

RYSZARD MORDARSKI

(Bydgoszcz)

FILOZOFIA WOBEC POLITYCZNEGO PRZYMUSU.
ANALIZA POCZĄTKU
KS. I PLATOŃSKIEGO PAŃSTWA

Wydaje się, iż początkowa scena z pierwszej księgi Platońskiego *Państwa* (327a–328b) posiada niezwykle istotne znaczenie, pozwalające na głębsze zrozumienie całego dialogu. Scena ta przedstawia raczej pewne działania niż mowy, co sprawia, że czytelnik ma tendencję do pomijania jej ważności, skupiając się od razu na istocie dyskusji o sprawiedliwości. Również współcześni komentatorzy Platona nie poświęcają tej scenie należytej uwagi, i albo ją całkowicie pomijają, zaczynając komentować dialog od rozmowy Sokratesa z Kefalosem¹, albo dezinterpretują całkowicie jej sens, uważając ją za nic nie znaczący chwyt literacki, który w artystycznie zgrabny sposób pozwala na rozpoczęcie całego dzieła². Innymi słowy, traktuje się tę scenę najwyżej jako błahe i podszyte ironią zagajenie, zawiązujące intrygę i wprowadzające do zasadniczego tematu dialogu. Na ważność tej sceny dla zrozumienia pełnego sensu *Państwa* zwrócił uwagę po raz pierwszy Leo Strauss w dziele *The City and*

¹ R. C. Cross, A. D. Woocley, *Plato's „Republic” A Philosophical Commentary*, London: The MacMillan Press, 1979; N. Pappas, *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the „Republic”*, Routledge: New York, London, 1995.

² Julia Annas w swoim obszernym komentarzu do *Państwa* napomyka tylko o żartobliwym nakłonieniu Sokratesa do wizyty w domu Kefalosa. Por. J. Annas, *An Introduction to Plato's „Republic”*, Oxford: Clarendon Press, 1981, s. 18. Podobne wzmianki, pozbawione jednak należytej analizy filozoficznej, spotkać można w: N. P. White, *A Companion to Platos Republic*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1979; oraz w wydanej ostatnio obszernej pracy zbiorowej: *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, ed. G. R. P. Ferrari, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Man³. Natomiast jego uczniowie (Allan Bloom, Seth Benardete i Stanley Rosen), którzy napisali obszerne komentarze do tego dialogu, poczynili szereg istotnych uwag pogłębiających znaczenie tej sceny dla zrozumienia całego dialogu⁴. W niniejszym artykule zaprezentuję osiągnięcia Leo Straussa i jego szkoły (tzw. straussistów) na polu interpretacji Platona, ze szczególnym odniesieniem do tej początkowej sceny z dialogu *Państwo*. Pozwoli nam to jednocześnie uwypuklić istotnie polityczny charakter, jaki straussiści nadawali filozofii Platońskiej.

Zapytajmy na wstępie, co przedstawia nam Platon w początkowej scenie pierwszej księgi swego *Państwa*? Widzimy Sokratesa z Glaukonem, którzy udali się z Aten do Pireusu na uroczystość religijną związaną z nowo wprowadzonym kultem bogini trackiej. Wracając po uroczystościach do Aten, zostali nakłonieni przez Polemarchosa i jego przyjaciół do zmiany planów i pozostania na noc w Pireusie. Udali się do domu Kafalosa, gdzie Sokrates w długiej rozmowie przedstawił zasady idealnego państwa, ufundowanego na idei sprawiedliwości i rządzonego przez filozofów. Tyle mówi nam powierzchowne streszczenie tej sceny. Wydaje się zatem, że nie ma w niej nic osobliwego, a więc słusznie można ją uznać za wstępne zawiązanie intrygi całego dialogu. Jednak nieco uważniejsza refleksja pozwala nam na odsłonięcie ukrytych w tekście intencji, które skłoniły Platona do właśnie takiego skonstruowania tej sceny. Wydobyć i wyraźnie przeanalizowanie tych intencji rzuca nowe światło na zrozumienie treści całego dialogu oraz ukazuje znaczenie kwestii politycznych w całej filozofii Platona.

Już przy wstępnej lekturze dostrzegamy, że Sokrates nie poszedł do Pireusu, aby dyskutować tam o zagadnieniach politycznych, lecz po to, aby pomodlić się do bogini i zobaczyć festiwal religijny. Czyżby to zatem przypadkowa zmiana planów sprawiła, że Sokrates otrzymał możliwość pełnego wyłożenia swoich poglądów na tematy polityczne? Czyżby przypadkowe spotkanie z Polemarchosem stworzyło okoliczności do przedstawienia nauki o sprawiedli-

³ L. Strauss, *The City and Man*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1964, s. 50–138.

⁴ W literaturze polskiej na ważność tej sceny zwrócił ostatnio uwagę Piotr Juchacz, choć zinterpretował ją odmiennie jako wyraz demokratycznej postawy Sokratesa, poszukującego kompromisu poprzez postawę dialogiczną. Por. P. Juchacz, *Perswazja i przymus. Analiza filozoficzna I sceny „Politei” Platona* [w:] tenże, *Sokrates. Filozofia w działaniu*, Poznań 2004, s. 114–124.

wości i idealnym państwie? A gdyby Sokrates nie niepokojony przez nikogo powrócił wieczorem do Aten, czy pozbawiłby się tym samym okazji do przedstawienia swych poglądów, zawartych w dialogu *Państwo*?

Leo Strauss był szczególnie wyczulony na takie „przypadki” występujące w dialogach Platona. Wynikało to z tego, że traktował on Platońskie dialogi w szczególny sposób. Podejmując dyskusję nad sposobami czytania Platona, zwracał szczególną uwagę na ustalenie prawdziwych intencji autora, które są przekazywane w tekście. Podstawowym jego celem było takie odczytanie dialogów Platońskich, w którym czytelnik dotrze do prawdy w taki sposób, w jaki autor chciał ją czytelnikowi przekazać. Naczelna reguła hermeneutyczna nakazywała czytelnikowi, aby czytał Platona w taki sposób, który umożliwi mu zrozumienie jego myśli dokładnie tak, jak Platon rozumiał samego siebie. Prowadziło to Straussa do przekonania, iż nie powinniśmy w platońskich dialogach szukać jakiegoś spójnego systemu filozoficznego, lecz raczej określonego sposobu życia, potraktowanego jako wzór do naśladowania. Strauss pisze:

Można nawet powiedzieć, że dialogi Platońskie, traktowane jako całość, są w mniejszym stopniu prezentacją nauczania, a bardziej pomnikiem życia Sokratesa – istotą jego życia; wszystkie pokazują, w jaki sposób Sokrates był zaangażowany w swe najważniejsze dzieło, przebudzenia swych słuchaczy i doprowadzenia ich na drogę dobrego życia, którym sam żył⁵.

Aby zatem, zdaniem Straussa, właściwie zrozumieć Sokratejski sposób życia, trzeba przede wszystkim odpowiedzieć na pytanie, czym jest dialog Platoński. Innymi słowy, trzeba mieć świadomość wyraźnego uzależnienia myśli Platona od formy, w jakiej została ona wyrażona⁶. A zatem trzeba zwrócić baczniejszą uwagę na zagad-

⁵ L. Strauss, *Plato [w:] History of Political Philosophy*, ed. Leo Strauss and Joseph Cropsey, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987, s. 33.

⁶ Strauss nie zwracał uwagi na chronologię dialogów Platońskich, lecz raczej na ich zależności treściowe i powiązania problemowe. W związku z tym podkreślał na przykład znaczenie tytułów dialogów Platona. Tylko cztery z nich (*Państwo*, *Prawa*, *Sofista* i *Polityk*) mają tytuł przedmiotowy, ale wskazujący na konotacje polityczne, gdyż nie występuje wśród nich żaden tytuł typu: *O naturze* lub *O prawdzie*. 25 dialogów zatytułowanych jest imieniem osoby, która uczestniczy w rozmowie będącej tematem dialogu. Tylko w trzech przypadkach (*Timajos*, *Kritias*, *Parmenides*) tytuł wskazuje na głównego bohatera dialogu. W dwóch przypadkach (*Hipparchos* i *Minos*) tytułowe imię odnosi się do postaci historycznej, której dotyczy rozmowa. Imię Sokratesa występuje tylko w jednym dialogu: *Obrona Sokratesa*. Siedem tytułów

nienia literackie, poprzez które wyrażone zostały idee filozoficzne zawarte zarówno w myśli Sokratesa, jak i samego Platona⁷. Dialogi przekazują nam swoje znaczenie nie tylko przez słowo (*logos*), ale również przez działanie (*ergon*). Musimy rozumieć «wypowiedzi» wszystkich Platońskich postaci w świetle ich «czynów»⁸. A zatem rozmowa i dyskusja, którą prowadzą bohaterowie dialogów musi być uzupełniona przez ich czyny i postępowanie. Pełne znaczenie dialogu możemy uzyskać dopiero wtedy, gdy posiadamy pełne zrozumienie zarówno słów, jak i czynów wyrażanych przez postaci dialogu. Czyny często ujawniają bowiem w pełni wszystko to, czego słowa nie są w stanie wyrazić w sposób dokładny i do końca zrozumiały.

Ponadto dialogi Platońskie są dla Straussa dramataми pisanyymi prozą i w związku z tym muszą być czytane i interpretowane jak dzieła dramatyczne. Uchwycenie znaczenia formy literackiej w istotny sposób determinuje treść dialogów⁹. Technika dramaturgiczna dialogów musi być zatem w całej rozciągłości uwzględniona przy interpretacji ich treści. Toteż, aby je adekwatnie zrozumieć, należy wziąć pod uwagę całe tło dialogu. Oznacza to, że zawsze musimy, tak dokładnie jak to jest tylko możliwe, ustalić z kim Sokrates rozmawia; gdzie i kiedy ma miejsce rozmowa; czy w trakcie rozmowy Sokrates chce nauczać prawdy, czy tylko pouczać i edukować; czy zostaje osiągnięty cel rozmowy; kim są rozmówcy Sokratesa i z jakich grup społecznych się wywodzą. Wszystko to pozwala na uchwycenie właściwej relacji występującej pomiędzy słowami a czynami dialogu. A zrozumienie słów dialogu w świetle jego czynów pozwala zrozumieć, w jaki sposób retoryka wpływa na filozofię. Pokazuje to,

wskazuje na temat, któremu poświęcony jest dialog (*Państwo, Prawa, Sofista, Polityk, Hipparchos, Minos i Obrona Sokratesa*). Tematem tych siedmiu dialogów są przede wszystkim zagadnienia polityczne. Por. L. Strauss, *The City and Man*, *op. cit.*, s. 55–56.

⁷ Dla Straussa Platoński dialog to szczególna forma literacka, która sama w sobie wymaga najwyższej uwagi: „Nie można zrozumieć dokładnie Platońskiego nauczania, jeśli nie zrozumiemy, czym jest Platoński dialog. [...] Musimy odsunąć zainteresowanie najważniejszymi zagadnieniami filozoficznymi, aby najpierw skupić się na studiowaniu jedynie kwestii literackiej”. L. Strauss, *The City and Man*, *op. cit.*, s. 52.

⁸ Tamże, s. 59.

⁹ Na istotne znaczenie formy w dialogach Platońskich zwrócił uwagę już Hegel. Uważał on jednak, że jest ona tylko nieistotnym zabiegiem literackim, który ponadto utrudnia poprawne odczytanie treści dialogów. Por. G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, T. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996, s. 18–26.

innymi słowy, w jaki sposób prawda filozoficzna jest zależna od kontekstu politycznego i społecznego, w którym jest prezentowana.

Szczególne znaczenie, które przywiązywał Strauss do techniki literackiej Platónskich dialogów wynikało z przekonania, że właściwe zrozumienie treści dialogu może być uzyskane tylko poprzez adekwatne uchwycenie wszelkich niuansów formy i techniki dramatycznej. Stwierdził:

Musimy zwrócić szczególną uwagę nie tylko na *Co*, ale również na *Jak*. W każdym razie zaczynając od tego, musimy zwrócić nawet większą uwagę na „formę” niż na „treść”, ponieważ znaczenie „treści” zależy od „formy”. Musimy odłożyć zainteresowanie dotyczące najpoważniejszych pytań (pytań filozoficznych), aby skupić się na studiowaniu tylko problemów literackich¹⁰.

Podejście takie ma umożliwić dotarcie do intencji, jaka przyświecała Platonowi przy pisaniu dialogów, a co za tym idzie – odkryć właściwy sposób czytania Platona. Aby to osiągnąć, musimy zmierzyć się z jednym z najciekawszych problemów literackich, jakim jest problem Sokratejskiej ironii.

Wedle Straussa, Sokratejska ironia nie powinna być rozumiana jako jakaś słabość czy przywara, lecz jako autentyczna cnota. Służyła ona przede wszystkim ukryciu lub przemilczeniu prawdy wobec nieprzygotowanych na nią słuchaczy¹¹. Zatem główny jej cel sprowadzał się do „mówienia różnych rzeczy różnym grupom ludzi”¹². Wynikało to z tego, że Sokrates traktował inaczej ludzi posiadających dobre natury i chętnych do nauki, a inaczej zwyczajnie pospółstwo, pozbawione pragnienia poznania. Tylko tych pierwszych prowadził do prawdy, tych drugich natomiast prowadził jedynie do zgody i do krzepiącej opinii. Sokratejska ironia służyła w dialogu Platónskim właśnie temu podwójnemu celowi. Naśladując ustną konwersację dialog Platónski mówi do pewnych czytelników, a zachowuje milczenie wobec innych. Ironiczna forma pozwala na mówienie różnych rzeczy różnym grupom czytelników. Trzeba przy tym pamiętać, że Sokratejska ironia wyraża się nie tylko poprzez słowa, ale również poprzez czyny. Czyny Sokratesa mają również podwójne znaczenie: ich wymowa jest różna w zależności od interpretacji, jaką nada im czytelnik.

¹⁰ L. Strauss, *The City and Man*, op. cit., s. 52.

¹¹ Na motyw ukrycia i celowego nie ujawniania prawdy zwraca również uwagę Thomas A. Szlezák, *Czytanie Platona*, Warszawa: IFIS PAN, 1997, s. 28.

¹² L. Strauss, *The City and Man*, dz. cyt., s. 51.

Ponadto żaden pojedynczy dialog nie przedstawia nam pełnej prawdy o Platońskiej filozofii. Wedle Straussa, na „kosmos” Platońskiej myśli składają się wszystkie dialogi. Toteż każdy dialog brany z osobna ukazuje tylko cząstkę prawdy owego „kosmosu”. Jednak prawda cząstkowa nigdy nie jest całą prawdą, lecz zawsze tylko półprawdą. Powiada Strauss:

Istnieje wiele dialogów, ponieważ całość składa się w wielu części. [...] Każdy dialog związany jest z jedną z tych części, umożliwiając dostęp do prawdy o tej części. Ale prawda o części jest prawdą częściową, czyli półprawdą¹³.

Każdy dialog wzięty sam w sobie posiada taki charakter, że odsłaniając nam część prawdy, jednocześnie zakrywa całość prawdy. Innymi słowy, abstrahuje zatem od jakiegoś aspektu prawdy. Dopiero w świetle wszystkich Platońskich dialogów wziętych razem mamy dostęp do całościowego „kosmosu” myśli Platona. Dialogi uzupełniają się wzajemnie i odnoszą się do siebie; prawda każdego dialogu jest częścią uniwersalnej prawdy, do której mamy dostęp tylko wówczas, gdy weźmiemy pod uwagę wszystkie dialogi.

Jeżeli przyjmimy takie podejście, to wstępna scena z *Państwa* nabierze innego znaczenia. Skoro bowiem to, co ona nam przedstawia nie tyle odkrywa prawdę, co raczej ją zakrywa, to dla właściwego jej zrozumienia musimy sięgnąć również do innych dialogów Platona. Scena ta (jak zresztą sceny wstępne w większości platońskich dialogów) rozgrywa się bardziej w sferze czynów niż w sferze słów. Znaczenie przekazywane jest więc tutaj bardziej przez to, co postaci dialogu robią lub zamierzają zrobić niż przez to, co mówią. Sens przekazywany jest nie przez słowa, lecz przez czyny i gesty. Aby uchwycić znaczenie, trzeba niejako wejść w akcję dialogu. Nie wystarczy tu teoretyczne zrozumienie, lecz potrzebny jest istotny wgląd w zamierzenia, intencje i myśli, które wyrażone są przez konkretne postępowanie i działanie. Dyskursywna strona dialogu uzyskuje zatem swoje pełne znaczenie w uprzedniej wobec wszelkiego dyskursu sferze akcji i wydarzeń. Akcja odsłania dopiero pełny sens słów, które wypowiadają bohaterowie. Jeżeli skupimy się tylko na słowach, a pominiemy działanie i postępowanie bohaterów dialogu, to znaczenie dialogu pozostanie dla nas zakryte. Zrozumiemy dialog jednostronnie i uchwycimy tylko mniej istotną stronę przekazywanego przez Platona sensu dialogu. Dotrzemy tylko do

¹³ Tamże, s. 62.

prawdy zewnętrznej i egzoterycznego przesłania, a zamknijemy się na przekaz najbardziej istotny, czyli na ezoteryczną prawdę dialogu. Natomiast, zdaniem Straussa, istotny sens przekazu ezoterycznego w dziełach Platona odbywa się bardziej poprzez czyny niż poprzez słowa. Znaczenie tego przekazu nie może być w pełni dyskursywne, gdyż wówczas byłoby dla każdego dostępne. Jego znaczenie możemy uchwycić wtedy, gdy zrozumiemy czyny i akcję dialogu i w świetle czynów spojrzymy na słowa wypowiedane przez postaci dialogu. Innymi słowy, pełne rozumienie *logos* dialogu jest możliwe tylko w świetle *ergon* dialogu.

Strauss sugeruje ponadto, aby kwestię literacką dialogów Platońskich widzieć nie tylko w perspektywie filozoficznej, ale również w perspektywie politycznej. Píše, że:

Studium kwestii literackiej jest ważną częścią studium dotyczącego tego, czym jest filozofia. Zatem kwestia literacka rozumiana właściwie jest kwestią relacji pomiędzy społeczeństwem a filozofią¹⁴.

Wynika z tego, że specyficzna forma literacka dialogów Platońskich posiada niezwykle ważne znaczenie dla precyzyjnego ustalenia, na czym w istocie polega Sokratejski sposób życia, co z kolei wiąże się ściśle z ustaleniem, czym w rzeczywistości jest filozofia polityczna. Innymi słowy, Strauss podkreśla, że formalne zabiegi, tkwiące u podstaw konstrukcji Platońskich dialogów są nie tylko znaczące literacko, lecz przede wszystkim politycznie. Krótko mówiąc, kwestia literacka jest funkcją Platońskiego rozumienia relacji filozofii do polityki¹⁵.

Gdy w takiej perspektywie spojrzymy na początkową scenę z *Państwa*, to ukaże ona w sposób niemal paradygmaticzny relację zachodzącą pomiędzy filozofią a polityką. Uczeń Straussa Allan Bloom zwrócił uwagę w tym kontekście na swoistą ciągłość pomiędzy *Obroną Sokratesa* a początkiem I księgi *Państwa*¹⁶. Otóż w *Obronie* Sokrates przymuszony przez państwo wygłasza swoją polityczną apologię; natomiast w *Państwie*, grupa młodych ludzi,

¹⁴ Tamże, s. 52.

¹⁵ „Istnieje związek pomiędzy kwestią literacką a kwestią filozoficzną. Kwestia literacka jest kwestią prezentacji, która jest związana z rodzajem komunikacji. [...] Studium kwestii literackiej jest zatem ważną częścią studium społeczeństwa”. L. Strauss, *The City and Man*, *op. cit.*, s. 52.

¹⁶ Por. A. Bloom, *The Republic of Plato. Translated with Notes and an Interpretive Essay by Allan Bloom*, New York and London: Basic Books, 1968, s. 307–308.

którzy uważają się za przyjaciół Sokratesa, przymusza go do zdania sprawy odnośnie do jego przekonań co do natury kwestii politycznych. W rzeczywistości to jednak *Państwo* jest prawdziwą obroną Sokratesa, gdyż dopiero w tym dialogu Platon umożliwia Sokratesowi pełne odniesienie się do wszystkich tych zagadnień, do których w mowie przed sądem ateńskim musiał odnosić się skrótowo i nie do końca adekwatnie. Jednak w obu dialogach Sokrates podejmuje tematy polityczne i publiczne niejako z konieczności, przymuszony do tego przez obywateli. W *Obronie Sokratesa* przymus jest wyraźny, spowodowany aktem oskarżenia i wymuszający publiczne usprawiedliwienie się i obronę. W *Państwie* przymus jest subtelniejszy, do pewnego stopnia żartobliwy, płynący od grupy przyjaciół, którzy jednak wymuszają na Sokratesie zajęcie się tematami politycznymi i nauczaniem na temat sprawiedliwości. Ponadto w *Obronie* Sokrates prezentuje wobec obywateli Aten uroczystą wykładnię swojej filozoficznej drogi życia w sytuacji oskarżenia o popełnienie zbrodni państwowej. W *Państwie* natomiast prezentacja filozoficznej drogi życia odbywa się w sposób prywatny, w warunkach filozoficznej dyskusji, w której Sokrates przyjmuje formułę pouczenia i zachęty, skierowaną do tych, którzy posiadają szlachetną i prawą duszę. Toteż w *Państwie* dopiero relacja filozofii do społeczeństwa politycznego przedstawiona zostaje w sposób najbardziej wszechstronny i gruntowny. Relacja ta widoczna jest wyraźnie już w tej pierwszej scenie wprowadzającej temat dialogu. Tu nabiera ona w sferze metaforycznej wymiaru paradygmatycznego, ukazującego relacje zachodzące pomiędzy *vita contemplativa* a *vita activa*.

Co dokładnie przedstawia zatem wstępna scena z I księgi *Państwa*. Otóż widzimy Sokratesa z Glaukonem wracającego wieczorem z Pireusu do miasta po skończonych uroczystościach religijnych ku czci bogini. Scena niezwykle wymowna. Ukazuje Sokratesa, który uczestniczy w uroczystościach religijnych i bierze udział w kulcie państwowym. Ale przecież jednym z zarzutów postawionych Sokratesowi przed sądem był zarzut bezbożności i nie oddawania czci bogom, które czci państwo. Co zatem Platon sugeruje w tej scenie? Wydawałoby się, że przede wszystkim pobożność Sokratesa. Widzimy Sokratesa, który nie tylko był na uroczystości religijnej, ale również – jak sam o tym mówi – modlił się do bogini. Oznacza to, że Sokrates jest pobożny i wypełnia praktyki religijne zalecane przez państwo. Nie powinno więc budzić żadnej wątpliwości, że nie tylko

uznaje bogów ateńskich, lecz także oddaje im cześć i sprawuje należny kult. Problem jednak nie jest taki prosty. Pobożność Sokratesa przedstawiona jest tylko zewnętrznie w celu podkreślenia jej publicznego i politycznego charakteru. Sam Sokrates nie mówi nic o treści swojej modlitwy. Nie wiemy zatem nic o tym, jak modli się Sokrates i o co prosi bogów. A przecież wiedza ta miałaby bardzo istotne znaczenie, pokazywałaby bowiem, w jaki sposób Sokrates rozumie bogów i rzeczy boskie. Kwestii tej poświęcił Platon dialog *Eutyfron*. Pokazywał on tam jednak trudności, jakie napotkamy, gdy zaczniemy rozważać rzeczy boskie, a konkluzją dialogu było przyznanie się Sokratesa do ignorancji w rzeczach boskich¹⁷.

Drugim motywem, obok pobożności, który przywiódł Sokratesa do Pireusu była ciekawość. Wynikała ona z faktu, iż Ateńczycy wprowadzali kult nowego bóstwa – tracką boginię księżyca Bendis, której wystawiono nową świątynię w Pireusie. Aluzja Platona jest tutaj bardzo czytelna: to nie Sokrates, lecz państwo ateńskie propaguje nowe kultury i wiarę w nowe bóstwa. To Ateńczycy są nowatorami wprowadzającymi nową religię. Jeżeli nawet Sokrates też to robi na własną rękę, to nie można oskarżać go o zbrodnię przeciwko religii, gdyż naśladuje on tylko postępowanie Ateńczyków. Postępowanie Sokratesa byłoby w tym względzie próbą naśladowania demokracji ateńskiej. Skoro z tego powodu uznajemy go winnym, to musielibyśmy oskarżyć również wszystkich Ateńczyków, czyli wytoczyć proces całemu państwu¹⁸. Również w tym znaczeniu sugestia dotycząca nowego kultu w Pireusie, która zaczyna najważniejszy dialog polityczny Platona, wiąże się ściśle z drugim co do ważności dialogiem politycznym, jakim była *Obrona Sokratesa*.

Sam Sokrates, który o swojej pobożności mówi tak niewiele, wypowiada się szeroko o swoich obserwacjach, które były efektem jego ciekawości. Wypowiedzi te są jednak bardzo wyważone i mają jednoznacznie polityczny charakter. Sokrates wyraźnie podkreśla, że jego udział w uroczystości religijnej sprowadzał się raczej do obserwacji, a nie do uczestnictwa w obcym kulcie¹⁹. Zachwycając się procesją tracką, od razu dodaje, że procesja ateńska nie była

¹⁷ Por. L. Strauss, *On Euthyphron* [w:] tenże, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. Thomas L. Pangle, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989, s. 187–206.

¹⁸ Por. A. Bloom, *The Republic of Plato*, *op. cit.*, s. 311.

¹⁹ Por. S. Rosen, *Plato's Republic. A Study*, New Haven and London: Yale University Press, s. 20.

w niczym gorsza i swoim przepychem całkowicie dorównywała tej pierwszej. Uwagi na temat procesji nie sugerują jednak, jakoby Sokrates uważał, że bóstwa trackie są równe bóstwom olimpijskim. Celem tych uwag było jedynie wskazanie na te elementy, które łączą go z państwem i podkreślają jego patriotyczną lojalność. Jego wypowiedzi na tematy religijne odnoszą się wyraźnie do politycznego kontekstu. O doświadczeniach będących wynikiem ciekawości Sokrates może bowiem mówić publicznie, natomiast o swoich doświadczeniach wypływających z pobożności może podzielić się tylko prywatnie. Ciekawość jest tym, co łączy go z państwem i polityką, pobożność natomiast jest tym, co go od państwa oddziela²⁰.

W całym dialogu przeciwieństwa filozofii i polityki, pobożności i kultu religijnego oraz tego, co prywatne i tego, co publiczne są w sferze wyobrazeniowej wyrażone przez metaforę góra i dół. Toteż dialog skonstruowany jest na ogólnym schemacie przeciwstawiającym to, co wyższe temu, co niższe²¹. Stąd też metafora „schodzenia w dół” i „wstępowania ku górze” przewija się w dialogu kilkakrotnie²². Swoją kulminację uzyskuje ten schemat w ks. VII, gdzie zasadniczy stosunek filozofa do społeczeństwa ukazany jest w dialektyce wychodzenia z jaskini i wstępowania ku górze do prawdy, aby następnie zejść na powrót do jaskini w celu ogłoszenia tej prawdy znajdującym się tam mieszkańcom. Jednak już pierwsze słowa dialogu wprowadzają figurę „zejścia w dół”. Sokrates z Glaukonem wychodzą z Aten i udają się na dół do Pireusu, aby uczestniczyć w uroczystości religijnej. Ta początkowa scena dialogu jest w znakomity sposób zrównoważona końcową sceną, zamykającą dialog, która przedstawia Era schodzącego do Hadesu. Figura „schodzenia w dół” posiada w całym dialogu znaczenie ukazujące drogę prawdy filozoficznej zstępującej do społeczeństwa politycz-

²⁰ Por. A. Bloom, *The Republic of Plato, op. cit.*, s. 311.

²¹ Por. S. Rosen, *Plato's Republic. A Study, op. cit.*, s. 19–20.

²² Na istotne znaczenie metafory „schodzenia w dół i wstępowania ku górze” zwracał uwagę również Eric Voegelin, podkreślając, iż dialog *Państwo* symbolizuje wędrówkę Sokratesa, który wyszedł z Aten maratońskich, aby powrócić do Aten zbudowanych przez siebie w słowach i duszach słuchaczy. Voegelin jednak wskazując, że Pireus był odpowiednikiem Homerowego Hadesu, łączy schodzenie Sokratesa do Pireusu z Platónskim odkryciem duszy. Stąd też, wedle niego, zejście Sokratesa do Pireusu-Hadesu jest zbalansowane przez Platóna końcową sceną zejścia Era do świata podziemnego. Por. E. Voegelin, *Order and History*, vol. 3, ed. Dante Germino, Columbia: University of Missouri Press, 2000, s. 106–116.

nego. Droga ta ma różne oblicza: jest to droga prowadząca od filozofii do polityki; droga od kontemplacji do działania; droga od indywidualnej prawdy do społecznej opinii; oraz najbardziej fundamentalna droga od idei do rzeczywistości. W tym kontekście początkowa scena wyjścia z Aten i zejścia do Pireusu jest jedynie wstępnym, dosyć subtelnie zasygnalizowanym otwarciem się filozofii na zagadnienia polityczne i praktyczne, które będzie jednak ciągle równoważone przez wysilek skierowania polityki ku „górze”, czyli w kierunku powrotnego wstępowania do idei sprawiedliwości i dobra, urzeczywistnianego przez doskonałe państwo.

Ponadto, jak sugeruje S. Rosen, scena zejścia z Aten do Pireusu, może być także rozumiana jako odcięcie się od rzeczywistych zagadnień politycznych panujących w Atenach i umieszczenie ich w abstrakcyjnej przestrzeni uniwersalnych rozważań o państwie. Fakt, że dialog o idealnym państwie toczy się poza miastem jest zabiegiem, który ma służyć ukazaniu problematyki politycznej całkowicie poza kontekstem konkretnego państwa ateńskiego. A przypomnijmy, że dialog toczy się w czasach najwyższej świetności kulturalnej, politycznej, ekonomicznej i militarnej Aten. Toteż umieszczenie rozmowy o zasadach idealnego państwa w Pireusie, w domu nie jakiegoś świętego obywatela ateńskiego, lecz w domu obcego przybysza – Kefalosa, w towarzystwie, z którego niemal połowa uczestników i słuchaczy rozmowy z Sokratesem to obywatele innych miast, świadczy o przeniesieniu dyskusji politycznej do jakiejś uniwersalnej sfery wolności, otwartości, ale zarazem również prywatności, wolnej od bieżącego kontekstu politycznego. Celem tego zabiegu jest pokazanie, że to nie filozofia ma być kształtowana przez politykę, lecz że to właśnie polityka powinna być przemieniona przez filozofię²³. Efekt ten wzmocniony jest jeszcze przez Platona dzięki zabiegom dramatycznym. Z początkowej sceny dowiadujemy się bowiem, że rozmowa w domu Kefalosa toczy się wieczorem, o zmroku, po zakończeniu zasadniczej części uroczystości religijnych. Oznacza to, że polityczne zagadnienia najdoskonalszego państwa zostają podjęte nie w blasku słońca, lecz w świetle świec. Dramaturgiczny wymiar tej rozmowy od razu kieruje naszą uwagę ku alegorii jaskini i żyjących tam ludzi w mrokach i cieniu, z dala od światła i słońca. Sugestia Platona wydaje się oczywista: dyskusja na

²³ Por. S. Rosen, *Plato's Republic. A Study*, op. cit., s. 20–21.

tematy polityczne musi toczyć się w mrokach opinii i tylko filozof (Sokrates) zna prawdę, choć może ją ukazywać tylko ostrożnie, ze świadomością, iż jego słuchacze, nawet jeżeli posiadają dobrą wolę i otwartość na przyjęcie prawdy, mogą ją poznawać z trudem, gdyż pozbawieni są bezpośredniego do niej dostępu. Domena polityki jest zawsze czymś wtórnym i zależnym od domeny filozofii. Filozofia jednak musi zawsze ostrożnie perswadować swoje prawdy wobec świata politycznej opinii, gdyż prawda jest bezbronna wobec siły i przymusu. Wyjście Sokratesa z miasta i dyskusja o kwestiach politycznych w domu cudzoziemca może być rozumiana również jako wyraz ostrożności Sokratesa, który zna doskonale tępą siłę przymusu większości, kierującej się nie prawdą, lecz opinią. W tym znaczeniu podwójne „zejście w dół”: z Aten do Pireusu oraz ze światła słońca ku ciemności i światłu świec, może być wyrazem stosunku jaki, zdaniem Platona, panuje pomiędzy wymogami filozofii a żądaniami życia politycznego.

Stosunek ten określony jest przez Platona jako antagonizm, który, choć niemożliwy do rozwiązania w planie teoretycznym, musi poszukiwać kompromisu na płaszczyźnie praktycznej. Skoro, jak sugeruje Strauss, udanie się Sokratesa na uroczystość do Pireusu było wynikiem połączenia pobożności i ciekawości, to jego pozostanie na noc w Pireusie wyniknęło z połączenia przymusu i perswazji²⁴. Była ona owocem kompromisu pomiędzy wymaganiami filozofii (cel prywatny) a oczekiwaniami społecznymi (cel publiczny). Kompromis ten osiągnięty został niejako na siłę, w sytuacji, gdy rozum, widząc swą niemoc, ulega pod naporem gwałtu i przymusu. Sokrates wracając do Aten po uroczystościach religijnych, odchodził od tego, co publiczne i polityczne, aby poświęcić się filozofii, czyli temu, co prywatne. Nakłoniony do pozostania, znalazł się w sytuacji, w której został przymuszony do porzucenia filozofii i dalej oddania się sprawom publicznym i państwowym. Tylko świadomość represywnej siły płynącej od społeczeństwa politycznego mogła skłonić Sokratesa do zmiany planów i do pozostania w Pireusie. Jak powiada Strauss:

Rozmowę o sprawiedliwości zawdzięczamy połączeniu przymusu i perswazji. [...] Sprawiedliwość, obowiązek i powinność stanowią swego rodzaju pomieszanie przymusu i perswazji, gwałtu i rozumu²⁵.

²⁴ L. Strauss, *The City and Man*, *op. cit.*, s. 65.

²⁵ Tamże, s. 64.

Przyjrzyjmy się dokładniej, jak przebiegało całe wydarzenie, którego efektem była zgoda Sokratesa na pozostanie w Pireusie i udanie się do domu Kefalosa. Otóż Sokratesa i Glaukona wracających po uroczystościach do Aten dostrzegł z dala Polemarchos (jego imię można przetłumaczyć jako „Pan wojny”) i posłał swego sługę, aby ich zatrzymać. Glaukon powiada, do nie podejmującego żadnej decyzji Sokratesa, że należy poczekać. Gdy zbliżyli się do nich Polemarchos z przyjaciółmi, bez żadnego powitania nawiązuje się krótka wymiana zdań dotycząca zamiarów Sokratesa. Polemarchos bez ogródek namawia ich do zmiany planów i pozostania w Pireusie. Gdy Sokrates domaga się dostarczenia na tyle silnych racji, aby mogły go do tego przekonać, Polemarchos odpowiada nieco żartobliwie (nie dajmy się tu jednak zmylić lekkością tekstu), że zamiast argumentów zastosuje przymus wobec Sokratesa. Sokrates nic nie odpowiada, lecz w jego imieniu wypowiada się Glaukon, który uznawszy się za pokonanego, namawia Sokratesa do pozostania. W tym momencie równowagę napięcia Adejmantos i odwołuje się do perswazji, wspominając o nocnym spektaklu z pochodniami podawanymi z koni, który będzie niecodziennym widowiskiem, godnym zobaczenia. (Tutaj ponownie mamy przesunięcie z pobożności na ciekawość, gdyż Adejmantos zachęca Sokratesa do pozostania na nocnym widowisku nie z powodu bogini, lecz z powodu pochodni podawanych z koni). Glaukon ponownie decyduje w imieniu Sokratesa, że powinni zostać. Wówczas Sokrates, przegłosowany przez większość, nie mając wyboru, poddaje się demokratycznemu przymusowi.

Wymiana zdań pomiędzy Polemarchosem a Sokratesem²⁶ ukazuje, zdaniem Straussa, najistotniejsze cechy relacji polityki do filozofii, jaką chce nam przekazać Platon. Polemarchos wypowiada się z pozycji tych, którzy posiadają władzę. Dlatego zamiast szukać argumentów grozi przymusem. Sugeruje Sokratesowi, że albo ten udowodni również swą siłę, albo zostanie pokonany²⁷ i ulegnie.

²⁶ Piotr Juchacz dostrzega w tej wymianie zdań spór tylko pomiędzy dwoma modelami demokracji: woluntarystycznej (Polemarchos) i dialogiczno-komunikacyjnej (Sokrates). Por. P. Juchacz, *Perswazja i przymus. Analiza filozoficzna I sceny „Politei” Platona, op. cit.*, s. 116.

²⁷ Jak pokazuje Seth Benardete słowa „pokonać” (greckie: *kreitton*) używa dalej w dialogu Trazymach na oznaczenie sprawiedliwości, rozumianej jako korzyść silniejszego. Por. S. Benardete, *Socrates' Second Sailing. On Plato's „Republic”*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989, s. 10.

Polemarchos jest tak pewny absolutnej racji, która tkwi po stronie większości, że nie usiłuje nawet dyskutować i poszukiwać kompromisu. Jest przekonany, że przymus tych, którzy posiadają władzę powinien zawsze przywoływać do posłuszeństwa. Postawa Polemarchosa wobec Sokratesa jest tak radykalna, że Glaukon, a następnie Adejmantos włączają się do rozmowy w celu usunięcia napięcia. Ich mediacja powoduje osiągnięcie pewnego rodzaju kompromisu, który skłania Sokratesa do zgody na propozycję Polemarchosa. Do kompromisu wzywa najpierw Glaukon, lecz dopiero Adejmantos, wychodząc z propozycją obejrzenia nocnego spektaklu z pochodniami podawanymi z koni, przedstawia treściowy argument skłaniający do pozostania. Wtedy Sokrates wyraża zainteresowanie spektaklem, dając tym samym Polemarchowi możliwość honorowego wywikłania się z poprzednich gróźb użycia przemocy.

Jednak zgoda Sokratesa na zmianę planów i na pozostanie na noc w Pireusie jest, pomimo osiągnięcia wyjścia kompromisowego, zgodą z konieczności, pod presją przymusu i w sytuacji zagrożenia użyciem siły. Sokrates przyzwala na kompromis pod przymusem tych, którzy posiadają władzę i zmuszają filozofa do posłuszeństwa. W sytuacjach konfrontacji mądrości Sokratesa z władzą i przymusem Polemarchosa, filozofia musi zawsze ulec polityce. Zgoda będąca wynikiem kompromisu jest jednak połączeniem bezsilności filozofii z bezrozumnością polityki. Zdaniem Straussa, Platon chce nam z jednej strony powiedzieć, że w każdym wypadku życie polityczne musi być formułowane na tego typu kompromisach. Ostatecznie jednak pokazuje w sposób zawołowany coś całkowicie przeciwnego, że wypracowanie prawdziwego kompromisu pomiędzy dążeniami filozofii a żądaniami polityki jest niemożliwe. Dlatego w dalszej części dialogu Sokrates weźmie rewanż nad Polemarchosem, przedstawiając ideę filozofa-króla, czyli takiego modelu władcy, który znosi napięcie pomiędzy mądrością a przymusem. Teoretycznie możliwość taka będzie występowała w najlepszym ustroju politycznym, w którym do władzy aspirować będą filozofowie, a nie politycy²⁸.

Mówiąc o władzy politycznej warto przez chwilę przyjrzeć się postaci Glaukona, który przez całą scenę jest towarzyszem Sokratesa. Wydaje się, że Platon przywiązuje do tej postaci zasadnicze znaczenie, tworząc z niej niejako *alter ego* Sokratesa. Sam Sokrates

²⁸ Tamże, s. 11.

chwali Glaukona na początku II księgi *Państwa*, powiadając, że „zawsze bardzo po męsku staje wobec wszystkiego” (II, 357a). Oznacza to, że Glaukon posiada szlachetną i męzną naturę, umożliwiającą mu wypełnianie roli politycznej zgodnie z teoretycznymi zasadami prawdy i mądrości, której naucza Sokrates. Strauss przypomina w tym kontekście uwagę Ksenofonta o wielkich ambicjach politycznych Glaukona, które Sokrates usiłował łagodzić. Czyżby wynikało z tego, że wybrał się z Glaukonem do Pireusu, aby poddać go kuracji leczniczej z tych ambicji? Rozmowa o zasadach doskonałego państwa miałyby zatem dostarczyć „najznakomitszego lekarstwa na każdy rodzaj politycznej ambicji”²⁹. A ambicje te były znaczne, gdyż, jak wynika z dialogu, najprawdopodobniej to Glaukon wystąpił z inicjatywą udania się do Pireusu, aby pokazać się publicznie na uroczystości religijnej (fakt ten tłumaczy również dlaczego jest towarzyszem Sokratesa podczas całej uroczystości).

Jak wskazuje S. Rosen, Glaukon pełni w dialogu podwójną rolę³⁰. Z jednej strony nakłania Sokratesa do pozostania w Pireusie i udania się do domu Kefalosa oraz namawia do zaangażowania się w dyskusję o podstawach i zasadach idealnego państwa. Z drugiej strony, Glaukon reprezentuje wszystkie cechy klasy strażników lub wojowników, bez których filozofowie nie mogą, jako władcy, zrealizować celów doskonałego państwa. Do jego urzeczywistnienia potrzebni są bowiem ludzie, którzy posiadają zarówno *eros*, jak i *thymos*³¹. Innymi słowy, do tworzenia nowego państwa są Sokratesowi potrzebni erotyczni i waleczni mężowie, a nie oderwani od świata teoretycy, jak Adejmantos, albo napuszeni i pewni siebie, choć pozbawieni głębszych wartości młodzieńcy, których reprezentuje Polemarchos. W kolejnych księgach *Państwa* Sokrates jeszcze kilkakrotnie wypowiada się pochlebnie o Glaukonie, chwając przede wszystkim jego erotyczną naturę i dzielność (II, 368a; III, 403a; V, 468b; V, 478d). Natomiast w tych momentach, gdy Sokrates waha się, czy powinien przekazać słuchaczom jakąś myśl, to właśnie Glaukon nakłania go do nie przerywania dyskusji i do dalszego kontynuowania rozmowy (III, 414c–d; V, 451b; VI, 506d). Wynika z tego, że rola, jaką odgrywa Glaukon przy boku Sokratesa we

²⁹ L. Strauss, *The City and Man*, *op. cit.*, s. 65.

³⁰ S. Rosen, *Plato's „Republic”. A Study*, *op. cit.*, s. 21.

³¹ Szerzej na ten temat zob: S. Rosen, *The Role of Eros in Plato's „Republic”* [w:] tenże, *The Quarrel between Philosophy and Poetry*, New York and London: Routledge, 1993, s. 102–118.

wstępnej scenie z księgi I *Państwa* jest zapowiedzią istotnej roli, jaką powinny odgrywać takie postaci jak Glaukon w doskonałym państwie, którego zasady przedstawione zostały przez Sokratesa.

Czy Glaukon jest jednak w stanie zrozumieć istotne znaczenie polityki w perspektywie filozoficznej? Jak sugeruje Strauss, Platon pokazuje w całym dialogu, że ani Glaukon, ani żaden inny z rozmówców Sokratesa nie pojął do końca słów Sokratesa wypowiedzianych podczas rozmowy w domu Kefalosa. Aby przybliżyć to twierdzenie, trzeba odwołać się do znanej tezy Straussa o występowaniu w pismach wielkich filozofów politycznych, w tym także u Platona, tzw. pisarstwa sekretne lub ezoteryczne³². Teza ta miała przede wszystkim znaczenie w określaniu relacji filozofii do polityki i była rozwijana w kontekście filozofii politycznej³³. Pisarstwo ezoteryczne to dla Straussa specyficzna technika pisarska, polegająca na niejednoznacznym przekazywaniu pewnych prawd filozoficznych w obawie przed represją polityczną. Uprawiane ono było przez wszystkich wielkich filozofów politycznych przeszłości, którzy ukrywali w swoich pismach heterodoksyjne poglądy, dostępne tylko dla uważnych i wtajemniczonych czytelników. Innymi słowy, w przekonaniu Straussa, wielkie teksty filozoficzne cywilizacji zachodniej posiadają niejako podwójne znaczenie: egzoteryczne – uchwytnie dla każdego czytelnika i ezoteryczne – możliwe do uchwycenia pomiędzy wierszami po ostrożnej i często wielokrotnej lekturze. Występowanie pisarstwa ezoterycznego wynikało z przekonania, że istnieją takie prawdy, które są szkodliwe dla całego społeczeństwa i mogą być przekazywane jedynie garstce wtajemniczonych i odpowiednio przygotowanych czytelników. Są to prawdy o charakterze religijnym, moralnym i politycznym, a więc takim, który mógłby podważać fundamentalne założenia funkcjonowania społeczeństwa politycznego i rodzić represje. Stąd też sposób przekazywania tych prawd był wynikiem obrony, jaką musiała przedsięwziąć

³² Teoria pisarstwa ezoterycznego została najpełniej rozwinięta przez Straussa w dziele *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Ill.: The Free Press, 1952.

³³ Na istotne znaczenie ezoteryzmu w interpretacji myśli Platona zwrócili również uwagę komentatorzy ze szkoły w Tybindze (Hans Krämer i Kanrad Gaiser) oraz Giovanni Reale. Podkreślali oni jednak metafizyczne, a nie – jak w przypadku Straussa – polityczne, znaczenie nauk ezoterycznych u Platona. Szerzej na ten temat zob. „Hans Krämer, *Ku nowej interpretacji Platona*, „*Studia Filozoficzne*”, nr 8 (1987), s. 3–18; *Platon. Nowa interpretacja*, red. A. Kijewska i E.I. Zieliński, Lublin: KUL, 1993.

filozofia wobec polityki. Ów proces usprawiedliwienia filozofii przed trybunałem państwa zrodził filozofię polityczną. Strauss wyjaśnia to w następujących słowach:

Na czym bowiem polega filozofia polityczna. Na przekonaniu państwa, że filozofowie nie są ateistami, że nie profanują świętości państwowych, że szanują to, co państwo otacza szacunkiem, że nie są także wrogami ustroju, oraz, ostatecznie, że nie są nieodpowiedzialnymi łowcami przygód, ale dobrymi, a może nawet najlepszymi obywatelami³⁴.

Pisarstwo ezoteryczne wynika zatem z istnienia trwałego antagonizmu pomiędzy filozofią a polityką. Dążenia filozofii, skierowane na poszukiwanie prawdy, kwestionują politykę, ufundowaną na powszechnie wyznawanych opiniach, które stanowią podstawy życia politycznego i społecznego. Z tego powodu społeczeństwo polityczne zawsze będzie reagować represywnie wobec żądań filozofii. Filozofia natomiast, chcąc uniknąć konfliktu i represji, będzie zmierzać do ukrycia najistotniejszych prawd i przekazywania ich jedynie w formie sekretnej, skierowanej do wybranych czytelników. Tę swoistą „politykę filozoficzną”, którą z konieczności muszą uprawiać filozofowie, Strauss streszcza następująco:

Ostrożny pisarz polityczny, zabierając głos w jakiejś dobrej sprawie, tak przedstawiłby stan rzeczy, aby wywołać ogólną życzliwość dla tej właśnie sprawy. Unikałby wspomniania o wszystkim, co „usuwałoby zasłonę, za którą” poważna część społeczeństwa „ukrywa swoje nieporozumienia”³⁵.

Pisarstwo ezoteryczne spełnia zatem wymagania polityczne przez wprowadzanie standardu podwójnej prawdy: prawdy dla państwa i prawdy filozoficznej. Jednym z najważniejszych zabiegów gwarantujących ochronę prawdy filozoficznej przed powszechnym jej ujawnieniem jest ironia. Pozwala ona mówić w tekście w sposób różny do różnych grup czytelników. Ci, którzy czytają tekst powierzchownie i w tradycyjny sposób rozumieją tylko kwestie wyłożone w tekście w sposób jasny, przejrzysty i jednoznaczny. Ci zaś, którzy będą czytać ostrożnie, zwracając uwagę na wszystkie zabiegi ukrywające głębsze znaczenie tekstu, dotrą do zawartego pomiędzy wierszami nieortodoksyjnego przesłania, które autor w rzeczywi-

³⁴ L. Strauss, *Restatement on Xenophon's „Hiero”* [w:] tenże, *On Tyranny*. Revised and Expanded Edition, ed. V. Gourevitch and M. S. Roth, New York: The Free Press, 1991, s. 196.

³⁵ L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1969, s. 190–191.

stości chciał zakomunikować. Tylko uchwycenie owego głębszego przesłania daje dostęp do pełnej prawdy, którą wyraża autor tekstu.

Wszystko to kieruje naszą uwagę na podwójną funkcję istnienia pisarstwa ezoterycznego. Z jednej strony, istnieje jak gdyby funkcja negatywna, polegająca na stosowaniu pisarstwa ezoterycznego w celu uniknięcia prześladowania ze strony społeczeństwa politycznego. Z drugiej strony, istnieje teoretycznie ważniejsza funkcja, polegająca na przekazywaniu najgłębszych prawd filozoficznych tylko nielicznej grupie czytelników, która jest zdolna do ich właściwego zrozumienia. Ten elitaryzm filozofii spowodowany jest przekonaniem, że dostęp do prawdy i mądrości wiąże się z konieczności z rygorystycznymi kwalifikacjami intelektualnymi i najwyższymi wymogami moralnymi. Powoduje to, że filozof musi przyjąć wobec społeczeństwa politycznego dwuznaczną rolę: pokazywać publicznie, że nie jest wrogiem ogółu, prywatnie natomiast prowadzić głębszą edukację wobec wybranej grupki uczniów. Pisarstwo ezoteryczne jest w tym znaczeniu jedyną możliwą formułą politycznego funkcjonowania i politycznej prezentacji filozofii. Polityczny charakter Platońskiego ezoteryzmu wskazuje, zdaniem Straussa, na zasadnicze przeciwieństwo występujące pomiędzy zadaniami filozofii a dążeniami polityki. Przeciwieństwo to posiada charakter trwały i nieusuwalny, a zatem niemożliwy do usunięcia na drodze jakiegось kompromisu.

Jeżeli zastosujemy Strausowskie zasady pisarstwa ezoterycznego do interpretacji Platońskiego *Państwa*, to będziemy musieli przyjąć, że nie tylko Glaukon, ale również żaden inny z uczestników rozmowy z Sokratesem nie pojął należycie istoty Sokratesowego przesłania. Nieczytelny pozostał dla nich nieusuwalny antagonizm występujący pomiędzy filozofią a polityką, który przejawia się w różnych figurach w całym dialogu, osiągając swoją kulminację w dyskusji o zasadach najlepszego ustroju politycznego. Uniemożliwiło im to należyte wsłuchiwanie się w słowa Sokratesa, aby wyczytać z nich ezoteryczne przesłanie, które kierował tylko do najmądrzejszych i najszlachetniejszych słuchaczy. Można jednak powiedzieć również, że żaden z uczestników rozmowy nie zrozumiał właściwie intencji Sokratesa, gdyż żaden nie uchwycił istotnego znaczenia, jakie w symbolicznym, pozasłownym wymiarze posiadała wstępna scena przymuszająca Sokratesa do pozostania w Pireusie. Tym samym niezrozumiała pozostawała dla nich również stanowiąca sedno dialogu rozmowa o zasadach najlepszego ustroju politycz-

nego, która była skutkiem tej początkowej sceny. Scena ta wyjaśnia nam bowiem zasadnicze znaczenie, jakie nadaje Sokrates idei najlepszego ustroju. Zagadnienie to związane jest bezpośrednio z pytaniem o naturę polityki, jej relacji do filozofii i mądrości oraz statusu opinii wobec prawdy. Łączyło się to również z pytaniem o istotny charakter samego życia politycznego i naturę władzy politycznej. Toteż właściwa interpretacja całego przesłania Platońskiego *Państwa* musi poszukiwać ezoterycznego znaczenia prawd, które w sposób symboliczny ukazane zostały w tej początkowej scenie.

Jednak współcześni komentatorzy *Państwa*, pomijając ezoteryczne przesłanie tego dialogu, pozbawili się tym samym istotnych przesłanek umożliwiających zwrócenie należytej uwagi na szczególny status najlepszego ustroju politycznego, jak również na miejsce filozofa w realnie istniejących ustrojach politycznych. Skutkiem tego większość interpretacji Platońskiego *Państwa* zagubiła tę zasadniczą prawdę, że najlepszy ustrój polityczny lub idealny ustrój jest przez Platona rozumiany tylko jako typ idealny czy idea regulatywna. Platon, formułując go w sposób utopijny, dawał do zrozumienia, że może nigdy nie było i nigdy nie będzie takiego czasu, gdy ustrój ten się urzeczywistni, choć nie istnieją żadne logiczne przeszkody uniemożliwiające jego urzeczywistnienie. Jednak w mniej sprzyjających warunkach realizują się tylko pewne przybliżenia najlepszego ustroju. Stąd mamy kilka typowych, prawomocnych ustrojów, które w mniejszym lub większym stopniu odbijają ustrój najlepszy. Strauss, podsumowując myśl Platona pisze, że:

Istnieje tylko jeden najlepszy ustrój, ale istnieje wiele różnych prawomocnych ustrojów. Różnorodność prawomocnych ustrojów odpowiada różnorodnym typom odpowiednich okoliczności. Prawomocne czy słuszne ustroje są możliwe i moralnie konieczne we wszystkich czasach i miejscach, natomiast najlepszy ustrój jest możliwy tylko w najkorzystniejszych warunkach. Różnica między ustrojem najlepszym a prawomocnym wynika z różnicy między tym, co szlachetne, a tym, co słuszne³⁶.

Toteż w *Państwie* Sokrates prezentuje ideę najlepszego ustroju politycznego tylko w *słowach* a nie w *czynach*. Poprzez tę różnicę Platon usiłuje przekazać prawdę o niemożliwości przekroczenia i zlikwidowania antagonizmu pomiędzy filozofią (teoria) a polityką (praktyka). Życie teoretyczne, nastawione na kontemplację prawdy, jest po prostu ze swej istoty przeciwne życiu politycznemu, nastawionemu na praktyczne działanie.

³⁶ Tamże, s. 131.

Rozważania te łączyły się z podstawowym filozoficznym pytaniem Sokratesa: jak powinniśmy żyć? Odpowiedź Platona na to pytanie sugerowała, że filozof, zdając sobie sprawę z własnej ignorancji, jest jednak w stanie w jakiejś mierze posiadać mądrość. Odpowiedź ta związana była przede wszystkim z odkryciem przez Sokratesa samej filozofii politycznej. Filozofia polityczna wskazywała jednak, iż mądrości o rzeczach politycznych należy ostatecznie poszukiwać nie w samym życiu politycznym i praktycznym, lecz w postawie filozoficznej i kontemplacyjnej. Zdaniem Straussa, odpowiedzi na to pytanie nie jesteśmy w stanie w sposób poprawny sformułować na płaszczyźnie działania, czyli w wymiarze życia czysto politycznego. Normy racjonalne i naturalne nie są bowiem ukryte za konwencjonalnymi zachowaniami moralnymi społeczeństwa, lecz w wymiarze prawdy uniwersalnej, pozahistorycznej i transcendentnej wobec polityki. Oznacza to tym samym, że standardy życia filozoficznego nie mogą być zredukowane do płaszczyzny czysto praktycznego i politycznego życia. Oczywiście filozofowie muszą dostosować swoje nauczanie do wymogów i oczekiwań występujących w konkretnym społeczeństwie politycznym. Jednak tylko filozoficzna odpowiedź jest prawdziwa w pełnym znaczeniu, natomiast odpowiedź polityczna służy jedynie odpowiedzi filozoficznej i jest sformułowana wyłącznie dla celów politycznych. Niemniej jednak obie odpowiedzi są konieczne, ponieważ filozofowie nie sprawują władzy politycznej i nie mogą bezpiecznie aplikować rozwiązań filozoficznych, które, pomimo tego, że są całkowicie prawdziwe, są jednak niełatwe do przyjęcia przez społeczeństwo polityczne i mogą wywoływać gwałt i przemoc skierowaną wobec filozofii.

PHILOSOPHY AND POLITICAL COMPULSION. AN ANALYSIS
OF THE BEGINNING OF BOOK I OF PLATO'S *REPUBLIC*

Summary

The importance of the introduction to the first book of Plato's *Republic* has been underrated by contemporary scholars. However, the scene in question is of great importance for understanding the relationship between philosophy and politics, and the very sense of political philosophy. Leo Strauss and his school (A. Bloom, S. Rosen, S. Benardete) have presented a very influential interpretation of this introductory scene of Plato's *Republic*. This article gives an account of that interpretation and points out how the Straussians use a new method of reading Plato's philosophy in a political context.

Ryszard Mordarski