

Ryszard Legutko

Państwo Platona

Dialog *Państwo*, największy objętościowo utwór Platona, należy do środkowego okresu twórczości filozofa, choć dokładne daty powstania i wydania nie są znane, nadal stanowiąc przedmiot licznych spekulacji. Tematem głównym dialogu jest polityczna kategoria sprawiedliwości; często jednak rozważania wykraczają poza pierwotny zamysł i obejmują wszystkie podstawowe kwestie platońskiej ontologii i epistemologii. Akcja utworu toczy się w Pireusie w domu zamożnego Syrakuzańczyka Kefalosa. Z liczного zebranego tam towarzystwa w dyskusji udział biorą obok Sokratesa jako głównego dyskutanta, także sam gospodarz, jego syn Polemarch, sofista Trazymach oraz dwaj bracia Platona Glaukon i Adejmant.

Krytyka greckich koncepcji sprawiedliwości

Pierwsza księga przypomina formą i klimatem wcześniejsze dialogi, takie jak *Eutyfron* czy *Protagoras*, w których Sokrates analizował krytycznie rozmaite propozycje definicji omawianych pojęć, lecz na końcu nie podawał własnej poprawnej wersji. Dialogi te były więc w pewnym sensie niekonkluzywne. Tak jest też w przypadku pierwszej księgi *Państwa*. Podanych jest kilka ujęć sprawiedliwości. Polemarch mówi, iż „sprawiedliwe jest oddawać każdemu to, co mu się winno” (332e); później precyzuje swoją tezę określając sprawiedliwość jako sztukę (*technē*), która „przynosi korzyść przyjaciółom a szkodzi wrogom” (334b). Następnie dwie definicje formułuje sofista Trazymach: „sprawiedliwe, to nic innego jak tylko to, co leży w interesie mocniejszego” (338c) oraz „sprawiedliwość i to, co sprawiedliwe, to jest w istocie swojej dobro cudze” (343d).

W drugiej księdze część dyskutantów wyraża swoje rozczarowanie dotychczasowym przebiegiem rozmowy. Glaukon i Adejmant sugerują, że błędem podanych definicji było to, iż koncentrowały się one na skutkach sprawiedliwości, a nie na niej samej. W wyniku tego nie podważono powszechnego przekonania – którego najskrajniejszym wyrazicielem był Trazymach – że sprawiedliwość należy „do rodzaju trudów i przykrości, które warto praktykować dla zarobków i dla opinii, dla dobrej sławy, ale sama dla siebie ta rzecz jest przykra, więc trzeba jej unikać” (358a). Skutkowa teoria prowadzi w istocie do zaprzeczenia sprawiedliwości i otwiera pole dla całkowitej dowolności moralnej. Glaukon pokazując, że stosując takie podejście łatwo można sobie wyobrazić sytuację człowieka moralnego, który nie mając wystarczająco dobrego obrazu publicznego będzie uważany za niemoralnego, lub łotra, który dzięki korzystnym opiniom będzie uchodził za wzór szlachetności. Adejmant rozwija rozważania brata wskazując, że pod skutkową teorią sprawiedliwości podpisywała się cała grecka tradycja polityczna i religijna – „największe państwa i potomkowie bogów, poeci i prorocy” (366b), w tym wielcy nauczyciele mądrości Homer i Hezjod. Wszyscy oni rozgrzeszali rozmaite zabiegi mające na celu wymazanie przewinień moralnych, by można było „otoczyć się od frontu dekoracjami dzielności” i „łatwo maskować podły charakter”; szczególnie napiętnowani zostali sofisci, czyli „nauczyciele wymowy”, jacy „udzielają mądrości potrzebnych na zgromadzeniach ludowych i w sądzie” (365c–d). Dodajmy tutaj, że owa dowolność moralna, jaka wynikała ze skutkowej teorii sprawiedliwości uzewnętrzniała się najpełniej w dwóch alternatywnych koncepcjach sformułowanych przez sofistów, które przeszły do historii pod nazwami *nomos* i *physis*. Pierwsza głosiła, że sprawiedliwość jest konwencją, a druga, że jest ona w istocie odzwierciedleniem reguł w przyrodzie, gdzie zwycięża silniejszy. Pierwsza uzasadniała demokrację i jej wyrazicielem był Protagoras (*Protagoras* 320d–328d), druga sankcjonowała tyranie i jej orędownikami byli Trazymach, a także Kalikles (*Gorgiasz* 481c–487d). Glaukon i Adejmant sugerują w ten sposób, że wszystkie porządki polityczne zbudowane na tradycji greckiej są wadliwe i że dla uniknięcia arbitralności etycznej Sokrates winien zacząć swoje dzieło definiowania sprawiedliwości od początku wystrzegając się wszelkich ustępstw na rzecz obrony jej poprzez skutki. Sokrates przyjmuje to wielkie wyzwanie i podejmuje się uzasadnić sprawiedliwość samą w sobie.

Sprawiedliwość w człowieku i w państwie

Rozpoczyna on rozumowanie od założenia, iż sprawiedliwość jest cechą zarówno człowieka jak i państwa, a wobec tego lepiej szukać jej znaczenia w państwie, gdyż tam jest ona bardziej widoczna, tak jak litery „w większym formacie i na większym polu” (368d). Państwo powstaje – mówi Sokrates – wtedy, kiedy ludzie zdają sobie sprawę, że nie są indywidualnie samowystarczalni i decydują się na życie grupowe dzieląc się obowiązkami. Ale stosunek Sokratesa do takiej prostej formy życia państwowego jest ambiwalentny. Z jednej strony, mówi, iż jest ono „dla świń” (372d), gdyż ludzie tylko zajmują się w nim wytwarzaniem, wy-

mianą i konsumpcją dóbr; z drugiej strony, twierdzi, że „ono jest tak jakby ktoś zdrowy” (372e). W każdym razie takie państwo nie może trwać, bo zawsze będzie bezbronne wobec zewnętrznych wrogów. Czynnikiem bezpieczeństwa sprawia, że koniecznym staje się wprowadzenie do systemu państwowego grupy obrońców – żołnierzy, zwanych przez Platona strażnikami. Ci obrońcy, aby pełnić swoją funkcję gwarantów bezpieczeństwa powinni jednakże posiadać cechy, które daleko wykraczają poza prostotę potrzeb materialnych „państwa świń”. Doskonały strażnik państwa – mówi Sokrates – „musi być z natury miłośnikiem mądrości i musi garnąć się do wiedzy” (376c–d). Aby taki rozwój klasy strażników został osiągnięty należy wprowadzić szczególnie i rygorystyczny system kształcenia młodych ludzi. Sokrates przedstawia jego elementy, z których najważniejsze są następujące: w zakresie treści winno ono obejmować poezję, ale ocenioną z wątków bluźnierczych i niemoralnych; w zakresie formy, należy ograniczyć wpływ sztuk przedstawiających takich jak dramat i komedia jako sprzyjających imitowaniu różnych ról (co stoi w sprzeczności z zasadą ścisłej specjalizacji grup w państwie platońskim), a także wykluczyć pewne rytmy muzyczne jako zakłócające harmonię; ważnym elementem jest też wychowanie fizyczne, które służyć ma zdrowiu duchowemu strażników. Głównym celem takiej edukacji jest stworzenie jednostek wewnętrznie zrównoważonych, gdzie siła łączy się z mądrością, a odwaga z umiejętnością panowania nad sobą.

Najlepsi ze strażników, górujący nad innymi zdolnościami, wiekiem oraz oddaniem państwu, przejmą funkcję władców, natomiast reszta – żyjąca w surowych warunkach militarnej wspólnoty – poświęci się wyłącznie sprawie obrony państwa. Oprócz władców i żołnierzy jest jeszcze trzecia warstwa w państwie, którą stanowią rolnicy i rzemieślnicy, jedyni mający prawo do posiadania prywatnej własności. Państwo sprawiedliwe Platona składa się zatem z trzech warstw, które są od siebie ściśle oddzielone a każda oddana innemu rodzajowi działalności. Do jakiego stopnia – wypada więc zapytać – taka forma polityczna będzie stanowiła jedność, skoro poszczególnych grup nic ze sobą nie łączy? Pogląd Platona na tę kwestię wydaje się dwuznaczny. Z jednej strony, mówi on wyraźnie, że różnice między warstwami mają charakter organiczny, jako że potomstwo, które wykazuje cechy odmienne od swoich rodziców winno być im odebrane i przekazane odpowiedniej grupie (423c–d); dzięki bezwzględnej i sprawiedliwej ocenie jednostkowych cech i możliwości „całe państwo – jak twierdzi – zrośnie się w jedność, a nie rozpadnie się na wiele państw” (423d). Z drugiej jednak strony, jakby w obawie, że izolacja grupowa wykluczy trwalszą siłę jednoczącą, postuluje on rozpoznań wśród mieszkanców państwa mitu (414b–415d) mówiącego o tym, że wszyscy ludzie są braćmi jako synowie ziemi. Wątpliwości jednak pozostają, gdyż sam Platon kwalifikuje ów mit do kategorii „fałszów wskazanych”, którymi można wpływać na społeczeństwo (414b), a więc wydaje się tezie o braterstwie ludzi przypisywać głównie rolę instrumentalną.

Określenie właściwej struktury państwa naprowadza Sokratesa na wniosek, iż w ten sposób odkrywa on istotę sprawiedliwości politycznej, która właśnie polega na tym, że „każdy obywatel powinien się zajmować czymś jednym, tym, do czego

by miał największe dyspozycje wrodzone” (433a), czyli „robić swoje” (433b). Ale pamiętając o wcześniejszym założeniu, iż sprawiedliwość w państwie jest jedynie wyraźniejszym zapisem sprawiedliwości w jednostce, dochodzi on do przekonania, iż dusza musi zawierać podobną do państwa strukturę. Analogia polega na tym, że trzem warstwom w państwie odpowiadają trzy części duszy – intelekt, temperament i pożydlwość (440e–441a); sprawiedliwość byłaby zatem równowagą owych trzech składników duszy, z których każdy „robi swoje” (441d). Człowiek sprawiedliwy to taki, który „urządził sobie gospodarstwo wewnętrzne, jak się należy, panuje sam nad sobą, utrzymuje we własnym wnętrzu ład, jest dla samego siebie przyjacielem; zharmonizował swoje trzy czynniki wewnętrzne, jakby trzy struny dobrze współbrzmiące, najniższą, najwyższą i środkową, i jeżeli pomiędzy tymi są jeszcze jakieś inne, on je wszystkie związał i stał się ze wszech miar jedną jednostką, a nie jakimś zbiorem wielu jednostek” (443d–e). Warto podkreślić, że z owych dwóch ujęć sprawiedliwości, politycznego (ład państwowy) i psychologicznego (ład duszy), to drugie jest dla Platona ważniejsze i pierwotne. Ład państwowy może być nieosiągalny, natomiast celem człowieka mądrego winno być osiągnięcie ładu duszy.

Koncepcja duszy jako struktury trzelementowej jest nowym wątkiem w filozofii Platona. W dialogach wcześniejszych, a zwłaszcza w *Fedonie*, gdzie szeroko problem duszy jest omawiany, odrzucony został pogląd o jakimkolwiek jej złożeniu, Sokrates twierdził tam, że dusza, skoro jest nieśmiertelna, musi być prosta, bo wszelkie rzeczy złożone ulegają rozkładowi (78c); mówił tam również – co stanowi zaprzeczenie poglądów wyłożonych w *Państwie* – że pożydlwość i temperament stanowią cechy ciała, a nie duszy (66b); wreszcie, polemizował on z poglądem jakoby dusza była harmonią elementów (92a–94e). Jedyne dialog, w którym spotykamy zarysy koncepcji duszy jako bytu złożonego to *Fajdros* (245c–246d), choć istnieją wątpliwości, czy utwór ten należy umieścić chronologicznie przed *Państwem* czy po nim. Teoria duszy w *Państwie* – co warto odnotować – nie jest ostateczną propozycją filozofa i zmieni się w późnych dialogach. W *Timajosie* (34b–36d) mowa będzie o duszy wszechświata, a więc pojęcie to przestanie już odnosić się tylko do człowieka i nabierze charakteru kosmologicznego. W *Prawach* ostatnim dialogu Platona, również czytamy, że „dusza stanowi prapoczątek wszelkiego bytu i ruchu, że za jej sprawą powstają wszystkie rzeczy, które są, były i będą, a także giną, ponieważ jest ona, jak się okazało, przyczyną wszelkiej zmiany i wszelkiego ruchu” (896a). Pojawiają się tam też dwie inne sugestie dramatycznie odmienne od wszystkich poprzednich poglądów Platona. Pierwsza z nich (892c) zawiera myśl, że dusza nie jest w ścisłym sensie nieśmiertelna, lecz została stworzona (przez boga); druga zaś sprowadza się do poglądu, że należy przyjąć istnienie dwóch dusz we wszechświecie – złej i dobrej (896e).

Czy projekt państwa stworzony przez Platona może być według niego praktycznie zrealizowany, a więc czy sądzi on, że sprawiedliwość da się zbudować w realnym społeczeństwie? Platon ma szereg wątpliwości, dając między innymi do zrozumienia, że „może w niebie [...] leży jego pierwowzór u stóp bogów; dla tego, który chce patrzeć, a patrząc urządzać samego siebie. A to nie stanowi żadnej róż-

nicy, czy ono gdzieś jest, czy dopiero będzie” (592a). Pogląd taki oznacza, iż stworzony projekt jest w istocie pewną koncepcją doskonalenia moralnego, a więc służy sprawiedliwości w sensie psychologicznym jako ładowi duszy, usuwając na dalszy plan jako mniej ważną kwestię urzeczywistnienia sprawiedliwości politycznej. W innych wypowiedziach Platon jest bardziej zdecydowany. Przyznaje, że postulowane przez niego prawodawstwo „jest wprawdzie trudne, ale doprawdy nie niemożliwe” (502c) ; inaczej – dodaje – „mógłby się ktoś słusznie z nas naśmiewać, że mówimy w ogóle tak, jakbyśmy się tylko modlili” (499c). Podstawowym warunkiem zbudowania sprawiedliwego państwa jest połączenie w jednym rękę wiedzy i siły. Innymi słowy, stać się to może jedynie wtedy, kiedy władcy staną się filozofami (posiadaczami mądrości), albo gdy filozofowie obejmą władzę. „Jak długo [...] albo miłośnicy mądrości nie będą mieli w państwach władzy królewskiej, albo ci dzisiaj tak zwani królowie i władcy nie zaczną się w mądrości kochać uczciwie i należycie, i pokąd to się w jedno nie zleje – wpływ polityczny i umiłowanie mądrości – [...] tak długo nie ma sposobu, żeby zło ustało [...], nie ma ratunku dla państw, a uważam, że i dla rodu ludzkiego” (473d).

Wiedza i mniemanie

Postawienie przed filozofem takiej fundamentalnej roli, skłania Platona do rozważań na temat tego, co to znaczy być filozofem i czym jest wiedza, która go upoważnia do funkcji królewskiej. Przypomina on w tym miejscu rozróżnienie, które wprowadził już we wcześniejszych dialogach na wiedzę (*episteme*) i mniemanie (*doksa, pistis, empeiria*). Pojawiło się ono w takich utworach jak *Gorgiasz* (454d) oraz *Menon* (98a, 99b), gdzie również wyznaczało różnicę między filozofem dysponującym wiedzą a całą resztą zadowolającą się obiegowymi mniemaniami. To co różniło obie strony to przede wszystkim zdolność do racjonalnego wypowiedzenia i uzasadnienia sądów oraz wypowiedzenia ich z ogólnej definicji (*didonai logon*). Niemal wszystkie dysputy Sokratesa z adwersarzami brały się stąd, iż używali oni pojęć takich jak cnota, piękno, odwaga, itd., bez wnikania w zrozumienie ich ogólnego sensu. Każda wiedza winna, według Platona, rozpoczynać się od ogólnych twierdzeń o charakterze definicyjnym. Szczegóły swojej metodologii przedstawił on w *Fedonie* (99e–101, 101d–e), gdzie zinterpretował wiedzę jako uporządkowany system hipotez. Poznanie – mówił tam – rozpoczyna się zawsze od sformułowania jakiejś teorii (*logos*), która wydaje się najbardziej prawdopodobna; odrzuca się jednocześnie wszystkie inne teorie sprzeczne z nią, a przyjmuje jej konsekwencje. Aby tę teorię uzasadnić, należy, posługując się podobną procedurą, przyjąć teorię ogólniejszą (*hypothesin hypothemenos*), z której może ona być wywiedziona. Jak stąd wynika, wiedza ma zawsze charakter hipoteczny (co dla Platona nie znaczy wcale, iż jest ona mniej godna zaufania), a także iż nie sposób dotrzeć do wiedzy niehipotetycznej, nie opierającej się na żadnych wcześniejszych ogólnych założeniach. Mniemanie z kolei, nawet jeżeli są prawdziwe (*Menon* 97a–99d), są zawsze pozbawione oparcia w ogólnych twierdzeniach, dlatego nie da się ich ani przekazać racjonalnie ani uzasadnić. Są one zawsze ulotne i zmienne.

W *Państwie* Platon zmieniał, a w każdym razie wzmocnił kryterium rozróżnienia na wiedzę i mniemanie (470–480, 504–534, 601–602). Postawił tam tezę, iż kryterium podstawowym nie jest tutaj sposób uzasadnienia twierdzeń, lecz przedmiot poznania. W dialogach wcześniejszych wiedza i mniemanie odnosiły się do tego samego przedmiotu, lecz inaczej go opisywały. W *Państwie* stosują się one do dwóch różnych sfer rzeczywistości o dwóch różnych stopniach istnienia – mniemanie do świata zmiennych rzeczy, zaś wiedza do bytu, który „istnieje najczystej” (479d). Różnica między miłośnikiem mądrości (*philosophos*) a miłośnikiem mniemanie (*philodoksos*) jest taka, że ten pierwszy obcuje z bytem wiecznym, ten drugi zaś z przedmiotami, które „się chwieją w obie strony i niepodobna myślą ująć i ustalić, czy tam pośród nich coś istnieje, czy nie istnieje” (479c). Platon formułuje tu koncepcję dualizmu ontologicznego, której interpretację utrudnia fakt, że nie jest ona wyłożona dyskursywnie, lecz za pomocą trzech metafor – słońca (507b–509c), podzielonej linii (509d–511e, 533b–534a) oraz jaskini (514a–519b). W każdym razie wydaje się nie ulegać wątpliwości istotna zmiana koncepcji: byt nie jest już tylko hipotezą, lecz stanowi przedmiot, do którego filozof dociera za pomocą długotrwałego wysiłku intelektualnego. Tym samym przełamana zostaje zarysowana w *Fedonie* bariera założeń, jaka ograniczała wiedzy pełny kontakt z prawdą. Wykształcony umysł filozofa zdolny jest uwolnić się do hipotetyczności i osiągnąć rzeczywistość nie ufundowaną na żadnych założeniach – *to antypotheton* (510b). I tym właśnie różni się mędrzec od reszty społeczeństwa, która porusza się w odrębnie innego świata porównanego przez Platona do świata cieni – nieświadoma istnienia rzeczywistości wiecznej.

Czym jest – należy zapytać – ów byt, który „istnieje najczystej”? Platon najczęściej używa w odniesieniu do niego słowa „idea” (*eidos*, l.mnoga – *eide*), co oznacza, że istnieje według niego transcendentna wobec świata rzeczy rzeczywistość wiecznych wzorów i esencji. Oprócz przedmiotów o różnym stopniu piękna jest więc także Piękno samo w sobie; oprócz różnych przejawów sprawiedliwości, istnieje także Sprawiedliwość sama w sobie, nie podatna na żadne ludzkie zabiegi, niezmienna w swojej idealnej doskonałości, itd. Przekonanie o esencjonalnym charakterze rzeczywistości i poznania towarzyszyło Platonowi od samego początku; stąd we wczesnych dialogach jego zainteresowanie definicjami pojęć. Zarysy teorii idei dają się już odnaleźć w utworach najwcześniejszych, choćby takich jak *Eutyfron*. Nie ma jednak żadnego dialogu poświęconego w całości ekspozycji teorii idei, skąd można wyciągnąć wniosek, iż Platon nigdy nie dysponował jej skończoną koncepcją. Najbardziej wyczerpujący opis znajdujemy w *Fedonie* (99c–105b). Nie jest jasne, jakie pojęcia konstytuują świat idei. Piszac o nim Platon najczęściej powoływał się na przykłady dwóch rodzajów pojęć o charakterze logiczno-matematycznym (równość, nieparzystość, itp.) oraz pojęć o charakterze etycznym (dobro, piękno, cnota, itp.) Na podstawie metodologii wyłożonej w *Fedonie* należy przyjąć wniosek, że Platon będąc przekonany o istnieniu rzeczywistości wiecznych wzorów matematyczno-moralnych, twierdził jednocześnie, że ma ono charakter jedynie hipotezy i nie jest nam dane bezpośrednio. Dodatkowe uzasadnienia dla istnienia Dobra, Piękna, Równości i im podobnych znajdował on

w dwóch koncepcjach – Erosa i anamnezy (od greckiego *anamnesis* – przypomnienie) częściowo przełamujących ową hipotetyczność. Pierwsza z nich to pogląd, że miłość jest siłą pozwalającą duszy ludzkiej wznieść się od pięknych przedmiotów do „istoty piękna samego” (*Uczta* 211b–212a); innymi słowy, Platon twierdzi, że do poznania skłania człowieka nie tylko rozum, ale także pewien szlachetny rodzaj szaleństwa (*mania* – *Fajdros* 249d–250a) pozwalający mu dotrzeć do idei piękna. Druga koncepcja – anamneza (*Fedon* 73c i n.; *Menon* 80a i n.; *Fajdros* 246e–249d) – to pogląd, że dusza poznaje idee, gdyż będąc wieczna znajdowała się kiedyś poza ciałem i mogła bezpośrednio obcować „ze światem przedmiotów prawdziwej wiedzy” (*Fajdros* 247c), które sobie obecnie w procesie poznania przypomina.

W *Państwie* nie mamy ani koncepcji anamnezy ani Erosa, gdyż, jak wskazane zostało poprzednio, filozofowi udaje się osiągnąć bezpośredni intelektualny kontakt z rzeczywistością wieczną. Powstają jednak pewne niejasności co do tego, jakie idee składają się na ową rzeczywistość. Nie ulega wątpliwości, że Platon zachował tam wzory moralne takie jak sprawiedliwość. Znaczące jest jednak, że w przeciwieństwie do *Fedona*, gdzie matematyka była wyraźnie związana z teorią idei, w *Państwie* jest ona potraktowana krytycznie jako dziedzina, która nie osiąga poznania najwyższego i która ma „coś do czynienia z bytem”, ale tylko „przez sen” (533b). Sprawa się dodatkowo komplikuje, gdy w dalszej części *Państwa* (596b) Platon mówi o idei łóżka i idei stołu, co może sugerować, iż brał on pod uwagę istnienie wiecznych wzorów przedmiotów ludzkiej wytwórczości. Są też i podobieństwa z dialogami wcześniejszymi, z których najważniejsze to uznanie Dobra jako idei nadrzędnej (507b–509c, 517b–c). Stanowi to w istocie powtórzenie wątku z *Uczty*, gdzie, jak pamiętamy, za najwyższą ideę uznane zostało Piękno samo w sobie. To właśnie Dobro tożsame z Pięknem jest w *Państwie* ową rzeczywistością niehipotetyczną, do której dochodzi filozof w finale procesu poznawczego.

Wszystkie niejasności dowodzą, iż Platon wahał się z akceptacją ostatecznego kształtu teoretycznej koncepcji idei. Dalsze dialogi powstałe już po *Państwie* potwierdzają taki pogląd. W *Timajosie* co prawda nadal znajdujemy rozróżnienie na wiedzę i mniemanie jako sankcjonujące dualizm ontologiczny, wzmocniony dodatkowo tezą, że to w oparciu o taki właśnie wieczny model idei bóg dokonuje budowy świata (27c–29d), ale w innych dialogach dochodzą do głosu wątpliwości. W *Parmenidesie* (126a–135d) przedstawione zostały bardzo mocne kontrargumenty przeciw teorii idei, które pozostały bez odpowiedzi; między innymi, wskazano na niejasność rodzajów przedmiotów, które mają posiadać swoje wieczne odpowiedniki oraz na trudności w określeniu związków między rzeczami a ideami. W *Sofistcie* główny rozmówca dialogu pozwala sobie nazwać tę teorię „straszłą” i „bez sensu” (249b). W tym samym utworze oraz w *Polityku* Platon jako głównym sposobem rozumowania posługuje się metodą podziału (*diaireisis*), która nie zawiera przedmiotowego kryterium oddzielenia wiedzy od mniemań i jest daleka od maksymalizmu poznawczego *Państwa* pokazującego filozofa docierającego do wiedzy bezzakołowej. W *Prawach* teoria idei w ogóle się nie pojawia.

Wydaje się, iż powodem częściowego zarzucenia tej teorii przez Platona, obok wielu logicznych trudności, jakie pociągała za sobą, była pewna zasadnicza zmiana w myśleniu filozofa o rzeczywistości. Uznał on mianowicie, iż skrajny dualizm ontologiczny, który był zmuszony przyjąć w *Państwie* przez uznanie wiedzy i mniemań jako odnoszących się do dwóch odmiennych światów, prowadził do fałszowania natury bytu. Sugerował on jego zbyt statyczny obraz jako wiecznego, nieruchomego wzoru. „Czy my się naprawdę damy tak łatwo przekonać – pytał w *Soficie* – że byt bezwzględny i doskonały nie ma w sobie ruchu i życia, i duszy, i rozumu, że ani nie żyje, ani nie myśli, tylko uroczysty i święty, bez rozumu i bez ruchu, trwa w miejscu?” (248e–249a). Cała zmiana w ujęciu świata przez Platona w okresie późniejszym polegała właśnie na zdaniu sprawy z tych cech rzeczywistości, do tej pory nie branych pod uwagę, które nakazywałyby w większym stopniu widzieć jedność i duchowość całej rzeczywistości niż pozwalała na to teoria idei. Stąd wzięła się wspomniana już uprzednio modyfikacja teorii duszy jako kategorii kosmologicznej; stąd też wzięto się znaczne spotęgowanie wątków teistycznych w późnych dialogach takich jak *Timajos* czy *Prawa*. Platon będzie więcej mówił o bogu jako demiurgu, ale także jako twórcy i ojcu całego wszechświata (*Timajos* 28c). W ten sposób świat rzeczy, którego teoria idei oraz radykalny dualizm ontologiczny deprecjonowały poprzez kontrast z bytem istniejącym „najczyściej”, został teraz częściowo zrehabilitowany jako również pozostający pod wpływem duszy wszechświata i będący efektem zamysłu boga. Zaznaczmy, że idea Dobra, która w *Państwie* „świeci na szczycie świata myśli” (517b) nie może być, mimo statusu bytu najwyższego, w żaden sposób utożsamiana ani z bogiem ani, co oczywiste, z duszą wszechświata.

Uznanie, że wiedza różni się od mniemań przedmiotem oraz wyróżnienie dwóch sfer rzeczywistości pociągają za sobą całkowity brak zrozumienia między mędrce (filozofem) a społeczeństwem; mędrzec wszak obcuje z innym światem niż społeczeństwo. Utrudnia to dodatkowo urzeczywistnienie platońskiego założenia o połączeniu w jednym ręku mądrości i władzy. Nie tylko bowiem społeczeństwa nie są w stanie uświadomić sobie pożytku, jaki płynąłby z postawienia filozofa u steru rządów, ale przede wszystkim mędrzec nie byłby skłonny zniżyć się do zajmowania się polityką. Filozofowie – mówi Platon – dobrowolnie nie zechcą pracować dla państwa, „bo im się zdaje, że mieszkają gdzieś daleko, gdzieś na wyspach szczęśliwych” (519c). W późniejszym *Polityku* Platon napisze, że gdyby takie połączenie wiedzy i mądrości zostało urzeczywistnione, to taki król-filozof byłby „jak u pszczoł z natury różniący się zaraz od początku fizycznie i duchowo od wszystkich innych ludzi” (301d–e). Konflikt między państwem (społeczeństwem) a filozofem nie jest nowym wątkiem w myśli Platona. Pojawiał się on już wielokrotnie w dialogach napisanych przed *Państwem* i będzie się pojawiał w utworach późniejszych. Jego realnym pierwowzorem jest oczywiście spór Sokratesa z Ateńczykami zakończony skazaniem filozofa na śmierć, spór, który, jak należy przypuszczać, był niezwykle ważnym doświadczeniem dla Platona. W *Gorgiaszu* powiedziane więc zostało, iż to właśnie Sokrates był jedynym prawdziwym politykiem ateńskim, bo miał na celu dążenie do prawdy (521d), podczas gdy

sławni bohaterowie tego miasta, tacy jak Perykles i Miltiades zajmowali się jedynie zaspokajaniem żądz własnych i tłumu (503d). W *Teajtecie*, dialogu okresu późniejszego, odnajdujemy również pogląd o całkowitej nieprzystawalności demosu i filozofa; ilustruje to anegdota o Talesie, który tak był zapałszy w sprawy wyższe, że nie dostrzegał dziury pod nogami, czym naraził się na śmiech pospólstwa (174a). W *Polityku* powiedziane zostaje wręcz, że gdyby królowie-mędrcy zdobyli władzę, to wiedza posiadana przez nich upoważniałaby ich do łamania oporu społeczeństwa i ignorowania jego praw, tak że „zabijaliby niektórych albo wyganiałi z granic państwa” (293d). Byłoby to więc swoiste odwrócenie sytuacji, jaka zaistniała w sporze między Sokratesem a Ateńczykami. Tam społeczeństwo wymuszało na mędrцу posłuszeństwo; tu natomiast mędrzec stosowałby środki przymusu wobec głuchego na prawdę społeczeństwa.

Rozwijanie wątku króla-filozofa daje Platonowi okazję do wyjaśnienia procesu edukacyjnego, który ma mędrca zaprowadzić do uchwycenia świata idei i przysposobić do roli władcy. Przypomnijmy, że król-filozof wywodzi się z grupy strażników, a właściwie z jej elity, która wylania z siebie tego najlepszego (502b). Strażnicy również przechodzą przez proces kształcenia (opisany powyżej), ale owa elementarna edukacja obracała się w sferze mniemań, specjalnie spreparowanych dla uzyskania właściwego stanu duszy. Dopiero nieliczni mogą osiągnąć wyższy stopień poznania, który ma kilka faz. Podstawą jest wiedza matematyczna (arytmetyka, geometria, astronomia, nauka o harmonii), z której przechodzi się do wiedzy najwyższej, pozwalającej uchwycić zasadę porządku w świecie i poznać sens idei takich jak sprawiedliwość, by wreszcie dotrzeć do naczelnej idei dobra. Tę wiedzę najwyższą nazywa Platon dialektyką, a charakteryzuje się ona tym, że „ściśle chwyta istotę każdej rzeczy” (534b). Kształcenie intelektualne trwa długo, dwukrotnie dłużej, według Platona, niż kształcenie cielesne. Po tym okresie, należy filozofów „sprowadzić w dół, do tamtej jaskini” (539e) na okres piętnastu lat, to znaczy dać im możliwość zdobycia praktycznego doświadczenia w sprawach militarnych i politycznych. Po ukończeniu tej praktyki wylania się elita (do której mogą należeć i kobiety – 540c), fizycznie dojrzała, bo składająca się z ludzi w wieku pięćdziesięciu lat, posiadająca już pełne kwalifikacje do objęcia rządów w państwie. Gdy się to stanie, władcy rozpoczną proces udoskonalania ustroju, a pierwszym krokiem będzie eliminacja starych wpływów, tak aby nie zakłócało dzieła budowy sprawiedliwego państwa. „Którzy tylko – pisze Platon – będą w państwie mieli więcej niż lat dziesięć, tych wszystkich [władcy] wyprawia gdzieś na wieś, a tylko dzieci ich wezmą i usuną je spod wpływu dzisiejszych obyczajów, które są też obyczajami ich rodziców, i zaczną je wychowywać według swoich praw” (540e–541a).

W powyższym dwie rzeczy wymagają krótkiego wyjaśnienia. Słowo „dialektyka”, jakiego Platon używa w tym kontekście, pojawia się w innych dialogach (*Menon* 75d, *Kratylos* 390, *Fajdros* 269–273). W *Państwie* (511b) określa je Platon jako zdolność (*dynamis*) dyskusji; w *Sofiście* (227a) mówi o „metodzie rozumowania”; w *Filebie* (16c) określa ją jako drogę, „na której ludzie doszli do wszystkich wynalazków”. Wydaje się, że słowo to stosował zawsze Platon dla nazwa-

nia najlepszej metody dochodzenia do prawdy, a jego znaczenie zmieniało się w zależności od tego, jaką konkretnie metodę miał on na myśli. Można więc przyjąć, że dialektyką była dla niego zarówno metoda hipotez przedstawiona w *Fedonie*, jak i intelektualne docieranie do wiedzy bezzakołoniowej w *Państwie*, jak i wreszcie metoda podziału (*diairesis*), jaką spotykamy w *Sofiście*, *Polityku* i *Filebie* (16c–17a).

Po drugie, warto zauważyć, że opisany proces przechodzenia z roli strażnika do roli władcy-filozofa wydaje się zawierać strukturę błędnego koła, co może oznaczać, że przy założeniu, iż taka struktura była przez Platona zamierzona, dawał on swojemu projektowi jeszcze bardziej nikłe szanse praktycznego urzeczywistnienia niż wynikałoby to z uwag wypowiedzianych *explicito*. Rzecz w tym, że król-filozof może pojawić się tylko jako efekt długotrwałego i dokładnie opracowanego systemu edukacji; taki zaś system edukacji powstać może jedynie, gdy stworzy się sprawiedliwe państwo rządzone przez króla-filozofa, który go świadomie wprowadzi. Innymi słowy, warunki do zaistnienia doskonałego państwa będą tylko spełnione w idealnym państwie. Mówiąc jeszcze inaczej, platońskie państwo presuponuje samo siebie. Drogą do wyjścia z tego typu trudności może być pomysł, jaki odnajdujemy w *Prawach*, a który polega na tym, że dochodzi do sojuszu między filozofem posiadającym mądrość i tyranem dysponującym nieograniczoną władzą (710d).

Teoria rozpadu państwa

Przedstawiwszy warunki konieczne do urzeczywistnienia dobrego państwa Platon przechodzi do opisu degeneracji sprawiedliwego ustroju oraz sprawiedliwej duszy. Taka degeneracja wydaje się filozofowi nieunikniona, aczkolwiek jej bezpośrednie przyczyny przedstawia on w trudno czytelnym fragmencie (546a–547a) będącym połączeniem rozważań eugenicznych i symboliki liczb. W każdym razie niezależnie od niejasności i dziwaczności szczegółów podstawowa myśl zawarta tam jest prosta: nie da się zapewnić utrzymania państwa w stanie doskonałości, a przyrodzona wadliwość świata rzeczy doprowadzi do zakłócenia sprawiedliwej równowagi. Do doskonałego ustroju i do duszy wkrada się „rozterka” (*stasis*), która rozpoczyna proces degeneracyjny. Osłabiona władza państwowa nie kieruje się już tylko mądrością, gdyż do głosu dochodzą partykularne cele, które uruchamiają mechanizm walki o władzę.

Pierwszym stadium rozpadu jest ustrój zwany przez Platona timokracją. Tworzą go ludzie, których dusza zdominowana jest przez jeden z jej składników – temperament; stąd na pierwszym miejscu stawiają oni honor (*time*), który przejawia się w takich cechach zachowania jak kłótniwość, duma i ambicja (548c, 550b). Wprawdzie pozostają jeszcze zewnętrzne formy państwa sprawiedliwego, na przykład podział społeczeństwa na warstwy, ale zanika wpływ mądrości, natomiast coraz większa rola przypada ludziom o cechach wojowników. Pisze Platon, że ustrój taki skłania się „do typów z temperamentem a ograniczonych, którzy się raczej do wojny nadają, a nie na czasy pokojowe”, zaś wśród nich panuje „kult dla podstęp-

pów i sposobów wojennych, i ustawiczne prowadzenie wojen” (547e–548a). Proces ten przygotowuje grunt pod pojawienie się następnej formy zdegenerowanej, którą jest oligarchia. Dłuższe oderwanie się od autorytetu mądrości sprawia, że temperament zaczyna ustępować przewadze kolejnego składnika duszy, jaką jest pożądliwość, z którego oligarcha robi sobie „wielkiego króla z tiarą na głowie, z łańcuchem na szyi i z krzywą szablą u pasa” (553c). Wojownicy i cnoty militarne, kult honoru i przywódcze ambicje, wszystko to traci na znaczeniu będąc wypierane przez kult bogactwa. Tym samym upada pierwotna struktura warstwowa państwa sprawiedliwego. Jedyną cechą określającą pozycję człowieka w społeczeństwie jest posiadane bogactwo lub jego brak, co sprawia, że państwo traci swą jedność. Dochodzi do polaryzacji społeczności i do powstawania *de facto* dwóch państw – państwa bogatych i państwa ubogich (551d). Ale polaryzacja z czasem musi doprowadzić do konfliktu. Chciwość oligarchów oraz przywiązanie do komfortu osłabiają ich wewnętrznie, pozbawiają odwagi i ducha walki: „robią z młodych ludzi niewieściuchów i pieszczochów niezdolnych do wszelkiego trudu fizycznego i duchowego, zbyt miękkich na to, żeby mieć moc nad przyjemnościami i nad przykrościami, i próżniaków” (556b). Z drugiej strony, ubodzy – kierowani zawiścią i zdemoralizowani nędzą – odkrywając słabość oligarchów decydują się na odsunięcie ich od władzy. W ten sposób rodzi się kolejna forma zdegenerowanych rządów, jaką jest demokracja.

Ustrój demokratyczny to dla Platona nie tyle rządy ubogich, ile raczej anarchia, czyli nieograniczone panowanie wolności i równości. Efektem tego ustroju jest zanik jakichkolwiek struktur państwowych, co sprawia, że „wolno w nim każdemu robić, co się komu podoba” (557b). Nie ma w nim ani szacunku dla prawa, ani stabilności politycznej, ani poważania autorytetów. Platon porównuje go do „płaszczka malowanego we wszystkie możliwe kwiatki”, gdyż jest on „urozmaicony wszelkimi możliwymi obyczajami” (557c). Mówiąc ściśle, nie mamy tu do czynienia z jednym określonym systemem politycznym, ale raczej z „bazarem ustrojów” (557d), gdzie każdy może sobie wybrać taki sposób życia, jaki mu odpowiada. Dzieje się tak, gdyż demokracja nie wyróżnia żadnego ze składników duszy, lecz daje możliwość aktywności wszystkim, przy czym czyni to w sposób bardzo powierzchowny, który nie sprzyja rozwojowi duszy ludzkiej. Człowiek demokratyczny – pisze Platon – „tak sobie żyje z dnia na dzień, folgując w ten sposób każdemu pożądaniu, jakie się nadarzy. Raz się upija i upaja się muzyką fletów, to znowu pije tylko wodę i odchudza się, to znowu zapala się do gimnastyki, a bywa, że w ogóle nic nie robi i o nic nie dba, a potem niby to zajmuje się filozofią. Często bierze się do polityki, porywa się z miejsca i mówi byle co, i to samo robi. Jak czasem zacznie zazdrościć jakimś wojskowym, to rzuca się w tę stronę, a jak tym, co robią pieniądze, to znowu w tamtą. Ani jakiegoś porządku, ani konieczności nie ma w jego życiu, ani nad nim. On to życie nazywa przyjemnym i wolnym, i szczęśliwym, i używa go aż do końca” (561c–d).

Wbrew pozorom powyższy obraz demokracji, co należy podkreślić, nie jest wcale pochlebny. Stanowi ona bowiem zaprzeczenie nie tylko mądrości i stałego prawa – dwóch fundamentalnych dla Platona wartości – ale ilustruje ową arbitral-

ność moralną, której filozof zawsze się obawiał. Nie jest zatem ustrojem niegroźnym poprzez swą schyłkową różnorodność, lecz otwiera drogę, jak wykaże dalszy wywód *Państwa*, najgorszej ze wszystkich form ustrojowych – tyranii. W późniejszych dialogach – odnotujemy – opinia Platona o demokracji nie jest już tak bezwarunkowo negatywna. W *Polityku* uzna on, że oprócz demokracji anarchicznej istnieje, przynajmniej teoretycznie, możliwość demokracji opartej na prawie; doda jednocześnie, że wśród ustrojów, w których „panuje nierzęd i swawola” demokracja wydaje się być lepsza od monarchii i arystokracji (302b–303b). W *Prawach* ustępstwa na rzecz demokracji będą jeszcze większe. Nazwie ją, obok monarchii, jednym z dwóch „ustrojów macierzystych” (693d), dodając, że oba prowadzą do pomyślności, jeżeli panuje w nich umiar (701e). Zresztą konstruując w tym dialogu projekt państwa mieszanego zachowa w nim pewne cechy demokratyczne (choć, oczywiście, nie liberalne).

Proces degeneracji ustrojów opisany w *Państwie* nie zatrzymuje się na demokracji. W systemie anarchii, jak twierdzi Platon, wyłania się grupa demagogów, zwana przez filozofa „trutniami”, którzy podsycają roszczenia ludu i skłaniają go do tego, by postawili na swoim czele przywódcę, który miałby ich bronić przed bogatymi. Przywódca ten, po zdobyciu władzy, wysuwa „znany postulat dyktatorski” i domaga się „jakiejs straż przybocznej, aby życie orędownika ludu nie było narażone” (566b). Uzyskawszy to osiąga on władzę nieograniczoną, a następnie „zdeptawszy wielu innych staje na rydwanie państwa, już nie jako przywódca, ale jako skończony dyktator” (566c). W ten sposób powstaje tyrania. Ale dzieło tyrana na tym się nie kończy. Zdobywszy władzę przemocą obawiać się musi konkurentów i dlatego zmuszony jest cały czas fizycznie eliminować wszystkich rzeczywistych i potencjonalnych wrogów stosując zasadę permanentnej czystki (567c). Utrzymanie się przy władzy pociąga więc za sobą zbrodnię, i tyran staje się „wilkiem” (566a). Coraz bardziej objawia się w nim natura zwierzęca. Nie jest to już tylko uzewnętrznienie się pożałdliwości, ale do głosu dochodzą najciemniejsze instynkty, które Platon nazywa „straszными, dzikimi i nielegalnymi” (572b). Działaniem tyrana kieruje Eros, ale nie ten uszlachetniający, o jakim czytaliśmy w *Uczcie* i *Fajdrosie*, lecz Eros dziki, taki, który wciąga go w „liczne nowe i straszne żądze każdego dnia i nocy” (573d). Postawa jego polegająca na rzuceniu wyzwania wszelkim normom graniczy z obłąkaniem: „a obłąkany i narwany ten nie tylko nad ludźmi próbuje panować, ale nad bogami też i ma nadzieję, że potrafi” (573d). Ów mroczny pierwiastek duszy ludzkiej, który normalnie objawia się w marzeniach sennych (572b) zrzuca w przypadku tyrana wszelkie hamulce: jego dusza „zwierzęca i dzika albo jadłem, albo napojem napełniona staje dęba, odrzuca sen i stara się iść i robić, co jej się podoba do syta. Wiesz, że w takim stanie gotowa się odważyć na wszystko, jak by daleko odrzuciła wszelkie więzy wstydu i rozsądku. Nie cofa się przed próbami stosunków płciowych z matką ani z kimkolwiek innym wśród ludzi, bogów albo zwierząt, płami się krwią byle czego i nie cofa przed żadnym pokarmem” (571c–d).

Ten straszny koniec procesu degeneracji ustrojów skłania Platona do podjęcia jeszcze raz wątku pewnej atrakcyjności postaci tyrana. Przypomnijmy, że nama-

wiając Sokratesa do obrony sprawiedliwości samej w sobie bez względu na jej skutki, Glaukon zarysował taką możliwość, iż ludzie opierający się na teorii skutkowej będą dbali o pozory sprawiedliwości, jednocześnie czując fascynację skrajną niesprawiedliwością, w której wszystko jest dozwolone. Sokrates pragnie więc obecnie wykazać, że mając możliwość spełnienia każdej zachcianki tyran mimo wszystko jest człowiekiem nieszczęśliwym, a zatem nie warto mu zazdrościć. Ten problem Platon już rozważał uprzednio w *Gorgiaszu* w dyskusji Sokratesa z chwalejącym tyranię Kaliklasem (481b–527c). W *Państwie* dowodzi on również ustami Sokratesa, że tyran istotnie jest najnieszczęśliwszym z ludzi, natomiast najszczęśliwszym jest filozof. Aby dowieść żałosnej sytuacji tyrana Platon formułuje dwa argumenty. W pierwszym powołuje się on na analogię między państwem a duszą, twierdząc, że skoro ustroj tyrański tożsamy jest z nieszczęściem, to również dusza tyrana musi być nieszczęśliwa, bo znajduje się w niewoli najgorszych instynktów. Drugi argument mówi, iż tyran jest nieszczęśliwy, bo żyje on cały czas w strachu przed całą resztą społeczności, która może w każdej chwili odplacić mu za wyrządzone przez niego krzywdy. Z kolei, uzasadniając tezę, iż najszczęśliwszym z ludzi jest filozof, Platon także posługuje się dwoma argumentami. W myśl pierwszego z nich, „filozof jest najlepszym sędzią spośród ludzi” (582d), co oznacza, że tylko on doświadczył wszystkich rodzajów szczęścia (na przykład, płynących z honoru i pożądlivosti), jakie chwalą inni, natomiast całej reszcie szczęście płynące z posiadania mądrości nie jest dane; stąd, werdykt filozofa stawiającego swój rodzaj szczęścia na pierwszym miejscu jest ostateczny. Argument drugi odwołuje się do pojęcia przyjemności (*hedone*). Zawiera on dość skomplikowane i nieco sofistyczne rozumowanie, z którego ma wynikać, iż przyjemność jest mierzalna; dokonując takiego obliczenia Platon dochodzi do wniosku, że filozof–król „żyje siedemset dwadzieścia dziewięć razy przyjemniej, a despocie jest tyle samo razy smutniej” (587e). Argument ten nie jest jasny, gdyż, pomijając jego elementy sofistyczne, Platon nie wyjaśnia związku między szczęściem a przyjemnością; tej ostatniej kategorii filozof poświęci więcej uwagi dopiero w jednym z ostatnich swoich dialogów – *Filebie*.

W następnych partiach *Państwa* Platon również nawiązuje pośrednio do refleksji początkowych, a mianowicie do kwestii wpływu tradycji greckiej, głównie zawartej w literaturze, na funkcjonowanie ustrojów politycznych. Jak pamiętamy, poprzednio skrytykował on treści przekazywane przez sławnych nauczycieli mądrości greckiej Homera i Hezjoda, postulując w dalszych partiach ocenzenie ich tak, aby mogły służyć kształceniu strażników. Krytyczne uwagi zawarł też przy okazji opisu tyranii, zarzucając dramaturgom, iż są „piewcami dyktatury” (568b).

W ostatniej księdze *Państwa* powraca on do tego problemu stawiając wniosek, iż należy „nie przyjmować w państwie tej poezji, która naśladuje” (595a). Zaznaczmy, że mówiąc o poezji miał na myśli lirykę, epikę i dramat. Nieco bardziej złożony jest natomiast sens owego naśladownictwa (*mimesis*), o którym się tutaj wspomina. Platon odwołuje się znowu do swojej teorii idei, z której wynikało, iż w świecie istnieją dwa stopnie ontologiczne: idee i rzeczy, które są tych idei naśla-

downictwem (cieniem); poeta (czy w ogóle artysta) przedstawia kopie rzeczy, a więc w istocie jego „naśladownictwo jest jakoś jakby czymś trzecim w stosunku do prawdy” (602c), po ideach i rzeczach. Wywód sprowadza się do tego, że artyści nie posiadają wiedzy o tym co istotne i podstawowe, o złu i dobru, o prawdzie i fałszu. „Począwszy od Homera – mówi Platon – wszyscy poeci uprawiają naśladownictwo i stwarzają widziadła dzielności i innych rzeczy, o których piszą, a prawdy nie dotyczą” (600e). „Naśladowca – pisze dalej – ani wiedzieć nie będzie o tych rzeczach, które naśladuje, ani słusznie mniemać, czy one są piękne, czy liche” (602a); dlatego – twierdzi „naśladownictwo to jest pewna zabawa, a nie zajęcie poważne” (602b). Gdyby Homer i Hezjod byli poważnymi poszukiwaczami prawdy, to ludzie nie pozwoliliby im „chodzić po świecie i śpiewać rapsody” (600d). Nie zajmowaliby się oni wtedy zabawą, lecz pełniliby rolę „kierownika duchowego dla pewnych ludzi” (600a).

Brak troski o prawdę, jaką dostrzega Platon w sztuce skłania go do wniosku, że „ona potrafi psuć nawet ludzi przyzwoitych” (605c). Nie rozwija ona bowiem w człowieku pierwiastka rozumnego, ale „gubi” go, wzmacniając natomiast „element ciemny” w duszy (605b). Sztuka „karmi i podlewa te dyspozycje, które by powinny uschnąć, i kierownictwo nad nimi oddaje tym skłonnościom, które same kierownictwa potrzebują, jeżeli mamy się stać lepsi i szczęśliwsi, a nie gorsi i mniej szczęśliwi” (606d). Platon wprowadzie gotów się zgodzić z sądem, że „Homer jest najlepszym poetą i pierwszym z tragediopisarzy” (607a), ale siła niszcząca poezji może być według niego tak wielka, że należy mimo to zabronić jej rozpowszechniania w państwie sprawiedliwym. Jedyne wyjątek to „hymny na cześć bogów i pochwały dla ludzi dzielnych” (607a). Generalnie jednak nie wolno zapominać, że wpływ poezji na państwo jest zły i porównywalny z wpływem żądzy sławy, pieniędzy i władzy (608b).

Epilog

W finale dialogu Platon powraca do problemu skutków, jakie wywiera sprawiedliwość na życie ludzkie. Wprawdzie poprzednio filozof krytykował podejście uzależniające sprawiedliwość od korzyści, jakie ona daje – stąd wzięło się całe przedsięwzięcie Sokratesa, aby obronić sprawiedliwość bez względu na jej praktyczne konsekwencje – ale obecnie, gdy owo przedsięwzięcie zostało zakończone przyznaje on, iż życie sprawiedliwe prędzej czy później przynosi człowiekowi uznanie i nagrodę wśród ludzi, tak samo jak życie niesprawiedliwe w końcu spotyka się z karą. Prawdziwe nagrody i kary czekają jednak ludzi dopiero po śmierci. By ten pogląd uwiarygodnić Platon opowiada mityczną historię, której bohaterem jest Er pochodzący z Pamfilii – człowiek, któremu, jak głosi opowieść, dane było wrócić do życia i przekazać to, co spotyka ludzi po śmierci. Celem mitu jest, jak się wydaje, nie tyle wzmocnienie motywacji człowieka do działania sprawiedliwego i odwiedzenie go od czynów niesprawiedliwych, ile raczej usankcjonowanie tezy o wiecznej, ponadczasowej naturze sprawiedliwości i uwiarygodnienie poglądu, że rzeczywistość jako całość wsparta jest na moralnym ładzie.

Mit ma dwa wątki. Pierwszy z nich jest kosmologiczny. Platon przedstawia tu niezwykle skomplikowany obraz wszechświata, gdzie elementy astronomii mieszają się z fantazją poetycką. Mamy więc wrzeczono Konieczności (616c), a właściwie wrzeczono, którego „oś obrotu oparta [jest] na kolanach Konieczności” (616b). Jest to system geocentryczny, ze sferą gwiazd stałych, orbitami ruchomych planet oraz snopem światła, które „stanowi obowiązywanie nieba” i „wiąże całą obracającą się kulę” (616c). Opis ten antycypuje późniejszą konstrukcję kosmologiczną, którą Platon rozwinie w szczegółach w *Timajosie*.

Drugi wątek mitu jest natury moralnej i dotyczy ostatecznej sprawiedliwości, jaka bywa wymierzana uczynom ludzkim przez boski trybunał. Wcześniej Platon z podobnymi mitologicznymi wyobrażeniami wystąpił w *Fedonie* (108e–115a) i w *Gorgiaszu* (523a–527e). W *Państwie* pokazuje sąd ostateczny nad ludźmi, w wyniku którego źli schodzą za karę na tysiąc lat pod ziemię, natomiast dobrzy czas ten spędzają w niebie jako nagrodę. Ci, którzy są wyjątkowo niegodziwi, na przykład tyrani, nie zostają wypuszczani z podziemi mimo upływu wymaganego czasu. Po tysiącu latach kar i nagród ludzie opuszczają podziemia i niebo, by udać się do miejsca, gdzie na tronach siedzą trzy Mojry, córki Konieczności – Lachesis, Kloto i Atropos. Tam dokonują one wyboru typu życia ludzkiego, by na nowo rozpocząć „wędrowkę okrężną rodu śmiertelnego, wędrowkę kończącą się śmiercią” (617d). Wybór nowego życia jest wolny; nie ma ani ograniczeń co do rodzajów życia, ani przymusu by wybrać którykolwiek z nich. „Dzielnosc – mówi Platon – nie jest u niego w niewoli. Kto ją ceni więcej lub mniej ten jej dostanie więcej albo mniej. Winien ten, co wybiera. Bóg nie winien” (617e). Platon proponuje tu pewne rozwiązanie dylematu wolności i konieczności. Opowiedzenie się za jakimś rodzajem życia, czy to będzie życie tyrana, czy człowieka prywatnego, filozofa czy wojownika, zależy wyłącznie od wolnej decyzji jednostki ludzkiej, jej wiedzy i doświadczenia. „Po większej części – pisze Platon [dusze] dokonywały wyboru zgodnie z nawykiem z poprzedniego życia” (620a). Natomiast gdy wybór zostaje już zrobiony, losy ludzkie podlegają zasadzie konieczności. „Więc skoro wszystkim dusze – głosi mit platoński – żywoty sobie wybrały, zaczęły po porządku, jak która losowała, podchodzić do Lachesis. Ona każdemu przydzielała ducha, którego sobie każdy wybrał i posyłała go wraz z nim, aby był stróżem ludzkiego życia i dopełnił tego, co sobie każda dusza obrała. Duch opiekuńczy naprzód prowadził duszę do Kloto – pod jej rękę obracającą oś wszechświata, aby zatwierdzić los obrany. A gdy jej dotknął, wiodł duszę tam, gdzie Atropos przędła, aby nic przeznaczenia uczynić nieodwracalną” (620d–e).

W ten sposób – kończy swój wywód Platon – porządek wieczny i porządek doczesny wzajemnie siebie warunkują. Kto żyje sprawiedliwie z myślą o wiecznych wzorach moralnych, ten nie tylko uzyska nagrodę w zaświatach, ale dokona trafnego wyboru przyszłego życia na ziemi. Kto zaś w porządku wiecznym sprostą ideałowi sprawiedliwości, ten uzyska szansę godnego i szczęśliwego życia na ziemi.