁰.

W *Liście siódmym* Platon napisze: „Szczęśliwe nie może być nigdy żadne państwo ani żadna jednostka, jeżeli nie będzie żyć rozumnie i zgodnie z nakazami sprawiedliwości, czy dojdzie do tego samodzielnie, czy też dzięki temu, że wśród obyczajności prawych zwierzchników otrzyma zacne wychowanie i wykształcenie” (335d). A w *Timajosie* stwierdzi, że żaden człowiek nie jest zły z własnej woli; czynią go takim złe rządy nieprzygotowanych do tego ludzi, złe rozmowy w mieście i złe wychowanie. „I za to należy zawsze obwiniać rodziców raczej niż dzieci, wychowawców raczej niż ich wychowanków” (86d–87b). Poza niezmienną aktualnością tych słów zwraca uwagę bardzo mocno podkreślona rola dobrych wychowawców i ludzi sprawujących rządy⁸¹. W takim kontekście dobre państwo staje się koniecznym warunkiem właściwego wychowania. To uzasadnia sensowność Platońskiego projektu, ale jest tu i drugi istotny element, mianowicie przekonanie filozofa o szczególnej równoległości struktury państwa i duszy człowieka. Od początkowej dyskusji w dialogu na temat sprawiedliwości i jej roli w życiu jednostki Platon przechodzi płynnie do refleksji o państwie, stwierdzając, że skoro sprawiedliwość powinna stanowić również istotną cechę *polis*, należy zatem zająć się tym większym niż dusza obrazem, który pozwoli na lepsze uchwycenie problemu. Państwo, zauważa, powinno zaspokajać podstawowe potrzeby wspólnoty, a jest ich trzy: jego społeczność musi być zaopatrzona w niezbędne dobra materialne, jako całość musi być zabezpieczona przed wojnami i przewrotami, i wreszcie powinno być właściwie rządzone. Zarysowuje się tu trójpodział analogiczny do tego w duszy; w idealnej *polis* istnieją trzy klasy: tych, którzy wytwarzają, tych, którzy bronią, i tych, którzy rządzą. Każda z nich powinna jak najlepiej wykonywać swoje zadanie i tylko je, nie zajmując się tym, co do niej nie należy, a wówczas będzie działać z właściwą

⁷⁹ Zob. tamże.

⁸⁰ O roli przewodnictwa duchowego zob. „Studia Redemptorystowskie” 11 (2013), s. 33 n. Bardzo mocno podkreśla Platon potrzebę przewodnika także w *Uccie*, gdzie ma on prowadzić ukochanego ku Pięknu.

⁸¹ A przecież słowa te padają w tekście poświęconym problemowi powstania świata zmysłowego; jak więc ważny musiał być ten problem dla Platona.

sobie cnotą: wytwórcy z zachowaniem umiarkowania, strażnicy męstwa, rządzący mądrości. Dzięki takiemu łaadowi całe państwo spojone będzie nadrzędną cnotą sprawiedliwości. Analogia ze strukturą duszy jest oczywista i bardzo to ważne. Jest bowiem Platon przekonany, że w tak zorganizowanym państwie ludzie znajdą szczęście, jako że każdy będzie zajmował się tym, do czego ma naturalne skłonności. Bo wprawdzie ideałem jest dusza pięknie zrównoważona, jednakże w ludziach zazwyczaj dominują określone skłonności i czują się oni dobrze wówczas, gdy mogą je realizować. Ważną tedy rzeczą jest trafne ich rozpoznanie i temu ma sprzyjać właściwe wychowanie dzieci i młodzieży. Toteż, według Platońskiego projektu, wszystkie dzieci wychowują się wspólnie, a program nauki, początkowo jednakowy, stopniowo jest modyfikowany według ich zdolności, i one jedynie stanowią podstawę dokonywanego z czasem przydziału do określonej grupy. Gdy ci najlepsi i najmądrzejsi pomyślnie przejdą cały kurs nauk, także matematycznych i dialektyki, a również praktyczną próbę w sprawowaniu różnych urzędów, mają naturalnym biegiem rzeczy przejmować rządy w państwie i tym samym uwalniać od nich swoich poprzedników.

Takie pomysły, oczywiście, nie muszą zachwycać w naszych czasach wybujałego indywidualizmu; zapewne nie zachwycały i Greków, choć były dla nich zdecydowanie mniej szokujące wobec niejako obywatelskiego charakteru greckiej moralności, a wychowanie w Sparcie niewiele od Platońskiego zamiaru się różniło. Jeszcze gorzej wygląda projekt pozbawienia członków dwóch wyższych klas życia rodzinnego i własności prywatnej, zgodnie z przekonaniem, iż nic nie powinno im przeszkadzać w możliwie najlepszym wypełnianiu obowiązków. A także projekt bardzo skrupulatnego określenia treści nauczania w trosce o to, aby uchronić dzieci i młodzież przed jakimkolwiek złem⁸². Dodać jednakże trzeba, że wiele z Platońskich obserwacji i pomysłów wychowawczych bynajmniej nie straciło na aktualności⁸³.

Należy jednak zauważyć, że model państwa idealnego w intencji Platona nie jest propozycją przeznaczoną do urzeczywistnienia. Sokrates, w księdze piątej *Państwa*, wyraźnie mówi o nim jako o pewnym wzorze w myśli, do którego należy odnieść istniejące ustroje. Podstawowym jego założeniem jest pomysł – jeden z najbardziej znanych u Platona – oddania władzy w ręce filozofów;

⁸² Zob. *Państwo*, 401c–d: „aby młodzież mieszkała niby w zdrowej okolicy, gdzie wszystko jej sprzyja, gdzie by jej z pięknych dzieł przez oczy albo przez uszy wciąż przychodziło coś dobrego, jakby im wiatr z okolic o dobrym powietrzu zdrowie przynosił, i już zaraz od dziecięcych lat – nie wiedzieliby sami, kiedy do podobieństwa, umiłowania i zgodności z pięknym słowem ich prowadził?”

⁸³ W VII księdze *Praw* znajdują się kapitalne uwagi o trosce o kobietę brzemienną i wychowawcze oddziaływanie na dziecko znajdujące się jeszcze w łonie matki, a także o wychowywaniu niemowląt i małych dzieci. W *Prawach*, ostatnim swoim, niedokończonym dziele, Platon odchodzi od klasowości państwa, jednakże wizja kształtowania człowieka w aspekcie doskonałości moralnej jest podkreślana równie silnie.

bez tego sprzężenia nie ma, jego zdaniem, ani sposobu na to, aby ustało zło, ani ratunku dla państw i „dla rodu ludzkiego” (473D)⁸⁴. Filozof w tworzeniu organizmu *polis*, której ład i sprawiedliwość powinny naśladować doskonałość kosmosu, ma stać się naśladowcą boskiego Demiurga.

Kiedy bowiem obcuje on z tym, co boskie i pięknie uporządkowane, sam staje się uładzony (*kosmios*) i boski (*theios*) na miarę możliwości człowieka, powie Platon w *Państwie* (500D). Idea, że poznać rzeczywisty byt można najbardziej wówczas, gdy człowiek nauczy się myśleć i pragnieniami odrywać od świata zmysłowego, przewija się przez niemal wszystkie teksty Platona. Przymowne przekonanie o miłosnym zjednoczeniu, którego doznaje dusza oglądająca idee⁸⁵. Tłem tego wywodu są właśnie rozważania na temat natury filozofa, który wobec rzeczywistego bytu (*ontos on*), ostatecznie wobec samego Dobra, napełnia się uczuciem podobnym do tego, jakim owładnięty zostaje erastes z *Uczty* na widok Piękną, z analogicznymi konsekwencjami: dostępuje zespolenia z prawdziwą, według Platona, rzeczywistością, czego skutkiem są podporządkowane rozumowi życie, doskonałość moralna oraz pragnienie tworzenia. Dopiero ten najwyższy stopień poznania, będący rodzajem oglądu i żarliwego miłosnego uniesienia, kwalifikuje filozofa – tego, który poznał prawdę, a zarazem jest erastesem, czyli tym, który ją umiłował i w zespoleniu z nią całkowicie przemienił siebie, do podjęcia rządów nad innymi. Tylko ten, kto wydobył się z mroku i pozorów jaskini, z uwięzienia w przekazie zmysłów, i ujrział światło Dobra, przyczyny wszystkiego, co słuszne i piękne, będzie wiedział, jak „postępować rozumnie w życiu prywatnym lub w publicznym” (517B–C). Dlatego to filozof, po naoglądaniu się bytu, ma obowiązek powrotu do tych, którzy w jaskini pozostali, ma zostać władcą, czyli według Platona pasterzem, kimś, kto ma umiejętność wypasania trzód, „która po dobrej woli chętnymi dwunogami rządzi”, i w tym naśladuje bogów⁸⁶. Ma być przewodnikiem tej trzody, która pozostała w jaskini, zamknięta w arozumności życia cielesnego, by ją wyprowadzić z mroku w światło, z życia nierozumnością do świata rozumu i prawdy, do prawdziwego bytu. I więcej, ma swoich współobywateli przekonać, że człowiek skupiony na trosce o ciało, obracający się w sferze śmiertelnych tylko myśli, „niczego nie zaniedbuje, o ile tylko możliwe, aby stać się śmiertelnym”. Przeciwnie ten, kto kocha prawdę i naukę, ćwiczy się w myśleniu o rzeczach nieśmiertelnych i boskich; on „o ile ludzka natura może mieć udział w nieśmiertelności, będzie mógł się nią bezgranicznie cieszyć”⁸⁷.

⁸⁴ Por. *List siódmy*, 326–b.

⁸⁵ Zob. tamże. Por. w *Państwie* piękny długi fragment 490–B.

⁸⁶ Platon, *Polityk*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1956, 276E. W *Polityku* Platon szczególnie rozważa problem władzy, w której rządzący mają naśladować bogów. Tekst należy do pism późnych, ale ten sam obraz władcy-pasterza pojawia się w *Państwie*, zob. zwł. ks. II.

⁸⁷ *Timajos*, 90b–c.

Summary

My brief history of ancient philosophy (II)

A part of my history of philosophy presented here is dedicated especially to the thoughts of Plato. I'm trying to show it as a whole, although individual issues are scattered in many dialogues and Plato did not put them up in a systematic way. I think that the purpose of Plato, convinced about the existence of the supersensual reality, as well as about the immortality of the soul, was to show the need to care for the soul and to practice moral excellence, which is achieved *inter alia* through life in a well-ruled State.

Dobrochna Dembińska – absolwentka studiów historycznych i filozoficznych na Uniwersytecie Warszawskim. Tam uzyskała stopień doktora, doktora habilitowanego oraz tytuł profesora. Przedmiot jej zainteresowań stanowi filozofia starożytna, zwłaszcza zagadnienie początków filozofii, nurt platonizmu i neoplatonizmu oraz czasy spotkania filozofii greckiej z myślą chrześcijańską.