

Dorota Zygmuntowicz

Czy *epanorthosis* jest nową cnotą (polityczną) Platona?

Słowa kluczowe: Platon, filozofia polityki, cnota, chore państwa, stałe poprawianie

Postawione w tytule pytanie nie uzyska zadowalającej odpowiedzi w niniejszym artykule. Nie jest też ona jego celem. Jest nim dostarczenie jedynie przyczynku do znaczenia (w sensie semantycznym i „doniosłości”) słowa *orthos* i jego pochodnych, zwłaszcza *epanorthosis* i *diorthosis*, w wywodzie *Praw*, co z kolei ma wywołać owo pytanie i tym samym uczynić je zasadnym.

Mimo potocznego i częstego występowania słowa *orthos* i jego urobień w literaturze greckiej¹, są trzy powody, dla których warto zwrócić na nie uwagę w *Prawach*. Po pierwsze, spośród wszystkich dialogów Platona słowo to pojawia się w *Prawach* najczęściej. Tylko w dwóch pierwszych księgach występuje w takiej ilości, jak w porównywalnym objętościowo z *Prawami* całym *Państwie*. Wychodząc zaś poza *Corpus Platonicum* ku *Corpus Graecorum*, żaden z poprzedników ani współczesnych Platonowi pisarzy, których zachowana spuścizna pozwala tu na jakiegokolwiek porównywania, nie przewyższył Platona w częstości użycia tego słowa.

¹ Przymiotnik ὀρθός (ὀρθός), występujący w potocznych wypowiedziach, począwszy od Homera i Hezjoda, w swym znaczeniu podstawowym wskazuje na pozycję przestrzenną, np. ciało, włosów ('wznoszący się', 'stojący prosto', przenośnie 'nadstawić ucha'), na kierunek drogi lub ruchu ('iść prosto', 'wspinać się ku górze'). Powszechny w języku przynależnym do poszczególnych sztuk, odnoszony jest do właściwych im przedmiotów, oznaczając odpowiednio: w muzyce wysoką tonację głosu, w sztuce militarnej uformowanie w kolumnie (w przeciwieństwie do długiego szyku), w geometrii kąt prosty, w gramatyce, zwłaszcza stoików, rzeczownik użyty w pierwszym przypadku oraz czasownik aktywny, w sztuce medyków brak zgięcia, prosty układ ciała lub kości (opozycją jest zgięty, skrzywiony, chromy, σκολιός, πλάγιος) – ὀρθός jest epitetem Asklepiosa. W znaczeniu metaforycznym odnoszony jest do cech charakteru, oznaczając 'prostolinijność', 'szczerłość', 'uczciwość', 'zaczność' i stanowi synonim ἐπεικεῖα, tradycyjnej greckiej cnoty. Wreszcie, odnoszony do czynności i sytuacji, oznacza 'bezpiecznie', 'pomyślnie', użyty w formie potwierdzenia: 'słusznie', 'dokładnie', oraz dla oddania wartości: 'prawdziwy', 'pierwotny', 'autentyczny', 'poprawny' (zob. hasła ὀρθός, ὀρθός itp. w H.G. Liddel and R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996).

Można to uznać za jedną z wielu osobliwości stylistycznych *Praw*, ostatniego i najdłuższego dialogu, której redakcji, jak się przypuszcza, Platon nie zdążył dokonać. Przyjmując za W. Lutosławskim, że potoczne odpowiedzi powtarzające ὀρθῶς, ὀρθότατα, ὀρθότατα λέγεις, ὀρθῶς λέγεις są właściwe dla późnych dzieł Platona², pozostaje jednak pytanie, dlaczego słowo to, użyte nie w zwyczajnych potwierdzeniach, lecz wkomponowane we właściwy wywód, w takim natężeniu pojawia się w księgach I, II (w II najczęściej), a później, po długim wyciszeniu, znów w księdze VII, w której ponownie podjęta zostaje tematyka ksiąg I i II (wychowania, chorei, obrazu człowieka jako bożej marionetki).

Po drugie, intrygujące jest wyróżnienie trzech typów Platońskiej *politei* w XXXIV rozdziale *Didaskalikos ton Platonos dogmaton* medioplatonika Alkinoosa/Albinosa³. Jako pierwsze wymienione są *politeie* „niezałożeniowe” (τὰς ἀνυποθέτους) z *Państwa*, w którym Platon badał „jakie ustroje będą najlepsze i w jaki sposób mogą powstać”⁴; następnie *politeia* zależna od danych warunków i sytuacji (ἐξ ὑποθέσεως) z *Praw* i, jako trzecia, *politeia* „z poprawienia” (ἐκ διορθώσεως) ukazana w *Listach*, mająca „zastosowanie w państwach chorych, jak je opisano w *Prawach*. Mają one [dwie ostatnie – D.Z.] wydzielony zasięg terytorialny i ludzi wybranych z każdej grupy wiekowej, a więc z uwagi na różnice w ich naturze oraz wykształceniu, jakie jest w danym regionie, potrzebują swoistej taktyki wojskowej i wychowania”.

W odwróconej kolejności i z niewielkimi zmianami w nazewnictwie, ale z tym samym przyporządkowaniem dialogom, powracają one w XXVI rozdziale neoplatońskich *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*⁵. O pierwszej *politei* – ἐξ ἐπανορθώσεως (ang. *reformed state*), gdy „bierzemy przyzwyczajenia (ἥθη) naszej duszy w ich spaczony postaci i przywracamy je do postaci niewypaczonej” – miał Platon traktować w *Listach* (zwłaszcza VII i VIII); o drugiej – ἐξ ὑποθέσεως – w *Prawach*; o „bezzałożeniowej” – ἄνευ τῆς ὑποθέσεως – w *Państwie*.

Zwięzłość obu podsumowań, w których, dodatkowo, dziedzina polityczna jest omówiona najkrócej spośród innych działów filozofii Platona, nie pozwala na wydobycie uzasadnienia, dlaczego *Prawa*, w których czynność prawodawcza określona zostaje jako ciągle poprawianie (*epanorthosis*) praw przez następców, wymuszone upływem czasu i niedoskonałością każdego prawodawcy (769c3–770a), mają

² W. Lutosławski, *O pierwszych trzech tetralogiach dzieł Platona*, Kraków 1896, s. 157, przyp. 48.

³ Zwięzły zarys dyskusji na temat autorstwa *Didaskalikos* przedstawia J. Komorowska we wstępie do swego przekładu w „Studiach Antycznych i Mediewistycznych” 4 (39); por. też K. Pawłowski, *Filozofia średniego platonizmu w formule Albinosa ze Smyrny*, (b.m.w) 1998.

⁴ Cytaty z Alkinoosa wg przekładu J. Komorowskiej.

⁵ L.G. Westerink (ed.), Amsterdam 1962, s. 40, 45 nn., za: J. Dillon, *The Neoplatonic Reception of Plato's Laws*, w: F.L. Lisi (ed.), *Plato's Laws and its historical Significance. Selected Papers of the I International Congress on Ancient Thought. Salamanca, 1998*, Sankt Augustin 2001, s. 244. Przy charakterystyce typów *politei* z *Anonymus...* opieram się na angielskim przekładzie J. Dillona.

reprezentować właśnie typ drugi. Wyrażenie, którym posługuje się sam Platon na określenie prawodawstwa proponowanego w *Prawach*, nieobecne z kolei w *Listach*, zostało więc odniesione do *politei*, przy opisie której Platon wyrażenia tego nie użył. Jeśli zgodzimy się z Dillonem⁶, że neoplatonicy nie wzniesli się na wyższy poziom spekulacji politycznych, to przyporządkowania tego nie należy traktować jako wyniku medio- i neoplatońskich studiów nad *Prawami*. Sam Dillon przypuszcza⁷, za późniejszymi platonikami, że *politeia*, spośród trzech wymienionych w *Prawach* (739a–e) najniższa i nieomówiona (jej omówienie odłożone zostało w dialogu na nieokreśloną przyszłość, 739e5), byłaby „*politeiā ēξ ἐπανορθώσεως*”. Zatem również według Dillona nie o niej traktowałyby *Prawa*.

Oczywiście, niewystępowanie pewnego słowa w dialogu nie jest argumentem, by nie posługiwać się tym słowem podczas interpretacji. Właściwością niemal wszystkich greckich pojęć etycznych jest możliwość opisywania sytuacji, w których dominuje pewna cecha, bez użycia określonego pojęcia⁸. Sprawia to rzecz jasna trudność w ustaleniu precyzyjnych granic wyodrębniających znaczenie danego słowa i uczynieniu go oczywistym⁹. Pozostawiając więc w spokoju prawomocność odniesienia wyrażenia *eks epanorthoseos* (czy *ek diorthoseos*) do *Listów VII* i *VIII*, nie unikniemy jednak pytania, dlaczego wyrażenie użyte w *Prawach* przez samego Platona zostało wyparte innym – czy jego znaczenie w argumentacji całego dialogu było nieistotne?

Trzeci wreszcie powód wyłania się z analiz T.J. Saundersa, ukazujących zbędność tradycyjnych greckich cnót *epieikei* (przypoitości, uczciwości) i *andreí* (męstwa) w *politei Praw*, gdzie poddane są one redefinicji i przekształceniu oraz wprowadzone do nowych obszarów, stanowiąc tym samym „radikalny krok w historii prawoznawstwa”¹⁰. Analizy te były w zamierzeniu Saundersa jedynie wstępem do szerszych badań, przerwanych śmiercią. Niepodjęta więc pozostała

⁶ Tamże, s. 244.

⁷ Tamże, przyp. 4, s. 244.

⁸ Przykładem jest np. rzadkie występowanie w *Prawach* terminów *epithymetikon* czy *thymoeidos*, mimo istotnej roli, jaką w dyskursie *Praw* pełni *epithymia*, zob. H. North, *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca, New York 1966, s. 187, przyp. 80.

⁹ Zwraca na to uwagę T. J. Saunders, próbujący wyodrębnić znaczenie *epieikeia* (*Epieikeia: Plato and the Controversial Virtue of the Greeks*, w: Lisi, dz. cyt., s. 66).

¹⁰ Saunders, dz. cyt., s. 65–93; podsumowujący jest akapit: „W ekonomii *epieikeia* jest zbyt cenna w tym sensie, że jest już wbudowana w ekonomiczną strukturę państwa, a raczej jej potrzeba jest przez nią wykluczona. W polityce przynajmniej jej minimalne przyzwolenie, ale pod warunkami dokładnie określonymi przez konstytucyjną maszynę. W małżeństwie dziedziczek jej potrzeba jest dostrzeżona, ale tylko w rzadkich i wyjątkowych przypadkach; jej działanie jest odebrane ręką prywatnym i przeniesione na starszych urzędników, którzy działają w oparciu o kryteria służące publicznemu interesowi. Ostatecznie, jeśli kierowalibyśmy się penologiczną polityką Platona w sposób ścisły, przypoitość pełniłaby małą lub żadną rolę. Nadrzędny wzór jest oczywisty: surowe restrykcje i rozległa publiczna kontrola. Podsumowując w lapidarny sposób, Platon znacjonalizował prywatną cnotę” (s. 92). Podobnie, według Saundersa, została potraktowana *andreia* (z przywołaniem 942a, gdzie męstwo zostało zastąpione ślepym posłuszeństwem decydującym o zwycięstwie).

kwestia, czy *epieikei*, nadal cennej dla Arystotelesa, i *andrei*, do których według Saundersa Platon odnosi się w *Prawach* „wrogo, mimo że jest ich dziedzicem”, nie zastąpiła, na skutek zalecanej *epanorthosis* (poprawiania tego, co zastane), nowa cnota – swoście rozumiany stan *orthos*¹¹. Boddźcem do takich poszukiwań jest też rzucona już w latach 60. XX w. uwaga G. Morrow, że „fragmenty odnoszące się do prawidłowych praw [*orthoi nomoi*] i do prawidłowości w prawodawstwie są wystarczająco liczne, aby wskazać, że jest to koncepcja, nad którą Platon właśnie pracuje”¹².

Wobec obszerności samych *Praw* i dużej ilości kontekstów, w których użyte są wyrażenia *orthos* i *epanorthosis*, ograniczę się tu do wskazania kilku miejsc, w których pojęcia te są istotne dla argumentacji dialogu i gdzie, w jej toku, odsłaniają swój specyficzny sens i zakres. Omówienie *passusów*, w których wymienione słowa nie padają, zastąpione innymi¹³, ale gdzie, zgodnie z charakterem pojęć etycznych, objęte przez nie znaczenie wyraźnie dochodzi do głosu i ukazuje przynależną im rzeczywistość, wymaga już monograficznego przedstawienia. Nie zabrakłoby w nim porównania znaczenia i miejsca tych słów w dyskursie innych dialogów. Tu zakres badań zawężony zostanie do tych fragmentów *Praw*, które wydobywają *orthos* i pochodne z ich typowego i nietematyzowanego znaczenia ‘poprawności’.

Pierwsze, dane już na samym początku sformułowanie tematu dialogu – „o ustrojach i prawach” (περί τε πολιτείας καὶ νόμων, 625a6) – wskazuje na te aspekty prawodawczej aktywności, które przytacza również Arystoteles¹⁴. Według Isokratesa sytuuje ono *Prawa* w tradycji sofistów, m.in. Protagorasa i Antystenesa¹⁵. Podobnie typowe, jak typowy jest temat dialogu, jest użycie na początku dialogu słowa *orthos* w znaczeniu ‘trafności’ czy ‘słuszności’ tego, co wypowiedziane (625a2, 626c6, d6, 627a5, a7, b6). Jednakże przymiotem *orthos* zostają obdarzone dwie przeciwstawne mowy. Według pierwszej, reprezentowanej przez Dorów, Kreteńczyka Kleiniasa i milcząco wspierającego go Lacedemończyka Megillosa, których dramaturgia dialogu pozwala scharakteryzować jako uczciwych, przyzwoitych, o dobrych obyczajach i zachowujących konwenanse kultury osobistej, a zatem posiadających cnotę *epieikeia*, wzorem dla doryckiego prawodawcy była wojna i ze względu na nią zostały ustanowione właściwe

¹¹ Zob. np. 757e2, gdzie *orthos* jest przeciwieństwem *epieikeia*.

¹² G. Morrow, *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of The Laws*, Princeton 1960, s. 563.

¹³ Najczęściej w znaczeniu *orthos* stoi *prepon* (np. 800e4, e6), *hikanos* (763c2, 765a3, 766d, 767a2, 809a7), *kateuthyneo* (809a5), *kata tropon* (766d4), *prosekontos* (803b6), w 766a3 przeciwieństwem *orthos* jest *me hikanos* i *me kalos*.

¹⁴ *Polityka*, 1289a13.

¹⁵ *Philippus*, 14, 5 (=Or. 5). Na temat innych interpretacji słów Isokratesa, opublikowanych rok po śmierci Platona, zob. K. Schöpsdau, *Platon: Werke. Übersetzung und Kommentar von Klaus Schöpsdau*, IX 2 *Nomoi* (Gesetze), Buch I–III, Göttingen 1994, s. 93, przyp. 2 (tam też podane są odniesienia do stosownej literatury).

Dorom *sysitia*, ćwiczenia fizyczne i rodzaj uzbrojenia. Według drugiej, głoszonej przez Ateńczyka, celem prawodawcy nie jest wojna, ale pokój (628e). I choć jawi się jako atopiczna (627c) – skoro jedną z jej konsekwencji jest to, że gorsi, na skutek swej liczebnej przewagi, mogą pokonać lepszych, i wtedy, mimo zwycięstwa silniejszych, polis jest „słabsza od samej siebie” – okaże się, że właśnie ona zasługuje na przymiot *orthos* (628d6, e2). Sędziwi doryccy mężowie stanu, wychowani w obyczajach nakazanych przez poważane przez wszystkich Greków prawo (625a6, 642b, d5, 658e3), tylko pozornie mówią *orthos*. Pytanie, w czym leży błąd, czy po stronie Kleiniasa, niepotrafiącego w sposób właściwy mówić o prawach, które go ukształtowały, czy po stronie samego prawodawstwa, ujawniającego teraz swoją niepoprawność, nie musi zostać *explicitie* sformułowane, aby, wraz z wydobyciem słowa *orthos* z jego „typowego” kontekstu, skupić uwagę na tym, co, mimo bycia *atopos*, byłoby *orthos*¹⁶. W tym właśnie miejscu, w którym podważona została słuszność obdarzenia mowy Kleiniasa przymiotem *orthos*, również temat dialogu zostaje sformułowany jeszcze raz i w uzyskanym teraz dookreśleniu różni się od typowego dla IV wieku ujęcia prawodawczej aktywności: „nie ze względu na stosowność czy niestosowność słów badamy teraz mowę większości ludzi, lecz ze względu na poprawność i wypaczenie praw i czym to właściwie jest według natury” (ὁρθότητος τε καὶ ἀμαρτίας περὶ νόμων, ἥτις ποτ' ἐστὶν φύσις, 627d3)¹⁷.

Przejsie z porządku metaprzmiotowego, wyrażonego w pytaniu: jak mówić *orthos* o prawodawcy, do przedmiotowego, traktującego o jakimś dopiero zapowiedzianym swoistym stanie praw, który można nazwać *orthos*, ma etap pośredni, w którym tematyzowany jest poziom moralny tych, którzy chcą mówić *orthos*. Rozpoczął się on już w 630d4, gdzie konsekwencją doryckiego dyskursu o prawodawstwie, opartego na nauce Tyrtajosy, jak mocno stać w szeregu „silnie zaparłszy się na szeroko rozstawionych nogach”, gdy obok wrze walka (630b3)¹⁸, jest zepchnięcie samych rozmówców w „dal prawodawców”. Motyw chromości kończyn, tu stanowiącej metaforę męstwa (*cholen ten andreian*, 634a2) zdol-

¹⁶ Związek *atopos* i *orthos*, a w dalszej części dialogu *epanorthosis*, jest obecny w wielu miejscach, zob. np. 646b5: według poprawnej mowy o *methe*, człowiek powinien doprowadzać się do stanu *atopicznego*, w nim odnajdując to, co jest *orthos* (chór Dionizyjski, śpiewający najmańdrzejszą pieśń, jawi się jako *atopos*, 658d8, e2, 665b3–b8); 821a–b: to, co większość uważa za bezbożne, dla Ateńczyka jest właśnie słuszne (*orthos*); 658a–c4: Ateńczyk szukając tego, co słuszne, mówi *atopicznie*; 797a–d, 658e3: to, co najważniejsze w mowie, wykracza poza nawyk i budzi lęk (jest *atopos*); 799e10–801d: to, co dziś wydaje się *atopiczne*, dawniej było słusznym zwyczajem.

¹⁷ „Stosowność” i „niestosowność” odnoszą się tu nie do wyrażenia *orthos*, lecz *kreitto hautou*, również funkcjonującego w języku potocznym. Ponieważ jednak druga część tego zdania ma znaczenie ogólne, wskazując na temat całego dialogu, uzasadnione jest objęcie nim wszystkich potocznych wyrażen (zob. też 633a7, 644a6). Podobnie Schöpsdau, który widzi tu przyczynę do Prodikosa i jego zabiegów o poprawność słów (Schöpsdau, dz. cyt., s.v., s. 164).

¹⁸ Tyrtajos, 10 W., 31; 12 W., 16 (*Liryka grecka*, t. I *Jamb i elegia*, oprac. K. Bartol, Warszawa-Poznań 1999, s. 219, 226).

nego zaprzec się tylko na ból, a lękającego się przyjemności, powróci w 794e w opisie braku równowagi w posługiwaniu się obiema rękoma. „Na skutek bezmyślności piastunek i matek każdy z nas jest niejako chromy (*choloï gegonamen hekastoi*) jeśli chodzi o ręce”, posługując się nimi nie w sposób prawidłowy (*ouk orthos*, 794e4). Niebezpieczeństwo, w jakim znaleźli się Dorowie, którzy zamiast zbliżać się do kresu – w dramaturgi dialogu do groty Zeusa na górze Ida – chromi oddalają się od niego¹⁹, sygnalizowane będzie w dialogu kilkakrotnie, uzyskując wyraz z natury przynależnej ludziom i polis niedoskonałości, która przewycięzana być może tylko w ciągłym stawaniu się i modelowaniu (672b8, 678b, 721c6). Sytuacja sędziwych i czcigodnych Dorów, spośród wszystkich najbardziej nadających się do stanowienia praw i wychowywania innych (658e3), jest dramatyczna. Progres, w jakim, według swego mniemania, się znajdują, okazuje się być regresem²⁰. Odpowiedzią na pytanie Kleiniasa: „to jak powinniśmy zatem mówić?” (630d8), jest model „słusznej mowy” o prawodawstwie (*orthos legein*, 631b3–632d7), wyznaczający układ całych *Praw*²¹. Po jego przedstawieniu rozmowa wraca do punktu wyjścia: „wydaje mi się, że znowu trzeba przejść od początku” (632d9). Ale tym razem mowa o prawodawcy, stosująca się do podanego schematu *orthos*, okaże się krytyką, obnażającą chromość tych, którzy w tym prawodawstwie wyrosli. Krytyka ta nie będzie jednorazowa, lecz powtarzana jeszcze pięciokrotnie²², stanie się metodą rozmowy, zamierzonej jako *orthos*. Pojawiająca się wątpliwość, czy można w ogóle dojść do kresu – wspiąć się na górę Idę – z tymi, którzy chromi nie potrafią trzymać się prosto, ma jakieś oparcie w dokonywanym przewycięzaniu chromości przez krytykę. W rozpoczynającym księgę VI przyrównaniu prawodawstwa do dzieła malarskiego, którego twórca potrzebuje następcy, aby ten poprawiał (*epanorthoun*, 769c3) to, co niszczało skutkiem czasu lub zostało niedokończzone przez ludzką słabość, krytyka uzyskuje postać *epanorthosis*. Ale to ciągłe poprawianie, którego obiektem jest ludzkie dzieło (prawodawstwo), ustanowione w rzeczywistości społecznego działania się, poprzedzone jest księgami paideutycznymi, w których przedmiotem *epanorthosis* są ci, którzy w księdze VI dokonywać będą ciągłego, cyklicznego poprawiania praw. Reprezentują ich dwaj Dorowie.

¹⁹ Por. *Timajos*, 44c2: jeśli bez równowagi kulawo (*cholen*) przechodzimy ścieżkę życia, niedoskonali i nierozumni wracamy do Hadesu. Do przejścia życia w postawie wyprostowanej i pozostania całym (*holokleros*) przygotowuje „prawidłowa paideia” (*orthe trophe paideuseos*, 44b8), w *Timajosie* tylko zapowiedziana. Por. też *Fajdros*, 250c, gdzie stan po przejściu życia w sposób doskonały również oddany jest słowem *holokleros*, stanowiącym przeciwieństwo *cholos*.

²⁰ Również w micie z *Polityka* czynność boga, który przywraca idącemu ku zagładzie światu właściwy kierunek ruchu, oddana jest słowem ‘poprawiać’ (*epanorthoo*, 273e3).

²¹ „Łatwo można to wykazać i w dużej mierze zrobili to starsze badania” (O. Gigon, *Das Einleitungsgespräch der Gesetze Platons*, w: *Studien zur antiken Philosophie*, Berlin–New York 1972, s. 180). Tak też Schöpsdau, dz. cyt., s. 98.

²² Pierwsza krytyka od 635b; druga 660b; trzecia 666d11; czwarta 683e; piąta 806a.

Temat wojny, otwierający dialog, zostaje pozornie porzucony²³. Po ukazaniu wzoru „prawidłowej mowy” o prawodawstwie Ateńczyk podejmuje się walki z „ortodoksją” Dorów, przekonanych, że nakaz unikania przyjemności jest słuszny (*orthos*, 636e). Rezultat dotychczasowej rozmowy (do 628d), odsłaniający wojnę nie jako wzór dla prawodawcy (czyli to, co najlepsze), ale odpowiedź na konieczność (poza oceną dobra czy zła: 628c), zastosowany jest w dalszej części rozmowy, gdzie również ganieńie praw ma działanie lecznicze (635a8), przynależne sferze konieczności, a nie dobra²⁴. Wojna została przeniesiona na płaszczyznę utwierdzonych prawem nawyków Dorów i wypowiedziana właśnie tym nawykom. Stała się wewnętrznym doznaniem, w którym warunkiem zwycięstwa jest zrównoważone czerpanie z „dwóch źródeł płynących z natury”, bólu i przyjemności (636e)²⁵.

Do jakiego stopnia poddanie *orthos* i *epanorthosis* tematyзації zmienia płaszczyznę interpretacji *Praw*, świadczy stanowisko C.H. Zuckert²⁶. Trafnie zauważa ona, że Ateńczyk nie konfrontuje Dorów z ich ignorancją czy ze sprzecznymi mniemaniami. Samo-refleksyjna, ukierunkowana na indywiduum, krytyczna metoda Sokratesowego *elenchos* jest mu obca. Budzi jednak wątpliwość pozbawienie Dorów indywidualnego traktowania, a tylko widzenie w nich reprezentantów ich własnych rządów, którzy, jak interpretuje Zuckert, nigdy nie ulegną wstydu, jaki właściwy jest dla młodych – „w rezultacie, rozmówcy Ateńczyka nigdy nie nauczą się, jak wiele nie wiedzą”²⁷. Wątpliwość ta powstaje, gdy uwzględni się specyfikę doryckiego charakteru: Dor nie czuje się indywidualistą w takim stopniu jak Ateńczyk i bardziej odczuwa dumę z przynależności do polis²⁸. Uznać więc można, że Dorowie są traktowani przez Ateńczyka indywidualnie na miarę swojego im poczucia indywidualności. Ta zmiana tonu w traktowaniu rozmówców, subtelność, z jaką Ateńczyk dostosowuje się do ich mentalności, świadczą o powadze i wiarygodności, z jakimi Platon oddaje atmosferę dialogu. Niewiedza, jaką odsłania w nich Ateńczyk, sięga głębiej niż poziom przyswojonych mniemań. Sokratejskie dociekanie idei cnoty – dobra byłoby w *Prawach* niewystarczające

²³ Prześledzenie różnych metamorfóz wojny w *Prawach*, która, pozbawiona swej funkcji wzorczej dla prawodawcy w księdze I, stanie się nadrzędna w prawodawstwie Magnezji (809c2), mogłoby ukazać nowe rozumienie *andreí*, powiązanej ze zdolnością do dokonywania *epanorthosis* i utrzymania stanu *orthos* (podobnie Alkinoos, *Didaskalikos...*, 29, 183).

²⁴ Według 635c8 celem prawodawstwa jest przygotowanie obywateli do niepopadnięcia w bezwstyd w sytuacji doznań koniecznych.

²⁵ Że wojna ta nie ustaje, gdyż odstępstwa od stanu *orthos* tak w jednostkowej duszy, jak i całej polis są doznaniem koniecznym, stanowi treść mądrości Kronosa (713c5, 757d5).

²⁶ C.H. Zuckert, *Plato's Laws: Postlude or Prelude to Socratic Political Philosophy*, „The Journal of Politics” 2 (66), 2004, s. 374–395.

²⁷ Tamże, s. 379.

²⁸ Świadczenia podaje Morrow, dz. cyt., s. 49–52, podkreślając, że taki obraz Dorów był powszechny u Ateńczyków, spośród których podziw u lakonofilów budziło właśnie to oddanie poczucia własnej indywidualności na rzecz polis.

dla dokonania zmiany w zwyczajach i prawach. Konieczne jest tu sięganie do najpierwotniejszych doznań bólu i przyjemności, wobec których każdy nawyk jest wtórny. Wykroczenia poza statyczność dobra z *Państwa* oczekiwał sam Sokrates, inicjując rozmowę w *Timajosie* (19b5–c8). Odpowiedzią na to oczekiwanie może być tworzona w *Prawach* koncepcja ciągłego poprawiania podczas koniecznego stawania się (*epanorthosis*)²⁹. Ponadto wywołanie wstydu (*aischyne, aidos*) jest istotnym elementem *paidei*, kierowanej zwłaszcza do obu Dorów w księdze II. Ma on charakter wstydu dostojnych starców przed wyprostowaniem się (*orthos*) i śpiewaniem w chórze Dionizosa wobec młodych (665e6) – wskazującego na mentalną i emocjonalną skostniałość i potrzebę reedukacji (*epanorthosis*). Brak tego wątku, sygnalizującego nową perspektywę namysłu nad wychowaniem do życia politycznego, jest widoczny w podsumowaniu stanowiska Zuckert: „Jeśli reżim, jaki proponuje Ateńczyk, nie może być ustanowiony bez ‘sokratejskiego’ dociekania idei cnoty, szlachetności i dobra, żadne reżimy czy prawa nie mogą pozostać niezmiennie”³⁰. W konsekwencji, jaką wyciąga Zuckert, *Prawa* zapowiadają naukę Sokratesa. Konsekwencja ta staje się niepewna, jeśli celem prawodawstwa zaprezentowanego w *Prawach* nie jest zapewnienie prawom niezmienności, lecz, przeciwnie, uzdolnienie obywateli do ciągłego korygowania, będącego warunkiem stawania się ku dobru. Nie ma wtedy miejsca na „antagonizm między generacjami, jaki wprowadzała filozofia Sokratesa w Atenach”. Zastępuje go uznanie słabości i niewystarczalności każdej generacji, znajdującej remedium w przygotowaniu zawczasu kolejnego pokolenia do poprawienia i uzupełniania tego, czego nie starczyło ojcom.

Intelektualna niepewność, jaką co rusz odczuwa czytelnik *Praw*, spowodowana aluzjami do niedoskonałości i niedokończenia dialogu³¹, wymagającymi od niego sceptycyzmu (799c4), sprzyja nauce jednoczesnego zachowywania i korygowania (*phylatein, epanorthosis*) dziedziczonych po ojcach praw³². Potęguje ją obecność dwóch warstw *Praw* – doraźnej, postulującej stałość praw, i głębszej, wskazującej na konieczność zmian. To pytanie, jak rozum ma współdziałać z konieczną zmianą, jest docieklive zwłaszcza w tych passusach, w których obie warstwy na siebie nachodzą, jak w 771c7, gdzie zdanie o niezmienności praw dotyczących

²⁹ Temu ciągłemu poprawianiu podlegać ma również sama mowa Ateńczyka (797a).

³⁰ Dz. cyt., s. 379.

³¹ Według 746d *Prawa* przedstawiają model politei, który miałby zostać poddany krytyce; w 799e5 nazwane są „przechodzeniem całości” (*dieksodos hole*), w którym pewność co do słuszności proponowanych zarządzeń uzyskana być może dopiero pod koniec, u kresu wędrówki – „jeśli bóg pozwoli”; w 770b4, b8, 778a9 są dokonywanym za pomocą słów szkicem (*periegethen*), w którym, na każdym obszarze, na jakim stanowi się prawa, wiele zostanie z konieczności pominięte. Dopelnienia mają dokonać następcy (strażnicy praw, uczniowie Platona?); postawione w 745e3 pytanie, czy proponowane prawodawstwo jest zgodne z rzeczywistością, jest zawieszone.

³² 769e5, 770a4: *Prawa* traktują nie tyle o stanowieniu praw, ale o nauczaniu innych *epanorthosis*.

chorei i spraw sakralnych wplecione jest w tok rozważań nad dokonywaną co 10 lat *epanorthosis* kodeksu prawnego (od 769a)³³.

Jednorazowa czynność Likurga, który przed dokonaniem reformy w Sparcie udał się na Kretę, gdzie „poznał sposoby administrowania krajem i osobiście kontaktował się z ludźmi uchodzącymi za najwybitniejszych w państwie”³⁴, a po dokonaniu reformy zobowiązał przysięgą współobywateli, że nic nie zmienia w prawach, dopóki ten nie powróci z kolejnej podróży, z której nigdy nie miał już wrócić, „dobrowolnie rozstając się z życiem”³⁵ – jest w *Prawach*, jedynym dialogu Platona, w którym rozmowa odbywa się na Krecie, tylko punktem wyjścia. Pierwsza, 10-letnia podróż Likurga, który, jak donoszą Timajos i Arystoksenos, zginął śmiercią samobójczą właśnie na Krecie³⁶, wpisuje się w *Prawach* w 10-letni cykl poprawiania praw. Symbolizuje go droga, jaką idą trzej rozmówcy śladami Minosa, cyklicznie pielgrzymującego do groty Idyjskiej (624b).

Otwartość *Praw*, przypisany im charakter zaledwie zarysu, który miałby zostać sprawdzony w praktyce, wreszcie przyjmowany przez wielu komentatorów pogląd o niedokończeniu dialogu, znajdują swój wyraz w jednym słowie, które pojawia się w neoplatońskim przekazie³⁷ – *Prawa* Platon pozostawił w stanie *adiorthosis* – braku ostatecznej korekty.

Is *epanorthosis* a new Plato's political virtue?

Key words: *Plato, philosophy of politics, virtue, sick states, continual improvement*

Uncharacteristically for the entire *Corpus Platonicum*, the word *orthos* and its derivatives appear in the *Laws* quite frequently. Is it either characteristic of the late Plato's style or the word *orthos*, especially *epanorthosis*, is essential to the all arguments of the dialog – that is a question posed in the article. Its aim is not an in depth answer, but to mark the semantic field of these words and show that in the *Laws* the question is legitimate.

³³ Zarys dyskusji przedstawia Ch. Bobonich, *Utopia Recast. His Later Ethics and Politics*, Oxford 2002, s. 396–401.

³⁴ Plutarch, *Likurg*, 4, 1 (przeł. K. Korus).

³⁵ *Likurg*, 29, 7 (przeł. K. Korus).

³⁶ Timajos, *FgrHist* 566 frg. 128; Arystoksenos, frg. 44. Jak podaje za Arystokratesem Plutarch (*Lik* 31, 10), Likurg poprosił swych kreteńskich gospodarzy, aby jego ciało spalili, „a prochy rozsypali po morzu, [...] by nigdy jego szczątki nie zostały przewiezione do Lacedemonu, bo gdyby powrócił choćby w ten sposób, to uwolniłby obywateli od przysięgi, a wówczas mogliby zmienić system polityczny państwa” (przeł. K. Korus), Arystokrates, *FgrHist* 591 frg. 4 (odniesienia do źródeł za: Plutarch, *Żywoty równoległe*, t. I, Warszawa 2004, przeł. K. Korus, s. 199–252).

³⁷ *Apud Anon. Prol. in Plat. Philos.* 10, 24, 11 oraz 25, 5–6, Westerink.