

## Dorota Zygmuntowicz: Urok Poppera

Popper, koncentrując się głównie na *Politei*, odwrócił uwagę od całościowego kontekstu filozofii politycznej Platona, zwłaszcza od jego ostatniego i najdłuższego dialogu, *Praw*. A właśnie zawarta w *Prawach* nauka o suwerenności prawa i konieczności poddania władzy kontroli i zrównoważenia sił wpłynęła na politykę greckich polis po śmierci Platona i na teorie polityczne Arystotelesa, Polibiusza i Monteskiusza – pisze prof. Dorota Zygmuntowicz w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Popper. Otwarte czy zamknięte?”.

[1] Książka Karla R. Poppera *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie, t. 1. Urok Platona*[2] należy do tych wyjątkowych publikacji, których nie trzeba czytać, by znać zawarte w nich tezy. Niewątpliwie Popper, który – mówiąc jego własnymi słowami – chciał „rozwiąć urok Platona”, roztoczył własny do tego stopnia, że jesteśmy skłonni mniemać, iż wiemy za Popperem, z jaką intencją Platon rozwinął wizję tzw. „pięknej polis” (*Kallipolis*) w *Politei*. Platonowi Poppera na pewno nie można odmówić wielkości w dialektyce i epistemologii, ale jako myśliciel polityczny głosił program nie do zaakceptowania dla wolnego, myślącego człowieka. Krótko mówiąc, był nierówny.

Wobec bogactwa treści, wielości możliwych sensów i warstw interpretacyjnych Platońskich dialogów, trudnych do odsłonięcia z powodu niezachowania się tych źródeł, które mogły stanowić materiał polemiczny dla Platona[3], popularność koherentnej i

jednoznacznej Popperowej wykładni jest fenomenem samym w sobie. A ponieważ teksty dawne z konieczności hermeneutycznej odczytujemy nie bez wpływu wrażliwości i duchowych doświadczeń naszej własnej epoki, fenomen ten może więcej mówić o nas samych niż o Platonie.

Główną przyczyną uroku Poppera jest kondycja ludzka, zgodnie z którą przyjemniej i łatwiej jest wiedzieć, niż żywić wątpliwości. Wobec dużej liczby wysubtelnionych interpretacji filozofii politycznej Platona, komplikujących sens tego, co dosłownie napisał, książka Poppera jest prosta i nietrudna w odbiorze – pod warunkiem, że czytelnika nie drażnią takie częste sformułowania, jak „Platon nienawidził” czy „inspirowany jest nienawiścią”[4]. Usprawiedliwieniem tego emocjonalnego tonu jest, jak przyznaje sam Popper, okoliczność wojny – „nie był to czas na odważanie słów”[5]. Jednakże ten gorzki i surowy osąd Platona daje, w przeciwieństwie do licznych niuansów innych wykładni, spójny obraz jego myśli i jako taki jest zauważalny niczym kij wbity w mrowisko. Da się go opisać w jednym zdaniu: Platon, wyidealizowany przez historię – a idealizacja ta rozpoczęła się już za jego życia, by osiągnąć szczyt w neoplatonizmie i myśli średniowiecza – był w rzeczywistości zakompleksionym reakcjonistą i totalitarystą, który w swej nienawiści do humanitaryzmu i demokracji zdradził Sokratesową wiarę w jednostkę i jej rozum[6]. Uszczegółowieniem tej diagnozy, zakładającej, że alternatywą dla demokracji jest tylko antyhumanitarny totalitaryzm, są następujące stwierdzenia:

– Nienawidząc demokracji i wszelkiej zmiany, Platon, motywowany „jego własnym pożądaniem władzy królewskiej” i osobistymi skłonnościami[7], marzył o powrocie do Złotego Wieku i wprowadzeniu państwa zamkniętego, o mentalności plemiennego tabuizmu, o

strukturze społeczności trybalnej i wyraźnych nierównościach klasowych.

– W odpowiedzi na swój lęk przed zmianą uwikłał się, podobnie jak Heraklit, w myślenie historycystyczne, i tak jak Heraklit radził sobie z tym lękiem, głosząc naukę o powszechnej zmianie poddanej niezmiennemu prawu, tak Platon wprowadził teorię niezmiennych idei[8]. A ponieważ idee są doskonałym początkiem wszystkiego, każda zmiana musi być tylko degeneracją.

– Na tle rodzącego się w V/IV wieku humanitaryzmu sofistów myśl Platona, z jej kolektywizmem i antyindywidualizmem, stanowi wyraźny krok wstecz.

– Kreśląc w *Politei* swój plan utworzenia społeczeństwa zamkniętego, w którym przywilej myślenia przysługuje tylko władzy, i potwierdzając słuszność tego planu w *Polityku* i *Prawach*, Platon stał się pierwszym i najbardziej wpływowym przedstawicielem tej ideologicznej tradycji Zachodu, która poprzez heglizm i marksizm zrodziła współczesnych „wypaczeńców” o totalitarnych i wrogich ludzkości skłonnościach, zwanych faszystami i komunistami.

*Wobec dużej liczby  
wysubtelniejszych interpretacji  
filozofii politycznej Platona,  
komplikujących sens tego, co  
dosłownie napisał, książka  
Poppera jest prosta i  
nie trudna w odbiorze*

Te mocne tezy  
Poppera wystawiają  
nas na pokusę  
redukowania  
wielowątkowego i  
wieloznacznego  
politycznego  
myślenia Platona do  
łatwych odpowiedzi.  
Cóż nam bowiem

pozostaje w zamian? Interpretacje „gdybane” i niepewność wynikająca z braku tych tekstów źródłowych, które mogły stanowić tło polemiczne

dla Platona, i ostatecznie przyznanie, że Platona do końca nie rozumiemy. Nie jest to satysfakcjonujący dla badacza stan, zwłaszcza że popperysta może mu zarzucić intelektualną nieuczciwość. Polegałaby ona na ucieczce przed mroczną stroną platonizmu w bezpieczną powściągliwość lub idealizację wstecznych i szkodliwych w skutkach recept Platona na dobre społeczeństwo. Jedną z form tej idealizacji jest twierdzenie, że zarysowany w *Politei* paradygmat dobrego ustroju ma być wzorem dla indywidualnej duszy, a nie dla *poleis*.

Kolejnym źródłem uroku Poppera jest fakt, iż zamysł książki narodził się w 1938 roku po Anschlussie, a publikacja ukazała się w 1945 roku, czyli po wyjeździe Poppera z nazistowskiej Austrii do Nowej Zelandii. Jako swoisty Popperowy „*war effort*”[9] jest ona odpowiedzią na konkretne współczesne doświadczenia polityczne i osobiste[10] oraz pilną potrzebę ujawnienia tych wielkich ojców zachodniej tradycji, którzy zainicjowali ideologie totalitaryzmu, urzeczywistnione w marksizmie i faszyzmie XX wieku. Toteż ktoś wreszcie, w tym okaleczonym czasie, przez to okaleczenie uwiarygodniającym autora, odważył się powiedzieć to, czego do tej pory nie wypadało mówić o ubóstwionym przez licznych platoników Filozofie; ktoś wreszcie powiedział to, co przecież wyraźnie napisał sam Platon w Państwie, a co podlegało wybielającym Platona i rozmywającym jego jasno i dosadnie wyrażoną myśl interpretacjom. A interpretacje te zakładały, że Platon miał na myśli co innego, niż napisał, krótko mówiąc, „broniły Platona przed nim samym”. I oto Popper – zamiast zapytać, jak powściągliwa większość podczas lektury szokujących pomysłów Platońskiego Sokratesa Platona na dobre społeczeństwo: czy Sokrates nas nie zwodzi, czy w ironicznym powiększeniu nie parodiuje

popularnych ówczesnych ideałów politycznych – powiedział wprost: Platon myśli i pisze w sposób jednoznaczny i precyzyjny, odczytajmy więc dosłownie to, co napisał[11].

*Mocne tezy Poppera  
wystawiają nas na pokusę  
redukowania wielowątkowego  
i wieloznacznego politycznego  
myślenia Platona do łatwych  
odpowiedzi*

Wagę takiego „odkrycia” zapewnia z jednej strony fakt, iż jego autorem jest jeden z największych filozofów nauki, autorytet, z którym należy się liczyć, a z drugiej umieszczenie

interpretacji filozofii politycznej Platona w kontekście przenikliwych i trafnych analiz mechanizmów współczesnego totalitaryzmu. Te dwie okoliczności mogą wyjaśniać brak siły przebicia wcześniejszych publikacji mniej głośnych autorów, również wskazujących na totalitarny charakter myślenia Platona (jako swych poprzedników wymienia ich sam Popper)[12].

*Spółeczeństwo otwarte* Poppera podzieliło komentatorów na cztery obozy.

Pierwszy, na czele z Rolandem Levinsonem z 1953, z gronem autorów zbiorowej pracy pod redakcją Renforda Bambrougha z 1967 oraz – wymieniając tylko kilka nazwisk –

Georgem Vlastosem, Arlene Saxonhouse, Sarą Monoson i Robertem Wallachem – odrzuca stanowisko Poppera[13]. Wykazuje mu

błędne przekłady wyjętych z kontekstu i wyselekcjonowanych fragmentów, wspierających jego stronnictwą wizję, nieuzasadnione ekstrapolacje i anachronizmy.

Niepoparte analizą tekstów źródłowych twierdzenie Poppera - na którym funduje swoją wizję Platona jako wroga wszelkiej zmiany i największego historycy[14]- iż Platon marzył o powrocie do Wieku Złotego, nie ma uzasadnienia w żadnym jego dialogu. Opis genezy polis w II księdze *Politei* oraz w III księdze *Praw*, zgodny z naturalistyczną koncepcją rozwoju życia społecznego, jest proweniencji sofistycznej i daje podstawy, by twierdzić, iż Platon ironicznie odnosił się do wyrażanych przez niższe warstwy społeczne tęsknot za Złotym Wiekiem, utożsamianym z prymitywnym fizycznym dobrostanem, niezależnym od racjonalnych wyborów człowieka[15]. Lokowana w Złotym Wieku polis sprawiedliwa i zdrowa jest nazwana w *Politei* „polis świń”, a pożądane przez Platona i Poppera życie filozoficzne pojawia się właśnie na dalszym etapie zmiany i różnorodności potrzeb oraz funkcji społecznych. Powrót do Złotego Wieku byłby de facto powrotem do stanu gnuśnej sytości sprzed filozofii – nie ma takiego miejsca w dialogach Platona, na które moglibyśmy się powołać w jednoznacznej argumentacji, iż Platon dążył do przywrócenia takiego stanu[16].

Przeciwnie, jest on minioną przeszłością o dwuznacznej wartości. Sama *Kallipolis* z *Politei* konstruowana jest w odpowiedzi na konieczny proces stawania się polis i jest częścią tego procesu, określanego przez Platona nie jako szczyt politycznej doskonałości, lecz zadanie dla filozofa, który ten wykoncypowany w wieloznaczny sposób konstrukt doskonałej społeczności powinien przemyśleć.

Nie ma też żadnych dowodów, że „przepisy” na dobry ustrój są z pochodzenia Platońskie. W przekazywaniu myśli poprzez szokujące paradoksy celowali Gorgiasz i Isokrates, chwając potępianą przez wszystkich Helenę. Że Platon chciał jakoby konstrukt *Kallipolis* urzeczywistnić, czytamy nie u samego Platona, lecz u Arystotelesa. Jak pisze Olof Gigon, „[p]rowokująca ekstrawagancja” politycznych pomysłów w *Politei* „zdradza dość wyraźnie ich pochodzenie od tego odłamu sofistyki i sokratyki, który usiłował przeciwstawić się tradycji przy pomocy szokujących paradoksów; natomiast tezę o pełnej równości mężczyzny i kobiety właśnie na płaszczyźnie polityczno-militarnej przedstawił obszernie sokratyk Aischynes w jednym z dialogów. Że Arystoteles uznał się w tych sprawach za zdecydowanego oponenta Platona, nie dziwi. Głównie dzięki jego polemice teoria ‘wspólnoty kobiet i dzieci’ przyłgnęła po wsze czasy do Platonowego imienia”[17].

Nieuzasadnione jest zatem nie tylko założenie Poppera, że w *Państwie* przedstawiony jest poważny, „podstawowy manifest polityczny”[18] samego Platona - Popper pisze wszak, że „nigdy nie było człowieka, który z większą powagą okazał swą wrogość wobec jednostki” i demokracji – ale też, że przedstawiony w nim jest plan działania. Oskarżycielski ton Poppera może mieć wielorako uwarunkowane uzasadnienie osobiste, lecz w rzeczywistości, jak zauważa David Roochnik, Popper zaniedbuje podstawowy rys Platońskiego dialogu: „Platon jest mistrzem we wsypywaniu piachu w tryby tego, co początkowo wydaje się gładko funkcjonującą częścią konceptualnej maszyny, a zatem w przekształcaniu jej w coś bardziej zagadkowego i prowokacyjnego”[19]. Zauważmy, że Popper zupełnie pomija dramaturgię dialogu wraz z wieńczącym go mitem Era, który stawia pod znakiem zapytania wartość *Kallipolis*. Okazuje się, że nie każdy,

kto żył w dobrym ustroju, potrafi wybrać dobry żywot dla siebie. Ten wybór jest wyborem mądrym, poucza Er, w którym wykracza się poza dotychczasowe nawyki i doświadczenia – jak Odyseusz, który wybrał żywot odrzucony przez każdego: nie żywot władcy, strażnika czy rzemieślnika, ale żywot człowieka „osobnego” (*bios andros idiotou*, 620c2). Taki żywot osobny jest możliwy tylko poza granicami *Kallipolis*.

Nieuzasadnione jest również trzecie założenie Poppera, które dotyczy relacji *Politei* do *Praw*. Popper *ad hoc* przyjmuje, że w *Politei* Platon przedstawił wizję doskonałego społeczeństwa, w którym chciałby żyć, a w którego realizowalność zwątpił, pisząc *Prawa*, zachowując jednak wiarę w te same totalitarne i rasistowskie principia, dlatego interpretuje stronniczo wyrwane z kontekstu i wyselekcjonowane fragmenty z *Praw* w świetle *Politei*, aby wesprzeć swe konkluzje. Jeśli zanegujemy tak określoną relację między tymi dialogami, to osłabimy siłę zarzutów Poppera i albo ograniczymy je tylko do *Politei*, albo w nowym świetle rzuconym przez *Prawa* zinterpretujemy *Politeię*. Oburzający pomysł skazywania na śmierć tych, co myślą niepoprawnie o prawach i bogach państwowych, przedstawiony w X księdze *Praw*, znajduje swój odpowiednik w mającym sofistyczny rodowód micie przywołanym w Protagorasie (322d), w którym Zeus nakazuje, by każdego, „który nie potrafi mieć w sobie wstydu i poczucia prawa, zabijano jak parszywą owcę w państwie”[20]. Kiedy Platon mówi poważnie i w swoim imieniu, a kiedy parodiuje być może sofistyczne z pochodzenia idee – nie jest jasne. Ale faktem jest, że gdy Popper nawiązuje do tego fragmentu, by wesprzeć tezę, że Protagoras był pierwszym orędownikiem „krytycznego dualizmu” prawa i normy, zniszczonego przez Platona, pomija niewygodną i zagadkową część zdania mówiącą o zabijaniu nieposłusznych[21].

Druga grupa badaczy osłabia siłę sformułowań Poppera - delikatnie je modyfikując, nie zmienia istoty jego stanowiska. Richard Stanley[22], nawiązując do poszczególnych cytowań Platona przez Poppera, poprawia niektóre jego przekłady, np. greckie słowo *archon*, często używane w *Prawach*, to nie tylko wojskowy przywódca, jak niemiecki *Fuehrer* – a to sugeruje przekład Poppera (*Leader*), który przypisuje Platonowi chęć zorganizowania całego społeczeństwa na wzór militarnej Sparty – lecz też każdy przywódca i urzędnik demokratycznie wybranego rządu. Jednakże korekty te nie obalają jednak zasadniczego stanowiska Poppera, iż Platon był wrogiem społeczeństwa otwartego. Niemniej stanowiska tego nie należy przyjmować bez zastrzeżeń, dodaje Stanley, gdyż zakłada ono dychotomię między społeczeństwem otwartym i zamkniętym, bez stadiów pośrednich i podtypów w obrębie skrajnych członów: „nie ma faktycznie takiej rzeczy, jak całkowicie otwarte lub zamknięte społeczeństwo. Nie jest nawet możliwe uszeregowanie społeczności wedle otwarcia lub zamknięcia – społeczeństwo A może być bardziej otwarte od B pod jednym względem, a pod drugim bardziej zamknięte [...]. Są też inne wartości, których rozsądny człowiek może poszukiwać, a te mogą wchodzić w konflikt z pożądaną [przez Poppera] otwartością”[23], na przykład wartość bezpieczeństwa i porządku. Sugestia Poppera, jakoby Platon preferował bezwzględnie zamknięte społeczeństwo, może wywołać w nieświadomym czytelniku wrażenie, że Platon miał „patologiczną osobowość”.

Trzecia grupa badaczy ma w swym gronie dwóch wielkich niemieckich platoników, którzy podobnie jak Popper uciekli przed faszyzmem - Leo Straussa i Ericka Vogelina. Znali stanowisko Poppera, ale żaden z nich nie uznał nawet za stosowne, by z nim polemizować. Podobną obojętność, brak jakiegokolwiek wzmianki o Popperze, wykazują Allan

Bloom w swym komentowanym przekładzie *Politei*, Seth Benardete w swym komentarzu do *Praw*, Thomas Pangle w komentowanym przekładzie *Praw*, a wspólnie, niezależnie od szkoły chicagowskiej, Christopher Bobonich, który w swym monumentalnym i cenionym studium poświęconym filozofii politycznej Platona, *Plato's Utopia Recast, His Later Ethics and Politics* z 2002 roku, przywołuje Poppera tylko w jednym przypisie jako zwolennika radykalnej interpretacji[24].

Pozostaje czwarta grupa - współmyślących z Popperem. Trudno tu wymienić wiele znaczących dziś w platońskiej literaturze światowej nazwisk. Stanowisko przedstawicieli tej grupy nie odsłania nowych warstw interpretacyjnych wieloznacznych dialogów Platona, zwłaszcza *Politei*[25]. W przypadku starożytnego autora, posługującego się ironią i uwikłanego w bieżące dyskusje polityczne, należy zrozumieć nie tylko literalny, obiektywny sens jego dzieła, lecz również subiektywny, czyli poznać kontekst polemiczny i intencje. Nie należy go mylić z emocjonalnymi sformułowaniami Poppera, iż „Platon jest inspirowany nienawiścią”. Zgodnie z postulatem naukowości postawionym przez samego Poppera, czyli istnieniem „potencjalnego falsyfikatora”, nie mają one walorów naukowych, a założenie, że każdy autor chciałby urzeczywistnić to, o czym na pierwszy rzut oka pisze pochlebnie, jest naiwne – zwłaszcza w przypadku dzieła utopijnego. Warto mieć tu na uwadze intencje Tomasza Morusa.

Decydując się jednak na dosłowne odczytanie *Politei*, a więc pozostanie w grupie współmyślących z Popperem, warto zważyć, by pod wpływem uroku Poppera nie stać się bardziej radykalnym w swych ocenach Platona niż sam Popper. Ostrość jego ataku i niedopuszczający wątpliwości osąd, ujęty znamienne w 10 rozdziałów, wzorem 10

ksiąg *Politei*, ma wydźwięk karykaturalnej parodii i prowokacji, do której przyznaje się sam Popper, choć po latach, bo w odpowiedzi na zarzuty Levinsona[26].

*Popper, koncentrując się głównie na Politei, odwrócił uwagę od całościowego kontekstu filozofii politycznej Platona, zwłaszcza od jego ostatniego i najdłuższego dialogu, Praw*

Mało kto skłonny jest dziś twierdzić, że w *Politei* zawarta jest obrona ideologii

demokratycznej. Ale czy w czasach Platona wykształciła się już spójna „ideologia demokratyczna”? I dlaczego miałyby ona być dla Platona tak samo przesądzająca o humanitaryzmie, jak dla ogarniętego traumą II wojny światowej Poppera[27]? Pamiętać bowiem należy, że demokracja nie była dla Ateńczyków (wbrew naszej sytuacji) jednym z możliwych do wyboru ustrojów, lecz naturalną formą rozwoju życia społecznego[28]. Kierunek tego rozwoju, dokonującego się zgodnie z naturalną koniecznością, pokazany jest w II księdze *Politei*, a *Kallipolis* jest jednym z jego etapów. Ponadto konstrukcja jej ustroju nie wyczerpuje całości dialogu, prowokacyjnego w swych tezach, toczącego się w znacząco gładki sposób, jakby samo przez się, i podatnego na nieskończone interpretacje. Popper w literalnym odczytaniu dialogu zasadniczo się nie myli, ale jest zbyt poważny jak na zaprawiony ironią przekaz Platona, zbyt oburzony w swej pochwalie ideału demokracji XX wieku i wyraźnie intencyjny. Krytykuje Platona z punktu widzenia demokracji o 2300 lat młodszego[29]. W świetle uwagi Roberta Dahla, iż warunki ateńskiej demokracji czasów Platona stoją „w

jawnej sprzeczności z sytuacją w rzeczywistych nowożytnych demokracjach, których siedliskiem jest państwo narodowe lub kraj, a nie miasto-państwo”[30], intencja Poppera, by zwalczyć Platonem powojenną ideologię marksistowską „w imię obrony demokracji”[31], jest anachronizmem. Nie można bowiem wykluczyć, że niektóre pomysły na dobry ustrój, które w *Politei* tak nas szokują, są w rzeczywistości parodią ideałów ateńskich demokratów[32]. Karykatura ma to do siebie, że jawi się jako przeciwieństwo tego, co jest jej przedmiotem; powiększenie skali zmienia obiekt[33]. W istocie sam Platon nie robi zbyt wiele, by zachęcić nas do *Kallipolis*. Nie podaje również wystarczających racji, byśmy czytali *Politeię* i *Prawa* jako program polityczny, spójną teorię „politycznego ideału Platona”, niszczącego w zarodku krytyczną refleksję filozoficzną, jak chce Popper, nie zaś jako dzieło filozoficzne – w opinii Alexandra Nehamasa „pierwsze dzieło filozofii kiedykolwiek napisane”, to znaczy „inaugurujące filozofię jako praktykę i dyscyplinę oraz ustalające to, co wciąż uznajemy za naturę filozofii”[34].

Dziś w *Politei* i w *Prawach* dostrzega się raczej pole do eksperymentowania z ideami prawno-politycznymi i wyrabiania krytycznego zmysłu filozoficznego[35]. Zwraca się uwagę, że Sokrates w *Politei* ostentacyjnie łatwo pozwala swej politycznej konstrukcji się rozwijać: „no to dalej, utwórzmy w mowie polis od początku” (369c); „którędy nas myśl poniesie niby wiatr, tamtędy sobie idźmy”[36] (394d) – mówi ochoczo do dwóch braci Platona. Jeden z nich, Glaukon, zasłynął w Atenach jako młody timokrata i idealista, który chciał przemawiać na Zgromadzeniu Ludowym mimo braku stosownego wieku i doświadczenia. Jak donosi Ksenofont, odwiódł go od tego Sokrates[37], wykazując mu przerost ambicji nad wiedzą polityczną i ekonomiczną. I oto w *Politei* zachęca go do uwolnienia swoich wizji i z jego pomocą konstruuje „sprawiedliwą polis”, w której, jak się okazuje,

mało kto chciałby żyć, ani przypuszczalnie Platon, ani zapewne Sokrates historyczny, ani z pewnością Popper. I choć Popper trafnie zauważa, że argumentacja Sokratesa na rzecz ustroju *Kallipolis* nie raz jest „nieudolna”, „wręcz niewiarygodna”, ma „irracjonalny charakter”, a jak mówi raz sam Platon: „nie ma odrobiny sensu” (430d), to brak racjonalnych argumentów Popper przypisuje ograniczeniu poważnego, „kwaśnego” Platona, nie zaś roli postaci udratyzowanego dialogu[38].

Właśnie ten aporetyczny i ironiczny charakter *Kallipolis* wydobył Leo Strauss w swej opozycyjnej wobec Poppera, antyutopijnej interpretacji *Politei*[39]. W podobnym duchu, choć z większą dozą niepewności, odnosi się do *Politei* również Dahl, gdy pisze: „Zdaniem niektórych badaczy Platon chciał w sumie pokazać, że system rządów opisany w Państwie jest niemożliwością. Dokładna analiza tekstu wskazuje, że argumentacja Platona jest rzeczywiście bardziej dwuznaczna i skomplikowana, niż by się to mogło wydawać przy powierzchownej lekturze. Nie zakładam bynajmniej, że przyjęta niżej interpretacja jest jedyną możliwą”[40].

*Do końca swego życia Platon  
utrzymywał, że mądrości nie  
ma w dogmacie*

Każde pokolenie  
dokonuje selekcji  
tematów i wątków z  
zawiłego splotu  
zdarzeń, potrzeb,  
sprzeciwów,

doświadczeń i idei swego kulturowego dziedzictwa. Tak jak dziejowy determinizm rzucał cień na odczytanie Platona przez Poppera, kierując jego uwagę na źródła i groźby dyktatorstwa i totalitaryzmu, tak dziś interpretuje się Prawa w świetle innego hermeneutycznego

determinizmu: utraty przez państwa i polityczne instytucje legislacyjnej wiarygodności i niezawisłości od pokus korupcyjnych, co zauważył w 1982 roku Stanley. Prawa, z ich modelem dobrze zorganizowanej społeczności politycznej, poddanej systemowi wewnętrznej kontroli, łącznie z najwyższymi urzędnikami, są aktualne, i nie tylko liberalni myśliciele mogą w nich mieć swego dłużnika, ale również Popper, gdy chwali „częstkową inżynierię społeczną”, która w przeciwieństwie do utopijnej stanowi racjonalne podejście do bieżących problemów, nie zaś radykalną realizację gotowego, oderwanego od życia planu[41]. Prawa dają bowiem prototyp proceduralnego modelu demokracji, w którym tym, co legitymizuje władzę demokratyczną, nie jest okoliczność, kto bezpośrednio rządzi (jeden, kilku czy wielu), ani też sposób, w jaki obywatele uczestniczą w rządach, lub respektowanie ich praw. Istotne jest to, czy decyzje są podejmowane w sposób racjonalny w trakcie ustalonych i poddanych kontroli racjonalnych procedur instytucjonalnych i nieformalnych – stwierdza w obronie Platona Malcolm Schofield[42]. Do końca swego życia Platon utrzymywał, że mądrości nie ma w dogmacie.

Popper, koncentrując się głównie na *Politei*, odwrócił uwagę od całościowego kontekstu filozofii politycznej Platona, zwłaszcza od jego ostatniego i najdłuższego dialogu, *Praw*. A właśnie zawarta w *Prawach* nauka o suwerenności prawa i konieczności poddania władzy kontroli i zrównoważenia sił wpłynęła na politykę greckich *poleis* po śmierci Platona i na teorie polityczne Arystotelesa, Polibiusza i Monteskiusza[43]. W rezultacie propozycja politycznej wspólnoty w *Prawach* nie odbiega od idei pożądanых przez Poppera w Otwartym społeczeństwie. Chodzi tu przede wszystkim o zastąpienie pytania, kto ma rządzić, pytaniem, jak zorganizować system instytucji politycznych tak, by chronić obywateli przed niekompetentną władzą[44]. Nie należy też zapominać, że sama forma dialogu, w której Platon zarysował swą

myśl polityczną, jest antytotalitarna, demokratyczna. Jeśli sama polityczna teoria jest „dialogiem przez stulecia”, to Platon - przypomina Jeremy Waldron[45]- zainicjował dyskurs polityczny w formie dialogu, a jednym z wielu pożądanых głosów jest głos Poppera. Popper, pisząc w przedmowie do pierwszego wydania *Społeczeństwa otwartego*, iż powstrzymując się od krytyki części naszego dziedzictwa intelektualnego „możemy przyczynić się do jego zniszczenia w całości”[46], zgodny jest z Platonem krytykującym w *Prawach* militarną kulturę Sparty i Krety, a w *Politei* ośmieszającym bezrefleksyjne przyjmowanie autorytetu Homera, tragiczków[47] i prawdopodobnie ówczesnie modne polityczne idee o proveniencji zarówno demokratycznej, jak i arystokratycznej.

*prof. Dorota Zygmuntowicz*

*Foto: Wikimedia Commons*

[1] Wyrażam wdzięczność Wydawnictwu Naukowemu Sub Lupa za zgodę na przedruk niniejszego artykułu opublikowanego pierwotnie w: C. Mielczarski (red.), *Antyk i współczesność. Recepcja filozofii starożytnej w myśli współczesnej*, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Warszawa 2015, s. 21-34.

[2] *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie, t. 1. Urok Platona*, przeł. H. Krahelska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

[3] Lista tego, czego nie wiemy, a wiedzieć powinniśmy, aby zrozumieć Politeię, jest długa. Otwierać ją musi pytanie nawiązujące do opinii Arystoksenosa, iż „prawie całe Państwo jest zawarte w Antylogiach Protagorasa” (DL III, 38, przeł. W. Olszewski): jaką treść miałyby, czy mógłby, Platon zaczerpnąć od Protagorasa i w jakim zamiarze – prześmiewczej parodii czy poważnej interpretacji? Wiązą się z tym kolejne pytania, m.in: jakie elementy inżynierii społecznej zawierały inne, znane Platonowi, modele polityczne, obecne zwłaszcza w konstytucji Protagorasa dla Thurioi, w poglądach Antystenesa na temat braterstwa wszystkich ludzi i prostoty życia, czy w eugenicznym projekcie Kritiasza Tyrana? Które propozycje ustrojowe w Politei są Platónskie, a które pochodzą z ówczesnych wizji dobrego ustroju? Jaką rolę pełniła w greckiej refleksji politycznej utopia, satyra i komediowa karykatura? Listę tę kończyć musi pytanie o stopień ironii wobec, być może, lansowanych w IV w. ideałów, zawartej w wizji „zawodowych filozofów”, stojących na czele polis i przez nią utrzymywanych, oraz w wierze w potęgę edukacji i nieustanny postęp cywilizacyjny, wyrażonej przez Platona w obrazie nieustannie progresywnej paidei wszystkich obywateli.

[4] K.R. Popper, *Społeczeństwo...*, op. cit., s. 57, 109, 110, 132, 133, 172, 216, 253.

[5] Ibidem, s. XVI.

[6] Stając w obronie nowożytnej demokracji, jej wrogiem można uczynić również Sokratesa, jak uczynili to A.D. Winspear i T. Silverberg, którzy w 1939 roku postawili tezę, iż Sokrates

zaangażowany był „w spisek przeciw demokratycznemu ustrojowi Aten i w intelektualną walkę z demokratycznym stylem życia”, za: W.K.C. Guthrie, *Sokrates*, przeł. K. Łapiński i S. Żuławski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 114–115.

[7] K. R. Popper, *Społeczeństwo...*, op. cit., s. 195; zob. też Ibidem, s. 28–29, 197–199, 216, 278.

[8] Ibidem, s. 21, 31.

[9] Za: T. Mróz, *Rola dialogu Gorgiasz w Karla R. Poppera interpretacji Platona i w pierwszych głosach krytycznych*, [w:] *Kolokwia Platońskie. Gorgiasz*, red. A. Pacewicz, Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009, s. 189. Tam też informacje na temat losów polskiego wydania *Społeczeństwa otwartego* w latach 1957–2006.

[10] K. R. Popper, *Społeczeństwo...*, op. cit., s. 19.

[11] K.R. Popper, *Społeczeństwo...*, op. cit., s. 60: „Platon miał na myśli to, co mówił”; s. 139: „wierzę w szczerą totalitaryzmu Platona”, zob. też przyp. 11 do rozdz. 4.

[12] R.H.S. Crossman, C.E.M. Joad (op.cit., s. 113 wraz z przyp. 2), G. Grote, C.M. Bowra, B. Farrington, A.D. Winspear, H. Kelsen (op. cit., przyp. 31 do rozdz. 3).

[13] R.B. Levinson, *In Defense of Plato*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1953; R. Brambrough (red.), *Plato, Popper, and Politics: Some Contributions to a Modern Controversy*, Barnes & Noble, New York 1967; idem, *Plato's Modern Friends and Enemies*, "Philosophy" 140 (1962), s. 97–113; G. Vlastos, *The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's Republic*, w: *Interpretations of Plato: A Swarthmore Symposium*, red. H. F. North, "Mnemosyne" Supplementum 50, Brill, Leiden 1977, s. 16; A.W. Saxonhouse, *Athenian Democracy: Modern Mythmakers and Ancient Theorists*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1996; S.S. Monoson, *Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 2000; R. Wallach, *The Platonic Political Art. A Study of Critical Reason and Democracy*, Pennsylvania State University Press, The Pennsylvania State University 2001.

[14] K.R. Popper, *Społeczeństwo...*, op. cit., s. 17, 111.

[15] Szerzej zob. H.C. Baldry, *Who invented the Golden Age?*, "Classical Quarterly" 2 (1952), s. 82–92; M. Schofield, *Plato. Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford–New York 2006, s. 203–205; P. Vidal-Naquet, *Mit Platoński w Polityku, Ambiwalencje złotego wieku i dziejów*, przeł. L. Trzcionkowski, [w:] *Czarny łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 353–369; D. Zygmuntowicz, *Praktyka polityczna. Od Państwa do Praw Platona*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Toruń 2011, s. 393–395.

[16] Por. K.R. Popper, *Społeczeństwo...*, op. cit., przyp. 3 do rozdz. 4: fragmenty cytowane tu przez Poppera, czyli zdania wyrwane z mitów Platońskich, mogą dowodzić tez przeciwnych. W pkt. 4 (s. 278) czytamy: „ostatecznie mogę się powołać na rozważania psychologiczne”, ale przywołana przez Poppera mowa Arystofanesa w *Uczcie*, jedna z siedmiu różnych wygłoszonych w tym dialogu, nie musi reprezentować stanowiska Platona.

[17] O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, przeł. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 240.

[18] K.R. Popper, *Społeczeństwo...*, op. cit., s. 196.

[19] D. Roochnik, *The Political drama of Plato's Republic*, [w:] *Ancient Greek Political Thought*, red. S. Salkever, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 171. Roochnik wskazuje na pięć przewrotnych wątków (monkey wrenches), które komplikują wizję “dobrej polis” Platona: 1. Kallipolis upada z powodu nieuniknionego błędu popełnionego przez królów-filozofów podczas eugenicznej selekcji (Politeia, 546a–547a). 2. Propozycja pozbywania się z polis (zabijania?) wszystkich powyżej 10 roku życia jest „absurdalna i potworna” i jako taka może stanowić ostrzeżenie przed politycznym ekstremizmem w imię racjonalizacji życia społecznego (Politeia, 541a). 3. Celem Sokratesa w dialogu nie jest zaprezentowanie totalitarnego programu, ale zachęta do indywidualnej edukacji filozoficznej (Politeia, 592b). 4. Akcja, która rozgrywa się na kartach Politei, może mieć miejsce tylko w ustroju demokratycznym, który - ceniąc wolność i swobodę wypowiedzi - stwarza warunki dla życia filozoficznego i dostarcza filozofom

cennego materiału na temat złożoności ludzkiej natury (Politeia, 557d).  
5. Zarówno otwierająca dialog scena w Pireusie, jak i kończący go mit Era zdają się bronić typowej dla demokracji różnorodności społecznej – s. 171–175. Szerzej na ten temat D. Roochnik, *Beautiful City: The Dialectical Character of Plato's Republic*, Cornell University Press, Ithaca, NY 2004; D. Zygmuntowicz, *Praktyka polityczna*, op. cit., s. 157–210.

[20] Przeł. W. Witwicki.

[21] K.R. Popper, *Społeczeństwo...*, op. cit., s. 87.

[22] R.F. Stanley, *An Introduction to Plato's Laws*, Basil Blackwell, Oxford 1983, s. 178–185.

[23] Ibidem, s. 182–183.

[24] Ch. Bobonich, *Plato's Utopia Recast, His Later Ethics and Politics*, Oxford University Press, 2002, s. 506, przyp. 18.

[25] W ocenie S.S. Monoson (*Athenian Politics*, op. cit., s. 13) autorzy ci (m.in. C.C.W. Taylor, D. Dombrowski) zdradzają brak wrażliwości historycznej.

[26] K.R. Popper, *Społeczeństwo...*, op. cit., s. 416, 424.

[27] Na negatywny wpływ dziedzictwa II wojny światowej i walki między liberalno-kapitalistyczną demokracją Zachodu a siłami komunizmu i faszystów na wykładnię politycznej myśli Platona w latach 1930–1980 zwraca uwagę J.R. Wallach (*The Platonic Political Art*, op. cit., s. 31, 278–279).

[28] Przedstawienie tego procesu, zob. Ch. Meier, *Powstanie polityczności u Greków*, przeł. M.A. Cichocki, Teologia Polityczna, Warszawa 2012, s. 61–171.

[29] K.R. Popper, *Społeczeństwo...*, op. cit., s. 140, 152.

[30] R. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, przeł. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2012, s. 33; R.K. Balot, *The virtue politics of democratic Athens*, [w:] *Ancient Greek political thought*, op. cit., s. 279.

[31] K.R. Popper, *Społeczeństwo...*, op. cit., s. XI.

[32] Cechy Kallipolis mogą się jawić również jako sprowadzenie do absurdu ideałów ateńskiej demokracji bezpośredniej – pięknej społeczności opartej na systemie niewolnictwa, w której interesy jednostek mają być zgodne z celami całej wspólnoty. Realizacja tego celu wymaga stworzenia nowych wzorców (niehomerowych) społecznej edukacji, kształtujących postawę obywatelską. Służyć temu może: powierzenie wychowania dzieci państwu, nie rodzinie; wpojenie obywatelom przekonania o braterstwie ich wszystkich, zastąpienie

związków krwi relacją obywatelską, solidarne i jednomyślne dążenie do wspólnego dobra, ograniczenie pożądania bogactwa dla siebie, pełne oddanie się na służbę polis, utożsamienie cnoty i szczęścia osobistego ze szczęściem i cnotą polis, co wymaga prawidłowego zarządzania własnymi emocjami i charakterem. Miasto potrzebuje jednak szewców, budowniczych, lekarzy i tych, którzy regularnie uczestniczą w obradach Zgromadzenia Ludowego, a zatem synowie jednej polis muszą podzielić swe kompetencje w imię jednego celu – dobrej i dającej szczęście społeczności; chcąc zrealizować ideał samowystarczalności (autarkia), muszą wykształcić strażników i uniezależnić się od handlu zagranicznego. Okazuje się więc, że wzorce doskonałej społeczności demokratycznej nie muszą stać w sprzeczności z Platońskim „szlachetnym zmyśleniem” o synach jednej matki – ziemi. Por. dedukcja wzorców ateńskiej demokracji bezpośredniej u Dahla (*Demokracja i jej krytycy*, op. cit., s. 26–33) oraz przeprowadzona na podstawie mów attyckich analiza ideałów „prawdziwie cnotliwych demokratów” u Balota (*The virtue politics of democratic Athens*, op. cit., s. 282–297: 290): „demokratyczni Ateńczycy zwracali należytą uwagę na psychologiczne uformowanie obywateli. Zdrowe polityczne funkcjonowanie miasta zależało od społecznej edukacji obywateli, a zatem od utrzymania ich dusz we właściwej i zdrowej kondycji. Ścisłe powiązanie między zdrową polityką a racjonalnie uporządkowanymi duszami jest zilustrowane w często pojawiającym się argumencie, że nieuporządkowane zachowanie jednostki może nieodwołalnie zniszczyć dobry ład ucieleśniony w ateńskim prawie i podtrzymywany przez dobrą naturę obywateli, mające na względzie dobro społeczne zwyczaje oraz obywatelską przyjaźń (Dem. 25. 20–26; Lyc. 1. 147–48)”.

[33] Politeia, 368d–369a: „sprawiedliwa polis” jako skutek zwiększenia skali sprawiedliwości w ludzkiej duszy, dokonanego na potrzeby tych, którzy mają słaby wzrok i nie widzą, czym jest sprawiedliwość sama w

sobie. Zgodnie z dramaturgią dialogu, Kallipolis jest nie tyle tworzona bez wiedzy o dobru i sprawiedliwości, ile pod wpływem tej niewiedzy.

[34] A. Nehamas, *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates*, Princeton University Press, Princeton 1999, s. 317. Na temat Państwa, w którym po raz pierwszy została wyrażona idea filozofii, zob. też E.A. Havelock, *Przedmowa do Platona*, przeł. P. Majewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 233–345; A.W. Nightingale, *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 17. W tym tonie też m.in. P. Ferreira da Cunha, który powszechną opinię, iż „wszyscy wiemy, że Politeia [...] jest dziełem klasycznym konstytuującym zachodnią myśl filozoficzną”, nie uzupełnia nawet wzmianką o Popperze (*Politeia and Paideia. Reminiscences of Western Political Thought in a Reading of Plato's Politeia*, „Filosofia” 36 (2006), s. 122).

[35] J.P. Euben, *The Tragedy of Political Theory: The Road Not Taken*, Princeton University Press, Princeton 1990.

[36] Przeł. W. Witwicki.

[37] *Wspomnienia o Sokratesie*, III, 6.1. Na temat Glaukona i Adejmanta zob. Z. Planinc, *Plato's Political Philosophy: Pudence in the Republic and Laws*, Duckworth, London 1991, s. 33–34; G.R.F. Ferrari, T. Griffith, *Plato: The Republic*, przeł. T. Griffith, Cambridge University Press,

Cambridge 2000, s. 346, 353; J. Platthy, *Plato. A critical biography*, *Federation of International Poetry Associations of UNESCO*, Santa Claus 1990, s. 30.

[38] K. R. Popper, *Społeczeństwo otwarte*, op. cit., s. 56–57, 71, 127–128, 140, 176, 179–180, 192, przyp. 9 i 11 do rozdz. 8.

[39] L. Strauss, *The City and Man*, Rand McNally, Chicago–London 1964.

[40] R. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, op. cit., s. 79, przyp. 2.

[41] K.R. Popper, *Społeczeństwo...*, op. cit., s. 200–214. Na temat jej zasadniczej roli w Prawach zob. M.L. Browsers, *Piecemeal Reform in Plato's Laws*, "Political Studies" XLIII (1995), s. 312–324; por. G. Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 138–145.

[42] M. Schofield, *Plato*, op. cit., s. 55–56.

[43] G.R. Morrow, *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1960, s. 58; R.E. Stalley, *An Introduction to Plato's Laws*, op. cit., s. 185.

[44] Tych fragmentów z *Polityka* i *Praw* nie chce zauważyć Popper, który imputuje Platonowi „zasadę przywództwa” jako odpowiedź na rzekomo zasadniczy problem: „kto ma rządzić?”, w postaci: „najlepsi”

(K.R. Popper, *Społeczeństwo...*, op. cit.,s. 163).

[45] Za: M. Schofield, *Plato*, op. cit.,s. 5.

[46] K.R. Popper, *Społeczeństwo...*, op. cit.,s. XIV.

[47] Może dziwić to, że sensu ataku Platona na Homera właśnie Popper nie rozumie (zob. K.R. Popper, *Społeczeństwo...*, op. cit.,przyp. 39 do rozdz. 4).



Ministerstwo  
**Kultury**  
i Dziedzictwa  
Narodowego