

Wojciech Torzewski

OGÓLNE I INDYWIDUALNE. HEGLOWSKIE ODCZYTANIE PLATOŃSKIEJ FILOZOFII PRAKTYCZNEJ

Postaram się w artykule tym pokazać, w jaki sposób Hegel odczytuje Platońską filozofię praktyczną. Aby stworzyć dogodne tło dla tego przedstawienia, nakreślę krótko niektóre rysy Platońskiej filozofii praktycznej, kładąc nacisk na te, które u Hegla nie występują; szczególnie to, co stoi w centrum jej rozważań, czyli ideę życia doskonałego. Odwołam się przy tym do dwóch dialogów: *Fedona* i *Politei*. Życie doskonałe rozumiem tutaj jako wypełnianie tego, co Grecy nazywali *ergon* – celu czy funkcji, jakie obiektywnie przypisane są bytowi, a określone przez jego istotę, naturę, to, co czyni ów byt tym właśnie bytem. W ramach tradycji greckiej, jak i zresztą później, tym, co człowiek czyni człowiekiem jest pierwiastek rozumny (*logos*), wyodrębniający go jako gatunek spośród innych istot ożywionych.¹ Życie doskonałe musi być jednocześnie realizacją rozumności. W *Fedonie* Platon kreśli obraz i zalety życia *stricte* rozumnego, życia filozofa, miłośnika mądrości. Natomiast *Państwo*, obok podobnego obrazu, przedstawia także realizację rozumności w życiu indywidualnym na innej drodze, drodze bycia obywatelem polis. Te

¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. I, 7 (1097b-1098a), tłum. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. V, Warszawa 1996.

dwa rodzaje partycypowania w rozumności i szczególnie tu dla nas ważny związek elementu indywidualnego z ogólnym (ten bowiem tkwi w centrum Heglowskiego odczytania Platońskiej filozofii praktycznej) ukazę poniżej. Uczestnictwo w Rozumie (rozumności) jest zarówno dla Platona, jak i dla Hegla podstawowym rysem doskonałości. W pracy tej, mam nadzieję, ujawni się różnica, jaka zachodzi w tym punkcie pomiędzy Platonem a Heglem.

Następnie powiem krótko o prezentacji przez Hegla „ducha greckiego” i o miejscu na tym tle Platońskiej filozofii. W końcu przejdę do przedstawienia Heglowskiej recepcji Platońskiej *Politei*, gdzie szczególnie istotnym elementem jest związek pomiędzy elementem indywidualnym (podmiotowym) a ogólnym (rozumnością zobiektywizowaną w państwie i jego instytucjach) i jego realizacją w indywidualnym życiu (doskonałością).

Zamiarem moim jest uwidocznienie dwóch perspektyw odczytania Platońskiej filozofii praktycznej, jakie ujawniają się, gdy za punkt odniesienia bierzemy odczytanie Heglowskie, a szczególnie podkreślenie ich wzajemnej niewspółmierności na gruncie pojęciowym. Tak więc, jeśli mowa będzie o napięciu między perspektywą „indywidualną” i „ogólną”, to nie chodzi o wygrywanie jednej przeciwko drugiej, lecz o to, by skonfrontować je ze sobą.

1. Moment indywidualny i ogólny u Platona

Moment indywidualny: osobista doskonałość (*Fedon* i *Politeja*) – życie Filozofa

Literacki (i nie tylko) kontekst, w jakim Sokrates w dialogu *Fedon* tłumaczy zalety życia filozoficznego, przedstawiając je jako najpełniejszą formę człowieczego życia, stanowi więzienna celną i oczekiwanie na wykonanie wyroku śmierci. W *Politei* początek rozprawiania o sprawiedliwości stanowi refleksja starca Kefalosa stojącego u końca swej życiowej drogi i jego troska związana z wypełnieniem sprawiedliwości. Dopiero droga życia, która wobec śmierci wytrzymuje próbę jej realizacji może pretendować do miana godnej podążania nią. W *Fedonie* dowiadujemy się od Sokratesa, dlaczego on (jako filozof) nie boi się śmierci, tzn. dlaczego jego życie ma „absolutną” wartość, dlaczego może być określone jako realizujące doskonałość. Czytając *Fedona* uświadomimy sobie, jak ściśle Platon wiąże filozofowanie z postawą praktycz-

ną czy wręcz ze sposobem bycia. Nie jest ono dla niego czystą kontemplacją, jedynie „teoretycznym” poznaniem, lecz przemienia człowieka, kształtuje jego życie przywodząc je do ładu, podobnego temu, który dostrzega poznający i zbliżając go ku oglądanej sferze, przez co świat w jego powszednim uwikłaniu, pozostając oczywiście koniecznym, nie jest już jedynym. Chaos „jednowymiarowej” faktyczności nie monopolizuje już rzeczywistości ludzkiej. Filozof, zajmując się bytem istotnym, jedyną „prawdziwie istniejącą rzeczywistością”, odchodzi od zmysłowego świata (umiera dla świata²), tak że ten staje się mu obojętnym – to właśnie umożliwia powstawanie owego ładu. Obojętne jest teraz nie tylko poznanie zmysłowe w stosunku do rozumowego, lecz zarazem wszelkie formy zmysłowego uczestnictwa w świecie pozorów, sprzyjające rozproszeniu i dekoncentracji.³

Z drugiej strony, tylko oczyszczony ze zmysłowości i przywiązania do niej człowiek może cokolwiek istotnego poznać. Pomocą jest mu w tym właśnie skupienie: sprawy zmysłowe, jak pożądanie sławy, ciała, poznania faktyczności, posiadanie rozpraszają umysł. Odciągają one rozum od poznania tego, co człowieka istotnie obchodzi. Zatraca się on wówczas sam i ztraca jednocześnie swą właściwą dziedzinę. Bowiem poznawać to przebywać we właściwej rozumowi dziedzinie, dziedzinie „ducha” i jego spraw. Rozum to przecież nie intelekt, którego można zawsze i wszędzie próbować użyć. Rozumność możliwa jest raczej dopiero w pewnej szczególnej sferze, którą osiągamy nie od razu i nie zawsze, lecz poprzez pewnego rodzaju duchowe przygotowanie, polegające na skupieniu, mającym swe źródło w oderwaniu od wszelkich spraw cielesno-zmysłowych, na żyzciu się poprzez myślenie z przedmiotami, jakimi się ono zajmuje. „Wyzwolony od ludzkiej krzątaniny, a oddany temu, co boskie, spotyka się z zarzutem ze strony wielu, że jest marzycielem, gdyż nie pojmują oni tego, że jest on napełniony duchem bóstwa.”⁴ Inaczej mówiąc rozumność to pewien **sposób bycia**, niepowszedni i nieoczywisty, charakteryzujący się specjalnym natężeniem uwagi i skierowaniem jej na świat idei, świat myślenia.

Filozofowanie przemienia życie, ale również tylko przemienione życie jest zdolne do filozofowania. Na marginesie dodajmy, że nie musi być ono ułożone ze statycznym oglądem, kontemplacją Bytu. W sferze ludzkiej

² Platon, *Fedon*, 64 A-B (tłum. W. Witwicki).

³ *Ibidem*, 67 C.

⁴ Platon, *Faidros*, 249 D (tłum. W. Witwicki).

dokonuje się ono raczej przez „ruchliwe” przypatrywanie się lub próby podpatrywania tego, co ważne, włączając w to możliwość konfrontacji różnych punktów widzenia i perspektyw w dialogu wewnętrznym lub dokonującym się w realnej rozmowie. Dla świata zmysłowego i jego pragnień człowiek-filozof umiera, dlatego też filozofowanie jest przygotowywaniem się do śmierci, jak to przedstawia Platon w *Fedonie*. Chce on żyć „prawdziwym” życiem. I nie chodzi tu przede wszystkim o to, aby poznać coś, czym można się będzie kierować w życiu, nie chodzi też o to, aby poznać jakąś idealną powinność i jakieś dyrektywy dotyczące indywidualnego życia. Oczywiście nie jest to wykluczone. W pierwszym rzędzie jednak chodzi o to, aby być w świecie, gdzie jest samo życie, lub, mówiąc innymi słowami, chodzi o bycie w świecie, który ożywia. „Moc” i „istotne życie” jest tu niewątpliwie w centrum; poczucie, że życie tym życiem i przebywanie w tej dziedzinie jest jedynym *prawdziwym życiem*. W VI i VII księdze *Politei* Platon opisuje żywot **miłośnika mądrości** w tym samym duchu, jaki dostrzegamy w *Fedonie*: „[...] on będzie szedł dalej, nie osłabnie i nie przestanie kochać, zanim nie dotknie istoty każdej rzeczy tą częścią swojej duszy, której dane jest dotykać czegoś takiego. A to dane jest tej, która sama jest bytowi pokrewna. On się nią do bytu istotnego zbliży, zespoli się z nim, płódzić zacznie rozum i prawdę, dostąpi poznania i będzie żył naprawdę i tym się karmił.”⁵ Nacisk, szczególnie w *Fedonie*, jest położony na „oczyszczający” charakter poznania. Będąc „ruchliwym” oglądem, przemienia oglądającego dlatego, że jest byciem-w. Przemienia tak, że w duszy oglądającego kształtuje się pod wpływem tego przebywania-w pewien konkretny ład i porządek. „Człowiek, który się naprawdę zwraca całą duszą do tego, co istnieje, nawet nie ma czasu patrzeć w dół na to, co tam ludzie robią, i walczyć z nimi, i serce mieć pełne zazdrości i złości; on ma oczy skierowane i patrzy na to, co jest jakoś uporządkowane i zawsze takie samo, co ani krzywdy nie wyrządza, ani nie doznaje jedno od drugiego, co ma porządek w sobie i sens: on to naśladuje i do tego się jak najbardziej upodabnia [...]. Więc kiedy filozof obcuje z tym, co boskie i ładne, sam się ładem wewnętrznym napełnia i do boga zbliża, o ile to człowiek potrafi.”⁶ Jego wnętrze jest zintegrowaną i uporządkowaną całością. Platon tak pisze o wnętrzu takiego człowieka: „Taki człowiek urządził sobie gospodarstwo wewnętrzne, jak się należy, panuje sam nad sobą, utrzymuje we własnym wnętrzu ład, jest dla samego siebie przyjacielem; zharmonii-

⁵ Platon, *Politeja*, ks. VI, 490 B (tłum. W. Witwicki).

⁶ Ibidem, ks. VI, 500 B-D.

zował swoje trzy czynniki wewnętrzne, jakby trzy struny dobrze współbrzmiające, najniższą, najwyższą i środkową, i jeżeli pomiędzy tymi są jeszcze jakieś inne, on je wszystkie związał i stał się ze wszech miar jedną jednostką, a nie jakimś zbiorem wielu jednostek. Opanowany i zharmonizowany postępuje też tak samo, kiedy coś robi, czy to gdy majątek zdobywa, czy o własne ciało dba, albo i w jakimś wystąpieniu publicznym, albo w prywatnych umowach, we wszystkich tych sprawach i dziedzinach on uważa i nazywa sprawiedliwym i pięknym każdy taki czyn, który tę jego równowagę zachowuje i do niej się przyczynia.”⁷ Bycie poznającym wyznacza całe życie, a określony sposób życia otwiera na teorię.⁸

Wiąże się z tym pewna ważna konkluzja: otóż nie chodzi wówczas **przede wszystkim** o efekty poznawania czy filozofowania w postaci wiedzy zamkniętej w twierdzeniach i formułach. Chodzi raczej o **ruch myślenia, albo o bycie w świecie, „którego nie widać”**. To bycie przecież, w najwyższym stopniu rozumnie kształtuje całą rzeczywistość i jest zarazem uczestnictwem w rozumności. Jak widzimy, w tej perspektywie, uczestnictwo w rozumności jest u Platona związane z momentem indywidualnym, ze szczególnego rodzaju filozofowaniem.

Moment ogólny: miłośnik mądrości czy mędrzec-polityk?

„Jak długo albo miłośnicy mądrości nie będą mieli w państwach władzy i władcy nie zaczną się w mądrości kochać uczciwie i należycie, i pokąd to się w jedno nie zleje, wpływ polityczny i umiłowanie mądrości, a tym licznym naturom, które idą dziś osobno, wyłącznie tylko jednym albo drugim torem, drogi się nie odetnie, tak długo nie ma sposobu, żeby zło ustało [...]”⁹

Jak jednak zrozumieć na podstawie tego, co powiedzieliśmy o Platonskiej idei życia miłośnika mądrości wpływ, jaki „mędrzy” mogą (powinni) praktycznie wywierać na społeczeństwo? Innymi słowy, jak pogodzić wewnętrzną, pozbawioną dyrektyw przemianę życia miłośnika mądrości z jego kierowniczymi zdolnościami, które wymagają przecież umiejętności przedsta-

⁷ Ibidem, ks. IV, 443 D.

⁸ Może tu leży także odpowiedź na pytanie o „intelektualizm etyczny” Sokratesa. „Poprzez upodobnianie się duszy do uporządkowanego ruchu kosmosu teoria wkracza w tok życia. W *ethosie* teoria dostosowuje życie do swej formy i jest odzwierciedleniem w postępowaniu tych, którzy poddają się jej dyscyplinie” (J. H a b e r m a s, *Interesy konstytuujące poznanie*, „Colloquia Communia”, 2/1985, s. 158).

⁹ Platon, *Politeja*, ks. V 473 D.

wienia pewnych praktycznych reguł postępowania (bycia mędrcem), wymagają metody rządzenia, w przypadku mędrca – metody rozumnej? **Państwo** daje nam dopełnienie wizji doskonałego życia, wychodząc ze sfery życia indywidualnego i rozszerzając ową wizję na pewną powszechność, ogół ludzi, tj. **polis**.

Istnieją dwie możliwości: albo przemieniony mędrzec platoński posługuje się jeszcze jakimś innym rodzajem refleksji, tym razem ściśle powiązanym z praktyką społeczną, albo widząc prawdę, uczestnicząc i odzwierciedlając porządek podejmuje bezpośrednio trafne decyzje w odniesieniu do społeczeństwa, którym miałyby rządzić. W pierwszym przypadku jego decyzje, zakładając idealnego mędrca, byłyby przede wszystkim skuteczne politycznie, w drugim byłyby dobre „same w sobie”. W pierwszym przypadku mędrzec byłby zarazem skutecznym politykiem, w drugim natomiast mędrzec powinien by dopiero faktycznie zostać politykiem, dlatego że najbardziej na to zasługuje kontemplując prawdę i podejmując decyzje zgodne z ideą wspólnego dobra. W pierwszym wypadku mądrość stałaby się raczej „chytrością”, natomiast w drugim jej postanowienia mogłyby być tak odległe od faktycznie powszechnie zaakceptowanego sposobu postępowania, obyczaju, że wydałyby się **śmieszne lub przerażające**. Platon zdaje sobie sprawę z tej możliwej śmieszności czy przerażenia, czego dowodem są długie wywody „uzasadniające” wizję idealnego państwa.

Oczywiście bliższe duchowi filozofii Platona jest drugie rozwiązanie i z nim spotykamy się w *Politei*. Filozof jest niezaangażowany politycznie, jeśli potocznie rozumiemy politykę jako praktykę i w ogóle całą sferę publicznej walki o władzę i wpływy. Dopiero to pozwala mu być istotnie filozofem, a zarazem jedynym możliwym prawodawcą i strażnikiem praw, tj. także prawdziwym politykiem, troszczącym się o publiczne dobro.¹⁰ Wiąże się to zresztą z koncepcją życia filozofa jako życia w oderwaniu od świata zmysłowego. Platon nie przyjmuje jakichś dwóch rodzajów poznania: czysto teoretycznego i „praktycznego” (wówczas przynajmniej teoretycznie istniałaby możliwość oddzielenia funkcji dobrego polityka i mędrca, a przecież najwłaściwszymi politykami są właśnie mędrce), a poza tym nie zważa na faktyczność i jej wymogi, lecz chce ją kształtować według Idei, której poznanie przynależy tylko mędrcom, a nie faktycznym politykom. Tu jednak zaczyna się problem. Bo wiem o ile życie człowieka pojedynczego może być przemieniane poprzez czystą teorię, kontemplację idei, poprzez interioryzację ładu i porządku rze-

¹⁰ Por. ibidem, ks. VI, 496 C-D.

czywistości dostępnej w rozumnym oglądzie, o tyle przemiana „wszystkich” dzięki wglądowi jednego „oświeconego” jest z samej istoty nieporozumieniem. Przecież nawet nauczanie polega na odkrywaniu własnej drogi do prawdy (dzięki anamnezie). Co więc ma począć mędrzec-polityk, gdy jego mądrość z gruntu nie może stać się polityczna, nie może kreować „dyrektyw przemiany”, bo takie są nie do pomyślenia? Pozostaje zatem odróżnić kompetencje miłośnika mądrości (trafiającego co najwyżej „z duszy do duszy” na gruncie osobistego kontaktu i rozmowy) od kompetencji polityka kreującego realne programy, dyrektywy. Zarazem jednak nie można, bez zniekształceń roli jednego i drugiego, całkowicie tych kompetencji oddzielić, jak wydawałoby się po lekturze *Politei*. Wówczas bowiem polityk mógłby kierować się jakimkolwiek celem, byleby działał skutecznie, a wszelka filozofia sprowadzałaby się do polityki, natomiast mędrzec jako miłośnik mądrości zepchnięty zostałby w zacisze swego domostwa jako troszczący się o dusze nielicznych uczniów: wszelka Polityka byłaby niemożliwa.¹¹

Widzimy, że odpowiedź na pytanie o możliwe połączenie postaci miłośnika mądrości z postacią polityka, władcy czy króla zależy w istocie od tego, **jakiego rodzaju wiedzę**, zdobywa miłośnik mądrości, a ponadto jak i czy w ogóle może owym poznaniam i wiedzą **władać**.

Jeżeli mianowicie miłośnik mądrości zdobywa prawdę w sensie pozytywnej wiedzy o istotnej rzeczywistości, obiektywną wiedzę o niezmiennym bycie, którą może przekazywać i przetransponowywać na rzeczywistość społeczną, to zarazem może stać się mędrce-politykiem. Jeżeli jednak, jako miłośnik mądrości, będzie on „jedyne” myślącym i rozważającym indywiduum, który poprzez myślenie przypatruje się rzeczywistości i temu, co istotne, to pozostaniemy wówczas przy zawsze tymczasowych rozwiązaniach i próbach zrozumienia – i, jak powiedziano wcześniej, filozofowanie będzie miało raczej charakter czynny nie poprzez jego efekty zawarte w postaci twierdzeń na temat rzeczywistości, lecz poprzez sam ruch dążenia, zbliżania się do tego, co istotne.

¹¹ Odpowiada to napięciu, jakie dostrzega J.-P. Vernant w filozofii greckiej w ogóle: „Filozof nie przestanie oscylować pomiędzy dwiema postawami, wahać się między dwiema sprzecznymi pokusami. Raz uzna się za jedyne człowieka zdolnego do kierowania państwem i zastępując dumnie króla – będzie dążyć w imię ‘wiedzy’, która wynosi go ponad ludzi, do przemiany całego życia społecznego i do niezależnego zarządzania polis. Kiedy indziej wycofa się ze świata, by skupić się na czysto osobistej mądrości [...]” J.-P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, Gdańsk 1996.

Pozostałoby jednak ono wówczas zamknięte w sferze „osobistej”, nie przekształcając ogólności.

Stajemy tu, być może, wobec **dwóch niesprowadzalnych do siebie biegunów**: „miłośnika mądrości”, reprezentującego moment indywidualny Platońskiej filozofii praktycznej i „mędrca-polityka”, reprezentującego moment ogólny tejże filozofii („ogólny”, bowiem to właśnie dzięki niemu miała by się stawać możliwa ogólna realizacja rozumności w państwie).

Hegel w swym odczytaniu Platońskiej filozofii praktycznej **zdaje się w ogóle nie dostrzegać tego pierwszego bieguna**. Ujmuje on Platońską wizję doskonałości (mającej realizować się w państwie) jako zapoznanie momentu indywidualnego (podmiotowej wolności). W ogóle, przez pryzmat swego własnego systemu, widzi on ukoronowanie owej doskonałości jako doskonałość realizowaną jedynie w państwie i wyrażoną w idei państwa zawartej w *Politei*.

Punktem centralnym Hegłowskiej krytyki filozofii praktycznej Platona będzie więc pęknięcie pomiędzy doskonałością indywidualnego życia filozofa a doskonałością każdego obywatela spowodowane zapoznaniem konieczności osobistej interioryzacji rozumności. Z jednej strony Platon, wedle Hegla, uchwycił konieczność, wymaganą dla indywidualnej doskonałości, realizacji rozumności w pewnej ogólności, jaką jest państwo – zobiektywizowana rozumność. Z drugiej, z perspektywy Hegla, uczeń Sokratesa zapomniał w zaprezentowanej przez siebie idei państwa, o wydobytej, między innymi przez jego mistrza, podmiotowej wolności jako niezbędnym warunku realizowania się ludzkiej doskonałości. Hegel będzie się starał uwzględnić oba te momenty.

Próba pojednania momentu indywidualnego i ogólnego w pojęciu wychowania

Platońska *Politeja* zmierza do tego, by nakreślić ideę państwa, w którym ludzie realizowaliby doskonałość – ogólną doskonałość państwa, a przez nią doskonałość indywidualną. Niemożliwe jest bowiem, by wszyscy byli filozofami w organizmie, który wymaga ścisłego podziału ról i specjalizacji. Wobec tego jednym z zadań filozofa jest, zgodnie z VII księgą *Politei*, powrót ze świata idei z powrotem do świata cieni, aby przemieniać życie ludzi zamkniętych w swej zmysłowości. Ten sam ład, z jakim obcuje miłośnik mądrości, ma on przenieść na grunt państwa.

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy wcześniej, wpływ filozofa na rzeczywistość państwa i możliwość jego realnego kształtowania można ewen-

tualnie zrozumieć, zapośredniczając ten wpływ w formie kształcenia. Inaczej bowiem musielibyśmy zapośredniczyć go w formie przemocy albo (jeśli można to w ogóle oddzielać) w formie zapoznania wolności podmiotowej (wyrażając się językiem Hegla). Toteż kształcenie odgrywa u Platona tak ważną, pierwszoplanową niemalże rolę. Zostaje ono opisane przez niego krytycznie – odrzucenie poezji, niektórych rodzajów muzyki itd. – i jako pozytywny program edukacji poprzez naukę rachunku, matematyki, geometrii, muzyki i dialektyki. Dialektykę określa się teraz jako „sztukę mądrej rozmowy” (co jeszcze podkreśla jej edukacyjną rolę; może zresztą samo określenie jej jako „sztuki rozmowy” wypływa z momentu paidetycznego i nie jest istotnym jej znamieniem¹²), która „idzie tą drogą, że założenia rozbiera i odnosi je do początku samego, aby się umocnić, i oko duszy, zakopane istotnie w jakimś błocie barbarzyńskim, obraca po cichu i podnosi je w górę, a do pomocy przy tym obracaniu używa tych umiejętności, któreśmy przeszli. Myśmy je nieraz nazywali naukami”¹³; ponadto jako metodę, która „stara się chwycić, czym każda rzecz jest”. Właśnie poprzez właściwe kształcenie, któremu w szczególności poddani są reprezentanci klasy strażników, wola poszczególnych obywateli ma być zgodna z interesem całości. Oczywiście interes ów, uznany przez rozum za dobro naczelne, reprezentuje rozumność w ogóle. Stąd też ci, których wola sprzyja realizacji tego dobra i ci, którzy podporządkowują się owemu celowi z innych pobudek

¹² Sama idea państwa rządzonego przez mędrców-polityków zdaje się naprowadzać nas na takie rozumienie poznania, w którym jest ono potraktowane pozytywnie. Faktycznie, Platon w *Politeji* określa miłośnika mądrości jako poznającego rzeczywistość, która jest niezmienna i zawsze taka sama, dlatego też w ogóle mogą oni nazywać się „kochankami mądrości”, a nie „kochankami mniemania”, które jest postrzeganiem rzeczy podlegających zmianom i takich, w których zawierają się sprzeczności. (*Politeja*, ks. V, 479A - 480A) Istotnie jednak filozofowanie jest szczególnym podejściem do owych niezmiennych przedmiotów: Platon nazywa podejście to dialektyką: „Więc i ten drugi odcinek świata myśli żebyś zrozumiał. Ja przez ten odcinek rozumiem to, czego myśl sama dotyka mocą dialektyki, kiedy też pewne założenia przyjmuje, ale nie jako szczyty i początki [jak w geometrii i matematyce – W. T.], tylko naprawdę jako szczyble pod stopami, jako punkty oparcia i odskoku, aby się wznieść do szczytu i do początku wszystkiego, dotknąć go i w końcu zejść w dół, trzymając się tego, co się samo szczytów trzyma, a nie posługując się przy tym w ogóle żadnym materiałem spostrzeżeniowym, tylko *postaciami samymi* poprzez nie same i do nich samych dochodząc i na nich kończąc.” (Ibidem, ks. VI, 511B-C). To jest właściwa dziedzina rozumu, *noesis*, „rozum – skierowany do tego, co najwyższe” (ibidem, 511E). Jak widzimy określenie „rozumnej rozmowy” pojawia się dopiero wtedy, gdy Platon określa dialektykę w kontekście edukacji.

¹³ Ibidem, ks. VII, 533 C.

niż rozumne uczestniczą w realizacji rozumności, w rozumie samym. Między jednymi a drugimi jest istotna, z punktu widzenia ich indywidualności, różnica, bowiem pierwsi realizują dobro państwa jako swoje, drudzy natomiast z lęku przed sankcjami. Z punktu widzenia ogólności jednak, nie ma większej między nimi różnicy. Oczywiście, najlepiej byłoby poddać edukacji wszystkich, bez wyjątku. Ale to właśnie okazuje się niemożliwe. Wprowadzanie w to, co należy do sfery myślenia wymaga bowiem szczególnej wrażliwości i oderwania – o czym mówiliśmy przy okazji omawiania *Fedona*, a co potwierdza Platon w *Politei*. Ta elitarność kształcenia nie odpowiada, zdawać by się mogło, powszechnemu uczestnictwu w rozumności państwa. Ma ono jednak miejsce w idealnej *polis*, a za Heglem trzeba by też dodać: ma miejsce **tylko w niej** i jej realizacjach. Postawić można jedynie pytanie, czy dla wszystkich w tym samym stopniu. W każdym razie ci, którzy nie mogą poddać się kształceniu i być przemienionymi przez pierwiastek rozumny od wewnątrz, dla własnego dobra powinni poddać się zewnętrznemu „kierownictwu”: „[...] to jest dla każdego najlepsze, żeby nim rządził pierwiastek boski i rozumny – najlepiej, jeżeli każdy ma w sobie taki pierwiastek własny dla siebie – a jeśli by nie, to niech on nad nim panuje choćby z zewnątrz, abyśmy, ile możliwości, wszyscy byli podobni i przyjaźnią wspólną związani pod rządami tego samego pierwiastka.”¹⁴ Dzięki poddaniu się zewnętrznemu panowaniu człowiek, który nie przejawia wrażliwości na rozumność, może także uczestniczyć w owej rozumności, a zatem stawać się doskonały – oderwany od partykularności swego istnienia i, co się z tym wiąże, wolny od zmysłowości. Stąd też rozważa bądź panowanie nad sobą, jedna z czterech cnót głównych, choć właściwa wszystkim klasom w państwie, najbardziej potrzebna okazuje się warstwie najniższej jako najbardziej uwikłanej w zaspokajanie potrzeb.¹⁵ Cnota ta ma niejako załagodzić rozdźwięk pomiędzy momentem indywidualnym a ogólnym i zapewnić redukcję przemocy, jaka mogłaby być stosowana przez władzę w celu uzgodnienia indywidualnych działań zgodnie z interesem państwa. Dlaczego jednak, można by zapytać, cnota ta miałaby być powszechniejsza niż uzdolnienie do „nauki”, które jest przecież warunkiem edukacji?

Ostatecznie, obraz sprawiedliwego człowieka odpowiada obrazowi sprawiedliwego państwa, tj. całości, w której poszczególne członki są ze sobą

¹⁴ Ibidem, ks. IX, 590 C.

¹⁵ Por. ibidem, ks. IV, 430 D - 432 A.

zharmonizowane i istnieją ze względu na jej dobro, bowiem dopiero to ogólne dobro umożliwia bycie dobrym poszczególnym członkom. O ile jednak na gruncie jednostkowym zharmonizowanie oznacza panowanie rozumu nad niższymi sferami duszy, o tyle na gruncie ogólnym (gruncie państwa) może oznaczać panowanie nad innymi jednostkami. Wszystko więc zależy od tego, jaki punkt widzenia przyjmiemy za istotny w realizacji rozumności: czy prymat będzie posiadał moment indywidualny, czy też ogólny.

2. Hegłowskie odczytanie Platona

Hegla spojrzenie na Grecję

Spojrzenie Hegla na Grecję pozostaje elementem całości jego refleksji nad dziejami. Zasadniczym rysem dziejów jest panowanie rozumu nad ich rzeczywistością i stopniowe wydobywanie się tego, co rozumne, szczególnie wolności. Starożytna Grecja jest istotnym punktem na drodze rozwoju rozumności: w „duchu greckim” dochodzi do uświadomienia naczelnej zasady rządzącej rzeczywistością: Anaksagoras obwieszcza, że światem włada *nous*. Sofiści i Sokrates wydobywają kolejny ważny moment: podmiotowość, wewnętrzny świat podmiotowości, moralność. Dotąd podmiotowość i jej praktyka zrośnięta jest w jedno z obyczajem; to, co indywidualne i to, co ogólne (społeczność) nie są jeszcze rozróżnione, działania wyznaczane są przez obyczaj. Wedle Hegla, owo przebudzenie świadomości podmiotowej u sofistów, a szczególnie u Sokratesa, doprowadza do rozłam z rzeczywistością. Podmiot, kierujący się w swym postępowaniu rozumem, staje się krytyczny wobec obyczaju, rozpoznaje swą inność, jednostkowość. Świat myśli, a nie świat obyczaju jest „prawdziwą ojczyzną Sokratesa”¹⁶. „Zasada Sokratesa okazuje się więc w stosunku do państwa ateńskiego zasadą rewolucyjną; swoistą bowiem cechą tego państwa jest to, że normą jego istnienia jest obyczaj, tzn. nierozdzielność myśli i życia rzeczywistego. [...] Wyższa zasada, która była czynnikiem rozkładu substancjalnego istnienia państwa ateńskiego, rozwija się odąd w Atenach coraz bardziej: duch nabiera skłonności samozaspakajania się, za-

¹⁶ Por. G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, t. II, s. 78-79.

głębiania się w myślach.”¹⁷ Wydobywająca się podmiotowość mogła się przejawiać dwojako: albo w odejściu od obyczaju na rzecz świata myśli, w którym indywidualna dusza odzyskiwała samą siebie, albo na rzecz indywidualnych namiętności. Oba te ruchy rozsadzały jedność dotychczasowej polis, będącej uosobieniem „substancjalnego sposobu istnienia etyczności greckiej”. „Dopiero u Greków pojawiła się świadomość wolności i dlatego byli oni wolni. Ale oni, podobnie jako Rzymianie, wiedzieli tylko to, że **niektórzy** ludzie są wolni, a nie człowiek jako taki. O tym, że człowiek jest wolny jako taki, nie wiedział nawet Platon i Arystoteles.”¹⁸

Dwa punkty są tutaj istotne, bo przez ich pryzmat Hegel czyta Platońską *Politeję*. Są one charakterystyczne dla Grecji w okresie klasycznym: po pierwsze, jedność podmiotowości i ogólności realizująca się jako pełne utożsamienie jednostki (obywatela) z polis i jej obyczajem, z tym, co substancjalne. Brak napięcia pomiędzy ogólnym i podmiotowym. Po drugie, przebudzenie się świadomości podmiotowej odrębności i wolności, która to świadomość dochodzi jednak do spełnienia dopiero w epoce nowożytnej, w Grecji pojawiając się jako zasada destrukcyjna wobec trwałości polis.¹⁹

Heglowskie rozumienie Platońskiej *Politei*

Hegel sprzeciwia się interpretacji *Politei* jako przedstawienia ideału państwa w rozumieniu prezentacji jakiejś nieziszczalnej przez nieidealnych ludzi fikcji. Dla Hegla Platon wyraża w swej wizji rzeczywistość, jej „prawdziwy aspekt”: „Tym, co stanowi prawdziwą treść państwa Platona, jest greckie życie państwowe”²⁰, oczywiście nie w jego faktyczności, lecz w tym, co je rzeczywiście kształtuje, a co dzięki temu samo jest rzeczywistością.

Zgodnie z Heglowskim przekonaniem, że filozofia jest wytworem swego czasu, także i Platońska filozofia praktyczna wypływa z jej osadzenia w świecie greckim i tym, co się w nim dokonało.²¹ Dwa przeto punkty wydają

¹⁷ Ibidem, t. II, s. 79-80.

¹⁸ Ibidem, t. I, s. 28.

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. S. F. Nowicki, Warszawa 1996, t. II, s. 123-4.

²⁰ Ibidem, t. II, s. 121.

²¹ „Platon nie jest człowiekiem, który zabawiałby się zstrakcyjnymi teoriami i zasadami, jego prawdziwy duch poznał i przedstawił to, co prawdziwe; a to nie mogło być niczym innym niż prawdziwym aspektem świata, w którym żył, tego Jednego ducha, który ożywił go w tym samym

się być najistotniejsze dla bezpośredniego odczytania Platońskiej *Politei*: (1) uwydatnienie nowości dążenia do uczynienia obyczajów rozumnymi (jako postępowe w perspektywie Hegla), a zarazem pozytywna ocena Platońskiego ujęcia doskonałości (sprawiedliwości) człowieka jako mogącej realizować się tylko w państwie; (2) zaakcentowanie faktu zapoznania przez Platona podmiotowej wolności w jej powszechnym charakterze, a wraz z tym w ogóle istotności elementu jednostkowego (jako szczególne ograniczenie Platońskiej filozofii mające swe źródło w ogólniejszym ograniczeniu świadomości wolności występującej u Greków). Na tym tle ujawni się (a w dużej części już się ujawniło) także to, co Hegel pomija w odczytaniu Platona (3).

ad.1) Jednostkowa doskonałość, sprawiedliwość, a zatem także spełnienie bytu jednostki dokonuje się ostatecznie tylko w ogólności, jaką jest państwo. Tym samym Platon wpisuje się w obraz ducha greckiego, gdzie indywidualność realizuje się w obyczaju. Z punktu widzenia filozofii dziejów teoria Platona jest jedynie jednym z jej momentów, wyrazem ducha swego czasu. Platon postulując, by rządy przeszły w ręce filozofów, mówi istotnie, wedle Hegla, iż całokształt stosunków, obyczaje państwowe, powinny być określane przez zasady ogólne. To, co jest tu postulowane jako zadanie dla jednostek, u Hegla jest nieuchronnym procesem dziejowym, procesem wypełniania się Idei. Wobec tego państwem nie muszą rządzić filozofowie, a rządzący nie muszą mieć wglądu w idee. Idea bowiem realizuje się własną mocą i zgodnie z immanentną logiką rozwoju. Tak oto w nowożytności, to, co postuluje Platon jest już urzeczywistnione (przynajmniej w części) w instytucjach państwowych.

Ideę zespolenia indywiduum z obyczajem, tak że obyczaj ów stanowi „drugą naturę, duchową naturę” podmiotu, uznaje Hegel za „główną myśl leżącą u podstaw Platońskiego państwa.”²² „Tylko na tej drodze jednostka ma prawo realizować się jako określona indywidualność – indywidualność ta istnieje w ogólności państwa [...]”²³ Istotne jest tu jednak, stanowiąc postępowanie w rozwoju Rozumu, to, że **obyczaj ma być wyznaczony tym, co rozumne**. Mamy tutaj od razu zarysowany także **podstawowy problem relacji pomiędzy tym, co jednostkowe a tym, co ogólne**.

stopniu jak Grecję. Nikt nie może wyskoczyć poza swój czas, duch jego czasu jest również jego duchem; i chodzi właśnie o to, żeby poznać tego ducha stosownie do jego treści.”, ibidem, t. II, s. 121.

²² Ibidem, t. II, s. 123.

²³ Ibidem, t. II, s. 130.

„Platonowi rzeczywistość ducha – ducha w jego przeciwstawności względem przyrody – jawiła się w jej najwyższej prawdzie, mianowicie jako organizacja państwa [...]”²⁴ W tym punkcie Hegel podkreśla trafne intuicje Platona. Dla jednego i drugiego państwo i prawa państwowe stanowią wyraz rozumności, „realności, w której jest cały duch”²⁵.

ad.2) Zwrócenie uwagi na wyparcie podmiotowej wolności z Platońskiej idei państwa jest decydujące dla Heglowskiej interpretacji. Autor *Wykładów z historii filozofii* zwraca uwagę, że na tle greckiej etyczności, która polega na całkowitym poddaniu celów partykularnych celowi nadrzędnemu, jakim jest istnienie państwa, pojawiająca się w Grecji w postaci załazkowej, świadomość podmiotowej wolności staje się zrazu zasadą rozkładu państwa. Stąd też Hegel odczytuje Państwo jako wyraz ducha greckiej polis z konieczności niejako rugującego zasadę podmiotową. Platon przedstawia wobec tego, można dodać, konserwatywną postawę wobec rodzącej się świadomości nowego: tym nowym jest samodzielność podmiotu jako podmiotu moralnego, kierującego się w swym postępowaniu już nie obyczajem, lecz własnym namysłem i świadomością moralną; to, co stanowiło moment jednostkowy – osobisty namysł nad tym, co dobre i złe, próbuje on przedstawić w formie „obyczajny”: „Otóż Platon poznał i ujął ducha, prawdę swojego świata i nadał tej prawdzie takie konkretne rozwinięcie, że ta nowa zasada miała być z jego państwa usunięta, że miało ono ją uniemożliwiać. W rezultacie stoi on na stanowisku substancjalnym, jako że opiera się na tym, co substancjalne dla jego epoki; ale też stanowisko to jest tylko relatywne, w tym sensie, że jest to jedynie stanowisko greckie, a zasada późniejsza zostaje tu świadomie wyłączona. To jest ogólne określenie Platońskiego ideału państwa [...]”²⁶

Jednostka w ogóle nie istnieje jako mająca samodzielną wartość. Platon ukazuje „jedynie” państwo: organiczną całość podzieloną na stany, a cnoty indywidualne „jako momenty tego, co obyczajne”. Struktura państwa okazuje się rzeczywiście organizmem, poza którym nie istnieje jednostkowość.

Na pytanie, jak jednostki (podzielone na trzy odrębne klasy) są w stanie utrzymać jedność państwa, zachować ów organizm, odpowiada Hegel przywołując Platoński obraz kształcenia. Nie ogarnia ono sobą jednak, jak już wspomnieliśmy, wszystkich obywateli, lecz najpierw klasę najwyższą, strażni-

²⁴ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, wyd. cyt., t. II, s. 114.

²⁵ *Ibidem*, t. II, s. 116.

²⁶ *Ibidem*, t. II, s. 124.

ków uosabiających rozumność. Kształcenie poprzez naukę, filozofię, doprowadza do uwewnętrznienia rozumności, a obejmując sobą tylko część społeczności, resztę pozbawia możliwości osiągnięcia bezpośredniej doskonałości poprzez filozofię. Wydawałoby się, że przywołane tutaj pojęcie kształcenia rozwiązuje problem wzajemnego uzgodnienia indywidualności i ogólności, ale przy swym niepowszechnym zasięgu odsuwa go tylko o krok dalej. W państwie Platońskim pełnię doskonałości osiągają wobec tego jedynie filozofowie, inne klasy, szczególnie rzemieślnicy muszą zdać się na „doskonałość”, jaką ustalą dla nich ci pierwsi. Tym samym część społeczności *a priori* traktuje się tutaj jako pozbawioną zdolności do pełnego wewnętrznego udoskonalenia, jako pozbawionych możliwości rozwijania swej rozumności, jako zawsze kierujących się pobudkami zmysłowymi, potrzebami. Istotnym elementem Hegłowskiego odczytania Platońskiej *Politei* jest ukazanie rzeczpospolitej Platona jako opartej na idei wolności substancjalnej zapoznającej (wypierającej) zasadę wolności podmiotowej. Jest to, podkreślę raz jeszcze, główny punkt interpretacji Hegłowskiej i być może tutaj właśnie dostrzec można przerysowanie tej interpretacji. Uwidacznia się to szczególnie tam, gdzie podkreślając konieczność uwzględnienia podmiotowej wolności w kształtowaniu się państwa, sugeruje Hegel, że Platon całkowicie pomija moment jednostkowy. Zacytuję tutaj ten decydujący fragment: „Grecja opierała się na wolności substancjalnej, opartej na obyczajach; nie była w stanie wytrzymać rozkwitu podmiotowej wolności. Podstawą prawa ma więc być rozumność i prawo ma swoje miejsce w obrębie całości; z drugiej zaś strony, elementem całości jest też w istotny sposób sumienie, własne przekonanie – krótko mówiąc, wszystkie formy podmiotowej wolności. Prawom, organizmowi państwowemu przeciwstawia się podmiotowość. Ów rozum jest absolutną mocą, mającą – za sprawą zewnętrznej konieczności potrzeb, która jednak sama w sobie i dla siebie zawiera rozum – tendencję do podporządkowania sobie jednostki [żyjącej w obrębie] rodziny. Jednostka ta, wychodząc od podmiotowej wolnej arbitralności, przyłącza się do całości, wybierając sobie stan. Wznosi się na wyższy poziom, stając się rzeczywistością etyczną. Ale ten moment w ogóle, ten ruch jednostki, ta zasada podmiotowej wolności jest u Platona po części czymś niezauważalnym, a po części nawet czymś rozmyślnie gwałconym; i rozpatruje on tylko to, jaka jest najlepsza organizacja państwa, a nie jaka jest najlepsza podmiotowa indywidualność.[...] Otóż w przypadku Platońskiego państwa zasadniczą tendencją jest właśnie odrzucenie tego *innego* punktu widzenia, tzn. wykluczenie zasady

podmiotowej wolności.”²⁷ To, co u Hegla, mocą Rozumu władającego rzeczywistością, zostaje pojednane (arbitralna jednostkowość wstępuje, kierując się tą swoją arbitralnością, na poziom etyczny, wpisując się w ogólność), u Platona jest rozdwojone i przeciwstawia się sobie, a przekroczenie tego rozdwojenia nie następuje w pojednaniu (*Versöhnung*), lecz w całkowitym zatarciu jednego z momentów w drugim – podmiotowości w ogólności. Można więc powiedzieć, że Platon z jednej strony wyraża greckiego ducha, substancjalną etyczność, z drugiej natomiast będąc jej wierny, nie rozpoznaje jeszcze rozumu jako władającego *całą* rzeczywistością, tj. także tym, co podmiotowe, choć niekoniecznie uświadomione. Dlatego też Hegel traktuje Platona jak jeden z dziejowych przystanków rozwoju świadomości wolności, który to rozwój osiąga swój „logiczny” cel w jego własnym systemie, uświadamiającym właśnie całą rzeczywistość (dzieje tej rzeczywistości) jako prowadzącą do pełnej samoświadomości.

Dla Hegla to, co dzieje się w filozofii Platona jest „genialną koniecznością”, odpowiadającą dziejowemu ruchowi ducha. Zasada podmiotowej wolności, uzyskująca swą moc już u Sokratesa, wydobyta szczególnie przez chrześcijaństwo, dochodzi do swego wypełnienia dopiero w nowożytności.²⁸ Tym natomiast, co charakterystyczne dla starożytności jest ogólność jako abstrakcja, czyli jako przedmiotowość nie zapośredniczona w elemencie podmiotowym. Gwałt zadany zasadzie podmiotowej wolności, dopiero umożliwiającej z punktu widzenia nowożytności pełnię etyczności, a zarazem doskonałość osobową, przejawia się w Platońskiej *Politei*, mówi Hegel, w trzech przynajmniej punktach: przez niedopuszczenie do głosu jednostki z jej możliwością wyboru stanu, do jakiego chciałaby należeć, zniesienie własności prywatnej i zniesienie instytucji rodziny.

Jest to konkretny punkt wyjścia do pokazania ograniczeń Platońskiej idei państwa. „To jest granica Platońskiej idei, która pozostaje jedynie ideą abstrakcyjną, podczas gdy prawdziwa idea polega w istocie właśnie na tym, że każdy moment w pełni się realizuje, ucieleśnia i staje czymś samoistnym, wszelako w taki sposób, że w swojej samoistności jest dla ducha czymś zniesionym. Tak więc zgodnie z tą prawdziwą ideą jednostkowość musi się w spo-

²⁷ Ibidem, t. II, s. 135-6.

²⁸ Por. ibidem, t. II, s. 142.

sób pełny zrealizować, musi mieć w państwie swój obszar i królestwo, ale zarazem jednak ma się w nim rozpuływać.”²⁹

W tym świetle Platońskie państwo nie może spełnić swego celu: doskonałości-sprawiedliwości, realizacji tego, co etyczne. Bowiern to, co etyczne musi być z konieczności zapośredniczone w podmiocie, w momencie indywidualnym, który idea platońska ruguje. „[...]To, co samo w sobie i dla siebie ogólne, ujęte w sposób myślowy, nie może mieć jedynie postaci mądrych zwierzchników, mądrych obyczajów, lecz musi istnieć jako prawo a zarazem jako moja istota i moja myśl, tzn. moja podmiotowość i jednostkowość. To, co rozumne, musi istnieć dla ludzi jako to, co wytworzyli sami z siebie, kierując się własnym zainteresowaniem, własną namiętnością.”³⁰ Ze strony Platona odpowiedzią na te zarzuty mogłoby być, o czym wspominałem wyżej, wskazanie na cnotę rozważi. Cnota ta jednak nie zakłada pełnej interioryzacji rozumności, lecz jedynie uznanie jej nadrzędnej wartości umożliwiającej podporządkowanie się jej. Poza tym, co nie mniej ważne, dla Hegła wolność może się realizować i realizuje się tylko poprzez partykularne interesy jednostek³¹, tak więc negowanie momentu indywidualnego sprzeciwia się samej dynamice dziejów, w której obok Idei, istotnym czynnikiem je kształtującym jest właśnie konkretna indywidualność – podmiot.

Jednostka realizuje się w pełni jako etyczna tylko będąc członkiem społeczności, tylko jako obywatel państwa. Rozpoznając dobro realizuje je w świecie ogólnym, bowiern jest to dobro ogólne. W tym sensie Platońska idea jest abstrakcyjna: dobro ogólne nie jest zarazem dobrem każdej jednostki. Z tego jednak powodu, z perspektywy Hegła, nie jest w stanie państwo Platońskie spełnić „wyższego wymagania”, jakie kieruje się pod adresem „organicznej całości etycznej” – nie uznaje ona, jak już mówiliśmy, koniecznej zasady podmiotowej. A przecież „prawdą jest jedynie zespolenie tego, co ogólne i istnieje samo w sobie i dla siebie, z tym, co jednostkowe i podmiotowe [...]”³². „Sprawiedliwość wymaga wyższego rozwiązania, harmonii tego, co jednostkowe, z tym, co ogólne, w której również jednostkowość ma swoje uprawnienie.”³³ Dla Platona doskonałością (sprawiedliwością) jest życie

²⁹ Ibidem, t. II, s. 140-1

³⁰ Ibidem, t. II, s. 143.

³¹ Por. G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, wyd. cyt., t. I, s. 36-7.

³² Ibidem, t. I, s. 39.

³³ Hegel, G. W. F. *Wykłady z historii filozofii*, wyd. cyt. t. II, s. 143.

w państwie na rzecz tegoż państwa, ogólności, wyrzeczenie się wszelkich namiętności, woli jednostkowej itd. Oznacza to konkretnie życie zgodne z obyczajami i prawami, jakie panują w państwie. Tyle że u Platona obyczaje owe i prawa stanowione są przez arystokratyczną grupę rządzących mędrców, a przez to, jako obce reszcie obywateli, przeciwstawiają się ich partykularnym interesom. Stoimy wówczas na gruncie rozdarcia między ogólnością a jednostkowością. Rozum zostaje utożsamiony z ogólnością, z ideą, a więc życie doskonałe jest życiem poddanym owej ogólności, która dla jednostki tylko sporadycznie nie jest zewnętrznym przymusem. Hegel, dążąc do pojednania tych dwóch elementów powiada: „To, co rozumne, musi istnieć dla ludzi jako to, co wytworzyli sami z siebie, kierując się własnym zainteresowaniem, własną namiętnością: w taki sposób, w jaki rzeczywistnia się za sprawą palącej potrzeby, okazji, powodów.”³⁴ Rozumność okazuje się immanentna wobec całej rzeczywistości, nawet tej, która tradycyjnie za taką uważana nie jest – rzeczywistości namiętności. Ostatecznie zradykalizowane przekonanie Hegla o panowaniu Rozumu nad rzeczywistością, pozwala mu na takie jej ujęcie, w którym nawet świat jednostkowych dążeń i celów okazuje się wieść ku coraz głębszej przemianie faktyczności na wzór Idei. To przekonanie o totalności Rozumu pozwoliło Heglowi na „pojednanie” tego, co ogólne z tym co indywidualne i na akceptację „wolności podmiotowej”. Realizacja rozumności w świecie nie zależy już od cnót, wykształcenia i mądrości poszczególnych obywateli, lecz warunkowana jest koniecznością dziejowego procesu urzeczywistniania się Rozumu, który nawet to, co nie-cnotliwe, nie-wykształcone i nierozumne włącza w swój krwiobieg i wykorzystuje dla swych celów. Hegel określał to „chytrością rozumu”. Można teraz dostrzec specyfikę Heglowskiego uznania momentu indywidualnego. Nie obawia się on już, że partykularność może zagrozić realizacji rozumności i dlatego w pełni ją akceptuje, rozpoznając jej moc. Tylko partykularne cele nadają dziejom impet i siłę potrzebną do rozwoju – zwykle dopiero one są w stanie skutecznie pobudzać wolę. Okazuje się jednak, że uznanie „wolności podmiotowej” jako koniecznej i uzgodnionej w systemie z ogólnością, wcale nie zapewnia przyznania pełnej rzeczywistości temu, co indywidualne jako takiemu. Hegel dostrzegając u Platona zapoznanie momentu indywidualnego, sam go w końcu niweluje, uznając jedynie jego faktyczną moc. Mocą tą jednak kieruje nadrzędna władza absolutnego Rozumu.

³⁴ Ibidem, t. II, s. 143.

Powtórzę jeszcze raz: z perspektywy Hegla filozofia Platona charakteryzuje się niedostatkiem konsekwencji w myśleniu zgodnym z podstawowym przekonaniem metafizycznym (mającym swój rodowód w greckiej filozofii) o rozumności rzeczywistości.

ad. 3) Perspektywa przyjęta przez Hegla wyklucza traktowanie Platońskiej filozofii praktycznej jako prezentacji ściśle indywidualnej drogi do doskonałości (sprawiedliwości), polegającej na oderwaniu poszczególnej duszy od elementu zmysłowego i przez to oczyszczeniu się. Oczyszczenie to umożliwiało by wypełnianie człowieczego istnienia i osiągnięcie nieśmiertelności w sensie, w jakim mówiliśmy o tym powyżej. Jest charakterystyczne, że ten „egzystencjalny”, a także „paidetyczny” aspekt platońskiej filozofii praktycznej jest przez Hegla niezauważany, pomimo iż zarówno w *Fedonie*, jak i w *Politeji* sam temat doskonałości, życiowej drogi człowieka, tego, co ważne i tego, co warto czynić pojawia się jako decydujący, nabierając szczególnego sensu w obliczu pytania o nieśmiertelność i w obliczu samej śmierci. Platońska *Politeja* rozpoczyna i kończy temat śmierci i możliwego w jej obliczu „usprawiedliwienia sprawiedliwości”. Ramy, w jakich prowadzona jest rozmowa na temat realizacji życia sprawiedliwego, zakorzenionego w rozumności, sprawiają, że cała idea państwa w niej wyłożona może zostać wzięta w nawias: przewagę zdobywa w końcu sokratejski moment „troski o duszę”: „[...] tylkośmy znaleźli, że sprawiedliwość jest czymś najlepszym dla duszy samej i ona powinna postępować sprawiedliwie [...]”.³⁵ Hegel natomiast całą filozofię praktyczną Platona postrzega przez pryzmat idei państwa: „[...] trzeba jeszcze tylko ukazać filozofię ducha w aspekcie praktycznym, czyli w istocie jego przedstawienie doskonałego państwa.”³⁶ Dalej: „[...] rozpatruje on [Platon] tylko to, jaka jest najlepsza organizacja państwa, a nie jaka jest najlepsza podmiotowa indywidualność.”³⁷ Aspekt „egzystencjalny” i „paidetyczny” byłyby, z punktu widzenia Hegla, jedynie szczególnym, historycznym, a przez to niewystarczającym wyrazem jednej z możliwości urzeczywistnienia koniecznego ruchu w nurcie dziejów: pojednania tego, co jednostkowe z tym, co ogólne w życiu filozofa. Jak jednak widzieliśmy, z punktu widzenia państwa rozwiązanie takie, przez swą elitarność, a także „relatywność” (rozumność nie realizuje się jedynie w życiu filozofa, ale jest immanentna stojącej się rzeczywistości) nie daje po-

³⁵ Platon, *Politeja*, ks. X, 612 B.

³⁶ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii*, wyd. cyt., t. II, s. 61.

³⁷ *Ibidem*, t. II, s. 136.

żądanego efektu: jednostkowa doskonałość nie prowadzi do doskonałości państwa.

Hegel, ze swej perspektywy konsekwentnie, nie zauważa momentu indywidualnego w Platonskiej *Politei*, uznaje go za zniesiony przez moment ogólny. Tylko w ten sposób możliwe okazuje się rozwiązanie napięcia pomiędzy jednym biegunem a drugim. U Hegla, jak wiadomo, bieguny owe syntetyzują się w nadrzędnej rzeczywistości. Pozostaje pytanie: czy konieczna jest taka interpretacja filozofii Platona (a ostatecznie całej rzeczywistości), która ujmuje jej cel w „uspokojeniu” i niwelacji napięć: można przecież wyobrazić sobie, że do takiego „uspokojenia”, pojednania obu elementów, czy wchłonięcia jednego przez drugi, nigdy nie dochodzi i że wciąż pozostaje napięta relacja tego, co indywidualne do tego, co ogólne.

Ostatecznie w rozważaniach powyższych nie chodziło jedynie o krytykę Hegłowskiego punktu widzenia. Raczej o posłużenie się nim w celu dla uwypuklenia jednej z perspektyw (pozwalającej zarazem lepiej pokazać drugą) tworzących człony przeciwstawnej relacji. Perspektywa „indywidualna” jest krytyką „ogólnej”, „ogólna” zaś „indywidualnej”. Obie wskazują na swe możliwe ograniczenia i pokazują, że totalizacje jednej lub drugiej prowadzą do zniekształceń: na przykład do zapoznania jednostkowości w procesie kształtowania państwa lub do zagarnięcia całości doświadczanego i konceptualizowanego świata przez perspektywę jednostkową; do realizacji idei jedności lub do akceptacji heterogeniczności. Żaden z tych biegunów nie może istnieć samodzielnie i nie daje się sprowadzić do drugiego. Z kolei nie chodzi też o to, by uznać je za zupełnie niewspółmierne wobec siebie: istotna jest sfera spotkania pomiędzy dwoma krańcami.

Na koniec chcę zacytować Hansa-Michaela Baumgartnera. Jego wypowiedź będzie dobrym podsumowaniem niniejszej pracy, poruszającym zarazem jeden z centralnych problemów filozofii współczesnej: „Rozdarcie jest nie do uniknięcia, idei jedności zaś nie możemy się wyrzec.[...]Nie istnieje żadne – oto wynik dotychczasowych wywodów – pojęciowe rozwiązanie na poziomie jakiegokolwiek ontologiczno-metafizycznego monizmu czy dualizmu. Tym, co nam pozostaje, są konieczne perspektywy, bez których nie możemy adekwatnie opisać rzeczywistości, nie mamy jednak żadnego unifikującego pojęcia z którego moglibyśmy wyprowadzić jedną i drugą perspektywę i które pozwoliłoby obydwie ogarnąć i pojąć.”³⁸

³⁸ H.-M. Baumgartner, *Rozum skończony*, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 1996, s. 275-6.

Wojciech Torzewski

Hegel's Reading of Plato Philosophy of Practice

Summary

The author tries to present the way Hegel reads Platonic philosophy of practice. To create facilitating background for the presentation, he crosses out some features of the Platonic philosophy of practice that go beyond the horizon of the Hegel reception. Thanks to that the possibility of twofold, complementing one another, view on the Platonic philosophy of practice is demonstrated. It comprises perspectives of both everything what is individual and, at the same time, everything what is general. The article is ended with a reflection concerning the necessity of „dual” reality perception.

Wojciech Torzewski

Hegels Ablesung der platonischen praktischen Philosophie

Zusammenfassung

Der Verfasser stellt dar, auf welche Weise die platonische praktische Philosophie von Hegel abgelesen wird. Um einen günstigen Hintergrund für diese Darstellung zu schaffen, schildert er manche Züge der platonischen praktischen Philosophie, die im Bereich der Rezeption von Hegel nicht enthalten sind. Dank dieser Tatsache kommt die Möglichkeit eines doppelten sich ergänzenden Blicks auf die praktische Philosophie Platons zum Ausdruck: aus der Perspektive dessen, was individuell und dessen, was allgemein ist. Der Artikel wird mit der Reflexion über die Notwendigkeit einer „dualen” Wirklichkeitsauffassung abgeschlossen.