

Ryszard PARADOWSKI

Warszawa

Mit totalitaryzmu i Platońska filozofia demokracji

W dwudziestym stuleciu weszło na stałe do słownika nauk politycznych i politycznej publicystyki pojęcie totalitaryzmu. Weszło ono zwłaszcza do słownika publicystyki, zważywszy na to, ile razy użyto tego pojęcia w politycznej debacie, szczególnie od czasu, gdy rozszerzono jego zastosowanie na tak zwany totalitaryzm komunistyczny. Ale i filozofia polityczna kilkadziesiąt ostatnich lat wyprodukowała ogromną ilość wypowiedzi osnutych wokół pojęcia totalitaryzmu. Niemała ich część związana jest z poszukiwaniem jego historycznych antecedencji. Pośród tych ostatnich wyróżnioną rolę odgrywa filozofia Platona. Wielu spośród znanych badaczy i filozofów polityki – na przykład Hannah Arendt, Carl Friedrich, Zbigniew Brzeziński czy Karl Popper¹ – wyraża nawet przekonanie, że Platon jest ojcem duchowym totalitaryzmu². *Program Platona* – twierdzi Popper – *nie tylko nie jest wyższy moralnie od totalitaryzmu, ale jest z nim zasadniczo identyczny*³. Nawet Simon Blackburn, analizujący zawartość *Państwa* w dość wyważonym tonie (z rozdziału na rozdział w coraz bardziej wyważonym), we *Wstępie* do książki *Platon. Państwo. Biografia* wśród swoich zastrzeżeń wobec platońskich pomysłów – zastrzeżeń już samych w sobie ostrych i surowych – nie pomija „totalitaryzmu”: *...jeśli w polityce istnieje jakieś dziedzictwo Platona – pisze Blackburn – obejmuje ono teokrację czy też rządy kleru, militarizm, nacjonalizm, pochwałę hierarchii, nietolerancję, totalitaryzm, całkowite lekceważenie ekonomicznej struktury społeczeństwa... Platonowi udaje się jednocześnie zawrzeć pochwałę skostniałego konserwatyizmu i nawiedzonego wizjonerstwa*⁴. W swoim czasie z równym przekonaniem sądzono, że jest Platon ojcem teologii chrześcijańskiej (co by potwierdzało dodatkowo jego związek jeśli nie z „totalitaryzmem”, to na pewno z teokracją, nietolerancją, chwaleniem hierarchii itp., itd.), chociaż już Augustyn odnosił się do platońskiej spuścizny z wielką ostrożnością i nie mniejszą rezerwą, zaś Tomasz opowiedział się ostatecznie (w każdym razie w imieniu „zachodniego” chrześcijaństwa) po stronie Arystotelesa⁵. Swoją drogą

¹ Zob. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 1951; C. J. Friedrich, Z. K. Brzeziński, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, 1956; K. R. Popper, *Spółczesność otwarta i jego wrogowie*, Warszawa 2007. Pojęcie totalitaryzmu upowszechniło się (najpierw jako termin ideologiczny, później również jako kategoria politologiczna) w XX wieku, w okresie między dwoma wojnami światowymi. Według Karla Poppera [...] *jednym z podstawowych powodów krytyki totalitaryzmu [...] było przekonanie, że filozofia (głównym „wrogiem” był naturalnie Platon) pretenduje do roli przewodniczki w życiu politycznym...* M. Król, *Filozofia polityczna*, Kraków 2008, s. 66.

² *Idealna polis... jest... zupełnym przeciwieństwem demokratycznych Aten; jej zasadą jest hierarchia...* J. Baszkiewicz, F. Ryszka, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1973, s. 49. I znacznie łagodniej, ale z ukrytą intencją dyskwalifikacji: *Plato was an inveterate dreamer*. A. Losev, A. Takho-Godi, *Plato*, Moscow 1990, s. 142. Ze stanowiska poddanego reżymu autorytarnego, jakim był, w różnym czasie w różnym stopniu, reżymem radziecki, marzeniem jest nie tylko idealna sprawiedliwość, ale i „zwykła” demokracja.

³ K. R. Popper, *Spółczesność otwarta...*, op. cit., t. I, s. 113.

⁴ S. Blackburn, *Platon. Państwo. Biografia*, Warszawa 2007, s. 25.

⁵ Co nie znaczy, że „wschodnie” chrześcijaństwo jest platońskie – jest ewentualnie neoplatońskie.

ta koincydencja (chrześcijaństwa i autorytaryzmu za pośrednictwem Platona), chociaż „przełamana” Arystotelesem, nie powinna być pomijana – nawet jeśli się okaże, że Platon nie tylko nie jest „chrześcijański” (protochrześcijański) – to się właściwie dosyć szybko okazało za sprawą nieporównanie bliższego chrześcijaństwu neoplatonizmu (do czasu soboru nicejskiego chrześcijaństwo było w znacznej mierze neoplatonizmem), ale, wbrew pozorom, nie jest również „totalitarny” (protototalitarny); nawet jeśli się okaże, że „totalitaryzm” nie jest, również wbrew pozorom – chociaż to inne pozory – tak bardzo Platoński.

Powyższa teza – że powiązanie Platona z totalitaryzmem, i, szerzej⁶, z autorytarnym wyborem porządku politycznego i kulturowego oparte jest na nieporozumieniu, na całym społeczeństwie nieporozumień – ma za punkt wyjścia, tło i kontekst zakorzenienie kultury Zachodu w dziele Platona – od matematyki i muzyki po estetykę, filozofię i nawet masową produkcję. I oczywiście kłopot, jaki miało z Platonem chrześcijaństwo⁷. Listę tę można dowolnie przedłużać.

Tymczasem w XX wieku Platon stał się wzorcowym antybohaterem Europy. Wielu wpływowych autorów powiązało konstruowanie „utopijnych” projektów – i, szerzej, sam pomysł racjonalnego i planowego podchodzenia do rozwiązywania problemów społecznych – z największymi katastrofami XX wieku, faszyzmem i stalinizmem. A przecież pierwszą „utopię” miał stworzyć właśnie Platon⁸. Tak więc Platon i jego filozofia mają być źródłem europejskiej choroby. Zarazem źródłem i podstawą jej zdrowia ma być chrześcijaństwo, które w porę odcięło się od platońskich wpływów. Tu i ówdzie głosi się pogląd, że nawet nowożytna europejska demokracja ma swoje korzenie w chrześcijaństwie⁹. Platon i jego filozofia znaleźli się w samym centrum debaty o europejskiej tożsamości. Warto stwierdzić przy okazji, że o ile przeciwstawienie sobie Platona i chrześcijaństwa (a przeciwstawienie to nigdy nie było specjalnie wyraziste) ujawnia podstawowy konflikt kulturowy i polityczny, o tyle skojarzenie Platona z „totalitaryzmem” (połączone z przemilczeniem ewentualnych związków z nim chrześcijaństwa¹⁰) nie sprzyja jasności obrazu, a nawet ten obraz zdecydowanie zaciemnia¹¹.

⁶ Traktowanie totalitaryzmu jako szczególnego przypadku autorytaryzmu nie jest powszechne.

⁷ Co samo w sobie może stanowić wskazówkę, że Platon, filozof przedchrześcijański, może należeć do tradycji postchrześcijańskiej Europy, przy czym niekoniecznie do jej totalitarnego odgałęzienia, zważywszy na jego, Platona, zaświadczoną przez Augustyna niechrześcijańskość. Chodzi na razie tylko o wskazówkę, sama przez się bowiem niechrześcijańskość może być równie dobrze – przy całej zbieżności podstawowej struktury chrześcijaństwa i totalitaryzmu – wyrazem antychrześcijańskiego nastawienia tego ostatniego. Por. E. Cassirer, *Mit państwa*, Warszawa 2006, s. 115.

⁸ *Państwo Platona było zawsze uznawane za utopię polityczną nawet przez największych wielbicieli jego dzieła*. E. Cassirer, *Mit państwa*, op. cit., s. 114.

⁹ Nie zamierzam w tym miejscu ustosunkowywać się szerzej do powyższej tezy. Wystarczy powiedzieć, że chrześcijaństwo, od momentu przekształcenia go w oficjalną ideologię cesarstwa rzymskiego aż do czasów Odrodzenia, a nawet – Oświecenia, stanowiło ogólną ramę kulturową i polityczną europejskiej kultury, i dlatego nawet nurty z istoty obce i wrogie chrześcijaństwu powstawały często jako jego twory. Przykładem scholastyczna filozofia, która przygotowała intelektualne instrumentarium późniejszego, areligijnego racjonalizmu, czy niektóre polityczne idee, jak katolickie próby rozwijania teorii umowy społecznej albo koncepcja uzasadnionego nieposłuszeństwa nieprawomocnej władzy. Zwolennicy tezy o chrześcijańskich korzeniach demokracji pomijają oczywiście milczeniem fakt, że związek chrześcijaństwa z demokracją polegał głównie na demokratycznej kontestacji chrześcijaństwa (autorytaryzmu chrześcijańskiej doktryny i chrześcijańskich kościołów, zwłaszcza Kościoła rzymsko-katolickiego).

¹⁰ Związki takie są częstokroć odnotowywane, głównie jednak w płaszczyźnie politycznej; chodzi w szczególności o relacje Watykanu z reżymem Mussoliniego, a także o co najmniej niejasne stanowisko polityczne władz Kościoła katolickiego wobec reżymu Hitlera i zagłady Żydów. Zwraca się też uwagę na pomoc, jakiej Watykan udzielał ukrywającym się po kapitulacji Niemiec hitlerowskich zbrodniarzom wojennym.

¹¹ Bierze się to zapewne stąd, że „totalitaryzm” jako charakterystyka, jako kategoria, jako typ porządku nie występuje jako część logicznej klasyfikacji i oznacza duży i bardzo duży stopień reglamentacji życia, co powinno czynić

Spróbujmy zatem sprecyzować: odkąd istnieje filozofia, wchodzi ona w konflikt z religijno-mitologicznym objaśnieniem świata, zwłaszcza z objaśnieniem religijnym¹². Religia przesądza o hierarchicznej budowie świata, w tym przede wszystkim świata ludzkiego¹³, narzucając i legitymizując podporządkowanie i posłuszeństwo niższego szczebla wyższemu, gdy tymczasem filozofia – z pomocą racjonalnej argumentacji – podaje w wątpliwość absolutny charakter religijnego paradygmatu¹⁴; dotyczy to filozofii, ale niekoniecznie filozofów, którzy – nie tylko w średniowieczu – za punkt wyjścia swojego „filozofowania” przyjmowali często dogmat religijny.

Uznanie Platona, filozofa *par excellence*, za ideologa totalitaryzmu, czy choćby „tylko” autorytaryzmu, kompromituje filozofię i jej funkcję krytyczną wobec religii, a więc i wobec autorytaryzmu jako takiego, a co najmniej zaciera i zaciemnia zasadniczą opozycję między nimi. W tej wojnie kulturowych gigantów, jakimi są, z jednej strony, religia i, z drugiej, filozofia, takie uznanie sytuuje uznającego (Platona za ideologa totalitaryzmu) po stronie religii z jej wartościami autorytarnymi, a więc, paradoksalnie, po stronie samego totalitaryzmu¹⁵; inna rzecz, że sam Platon również daje niektórymi swoimi wypowiedziami asumpt do zacierania owej różnicy, ułatwiając przekształcenie swojej filozofii najpierw w neoplatońską, a następnie chrześcijańską teologię. A w końcu – w kryptoteologię totalitaryzmu.

Nietrudno napotkać pogląd, że *jeśli nawet religia legitymizuje 'zwykły' ('naturalny') porządek autorytarny (a więc normalny porządek), to filozofia legitymizuje potworność (legitymizuje totalitaryzm)*; znane są insynuacje pod adresem Oświecenia, że w nim właśnie tkwią korzenie dwudziestowiecznych totalitaryzmów. Według Poppera (w pewnym stopniu według Blackburna i innych) Platon legitymizuje tę potworność. Według „komunistycznego” materializmu leninowskiego typu, Platon nie legitymizuje wprawdzie potworności totalitaryzmu (bo leninizm nie uznaje takiej kategorii, godząc się w najlepszym razie na zastosowanie jej do faszyzmu, do którego zresztą początkowo była wyłącznie stosowana), ale jednak legitymizuje (Platon legitymizuje) „klechostwo”, czyli tak czy inaczej – autorytaryzm (choć już zapewne nie jego ekstremalne formy). Legitymizuje „klechostwo”, czyli teokrację, czyli propagowanie rządów kleru, które skądinąd zarzuca Platonowi Blackburn. Gdyby nawet „rządy kleru” miały się w systemie poglądów Blackburna łączyć logicznie z „totalitaryzmem” (a co do tego trudno mieć zastrzeżenia, teokracja niespecjalnie uznaje istnienie sfery prywatnej – zajmuje się wszystkim, od „ochrony” zarodka poprzez wszystkie inicjacje aż po ostatnie chwile życia,

z niego raczej kategorię opisową i tym samym aspekt czegoś merytorycznie istotniejszego, na przykład autorytaryzmu, zawdzięczającemu z kolei (jako kategoria) swój merytoryczny ciężar gatunkowy adekwatnemu odzwierciedleniu jednej z dwóch wartości podstawowych, a tym samym temu, że wraz z opozycyjną wobec niego demokracją (i konstytuującą ją drugą spośród podstawowych wartości) wyczerpuje typologicznie wszelkie możliwe porządki, zarówno kulturowe, jak i (wężej) polityczne.

¹² W związku z tym, że religia i mit nie zawsze są precyzyjnie rozróżniane, warto takie rozróżnienie wprowadzić: mit mówi o sprawach fundamentalnych językiem alegorii; religia korzysta z mitu, ale wyraźnie wysuwa na plan pierwszy (dodając do mitu interpretację, dokonywaną quasifilozoficznym, „dyskursywnym” językiem) relację posłuszeństwa między bóstwem i człowiekiem. W istocie przeciwieństwem religii nie jest mit, lecz magia, zasadzająca się na w z a j e m n y m wykorzystaniu się człowieka i wyobrażonych przez niego wyższych sił.

¹³ Religia porządkuje przede wszystkim świat ludzki, ale nie pozostawia poza sferą swego zainteresowania świata natury (bądź co bądź *na początku Bóg stworzył niebo i ziemię*, Rdz 1, 1), do tego stopnia, że jest ona właściwie (z paradygmatami posłuszeństwa, hierarchii itd.) kulturową formą przyrodniczej konieczności.

¹⁴ Czyli absolutyzację paradygmatu natury.

¹⁵ Skrajny liberalizm, a np. Popper za skrajnego liberała zapewne może być uznany, a zwłaszcza neoliberalizm, do języka i argumentacji typu Popperowskiego często się odwołujący, jest takim kryptotalitaryzmem (totalitaryzmem stosującym mimikrę): nieskrępowana wolność najsilniejszych podmiotów likwiduje rynek przez wchłonięcie bądź podporządkowanie słabszych, a zarazem prowadzi do ubezwłasnowolnienia konsumenta.

a nawet życiem po śmierci), to po co do tego mieszać Platona? Chyba że okazałyby się to merytorycznie uzasadnione. Niektóre wypowiedzi osób występujących w platońskich dialogach, zwłaszcza w *Państwie*, w tym – samego Sokratesa – mogą dawać (przynajmniej na pierwszy rzut oka) powód do takiej interpretacji.

Czy zatem Platon wspiera i uzasadnia autorytaryzm?

Spróbujmy odpowiedzieć na to pytanie, odnosząc się od zarzutów względnie umiarkowanego Blackburna. Po pierwsze, teokracja. Blackburn zapewne władzę „królów-filozofów” utożsamia z rządami kleru. Według Platona sama mądrość filozofów predestynuje ich do sprawowania władzy. Czy jest to ta sama mądrość, co mądrość kapłanów i czy takie samo jest jej źródło? Od odpowiedzi na to pytanie zależy, czy przyjdzie się zgodzić z charakterystyką, daną Platonowi przez Blackburna. Należy się niewątpliwie zgodzić z Platonem, że „strażnicy” powinni być mądrzy, a raczej – powinni być zorientowani na mądrość, być „miłośnikami mądrości”, a więc filozofami (raczej więc filozofami niż strażnikami prawd odgórnie ustalonych). Strażnicy nie powinni być zapewne losowani, co było dość powszechną praktyką w „demokratycznych” Atenach, bo losowanie pozwala wprawdzie ograniczyć nepotyzm, ale jednocześnie sprzyja powoływaniu na urzędy ludzi niekompetentnych; nie wymyślono jeszcze wówczas wyborów demokratycznych w nowoczesnym rozumieniu, ale przecież i dziś walczą częściej wizerunki niż mądrość. Czy opowiedzenie się po stronie mądrości (dziś powiedzielibyśmy skromniej: po stronie programu i jego merytorycznego uzasadnienia) jest koniecznym opowiedzeniem się po stronie „rządów kleru”? Oczywiście o ile nie łączymy mądrości z pozycją i statusem, a wysuwamy na pozycję i zapewniamy status (powiedzmy, w efekcie demokratycznej procedury wyborczej) komuś, kto wykazuje umiłowanie mądrości (raczej niż umiłowanie pozycji). Nie wydaje się, by Platon był zwolennikiem pierwszego członu tej alternatywy. Więc może militarizm? Nie wszyscy podzielają pospolite wśród historyków myśli polityczne przekonanie, że ideałem państwa jest dla Platona Sparta¹⁶ – na pewno nie cnoty wojskowe są najważniejsze w jego „idealnym” państwie, a męstwo cywilne, coś, co często określa się (co dziś się często określa) również jako nonkonformizm. Czy męstwo cywilne, czy nonkonformizm może budować porządek autorytarny, który jest samym konformizmem? Nonkonformizm buduje raczej demokrację, jako że demokrację buduje krytyczny stosunek do tego co zastane. Więc może pochwała hierarchii? Tak, ale tylko wtedy, gdy uznamy, że dla takiej pochwały nie wystarczy twierdzić, że poseł czy minister, chcąc dobrze wykonywać swą funkcję prawodawcy czy administratora, powinien się na swych funkcjach skupić, a wiceminister powinien słuchać poleceń ministra, zaś asystent posła – polecenia swojego pryncypała; tak, ale tylko wtedy, gdy uznamy, że w nauce o duszach chodzi o coś innego, niż naturalne predyspozycje (do matematyki, do filozofii, do malarstwa czy do zajęć innego rodzaju); czy Platon twierdzi w tym względzie coś więcej? Z kolei za „nawiedzonego wizjonera” będziemy mogli uznać filozofa, jeśli będziemy mogli z całą pewnością uznać, że jego wizja nie jest w żadnym sensie „typem idealnym” jakiegoś empirycznie istniejącego (lub przynajmniej możliwego) politycznego porządku. I czy na pewno jest skostniałym konserwatystą¹⁷ ktoś, kto nie

¹⁶ Nie podziela go W. Jaeger (*Paideia*, t. II, Warszawa 2001, s. 329); nie podziela E. Cassirer (*Mit państwa*, Warszawa 2006, s. 85). Wielokrotnie podkreśla spartańską opcję Platona Popper. Podobnie np. Kazimierz Leśniak: [Platon] propagował koncepcję ustroju arystokratycznego, wzorowanego na wojskowo-totalnym ustroju Sparty i Krety... K. Leśniak, *Platon*, Warszawa 1993, s. 26. Nie inaczej Władysław Stróżewski: *...ten wymyślony przez Platona ustrój, w gruncie rzeczy totalitarny, policyjny...* W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1992, s. 109.

¹⁷ *Platon bał się zmiany*. K. R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte...*, op. cit., s. 172. Na pewno nie mógł w ogóle bać się zmiany, choćby dlatego, że postulował zmiany zgodne z tworzonym przez siebie wzorem; na pewno niechęć do

uważa kobiet za zasadniczo niezdolne do kształcenia się, więcej nawet – do współtworzenia elity, i ktoś, dla kogo rodzina nie jest idealnym środowiskiem wychowawczym¹⁸ i kto krytykuje powszechną skłonność do obsadzania odpowiedzialnych, a zarazem intratnych stanowisk swoimi, zwłaszcza – krewnymi, zamiast ludźmi najlepiej do ich sprawowania przygotowani? I czy ktoś, dla kogo rodzina nie jest idealnym środowiskiem wychowawczym, jest totalitarystą? Czy jest totalitarystą ktoś, według kogo nikt, nawet bóg, nie powinien arbitralnie definiować Dobra? Filozof (filozof Sokrates) nie pretenduje do tego, by autorytatywnie definiować to co dobre, by arbitralnie konkretyzować ideę Dobra – chociaż w *Państwie* nie powstrzymuje się od tego już tak zdecydowanie jak w dialogach wcześniejszych¹⁹. W każdym razie *wiem, że nic nie wiem* nie jest u Sokratesa wyrazem fałszywej skromności²⁰. Może do arbitralnego definiowania dobra pretenduje u Platona korporacja filozofów? Może Platon pretenduje do definiowania dobra w imieniu tej „korporacji”?²¹

Krytyka ma często za złe Platonowi wypędzenie poetów. W nowszej kulturze europejskiej, już od czasów prowansalskich trubadurów, są poeci uosobieniem wolnego ducha, więc ich wypędzenie kojarzyć się może tylko z poważnym ograniczeniem wolności. Właściwie już w Grecji klasycznej poetą był ktoś w dzisiejszym rozumieniu tego terminu. Samo jednak pojęcie poety ciągle oznaczało kogoś, jak Homer, rozpowszechniającego mity o bogach, kogoś, w dzisiejszym znaczeniu, uprawiającego propagandę religijną, która w sposób autorytatywny określa jedynie właściwy sposób życia ludzi.

Dziś wiemy, że „wypędzenie poetów” można rozumieć na dwa sposoby. Na sposób bolszewicki, jako drastyczne prześladowanie religii i kościołów, i na sposób demokratyczny – wypędzenie z państwa oznacza tu raczej o d d z i e l e n i e od państwa mitotwórczej działalności religijnej. Rzecz w tym, że totalitaryzm nie wypędza mitu, lecz mit mu niewygodny zastępuje własnym, zresztą wzorowanym w dużej mierze na micie religijnym. Można powiedzieć, że demokracja również zastępuje mit religijny własnym mitem. Jednak w przeciwieństwie do totalitaryzmu zastępuje go „mitem demokratycznym”, mit najwyższego autorytetu (Boga, prawdy objawionej, Opatrzności, kościelnej hierarchii, pasterza prowadzącego owczarnię, ale też Wodza, Rasy, historycznej konieczności, zbiorowej mądrości partii komunistycznej) zastępuje demokratycznym mitem „umowy społecznej”. Z pewnością na pierwszy rzut oka nie jest rzeczą oczywistą, do którego mitu jest Platonowi bliżej.

Jednym z głównych zarzutów stawianych filozofowi, zarówno jako „utopiście”, jak i „totalitaryście”, jest zarzut drobiazgowej reglamentacji życia. Zarzut „utopizmu” i „totalitaryzmu” to skarga na to, że Platon mówi nam, jak mamy żyć, że chce nam narzucić sztywne ramy, w jakich możemy, względnie – powinniśmy żyć, gdy tymczasem sami wiemy to najlepiej (tak przynajmniej zdają się uważać liberałowie); gdzie jest więc granica, od której zaczyna się totalitaryzm? Jeśli mówimy komuś, że ma tak żyć, by nie narzucać (nie mówić nam) jak mamy żyć, to czy jesteśmy totalitarystami (bo mówimy komuś, jak ma żyć?) A jeśli nie, to jakie jest obiektywne kryterium wyznaczające tę granicę?

zmian jest uzasadniona, gdy chodzi o obronę typu. Niezależnie od tego, czy optujemy za typem autorytarnym, czy za demokratycznym, będziemy „bać się zmiany” typu, za którym optujemy, na typ jemu przeciwstawny.

¹⁸ E. Cassirer zwraca uwagę, że Platon oświadczył, że budowanie naszego życia moralnego i politycznego na tradycji oznacza budowanie go na ruchomych piaskach. I jeszcze: *Złamanie potęgi „wiecznego wczoraj” stało się jednym z pierwszych i głównych zadań teorii politycznej Platona*. E. Cassirer, *Mit państwa*, op. cit., s. 87.

¹⁹ Popper zdecydowanie przeciwstawia „prawdziwego” Sokratesa platońskiemu, zwłaszcza temu z *Państwa*.

²⁰ Prędzej już antycypacją czystego ja fenomenologii.

²¹ Źródło kompetencji filozofów jest oczywiście odmienne niż źródło kompetencji kapłanów (najwyższy autorytet), czy źródło kompetencji oligarchów (siła pieniądza) względnie junty wojskowej (siła militarna). Autorytet mądrości nie funduje autorytaryzmu. Ale kiedy mamy do czynienia z mądrością i jak ją odróżnić od arbitralnego sądu?

Błąd Platona i jego krytyków (a może raczej tylko jego krytyków)²² polega na tym, że traktują oni demokrację ateńską nie jak demokrację *par excellence*, lecz utożsamiają typ i empiryczną formę, która jest mieszaniną typów. Demokracja ateńska jest demokracją pod względem swych zasadniczych rysów, które najbezpieczniej jest wyrazić przez negację – nie jest despotią (autorytaryzmem), ale zarazem pełna jest (poniżej poziomu swojej istoty) zachowań autorytarnych, w tym zachowań władz. Przykładem może tu być sąd nad Sokratesem, skazanym za nauczanie krytycznego myślenia, można powiedzieć – za nauczanie demokracji (bo będąc nauczycielem demokracji, osłabiał zarazem poczucie bezpieczeństwa żyjących z demokracją polityków, ucząc krytycznej oceny podejmowanych przez nich działań). Platon nie miał pojęcia demokracji jako typu porządku, jakkolwiek można zaryzykować tezę, że rozróżniał typ demokratyczny (choć pewnie nie zostawiłby dlań tej nazwy) i jego empiryczną formę; wprawdzie to według Arystotelesa demokracja jest zwyrodniałą formą politei, i, odpowiednio, politeja – „właściwą” formą demokracji, a zatem – pod inną nazwą – jest politeja „typem idealnym” demokracji. Można zaryzykować twierdzenie, że od Platona przejął Arystoteles ten podział, chociaż Platon – przynajmniej według historyków myśli politycznej – był zainteresowany (a może tylko b a r d z i e j zainteresowany?) dynamiką przechodzenia jednego ustroju w inny (w związku z przewagą ludzi o odpowiednim nastawieniu psychologicznym) – arystokracji w timokrację, timokracji w oligarchię, oligarchii w demokrację, tej zaś w tyranie, ostatecznie unicestwiającą państwo²³. I – przy okazji – zainteresowany był związaniem zobiektywizowanych, spetryfikowanych, zinstytucjonalizowanych form ludzkiej wspólnoty z postawami ludzi, z „tym co subiektywne”.

W przekładach polskich dialog Platona nazywa się *Państwo*, warto jednak zwrócić uwagę, że w innych przekładach preferuje się tytuł *Republika*, a nawet *Politeja*. Wprawdzie „politeja” to po prostu porządek państwa-miasta, ale jest faktem, że słowo to nie było stosowane na określenie „militarystycznej” Sparty, na której rzekomo Platon miał się wzorować. Zarazem jednak nie ma pewności, jak sam Platon swoje dzieło zatytułował.

I jest jeszcze jedna ważna wskazówka: „alegoria jaskini”. Prawdziwa rzeczywistość „wiecznych idei” i wtórna, empiryczna rzeczywistość cieni. Przyjęto podział ten składać na karb radykalnie idealistycznej ekstrawagancji Platona²⁴. Jeśli jest zasadne użycie na określenie jego politycznej koncepcji modernizującego terminu „utopia” (w której zresztą miałyby się przejawiać owa idealistyczna ekstrawagancja), chociaż arbitralność tego określenia aż nadto rzuca się w oczy, dlaczego nie mielibyśmy zastosować (dla ujawnienia, obok metafizycznej, również metodologicznej intencji autora, głównie jednak metafizycznej, w niej jest bowiem zawarte kryterium typu) równie modernizującego terminu „typ idealny”? Można domniemywać – a w wypadku Platona o wielu sprawach trzeba domniemywać²⁵ – że konstruk-

²² Opowiadanie się Platona po stronie demokracji mogłoby być odczytane nie jako opowiadanie się po stronie tego, co można by uznać za jej istotę (a co – jak sądzę – dopiero mozolnie definiowano w Akademii), lecz po stronie empirycznie danego ateńskiego porządku demokratycznego ze wszystkimi jego przypadkowymi, a często zupełnie nie przypadkowymi, obcymi demokratycznemu typowi, autorytarnymi składnikami.

²³ Zob. S. Filipowicz, *Historia myśli polityczno-prawnej*, Gdańsk 2002, s. 35.

²⁴ Wrażenie ontologizowania idei, jakie odnoszą krytycy, skądinąd tę ontologizację krytykujący, a częściej nawet szydzący z niej (kiedy mówią o podważaniu bytu) bierze się stąd, że nie istnieje specjalny język transcendencji i trzeba ją wyrażać (choćby dlatego, żeby się co do niej porozumieć) językiem kultury, co nieuchronnie rodzi owo wrażenie. Ale jest jeszcze „gnoseologizacja” teorii idei, wywodząca się z natrętnego operowania przykładem idei łóżka i związanego z tym mylnego wrażenia, że „idea dobra” i „idea łóżka” zasadniczo się nie różnią.

²⁵ Ta konieczność domniemywania, związana z niejednoznacznością wymowy Platónskich dialogów, stała się przypuszczalnie fundamentem nadziei, jakie wielu badaczy Platóna wiąże z tak zwaną „niepisaną nauką”, która miałyby ostatecznie rozwiązać wątpliwości co do rzeczywistego stanowiska filozofa. Wydaje się, że nadzieja ta jest płonna, zważywszy

cja „idealnego państwa” jest próbą sformułowania pewnych – metodologicznych zarówno jak i merytorycznych – wskazówek co do tego, jak ująć w słowa coś, co jest z natury rzeczy niewypowiadalne – światło słońca jako metaforę idei dobra. Ale wróćmy jeszcze na moment do pojęcia utopii. Nawet w odniesieniu do dzieła Tomasza Mora (wzorcowej nowożytnej utopii) nie sądzi się, że jest to wyłącznie marzenie o totalnej (totalitarnej) *overregulation*, ale że jest to w równym stopniu eksperyment myślowy; tym bardziej zasadne wydaje się przypuszczenie, że w pojęciu „państwa idealnego” nie chodzi o naiwny projekt porządku, w którym wszyscy będą szczęśliwi – do niczego takiego Platon nie próbuje przekonywać, w przeciwnym razie wybrałby raczej formę odrzucanego przez siebie mitu²⁶ – a przede wszystkim nie odrzucałby utożsamienia szczęścia z przyjemnością – ale właśnie o eksperyment myślowy, mający na celu wskazanie, jakimi zasadami powinni kierować się ludzie, chcący skonstruować pewien „idealny” porządek, czyli porządek, przynależący do określonego typu (albo ocenić stopień przynależności danego porządku do określonego typu), zarazem „idealny” w myśl metafizycznej preferencji samego Platona²⁷. O jakich typach można tu mówić i jaki typ wybiera Platon jako idealny dla niego? Innymi słowy, czy jego politeja jest typem idealnym („ideałem”) „arystokracji”, którą zgodnie komentatorzy traktują jako jego ulubiony ustrój, czy raczej demokracji, jak by na to wskazywała klasyfikacja Arystotelesa? A może mamy tu do czynienia z antycypacją nowoczesnej syntezy liberalizmu i demokracji?²⁸ Liberalizmu, który bez demokracji jest raczej czymś „arystokratycznym”, i demokracji, która bez liberalizmu ma wszelkie znamiona rządów tak zniechęconego przez Platona tłumu? Uważa się, że *Arystoteles jest zwolennikiem ustroju mieszanego... Najbezpieczniejszym (najtrwalszym!) będzie ustrój powstający z zespolenia odrębnych form – politeja. Łączy on pierwiastki oligarchii i demokracji*²⁹. Warto sprawdzić, czy z podobną koncepcją nie mamy już do czynienia u Platona³⁰, przy czym w wypadku Platona (gdyby ten trop okazał się słuszny) nie byłoby to raczej połączenie demokracji z oligarchią – tej przecież wyraźnie nie ceni – lecz z arystokracją³¹. Czy ucieczki od wad demokracji na pewno szuka Platon w antydemokratycznym porządku? Można mieć co do tego wątpliwości po tym (już choćby tylko po tym), jak filozof pozwolił Trzymachowi rozwinąć w pełni koncepcję państwa opartego na sile. Czy zatem jego typ idealny jest idealnym typem demokracji, jak politeja u Arystotelesa, czy idealnym typem despotii, a, mówiąc współczesnym językiem – idealnym typem autorytaryzmu, w dodatku, jak chcą niektórzy, jego skrajnej, totalitarnej formy (abstrahując od tego, że totalitaryzm nie jest na ogół traktowany jak forma autorytaryzmu, ale jako coś całkiem osobnego³²)?

na to, że przekazy dotyczące owej nauki nie mogą być traktowane jak coś więcej niż interpretacja. Wprawdzie sąd, wzór obiektywizmu, dopuszcza dowód ze świadków, ale sąd ma łatwiej – musi tylko ustalić zwykłe fakty, podczas gdy tu chodzi o ustalenie „faktów” metafizycznych. W sprawie „niepisanej nauki” zob. m.in. S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002; T. A. Szlezak, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, Kęty 2005.

²⁶ Tą drogą poszło chrześcijaństwo, obiecując wszystkim jemu posłusznym powszechną szczęśliwość w „niebie”, w „państwie Bożym”, „na tamtym świecie” itp.

²⁷ Obok innych „idealnych” porządków – w każdym razie zgodnie w podwójną klasyfikacją Arystotelesa.

²⁸ Taką możliwość zdaje się odrzucać wybitny znawca filozofii politycznej Platona Leo Strauss. Zob. L. Strauss, *Platon*, w: L. Strauss, J. Cropsey i inni, *Historia filozofii politycznej*, Warszawa 2010, zwł. s. 57.

²⁹ S. Filipowicz, *Historia myśli...*, op. cit., s. 44. ...nie jest przypadkiem, że najbardziej podstawowy fragment *Polityki* zawiera coś, co jest niemal dialogiem między oligarchą i demokratą. L. Strauss, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, Warszawa 1998, s. 31.

³⁰ Obecność *sui generis* (ale tylko *sui generis*) oligarchii jest w *Państwie* Platona oczywista – to „kasta” filozofów (strażników-filozofów); pozostaje odnaleźć elementy (przy czym istotne elementy) demokracji.

³¹ Por. L. Strauss, *Sokratejskie pytania*, op. cit., s. 46.

³² Pojęcie totalitaryzmu wprowadza trzeci, obok dwóch podstawowych, sposób klasyfikowania porządków politycznych. Pierwszy, dychotomiczny, dzieli wszystkie porządki na autorytarne i demokratyczne (każdy empirycznie

Jest jeszcze jedna, warta odnotowania, możliwość: Platon nie przesądza z góry, czy jego idealne państwo ma być typem idealnym demokracji (trochę jak „politeja” u Arystotelesa), czy idealnym typem „arystokracji” (pomińmy tu ewentualne połączenie demokracji z arystokracją); wówczas moglibyśmy zasadnie twierdzić, że po prostu konstruuje „utopię” – ale nawet to nie przesądza, że jego „idealne państwo” nie może być typem idealnym jednego lub drugiego „zwyrodniałego” porządku – przy założeniu (raczej uprawnionym w wypadku Filozofa) wystarczającej koherencji zasad, na jakich owo „idealne państwo” – „typ idealny” ma być zbudowane. Odrzucanie demokracji na podstawie oglądu jej empirycznych przejawów nie jest niczym niezwykłym i Platon nie różni się tu specjalnie od przeciętnego obywatela, który, już to w reakcji na korupcję, już to na poczucie braku wpływu (wszystko to może świadczyć o „degeneracji” porządku, a w każdym razie o znaczym odejściu od typologicznej czystości), skłonny jest w emocjonalnym odruchu źle się wypowiadać o demokracji³³. Platon tym się różni od przeciętnego obywatela, że nie poprzestaje na emocjonalnym odrzuceniu, ale stara się sformułować kryteria, jakim powinno odpowiadać państwo „idealne”, sformułować kryteria jego typologicznej tożsamości, bez przesądzania z góry, czy nazwiemy je oligarchicznym, demokratycznym, arystokratycznym czy jakimś innym. Sparta, jak już wiemy, nie jest jego ideałem. Niektórzy, na przykład Marks, uważali, że tym ideałem jest kastowy Egipt faraonów. Ale Egipt bez faraonów? I z „kastą” filozofów, którzy swą legitymację czerpią z zupełnie innego źródła, niż kapłani? Tym bardziej, że empiryczna, funkcjonalna hierarchia społeczna, połączona z wymogiem rzetelnego wykonywania zawodu, nie musi oznaczać hierarchii absolutnej. Chociaż Platon – tak w każdym razie uważają jego krytycy – zdaje się petyfikować grupę społeczno-zawodową i postulować jej zamknięcie. Warto zarazem pamiętać, że czym innym jest owo „zamknięcie” w strukturze typu, a czym innym – w politycznym programie. *Państwo* Platona nie jest raczej programem politycznym.

Mógł więc Platon czerpać inspirację ze znanych sobie ustrojów, zapewne jednak żaden z nich nie był dla niego absolutnym wzorem. Platon sam tworzył wzór³⁴. Zważywszy jednak na to, że każdy porządek, również empiryczny, jest „jakiś”, albo autorytarny, albo antyautorytarny, wzór platoński, chociaż „idealny”, nie może być ostatecznie – o ile jest koherentny³⁵ – wzorem absolutnym. Może być tylko „idealnym” wariantem któregoś ze „zdegenerowanych” porządków. Pytanie tylko – którego? I czy na pewno autorytarno-totalitarnego? Chyba jednak nie, skoro raczej prawo niż siła jest podstawą Platońskiego państwa³⁶.

istniejący porządek uznając za odmianę jednego lub drugiego), drugi jest otwarty – w zależności od przyjętego kryterium (np. czy rządzi jeden, niewielu, wielu czy bardzo wielu itp.) – wyodrębnia więcej niż dwa porządki, zarazem unikając podziału na typy i odmiany; trzeci, uwzględniający kategorię totalitaryzmu, dzieli porządki na „naturalne” i „nienaturalne”, czyli totalitarne, na dobre i złe. Popperowi zdarza się stosować określenia „totalitarny” i „autorytarny” zamiennie. W myśl pierwszego, dychotomicznego podziału porządków za totalitaryzm uznać należy autorytaryzm nieprzestrzegający zasady subsydiarności (maksymalizujący regulację w dół); porządek autorytarny i porządek nieautorytarny (demokratyczny) opisują łącznie całość bytu, a nie tylko wąsko pojęty byt polityczny – od form transcendencji (metafizyka, teologia, kultura, polityka) aż po interakcje w życiu codziennym.

³³ Z całą pewnością bowiem ponosi ona odpowiedzialność za obciążające ją i deformujące elementy autorytaryzmu.

³⁴ Czerpał zapewne przykłady ze sfery fenomenalnej, ale zarazem – nie uznawał żadnego z empirycznie istniejących porządków za gotowy wzór od początku do końca, dlatego wzorem takim nie jest ani Egipt, ani Sparta, ani nie są nim Ateny – tym bardziej, że wzorotwórcze w ostatecznym rachunku są nie „przykłady z życia”, lecz rozstrzygnięcia metafizyczne.

³⁵ Koherentny nie znaczy jeszcze kompletny. Ale żeby był kompletny, i był jednocześnie – jeśli przyjmijemy taką hipotezę – wzorem demokracji, Platon, oprócz tego, że był Platonem, musiałby być jeszcze, nie przymierzając, Johnem Lockiem.

³⁶ Zob. np. Platon, *Gorgiasz*, Warszawa 1958, 466 B i n. (s. 50–52). E. Cassirer używa nawet formuły *Platońska teoria państwa prawa*... E. Cassirer, *Mit państwa*, op. cit., s. 93.

Powyższe uwagi, odnoszące się do najbardziej typowych zarzutów, stawianych Platonowi jako „totalitaryście”, nie pretendują do roli rozstrzygających argumentów, mających ostatecznie uchylić wymienione zarzuty. Zresztą żadne argumenty, odnoszące się do konkretnych społeczno-politycznych projektów filozofa, nie mogą niczego rozstrzygnąć „ostatecznie”. Są raczej próbą sformułowania istotnych wątpliwości, które, trochę jak w sądzie, powinny przemawiać na korzyść „oskarżonego”. Bardziej skuteczne pod tym względem będą argumenty, odnoszące się do samego jądra filozofii Platona i tego, jaki typ porządku jest, a jaki nie jest możliwy w świetle owego „jądra”, czyli w świetle platońskiej teorii idei. Jeśli ta kluczowa kwestia będzie mogła być – w odniesieniu do porządku kulturowego w ogóle, a do porządku politycznego w szczególności – rozstrzygnięta jednoznacznie (a istnieją po temu pewne szanse, bo prawdopodobnie kwestia ta rozstrzygnięta może być tylko na dwa, wzajemnie wykluczające się, sposoby³⁷), wówczas wszystkie pozostałe kwestie, jako szczegółowe, będą musiały być zinterpretowane w świetle tego fundamentalnego rozstrzygnięcia. Co samo przez się jeszcze nie przesądza, że wszystkie zinterpretowane w jego świetle kwestie szczegółowe okażą się jego konsekwentnymi rozwinięciami. Nie każdy eksperyment myślowy (w którym sprawdza się konkretne rozwiązanie w świetle podstawowej zasady) musi być eksperymentem udanym.

Klucza do zrozumienia Platona poszukuje się powszechnie w tak zwanej teorii idei. Szuka go w niej również Popper. *Główną troską Platona – stwierdza – było znalezienie jakiejś naukowej metody badania rzeczy zmysłowych... teoria form lub idei... 1) Stanowi najważniejszy środek metodologiczny... 2) Dostarcza niezbędnego klucza do teorii zmiany... 3) W dziedzinie spraw społecznych otwiera drogę do pewnego rodzaju inżynierii społecznej...*³⁸. Nie ma na tej krótkiej liście filozoficznego znaczenia teorii idei. Jeśli natomiast słowo „metodologia” miałoby świadczyć o tym, że jednak jest, to jest to jedynie znaczenie gnoseologiczne.

Filozoficzne (w pełnym rozumieniu tego pojęcia) znaczenie teorii idei jest nieodłączne od statusu (od sposobu istnienia) idei dobra. *...na szczycie świata myśli świeci idea Dobra i bardzo trudno ją dojrzeć, ale kto ją dojrzy, ten wymiarkuje, że ona jest dla wszystkiego przyczyną wszystkiego, co słuszne i piękne, że w świecie widzialnym pochodzi od niej światło i jego pan, a w świecie myśli ona panuje i rodzi prawdę i rozum, i że musi ją dojrzeć ten, który ma postępować rozumnie w życiu prywatnym lub w publicznym*³⁹.

Kiedy się wczytujemy w powyższe słowa, trudno oprzeć się wrażeniu, że Platona musiały dziwić pewna nerwowa krzątanina wokół tej kwestii, tak oczywiście, by nie rzec – banalnie, brzmią jego słowa⁴⁰. Ich tajemniczość i pozorna ezoteryczność bierze się z wątpliwej słuszności przekonania, że – skoro wszystko od idei Dobra pochodzi, trzeba – i wystarczy – ją poznać, by wszystkie sprawy *od razu stanęły na swoim miejscu*⁴¹.

³⁷ Z takim wzorem alternatywnego rozstrzygnięcia mamy do czynienia w Księdze Rodzaju Starego Testamentu, a konkretnie w opowieściach o stworzeniu człowieka, gdzie idea dobra ujęta jest na dwa sposoby, i oba odnoszą się do wzajemnie wykluczających się sposobów jego definiowania – już to arbitralnego, już to opartego na porozumieniu. Pośrednio więc dobro jest również (i również na dwa sposoby) zdefiniowane „substancjalnie”: jako arbitralność siły i jako porozumienie. Zob. R. Paradowski, „Stworzenie człowieka” i wzory wartości. *Biblia jako Księga Kultury*, „Przegląd Religioznawczy” 2005, nr 2.

³⁸ K. Popper, *Spółczesność otwarta...*, op. cit., s. 42.

³⁹ Platon, *Państwo*. Prawa, Kęty 1999, 517B-C (s. 224).

⁴⁰ Chociaż, z drugiej strony, czuł potrzebę korekty niewłaściwych sposobów rozumienia teorii idei, czemu dał wyraz głównie w dialogu *Parmenides*.

⁴¹ Ustawieniem spraw „na swoim miejscu” zajęły się neoplatonizm i chrześcijaństwo, proponując zastąpienie poszukiwania mądrości (*poznania samego siebie* itp., itd.) uznaniem autorytetu za jej źródło; zawłaszczenie definicji Dobra okazało się politycznie funkcjonalne.

A przecież Sokrates nie mówi *poznaj ideę Dobra* (jakkolwiek zdarza mu się słowo „poznania”, a po nim wielu innym filozofom, używać w znaczeniu zbyt szerokim), mówi *poznaj samego siebie*, ale też – zachęca do jej wspólnego definiowania, i takim wspólnym definiowaniem, a raczej wzorem wspólnego definiowania, jest całe życie Sokratesa i całe dzieło Platona. I co szczególnie ważne – idea Dobra w dziele tym nie została ostatecznie zdefiniowana, wyprodukowanie bowiem takiej ostatecznej definicji (choćby i w trybie dialektyki i dialogu) mogłoby być słusznie potraktowane (ze względu na autorytet obu filozofów) jako próba arbitralnego narzucenia definicji dobra, a więc kłóciłoby się z podstawową intencją ich filozofii.

Tak więc „idea Dobra” nie jest sprecyzowana co do treści, nie ma żadnej „substancji”, i jedynie co można o niej powiedzieć, to po pierwsze to, że jest ideą dobra a nie czegoś innego, a konkretnie nie jest ideą swego przeciwieństwa, nie jest ideą zła, i, po drugie, jest nastawieniem, nastawieniem podmiotu na myślenie o dobru i postulowaniem dobra jako zasady świata, wreszcie – jest relacją dobra, jako nieokreślonej idei, z definiującym je podmiotem, albo raczej, co w przypadku Platona jest szczególnie istotne – z definiującymi je podmiotami.

Biorąc pod uwagę iż pierwszą rzeczą, którą w związku z ideą dobra wiadomo na pewno, jest dialog jako tryb definiowania, można powiedzieć, że pierwszą odpowiedzią, jakiej można udzielić na pytanie czym jest Dobro, jest odpowiedź, że Dobrem jest dialog – skoro jest on konieczny dla zdefiniowania dobra.

Platon rozważa również inną możliwość. W dialogu *Timajos*, uchodzącym za najbardziej „religijny” spośród wszystkich dzieł filozofa⁴², powiada on: *Wszystkie te rzeczy, zrodzone dzięki działaniu konieczności, Twórca tego, co najpiękniejsze i najlepsze, wziął do pomocy do tworenia tego, co się rodzi, aby powstał [...] wszechświat. Posługiwał się nimi jako pomocniczymi przyczynami wszystkich rzeczy. Lecz gdy chodzi o dobro, On sam je dodał do tego wszystkiego, co się zrodziło. Toteż należy wyróżnić dwa gatunki przyczyn: konieczną i boską*⁴³. Jeśli zgodnie z tradycją religijnej interpretacji przyjąć, że definiowanie dobra jest sprawą demiurga, jest sprawą Boga, to u Platona „bogiem” definiującym dobro jest przede wszystkim dialog. Platon zdaje się jednocześnie dopuszczać sytuację, w której demiurg jako jeden (dialog to przynajmniej „dwa”) ma wyłącznie do czynienia z dobrem. Zarazem przytoczony fragment daje się zinterpretować na dwa sposoby. W myśl pierwszego, zarówno konieczność jest przez demiurga wykorzystana, ale nie stworzona, a dobro – dodane, chociaż nie przez demiurga zdefiniowane, lecz wzięte (ze strefy dialogu, gdzie zostało zdefiniowane); takim demiurgiem jest właściwie każdy człowiek. Zgodnie z drugą interpretacją sam demiurg władny jest zdefiniować dobro (rozstrzygnąć, co jest dobre) i „dodać to do wszystkiego” – dodać do wszystkiego swoje arbitralne rozumienie dobra⁴⁴. Innymi słowy, chociaż dialog jest wyraźnie przez Platona preferowanym sposobem definiowania, nie da się wykluczyć, że dopuszcza on

⁴² Jednak nie bezspornie. Por. E. Cassirer, *Mit państwa*, op. cit., s. 105.

⁴³ Platon, *Timajos*, Warszawa 1986, 50D, s. 64.

⁴⁴ Najbardziej bodaj znanym kulturowym przypadkiem „dodawania dobra” jest początek Księgi Rodzaju, kiedy to Bóg zarządził światłość i stwierdził, że „jest dobra” (Rdz 1, 4). Musiał mieć jakąś „ideę dobra”, nie sposób jednak przesądzić, czy sam dobro zdefiniował, czy raczej się do pierwotnej wobec niego idei dobra stosował; ta druga interpretacja wydaje się właściwsza (co czyni zeń „prostego” demiurga), zważywszy na to, że to światłość, jak w platońskiej jaskini, a więc metafora dobra, jest tu jego pierwszą „definicją”. Kolejne „dobra” były już bardziej konkretne (nie metaforyczne), jak morze, ląd, roślinność i wreszcie relacyjna podstawa definiowania, „boska” struktura człowieczeństwa z pierwszego opowiadania o stworzeniu. Nawiasem mówiąc, konstrukcja pierwszego opowiadania o stworzeniu świata zdaje się ukazywać stwórcę jako stwarzającego wedle praw przyrody, podczas gdy drugie opowiadanie ukazuje go jako wolnego od tego rodzaju ograniczeń.

również (dopuszcza jako fakt?) definiowanie przez jednego. Jednak nie możemy mieć pewności, czy oba tryby definiowania dobra są według Platona równie „boskie”⁴⁵.

Oba te sposoby definiowania nie są równie boskie nawet (a może zwłaszcza) według Starożytności. Księga Rodzaju w rozdziałach 1–3 daje dwie definicje człowieka (jako równych sobie kobiety i mężczyźni i jako hierarchicznej relacji między nimi, tylko pierwszą z nich określając jako „boską”⁴⁶) i wskazuje na dwa podstawowe sposoby definiowania dobra (w języku Księgi – „dobra i zła”): arbitralny, zgodnie z którym tylko Bóg może o tym rozstrzygać⁴⁷, i oparty na dialogu („przymierzu”) równych sobie pod tym względem Boga i człowieka (*oto człowiek stał się taki jak My, zna dobro i zło*⁴⁸). Mamy tu więc dwa wykluczające się nawzajem sposoby rozumienia dobra: jako Boga i jego wyłącznej władzy definiowania dobra⁴⁹ i jako relacji (relacji dialogu) stron, równych sobie kompetencją do definiowania. Przypisanie „boskości” definicji człowieka jako relacji równości jest jednocześnie wskazaniem, że dylemat biblijny związany z dwoma podstawowymi sposobami definiowania dobra jest przez samą Biblię (a może tylko przez Rdz 1–3 i autorów tej kompozycji mitów) rozwiązywany na rzecz dialogu. Platoński dylemat dobra i demiurga (prymat dobra nad demiurgiem *versus* prymat demiurga nad dobrem⁵⁰) rozwiązywany jest przez Platona podobnie⁵¹. Archetyp „króla-filozofa” może to ostatnie stwierdzenie kwestionować, ale obraz „kasty filozofów”, definiujących, jak wiadomo, w trybie dialogu, już nie.

Platońska teoria idei ma więc związek z definiowaniem: *Podjęta i rozwijana przez Sokratesa procedura dialektycznej precyzacji terminów (definiowania) i formułowania pojęć zaowocowała w końcu dzięki Platonowi teorią idei*⁵².

Co w państwie Platona (a raczej w *Państwie*, jeśli mamy tu, jak podejrzewam, do czynienia z typem) spełnia kryteria filozofii nieautorytarnej (ze względu na antydemokratyczną idiosynkrazję Platona nie nazywamy jej tu demokratyczną), a co spełnia kryteria autorytaryzmu (czasem przechodzącego w totalitaryzm)? Co spełniać może kryteria demokracji warunkowo (gdy pewne przypadłości ludzi – jakąś niezdolność do czegoś, np. do definiowania dobra⁵³

⁴⁵ Nie możemy nawet wykluczyć (wbrew tezie niniejszego tekstu), że tym „boskim” sposobem jest według Platona definiowanie przez „Jednego”, jeśli jest on jednocześnie królem, i filozofem. Z drugiej strony, zarówno doświadczenie życiowe Platona, jak i jego doświadczenie myślowe, każe przypuszczać (zarówno jemu, jak i nam), że takie połączenie, jakkolwiek „idealne”, jest jednak niemożliwe. I to również dlatego, że król jest *ex definitione* podmiotem panowania, podczas gdy filozof jest (w przeciwieństwie na przykład do sofisty, i także *ex definitione*) stroną dialogu.

⁴⁶ *Na obraz boży go stworzył*. Rdz 1, 27.

⁴⁷ Ściśle rzecz biorąc również w tym wypadku – biorąc pod uwagę, że chodzi dosłownie o „poznanie” dobra i zła, może tu być mowa równie dobrze o pierwszeństwie dobra nad Bogiem, tyle że tylko on, i oczywiście „wszelka władza, która od niego pochodzi”, zdolni są je „poznać” albo tylko oni są do tego „uprawnieni”. Zob. Rdz 2, 17.

⁴⁸ Rdz 3, 22.

⁴⁹ Oto formuła autorytaryzmu: jeden definiuje dobro, wszyscy pozostali mają się na tę definicję orientować. Totalitaryzm byłby takim przypadkiem autorytaryzmu, gdzie pilnuje się, by wszyscy w najdrobniejszych sprawach do tej definicji się stosowali. Przeciwnicy demokracji twierdzą, że pilnowanie, by wszyscy się stosowali do definicji zbudowanej w trybie dialogu, jest totalitaryzmem, a także (i przede wszystkim) jest według nich totalitaryzmem pilnowanie, by w kwestiach uznanych za ważne definiowano dobro tylko w trybie dialogu.

⁵⁰ *Sokrates: Zaraz, kochanku, będziemy to lepiej wiedzieli. Pomyśl no nad czymś takim: czy bogowie lubią to, co zbożne, dlatego, że jest ono zbożne, czy też ono jest dlatego zbożne, że je bogowie lubią*. Platon, *Eutyfron*, w: *Platon Eutyfron, Obrona, Kriton*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 38 (E XII, 10).

⁵¹ *Sokrates: Bośmy się zgodzili, że bogowie dlatego lubią to, co zbożne, że jest ono zbożne, a nie ono jest zbożne dlatego, że je lubią. No nie?* Platon, *Eutyfron*, ibidem, s. 40 (E XIII, 10).

⁵² S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, op. cit., s. 107.

⁵³ Zasadniczy brak takiej zdolności oznacza, z jednej strony, autorytarny z istoty podział i układ hierarchiczny, z drugiej jednak uznanie dialogu za właściwy tryb definiowania dobra (a od trybu definiowania dobra ważniejsze jest tylko nastawienie na samą jego ideę) każe przypuszczać, że nikt nie jest z góry pozbawiony zdolności do

(brak wprawy w jego definiowaniu, brak okazji do ćwiczenia itd.) – będziemy mogli uznać za przejściowe?

Interpretatorzy dzieła Platona zwracają czasem uwagę, że rozmówcy Sokratesa bardzo często po prostu mu przytakują, co może świadczyć o tym, że dialog jest tylko zabiegiem literackim, że jednak definiuje jeden („Jeden”).

Sam Sokrates konsekwentnie uchyla się od tej roli, mówiąc *wiem, że nic nie wiem*; zresztą jeśli nawet „wie” (lub uważa, że wie), daje tym nie mniej pierwszeństwo dialogowi, umożliwiając udział w nim rozmówcy; przytakiwanie (jeśli mielibyśmy do czynienia tylko z przytakiwaniem) stanowi w każdym razie minimum formuły „więcej niż Jeden”, czyli Dwa, a więc jednak dialogu – *minimum minimorum* definicji Dobra⁵⁴: Dobro jest (na etapie definiowania) związane z „Dwójnią”. To jeszcze nie spełnia kryteriów politycznego demokratyzmu (dwóch królów w Sparcie, władza świecka i duchowna, papież i cesarz, kilku licencjonowanych „mędrców” – ekspertów itp.), ale też nie spełnia filozoficznego kryterium panowania-posłuszeństwa, zwłaszcza że rozmówcy przytakują argumentom, a nie Sokratesowi, chociaż tu wyraźnej linii demarkacyjnej przeprowadzić nie sposób. Augustyn z Hippony uważa, że człowiek musi przekroczyć samego siebie i zwraca się ku Bogu. U Sokratesa człowiek zwraca się ku rozmówcy (ku partnerowi dialogu). Bóg religii⁵⁵ nie musi się zwracać w stronę Augustyna, za to rozmówca Sokratesa w stronę Sokratesa zwraca się jak najbardziej.

Idea dobra jest nieokreślona, ale jednocześnie zdefiniowanie dobra nie czyni jej określoną – definicja dobra nie zastępuje idei dobra, nawet uzyskana w trybie dialogu (uzyskana w trybie arbitralnej decyzji nie tylko nie zastępuje idei dobra, ale jej nie odpowiada); Sokratesowe *wiem, że nic nie wiem* nie jest więc tylko metodycznym zawieszeniem wiedzy filozofa, chcącego umożliwić dialog, lecz jest wyrazem owej nieokreśloności.

Dobra nie można „poznać”, idei dobra nie można poznać, bo nie ma ona żadnej treści, treść zyskuje w trakcie definiowania, które tym samym nie jest żadnym „rozpoznaniem” czegoś, co w idei dobra stanowi jej istotę czy „substancję”, względnie „materię”; idea dobra nie jest rzeczą, choćby i „niematerialną”. Dobro nie jest dane, „dana” jest „idea” [raczej idea niż „forma”⁵⁶, ta bowiem jest raczej kulturową formą transcendencji (idea jest transcendentna⁵⁷), czy-

wystąpienia w charakterze strony dialogu, chociaż „empirycznie rzecz biorąc” z takimi przypadkami możemy mieć do czynienia.

⁵⁴ ...dla odświeżenia myśli Platona struktura dialektyczna dialogu jest nie mniej ważna niż jego poszczególne argumenty. K. M. Sayre, *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*, Princeton 1983, s. IX (cyt. za S. Blandzi, *Platoński projekt...*, op. cit., s. 110).

⁵⁵ Jeden z dwóch symbolicznych „Bogów” kultury, „Bóg” wzajemnego uznania się stron przymierza za równie kompetentne w rozstrzygnięciu co dobre i złe (*oto człowiek stał się taki jak My, zna dobro i zło*) zwraca się ku partnerowi jako takiemu, gdy tymczasem „Bóg” zakazu spożywania owoców, owszem, również się zwraca do swego „innego”, ale nie jako rozmówcy (ów milcząco przyjmuje zakaz do wiadomości), ale jak do kogoś w sposób oczywisty zobligowanego do absolutnego posłuszeństwa (oczywistość wynika z groźby śmierci).

⁵⁶ Popper stosuje arystotelesowską kategorię formy zamiennie z platońską kategorią idei.

⁵⁷ Jeśli idee preegzystują w jakimś „niebie”, mamy do czynienia z koncepcją religijną albo tylko z religijnym językiem: niebo może tu być jedynie metaforą bytu wyższego, ponadfizycznego, pozafizycznego, a więc transcendencji w rozumieniu filozoficznym. Transcendencja jako dobro (1) i transcendencja jako siła–władza–bóg (Bóg – Pan Wszechmogący i jako taki – dobry) (2); (2) to w istocie nie transcendencja, lecz (kulturowa) forma transcendencji (zdefiniowana transcendencja nie jest już transcendencją, lecz jej kulturową formą – stąd zakaz nazywania Boga (wymawiania jego imienia itd. jako próba obejścia tej nieuchronności);

inaczej – transcendencja jako dobro i dwie kulturowe formy transcendencji: siła (1) i umowa (2) (dialog, przymierze itp.);

transcendencja to (1) + (2), więc dobro to (1) + (2),

dobro transcendentne to (potencjalnie) (1) + (2),

dobro immanentne (kulturowe) – (1) albo (2) (zapośredniczone przez wybór). W sprawie filozoficznego rozumienia

li nieokreślonej⁵⁸ idei dobra; forma jest dobrem zdefiniowanym], dana jest „tylko” orientacja na dobro; jako wzór, w ścisłym rozumieniu tego pojęcia, użyte może być tylko dobro zdefiniowane. Ostatecznie więc problem dobra to nie problem poznania go, lecz zdefiniowania – nadania mu określoności. Idea dobra byłaby zawartym w „duszy” (w ejdetycznie czystym ja każdego miłośnika mądrości) imperatywem orientacji na dobro i imperatywem zdefiniowania go; dopiero zdefiniowanie dobra przekształca ejdetycznie czyste ja w kogoś określonego – w podmiot *par excellence* względnie podmiot władzy⁵⁹.

Uważa się (za Sokratesem), że aby zdefiniować dobro, trzeba najpierw „poznać samego siebie”; to mylące, a przynajmniej nieściśle: siebie, tak jak i dobra, nie można poznać⁶⁰, „ja” nie jest dane (co do „esencji”, jakkolwiek jest dane (w doświadczeniu) co do „egzystencji”⁶¹). Kulturowo nabyta „esencja” złożona jest z przesądów. *Jedynie w dialogu – z samym sobą czy z innymi – można wyjść poza zwykłe przesady będące wynikiem panujących konwencji*⁶²; oto wyjściowy warunek (brzegowy warunek) definiowania siebie („poznania siebie”): definiujemy siebie w relacji do „innych” (w relacji do „innego”, sc. – do nie-ja), definiując jednocześnie nie-ja w odniesieniu do mnie i uwzględniając jego procedurę definiowania przeprowadzaną wedle tego samego schematu⁶³.

Idea dobra jest i d e ą transcendencji; samo „dobro” (zdefiniowane dobro) jest transcendencją⁶⁴. Transcendencja określona jako dobro – taka jest już intencja przedfilozoficzna, mitologiczna (spersonifikowana, już w micie, a tym bardziej w religii, w obrazie Boga); zarazem mit, wbrew Cassirerowi⁶⁵, jest w stanie nieredukcjonistycznie zdefiniować transcendencję⁶⁶, sam się jednak osłabia personifikując „boskość” czyli dobro (personifikacja jest redukcją, sprowadzenie do jedności jest redukcją).

Platon nie przypisuje transcendencji znaczenia religijnego – idea dobra jest ponad demiurgiem („bogiem” itp.)⁶⁷. A więc, co ważne, transcendencja j e s t, ale (wbrew mitologii i reli-

transcendencji zob. W. Paradowska, R. Paradowski, *Podmiotowość jako transcendencja. Przyczynki do definicji podmiotowości politycznej*, „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne” 2005, nr 1.

⁵⁸ Jedyńą jej określonością jest to, że jest ideą dobra, a nie na przykład jego przeciwieństwa.

⁵⁹ Zdefiniowanie dobra wydaje się mieć wiele wspólnego z wyborem *daimoniona*. *Nie tylko człowiek jako jednostka indywidualna* [najwyraźniej jednak przede wszystkim jako jednostka – R.P.], *ale także państwo musi wybrać swego ducha – daimoniona. To jest ta wielka i rewolucyjna zasada Państwa Platona*. E. Cassirer, *Mit państwa*, op. cit., s. 91.

⁶⁰ Można je, a nawet trzeba, zdefiniować – jako arbitralnie definiujący dobro podmiot władzy albo jako współdefiniujący dobro w trybie dialogu podmiot.

⁶¹ Jako oddzielające się i oddzielone od nie-ja.

⁶² H.-G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, Kęty 2002, s. 31.

⁶³ Platon nie zauważa, że pod pewną „rozwiązłością” relacji między opinią publiczną a sofistami (*najemnikami opinii publicznej*, H.-G. Gadamer, *Idea dobra...*, op. cit., s. 35) kryje się struktura i dynamika bytu wyższego, podobnie jak (co może zauważa) struktura i dynamika transcendencji kryje się za sokratejskim dialogiem.

⁶⁴ S. Blandzi wyklucza pojmanie transcendencji w związku z podmiotowością (zob. *Platoński projekt...*, op. cit., s. 111), chociaż zarazem przyznaje, że tylko „odpodmiotowa” („poznaj samego siebie”) droga „dialektyki i definicji” prowadzi do uchwycenia „tego, co istotowo jest” (s. 107). Blandzi zdaje się uznawać jedynie gnoseologiczną funkcję i status „dialektycznej struktury dialogu”: *Dla Sokratesa subiektywność stanowiła... punkt wyjścia drogi poznania* (tamże). Tymczasem subiektywność jest punktem wyjścia nie tylko i nie przede wszystkim poznania, lecz konstruowania bytu wyższego (dobra, sprawiedliwości, piękna itd.) przez jego definiowanie w relacji z inną subiektywnością (innymi subiektywnościami).

⁶⁵ *Mit [...] nie daje odpowiedzi na to jedyne pytanie, które według Sokratesa jest naprawdę istotne i ważne: na pytanie o dobro i zło*. E. Cassirer, *Mit państwa*, op. cit., s. 73. Mit biblijny o stworzeniu człowieka, jak już wiemy, odpowiada, ale tylko dzięki temu, że został filozoficznie zredagowany (skonstruowany jako antynomia).

⁶⁶ Zob. R. Paradowski, „*Stworzenie człowieka*”..., op. cit.

⁶⁷ *Demiurg Platona jest dobry, ale bynajmniej nie jest „Dobrem”... jest jego przedstawicielem i zarządzającym*. E. Cassirer, *Mit państwa*, op. cit., s. 106.

gii) nie jest, według Platona, bogiem. Platon nie redukuje transcendencji; na transcendencję składa się „demiurg” – podmiot działania celowego, i dialog wraz z jego „stronami”). To wskazówka: podmiot działający („stwórca” itp.) jest w strukturze bytu poniżej transcendencji, działanie celowe jest poniżej transcendencji (a w każdym razie działanie celowe jakiegoś jednego („Jednego”). Fakt, iż „poznanie samego siebie” musi się odbywać w strukturze dialogu musi być uwzględnione w strukturze transcendencji – z tym, że to nie działania celowe stron składają się na transcendencję, a jakieś inne akty – u Platona (za Sokratesem) po prostu dialog, a ściślej – definiowanie w dialektycznej strukturze dialogu. Pomiedzy słonecznym światłem a rzucanymi na ścianę jaskini cieniami zmysłowego poznania jest owa dialektyczna struktura dialogu – definiujące dobro (i odpowiednio inne wartości), wychodzące od „poznania” (zdefiniowania) samych siebie podmioty – strony dialogu. Współdefiniujące dobro strony dialogu znajdują się w obrębie transcendencji, gdy tymczasem pojedynczy „demiurg”, definiujący arbitralnie, nie wykracza poza swoją partykularną subiektywność. Nazwanie go „królem-filozofem”, a nawet samym „bogiem”, niczego tu nie zmienia.

Transcendencja (jako transcendencja) nie może być stroną relacji poznawczej. Sokratejska „niewiedza” to nie ignorancja, którą w prosty sposób można zastąpić wiedzą⁶⁸. Sokratejska „niewiedza” to nie-wiedza, to coś innego niż wiedza; np. nie jest tak, że o idei dobra można mieć jakąś wiedzę, tyle że Sokrates (a tym bardziej ktoś inny) jej nie ma; idea dobra nie jest czymś, co jest wypełnione jakąś pozytywną treścią, której by się można dowiedzieć (np. w drodze objawienia? Uzyskania wiedzy o niej od jakiegoś autorytetu, jeszcze lepszego od Sokratesa? Może od samego Boga?); nie można jej poznać, i dlatego Dobra nie można poznać, jego „istota” może być natomiast ustanowiona, ukonstytuowana w trybie tak zwanego „poznania samego siebie”; i tu wystąpi „Dwójnia” – j e d n a idea transcendencji (idea Dobra) konkretyzuje się („ucieleśnia”) w transcendencji podwójnej⁶⁹ (w transcendencji zaistniałej na skutek ustanowienia jej w obrębie relacji ja–nie-ja jako dwóch skrajnie odmiennych sposobów wzajemnego traktowania się ja i nie-ja – nie-ja jako adresata arbitralnie ustanowionego wzoru albo jako wyposażonego w równą ja kompetencję) i poczwórnej (co do swojej kompletnej struktury⁷⁰); w strukturze transcendencji jest „ja” „poznające” samo siebie, oraz „nie-ja”, w związku z którym (w „dialogu” z którym) owo „poznanie” się dokonuje. Religia uprościła pojęcie transcendencji, sprowadziła ją do zabsolutyzowanego demiurga w jego funkcji sprawstwa i władzy. Religia, ale nie Platon. Według Platona Dobro (zdefiniowane, w przeciwieństwie do czystej, nieokreślonej idei dobra) jest relacją i występuje (nie jako dane, lecz jako ustanowione) w dwóch nieredukowalnych do jedności postaciach, w postaci – łącznie – jednego i „Dwójni”; redukcja dobra (transcendencji) do jedności (do „Jednego”) wytwarza religię – zabsolutyzowane dobro partykularne. Idea dobra to jednocześnie swego rodzaju „pierwotne nic”, które staje się czymś rozdzielając się na strony dialogu, które następ-

⁶⁸ Inaczej Szlezak: *Idea Dobra jest poznawalna [...] a jej istota – wypowiedzalna*. Zob. T. A. Szlezak, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, Kęty 2005, s. 78. Wbrew Szlezakowi – jest raczej odwrotnie: idea dobra jest niepoznawalna, jest bowiem nieokreślona, ale jest definiowalna i w efekcie – wypowiedzalna.

⁶⁹ *Istnieją dwie ostatnie zasady, którymi da się objaśnić całą rzeczywistość: Jedno i Nieokreślona Dwójnia [...]*. Zob. T. A. Szlezak, *O nowej interpretacji...*, op. cit., s. 80. W następnym kroku zresztą O k r e ś l o n a Dwójnia: Jedna idea dobra (jedna i ta sama orientacja na dobro i jeden i ten sam imperatyw jego definiowania oraz dwie definicje dobra 1) jako tożsameso z Jednym (definiującym) i 2) jako nietożsameso z Jednym (jako tożsameso z nie-Jednym definiującym); raczej tak niż „dobro” i „zło”, to ew. niżej, w kolejnym kroku: dobro i zło w ramach tożsamości dobra z Jednym i tożsamości dobra z nie-Jednym.

⁷⁰ Por. R. Paradowski, *Afirmacja i wiara a wybór metafizyczny. Bóg w strukturze absolutu*, „Przegląd Religioznawczy” 2007, nr 4.

nie (albo jednocześnie) „poznają same siebie” przez „poznanie siebie”⁷¹ i „poznanie siebie nawzajem”⁷² przez definiowanie siebie i siebie nawzajem (np. domaganie się od innego, by przystał na definiowanie w trybie dialogu).

Filozofia demokracji zasadza się, po pierwsze, na wzajemnym uznaniu się podmiotów-obywateli za kompetentnych do definiowania dobra publicznego, i, po drugie, na definiowaniu owego dobra w trybie debaty publicznej.

A oto filozofia Platona, jego Idea Dobra i definiowanie dobra: byt wyższy jest orientacją na dobro (koniecznością orientacji „ejdetycznie czystego ja” na dobro i na jego definiowanie); dobro (arete itd.) nie może być zdefiniowane raz na zawsze; dobro musi być definiowane nieustannie – żadna jego definicja nie jest ostateczna i nie może być absolutnym wzorem dobra; dobro bywa definiowane w trybie autorytetu, ale to jest nieskuteczne (nie daje definicji Dobra, a jedynie definicję partykularnego dobra podmiotu definiującego); dobro zdefiniowane w trybie dialogu jest dobrem dla stron definiujących je w trybie dialogu, ale nie może być wzorem (dobrem) dla nieuczestniczących w dialogu, w którym dobro jest definiowane; dobro zdefiniowane (choćby nawet w trybie dialogu) jest dobrem względnym (choć nie aż tak bardzo jak zdefiniowane arbitralnie, i jak arbitralne definiowanie) – czymś absolutnym jest tylko orientacja na dobro; dobrem absolutnym (absolutem) jest niezdefiniowana, nieokreślona idea dobra.

Nie zamierzam przekonywać, że każde urządzenie społeczne, proponowane przez Platona w jego „idealnym” państwie daje się bezpośrednio umieścić w strukturze idealnego typu demokracji. Zarazem wątpliwości co do totalitarnego charakteru tych urządzeń, tak mocno podkreślanego między innymi przez Poppera, zostały powyżej zasygnalizowane. Pragnę tylko zwrócić uwagę, że o ile sama orientacja na dobro, bez przesądzania jego natury, może być do pogodzenia nie tylko z autorytarnym porządkiem, ale również z jego skrajną, totalitarną odmianą⁷³, o tyle dobro zdefiniowane w trybie dialogu, i samo definiowanie go w tym trybie, nie jest do pogodzenia z żadną odmianą autorytaryzmu.

Jest rzeczą mało prawdopodobną, by Platon miał jasny pogląd w kwestii niewykluczenia nikogo z udziału w definiującej dobro debacie. Jednocześnie nie przesądzał, komu przypadnie w udziale „dar boży” umiłowania mądrości. Jeszcze dwieście lat temu łącząca się dopiero z liberalizmem demokracja nie wszystkim tego rodzaju dar przyznawała. A przecież filozoficzny grunt pod rozstrzygnięcie tego problemu był już wówczas gotowy. Gotowy był właściwie już od czasu Platona.

Summary

A certain trend in political philosophy has associated Plato with a totalitarian tradition, which is disputed in this paper. The author argues that Plato could be included in the political philosophy of a democratic type, referring to the interpretation of the theory of ideas, presented in the text. This interpretation involves a certain understanding of the idea of the Good and the two principal methods of defining it, as well as ‘Plato’s dilemma’ (the Good above the

⁷¹ Jako dobra.

⁷² W tym nie-ja jako dobra albo jako dobra dla mnie.

⁷³ Orientacja na dobro arbitralnie definiowane przez „Jednego” – Boga, „nieomylnego” papieża, fuhrera, biuro polityczne itp.

Demiurge versus the Demiurge above the Good), and a peculiar Platonic way to resolve this dilemma. Additionally, the author confronts Plato's dilemma with the axiological duality of the cultural message conveyed by the *Old Testament*. The author develops a hypothesis that especially (albeit not exclusively) as the author of *The Republic*, Plato laid the foundations for the political philosophy in general, but also, despite the disapproval of the Athenian democracy he manifested, for the philosophy of democracy, perceived as a kind of order, based on defining the Good by means of dialogue and the prevalence of so-defined Good over any kind of 'Demiurge', including a political Demiurge.