

DOROTA ZYGMUNTOWICZ

(Warszawa)

PLATON I JEGO BRACIA*

Do każdej lektury czytelnik przystępuje z pewną dozą wiedzy i niewiedzy. Wie coś, czego nie wiedział autor, i nie wie tego, co wiedział autor – zwłaszcza w przypadku pisarza starożytnego. Jeśli wiedza i niewiedza czytelnika pozostają w odpowiedniej relacji, powstaje dobra interpretacja; w przeciwnym razie grozi albo nadinterpretacja – jeśli wiedza dominuje, albo płytka interpretacja – jeśli dominuje niewiedza. Często może też być tak, że czytelnik nie zdaje sobie sprawy, co trzeba wiedzieć, by starożytnego autora zrozumieć. Taką trudność hermeneutyczną uświadamia w *Losie Glaukona* Jacob Howland, który pytanie, co rzeczywiście się stało ze starszym bratem Platona Glaukonem, uznaje za bardzo istotne dla zrozumienia Platońskiej *Politei*. W ciągu ponad dwóch tysiącleci odczytywania *Politei* i wyznaczania na tej podstawie paradygmatów interpretacyjnych filozofii politycznej Platona prawdopodobnie nikt nie dostrzegł i nie odczuł tej potrzeby tak wyraźnie. Potwierdzają to liczni recenzenci książki, którzy w jedenastu opiniach cytowanych na karcie przedtytułowej i okładce jednomyślnie oceniają, że jest ona nowatorskim *tour de force* (między innymi Mark Munn, Catherine Zuckert, James Murphy, Paul Rahe, Clifford Orwin).

Ale to nowe pytanie, z perspektywy którego odsłaniają się nierozpoznawalne dotąd warstwy sensów Platońskiego dialogu, może być wierzchołkiem góry lodowej. Znając więcej legend na temat Platona niż faktów z życia Aristoklesa z Aten, a niemal nic na temat życia i tragedii jego bliskich, nie dysponujemy nawet materiałem, który mógłby stanowić założenia pytań, wyznaczających klucze interpretacyjne dialogów. Problemem już jest, na jakiej podstawie można sądzić, że dramaty rodzinne i osobiste Platona nie tylko mają wiarygodne odzwierciedlenie w budowaniu postaci występujących w jego filozoficznych rozmowach, ale też dookreślają intencję i treść często wieloznacznego przekazu dialogu, zwłaszcza *Politei*.

W przekonaniu, że bogata sceneria i dramaturgia pism Platona doskonale wpleciona jest w kontekst historyczny, który wyjaśnia i przez który jest oświetlana, Howland udziela odpowiedzi w sposób performatywny: dokładnie śledząc sploty personalnych aluzji, emocjonalnych poruszeń, mitycznych symboli, intertekstualnych nawiązań

* Jacob Howland, *Glaucon's Fate. History, Myth, and Character in Plato's Republic*, Paul Dry Books, Philadelphia 2018, 295 s.

i historycznych faktów, pokazuje rzeczywistość, która stopniowo odsłania się w *Politei*, jeśli odczytujemy ją z wiedzą o tragicznym losie Glaukona i faktycznej (nie)skuteczności wychowawczo-perswazyjnych wysiłków Sokratesa. Kallipolis (nazywana przez wielu interpretatorów „państwem idealnym Platona”) jawi się wtedy jako wymownie piękno-szpetna (*kallaischra*) konstrukcja odzwierciedlająca rozdwojoną naturę Glaukona, a *curriculum* królów-filozofów z księgi VII (traktowane często jako Platonski projekt edukacji władcy i filozofa) to karykatura ideału wiedzy promowanego przez jego wujka, Kritiasa Tyrana (syna Kallajschrosa). Fizycznie nieobecny na ulokowanej w Pireusie scenie *Politei*, to Kritias tworzy wiernie zdarzeniom historycznym pod koniec wojny peloponeskiej tło i klimat całego dialogu, bo to z nim Sokrates rywalizuje – i w rzeczywistości, i w dialogu – o wpływ paideutyczny na Glaukona, straciwszy wcześniej wpływ na innego krewnego Platona, Charmidesa – młodszego brata jego matki. Również tę walkę Sokrates przegrywa – dwudziestoletni Glaukon ginie w Pireusie u boku Kritiasa i Charmidesa w 403 r. Odczytywana z wiedzą o tych zdarzeniach *Politeia* nie jest żadnym ujętym w formę dialogu wykładem nauki politycznej i metafizycznej Platona, lecz „nawiedzoną śmiercią Glaukona” refleksją *post factum* nad wadami Sokratejskiej metody wychowawczej.

Dlaczego *paideia* Sokratesa zawiodła w przypadku brata Platona? Jaki błąd popełnił Sokrates, replikowany przez historię w wyborach i losach ludzi o typie glaukonowym, czyli zdolnych i szlachetnych, a nawet rozmiłowanych w Sokratejskiej filozofii, ambitnych i rządnych władzy, skoro władza i stanowiska są dumą rodziny i dają prestiż społeczny? To najgłębszy problem filozofii politycznej i moralnej Platona, który rozważany z boleśnie osobistym zaangażowaniem Platona w *Politei*, ma wedle Howlanda o wiele bogatszy potencjał heurystyczny i filozoficzny niż problemy stawiane przez dotychczasowe paradygmaty odczytywania *Politei*: w szerokiej skali od konstrukcji państwa poważnie „totalitarne” przez paradygmatycznie „idealne” do śmiesznie „dystopijnego”. „W *Państwie* Platon chce pokazać w sposób dramatyczny to, czego nie można powiedzieć w sposób dyskursywny” (s. 53); głęboko w tekście zapisał osobistą tragedię Sokratesa niczym „trójwymiarowy obraz ukryty w dwuwymiarowym rysunku” (s. 6).

Aby mieć dostęp do bogactwa treści i sensów *Politei*, które odsłania Howland, czytelnik musi dokonać pewnego aktu zawierzenia autorowi i zawieszenia swoich wątpliwości lub innych opcji interpretacyjnych. Pierwszy akt wymaga przyjęcia w punkcie wyjścia „zdumiewającej hipotezy” historycznej Marka Munna (s. 8)¹, że Glaukon zginął w kończącej wojnę peloponeską bitwie pod Munichią w 403 r., walcząc przeciw skupionym w Pireusie ateńskim demokratom po stronie okrutnego, ucieleśniającego „doskonałą” – bo wydającą się sprawiedliwością – niesprawiedliwość Kritiasa, lidera prospartańskich oligarchicznych Trzydziestu. Istnienie fenomenu „doskonałej niesprawiedliwości” jest polityczno-moralnym faktem mocno

¹ M. Munn, *The School of History. Athens in the Age of Socrates*, University of California Press, Berkeley 2000, s. 239. Jak odnotowuje Howland (s. 248, przyp. 10), tylko dwóch badaczy zwróciło dotąd uwagę na hipotezę Munna: Ruby Blondell i Catherine Zuckert.

eksponowanym przez Platona w *Politei*, rozpoznawanym przez Howlanda jako atrybut Kritiasa również w *Timajosie-Kritiasie* i w *Charmidesie*. Śmierć Glaukona przed r. 399 ma zaś sugerować brak wzmianki o obecności Glaukona na procesie Sokratesa w tymże roku (*Apol.* 34 a); na miejsce tej śmierci w Pireusie – na tej samej drodze, na której w pierwszej scenie dialogu Sokrates i Glaukon zostają zatrzymani przez Polemarcha (ofiara terroru Trzydziestu w 404 r.), gdy wracają z Pireusu do Aten – naprowadza opis bitwy podany za Ksenofontem (*Hell.* II 4, 11); wpływ zaś Sokratesa na Glaukona potwierdza testimonium Ksenofonta we *Wspomnieniach o Sokratesie* (III 6). Dopełnieniem tych świadectw są liczne „sugestywne wskazówki” rozsiane po całej *Politei*, które nabierając jednoznacznego sensu z perspektywy hipotezy Munna, którą mają uzasadniać, grożą *petitio principii*.

Kolejny akt wymaga porzucenia pytania, co w takim razie stało się z drugim bratem Platona, Adejmantem, którego rola w wywodzie *Politei* wydaje się tym mniejsza, im mniej znamy faktów na temat jego losu i życiowych wyborów. A przecież wraz z Glaukonem tworzy on harmonijny duet w dyskusji z Sokratesem, który na początku dialogu z braćmi chwali ich o b u za wspólne wyostrzenie problemu (II 368 a) i w podsumowaniu całej rozmowy zwraca się z morałem znów do o b u braci (X 612 c – koniec), w imieniu których odpowiada a k u r a t Glaukon. Przyjmując hipotezę Munna jako tezę, Howland tak oświetla nią dramatyczną scenę dialogu – zapowiadając, że *Politeia* przekazuje „prawdę o Glaukonie” (s. 15) – iż centralną postacią jawi się Glaukon i to on musi wtedy zakończyć całą rozmowę. Rozdarty między „erotyzmem filozoficznym Sokratesa” (*passim*) a szansą zaspokojenia pożądania władzy u boku Kritiasa, tylko on mozolnie prowadzony jest przez Sokratesa na przestrzeni dziesięciu ksiąg dialogu, by ostatecznie wejść po szczeblach tworzonej za podpuszczeniem Sokratesa Kallipolis na ścieżkę tyranii, narzucanej przez przekonanych o swojej sprawiedliwości „królów-filozofów” (modelowych odpowiedników Trzydziestu). Obnażając ułomność paidei Sokratesa – „tragicznego błędu” w sensie Arystotelesowym, gdyż fatalnego w skutkach mimo dobrych intencji (s. 28) – Platon stara się zrozumieć, dlaczego Glaukon, prowadzony początkowo przez Sokratesa, wybrał ostatecznie drogę tyranii, i tym samym upamiętnia jego tragiczną śmierć. Dwuznaczna w tym kontekście rola w dialogu Adejmanty – cały czas wspierającego i dopełniającego Glaukona w dyskusji z Sokratesem, a jednak w rzeczywistości niestającego u boku Kritiasa (s. 26) – nie jest elementem klucza interpretacyjnego dla Howlanda. Pytanie, w którym momencie Sokrates miałby przekonać Adejmantę wbrew Glaukonowi – czyli jakie świadectwa daje dialog na temat domniemanego rozdzwiewu między braćmi (porównanego przez Howlanda do bratobójczej walki Polinejkesa z Eteoklesem na podstawie licznych w *Politei* aluzji do *Siedmiu przeciw Tebom* Ajschylosa) – burzy spójność rekonstruowanej w *Losie Glaukona* „Sokratejskiej epickiej walki o duszę Glaukona” (s. 16). Nie ma pewności, że tego, co w dialogu mówi Glaukon, nie mógłby powiedzieć Adejmant, i odwrotnie.

Po zawieszeniu wątpliwości co do antagonizmu Adejmanty, wyekwipowani w rzucającą „radikalnie nowe światło” hipotezę, czyli mając spełnione warunki swobodnej i odkrywczej podróży intelektualnej, w jaką Howland, wyposażony do-

datkowo w liczne mapy literatury greckiej, zabiera czytelnika, warto, byśmy wrócili – bogaci w zdobyte w jej trakcie doświadczenia – do własnych pytań i opcji interpretacyjnych. Zapewne rzeczywistość uchwycona i odzwierciedlona przez Platona w *Politei* będzie jawić się inaczej. Ponieważ recenzję tę kieruję do polskiego czytelnika *Glaucon's Fate*, chcąc zwrócić uwagę na być może zwiastun nowego paradygmatu interpretowania Platona, tym chętniej dokonam obu aktów i skupię się nie na polemice, ale na treści książki, dając jakby folder biura podróży z zarysem etapów trasy. Bo reklamacje lepiej składać w języku autora.

Świat *Politei*, w który wprowadza Howland, to „historyczna fikcja” Platona, rozwijana „niezależnie od historycznego czasu, ale nie od historycznego kontekstu” (s. 33) po to, by „sprowokować czytelników do spojrzenia na Sokratejskie rozmowy w świetle aktualnych wydarzeń i okoliczności i *vice versa*” (s. 6–7). Ramy czasoprzestrzenne tych zdarzeń wyznacza pierwsza scena dialogu: zatrzymanie Sokratesa i Glaukona na drodze prowadzącej ze zbocza Munichii do Aten. Hipoteza Munna nadaje im jednoznaczny sens symboliczny: tu pod Munichią zginął Glaukon. (Wspomniana przez Eliana [*Var. hist.* II 13] błaha okoliczność, że Sokrates miał zwyczaj schodzić do Pireusu, by oglądać sztuki Eurypidesa w teatrze Dionizosa ulokowanym na tymże wzgórzu, czyli że spotkanie go akurat na tej drodze to nic niezwykłego, nawet podczas obchodów w Pireusie święta Bendis, nie mieści się w tych ramach). Rozpoznając w *Politei* Platońską „epicką” rekonstrukcję przyczyn tej śmierci, Howland kreśli w rozdziale pierwszym sytuację polityczną w Atenach pod koniec wojny peloponeskiej i idąc za testimonium *Siódmego listu*², cofa się do młodości synów Aristona, uznając, że doświadczenia młodego Platona są im wspólne: zapewne jak większość arystokratów pokładają w czasach chaosu politycznego, obnażającego słabości ateńskiej demokracji, nadzieje w rządach odwołujących się do sprawiedliwości rozpoznawanej w ideałach Sparty. Początkowo mógł je żywić również Sokrates, który należał do grona 3000 wybrańców, obdarzonych przez Trzydziestu obywatelstwem ateńskim (s. 24, za: Xen. *Hell.* II 3, 18). Rozczarowanie Platona rządami Trzydziestu poświadcza *Siódmy list*³, Sokratesa zaś, przy zachowaniu uznania dla Sparty – pisma Ksenofonta i Platona. Natomiast zasadnicza dla zrozumienia *Politei* postawa Glaukona jest wedle Howlanda wypadkową zmiennego stosunku do Sokratesa, dającego się odtworzyć na podstawie dramaturgicznych epizodów trzech dialogów, w których występuje Glaukon. W ich sekwencji wyraża się „historia Glaukona”: w *Sympozjonie* zafascynowanego nauką Sokratesa, w *Politei* jeszcze rozdartego między urokami ideologii tyrana Kritiasa a filozofii Sokratesa, w *Parmenidesie* już chłodnego wobec Sokratejskich dociekań⁴ (s. 30–32).

Diagnozowany w rozdziale drugim stan rozdarcia duszy Glaukona jest decydującym testem skuteczności paidei Sokratesa. Musi się on bowiem zmierzyć

² Pl. *Epist.* VII 324 b–d.

³ *Ibid.*, 324 d – 325 a.

⁴ Howland stosuje tu *argumentum ex silentio*: Glaukon, choć obecny w czasie dialogu, ani razu się nie odzywa. Prawdę mówiąc, wysoce techniczny charakter dyskusji w *Parmenidesie* nie daje publiczności pola do wyrażania entuzjazmu.

z największym swoim przeciwnikiem: „popularnymi požądaniami” niefilozoficznej większości, zaspokajany w sprawowaniu władzy tyrańskiej, którą kusi Glaukona – „paradygmatycznego Ateńczyka” – Kritias. Rywalizacja ta jest aktem pobożności Sokratesa, który powinnośc „pomocy sprawiedliwości” (II 368 bc) rozumie jako „pomoc sprawiedliwości w duszy jego rozmówców”. Podstawowy etap to znalezienie kryterium oceny ich kondycji. Miarą są cztery *poleis* tworzone „w mowie” (księgi II–VI), stanowiące „naturalną miarę ludzkiej istoty i wspólnoty”: „*polis* zdrowa” (prawdziwa), „chora”, „cnotliwa”, „filozoficzna” (Kallipolis). Uznając *polis* pierwszą – lekceważąc nazwaną przez Glaukona „*polis* świń” – nie tylko za wzorcową miarę doskonałości osiąganą w kondycji Sokratesa, ale też za naturalną miarę człowieczeństwa i społeczności, a Kallipolis za obiekt zdeprawowanych pożądań Glaukona, Howland docieka, dlaczego Sokrates tak bardzo ryzykuje, gdy uwalniając pragnienia Glaukona, tworzy wraz z nim wzorowany na modelu spartańskim dekadencji w istocie ustrój pod pozorem „Szlachetnej i Pięknej *Polis*” i tym samym pobudza jego „heroiczną męskość” i ukierunkowuje jego polityczne żądze. Kreśląc profil psychologiczny Glaukona, Howland odgaduje jego intencje: zamiast zaprotestować, Glaukon chce wiedzieć, jak taką *polis* rządzoną przez elitę „królów-filozofów” zrealizować (s. 75). Wszelkie zarzuty kierowane wobec Kallipolis z pozycji popperowej są uzasadnione. Nie znaczy to jednak, że są uzasadnione wobec Platonskiego Sokratesa. Jego błąd leży gdzie indziej – nie w treści, lecz w ryzykownej metodzie. Otóż Sokrates obnaża siłę pożądań Glaukona, chcąc „jednym błyskawicznym ruchem” skierować ten wyzwolony pęd na drogę filozofii – nie drogę królów (ucieleśniających karykaturę podziwianych przez Kritiasa cnót), lecz tę, którą kroczy sam Sokrates. Ale im gwałtowniejsze to pchnięcie, tym większe ryzyko, że Sokrates wbrew swej woli wcale nie przekieruje pędu Glaukona, lecz jeszcze bardziej pchnie go w objęcia tyranii. I tak się w rekonstrukcji Howlanda stanie.

Aby ukazać racje leżące u podstaw tej niebezpiecznej metody wychowawczej Sokratesa, nieskutecznej już w przypadku Alkibiadesa (*Alkibiades I*; s. 76), w rozdziale trzecim Howland przedstawia naturę pokus, jakie stwarza ideologia Kritiasa. Jej treść wydobywa z Kritiasowego poematu *Szyzif*, obnażającego potęgę kłamstwa ideologicznego/teologicznego (s. 86–90), i wzbogaca ją o profil psychologiczny Kritiasa odtwarzany na podstawie *Charmidesa* (s. 90–93, 107–122), *Timajosa* (s. 93–102) i *Kritiasa* (s. 102–107), nie różnicując postaci historycznej i literackiej i rozpoznając w cechach około 29-letniego Kritiasa z dialogu zachowanie Kritiasa Tyrana. W koherencji charakteru, myśli i czynu ideologia ta znajdzie wyraz w rządach Trzydziestu, antycypowanych w zabarwionej „ironią historyczną” paradygmatycznej Kallipolis: utrzymywanej w ryzach przez „złotych strażników” (niczym przez kadrę hoplicką), uformowanych przez *gennaion pseudos* (zgodnie z przekazem *Szyzfa*), dowodzonych przez „królów-filozofów” (wzorem spartańskich eforów), wyedukowanych w surowym systemie wiedzy ścisłej (zgodnym z ideałem technicznej *episteme* Kritiasa). Pytanie, czy poglądy Sokratesa mogły zostać poddane wypaczeniu w ideologii Kritiasa (za młodu jego ucznia), jest bardzo istotne dla zrozumienia zachowania Sokratesa w *Politei*. Odpowiedź twierdząca Howlanda

pociąga za sobą tezę, że Sokrates konfrontuje w *Politei* szpetotę Kritiasowej ideologii (zniszczonej przez zły charakter Tyrana doskonałości ideałów spartańskich) z pięknem własnej filozofii po to, by je oddzielić i w tej różnicy dać wybór Glaukonowi. Niestety, ambitny młodzian nie będzie w stanie dostrzec szpetoty ideologii (zgodnej z jego pragnieniami) i odróżnić ją od piękna filozofii (kierującej pragnienia ku wizji „Całości Bytu”). Przyczyna jest dwojaka: Glaukon ma naturę nie erotyczną, lecz thymotyczną, a Sokrates nie ukazuje różnicy jasno i wyraźnie.

Zepsucie Glaukona to w dużej mierze skutek ideologii kompetencji i dominacji popularnej w wyższej kulturze Aten. W dopełnianiu się poglądów Trzymacha i Kritiasa, tak atrakcyjnych dla Glaukona, Howland omawia ją w rozdziale czwartym. Przedstawiając „ostentacyjną tyranie filozoficzną” Kallipolis jako „splot politycznego technicyzmu” i „poetycznego ezoteryzmu”, odbiera jej charakter utopijny: miejscem intelektualnym „tworzonej w mowie” Kallipolis są Ateny w czasie oligarchicznej rewolucji 404/403 r. W tych okolicznościach Sokrates, mając początkowo nadzieję na uratowanie Glaukona, nie zbija jego mniemań w dialektycznej dyskusji – konfrontacja z Trzymachem w księdze I pokazała, że to jałowe – lecz stara się dostosować do charakteru, uprzedzeń i predyspozycji Glaukona. Uwalnia więc jego ambicje i pożądaną i tworzy wspólnie z nim „osobliwą syntezę osobistego nieumiarkowania i społecznej kontroli”, czyli skrojoną na miarę Glaukona Kallipolis (s. 126–135).

Obawy i złe przecucia Sokratesa, że straci Glaukona, pozostawiając go w Kallipolis, odgadywane są w rozdziale piątym. Metoda skojarzeń, ujawniania niewypowiedzianych intencji rozmówców dialogu, spajanych przez „dramatyczne analogie” z symbolicznymi motywami literackimi, znajduje w nim zastosowanie w obszernie rozwijanym przez Howlanda utożsamieniu Sokratesa ze śpiewakiem Arionem, dokonany na podstawie przywołania przez Sokratesa obrazu delfina w 453 d („Sokrates nawiązuje tu do Herodotowego mitu o Arionie”, Hdt. I 23–24). „Herodotowa opowieść o bezsilności i upokorzeniu porządkującej duszę pieśni pod władzą tyrańską służy w rękach Sokratesa jako profetyczna alegoria poniżenia, jakie będzie cierpieć muzyka filozofii w Kallipolis” (s. 158). Stanowiąc dla niego otwarty dialog, filozofia przeciwstawia się ideologicznemu monologowi rozbrzmiewającemu w Kallipolis o treści *gennaion pseudos*. W tym punkcie przeciwstawienia technokratycznych „królów-filozofów” filozofowi-Sokratesowi – pokrywającym się ze środkiem dialogu – zaznacza się „fundamentalna dwuznaczność w akcji i treści *Państwa*”, przypominająca rozdroże, na którym staje Edyp w środkowych partiach tragedii, niepewny, czy jest „bękartim księciem Koryntu [...], czy dobrze urodzonym sierotą Teb” (s. 156). Tu Sokrates ocenia siebie i Glaukona; tu przesądza się dramat „losu Glaukona”. Oksymoroniczna wizja królów-filozofów szpetnej Kallipolis ma wywołać rozszczepienie w duszy Glaukona, oddzielić „bestialstwo od boskości”, połączone w duszy Gygesa, Periandra, Edypa i, z silnym akcentem Howlanda na brzmieniowe pokrewieństwo, boskim potworze Glaukosie – czterech postaci przywołanych *explicite* bądź *implicit*e w przekazie *Politei* według Howlanda.

Rozpoznanie szpetoty w tym, co przedstawiane jest jako piękne, to zadanie ponad możliwości Glaukona. Charakteryzowany w *Politei* jako miłośnik (w diagnozie

Howlanda nawet erotoman), znajduje doskonałe warunki do zaspokojenia swych seksualnych pragnień i politycznych ambicji w żyjącej we wspólnocie kobiet Pięknej *Polis* rządzonej przez wysoce kompetentną militarną kadre, której matematyczne wykształcenie stanie się w księdze VIII „kpiną ze starań Kallipolis, by osiągnąć techniczne panowanie nad erotycznymi koniecznościami” (s. 178). Przeciwwstawienie piękna filozofii szpetocie ideologii, tropione w rozdziale szóstym, to akt już na miarę nie Glaukona, lecz jego brata, Platona. Na tym etapie epickiej rekonstrukcji historii Glaukona jest on dla filozofii stracony. Początkowa droga filozoficzna staje się niezauważenie dla niego drogą ideologii (niewyraźnie zarysowane przez Sokratesa rozdroże Howland rozpoznaje w opisie *curriculum* filozofa w księdze VII, ale filozofa nie sokratejskiego, lecz „dogmatycznego”, który, poddany surowemu intelektualnemu przymusowi ścisłej wiedzy matematycznej i dialektycznej, wykazuje się nie miłością Dobra, lecz „intelektualną zapalczywością”, s. 193–208). W „misterium filozofii” motywowanym wizją Dobra i Całości Bytu towarzyszyć Sokratesowi będzie już Platon – „prawowity syn filozoficzny Sokratesa” (s. 216).

Za „tragiczny błąd” Sokratesa, polegający na doprowadzeniu ucznia nie tylko do trudno dostrzegalnej dla thymotycznego młodzieńca granicy między ideologią i filozofią, ale też niejasno i dwuznacznie ukazanej przez samego Sokratesa, Glaukon zapłaci śmiercią, stając po stronie Kritiasa. Mówiąc językiem ucznia, by go pozyskać, i roztaczając przed nim wizję Kritiasowej w istocie Kallipolis, by ujawnić jego ambicje, Sokrates zamiast zachęcić Glaukona do filozofii, „nieumyślnie odpycha go od filozofii”. Stopień winy Sokratesa i Glaukona rozpatruje Platon w skali kosmicznej, z szerokiej ogólnoludzkiej perspektywy danej w kończącym dialog micie Era o wędrówce dusz. Wieńcząc nim swą narrację w rozdziale VII, Howland dostrzega optymistyczny przekaz: filozofia nie jest czymś dokonanym i na zawsze utracalnym; Sokrates zaś uczy dokonywania dobrych wyborów, lecz „w jego własnej ułomnej racjonalności” żadnej opcji siłą nie narzuca. I Glaukon, i my zawsze mamy szansę nauczyć się czegoś po fakcie: Glaukon – stojąc przed wyborem nowego żywota, my – ucząc się na przykładzie jego losu, czym jest „erotyczna filozofia”, a czym „thymotyczna polityka” (s. 224).

* * *

Przyjęta w punkcie wyjścia hipoteza Munna determinuje interpretację całego dialogu jako „rozczarowującego testu Sokratejskiej zdolności pedagogicznej” w stosunku do Glaukona (s. 9), wobec Platona zaś – jako wyrazu „wiary w zbawienną moc filozoficznej muzyki, która staje się nadzieją dla każdego z nas” (s. 246). A jeśli hipoteza nie jest słuszna i Glaukon nie zginął u boku Kritiasa?

To już inna podróż w świat *Politei*. Zabiera w nią między innymi James Kastely⁵, widzący w *Politei* uniwersalne narzędzie skutecznej retoryki adresowanej do

⁵ J. L. Kastely, *The Rhetoric of Plato's Republic. Democracy and the Philosophical Problem of Persuasion*, University of Chicago Press, Chicago – London 2015.

niefilozofów i demokratów w czasach kryzysu sofistycznej retoryki w demokratycznych Atenach V/IV wieku. W tej rekonstrukcji bracia Platona nie walczą przeciw sobie, lecz wspólnie ulegają Sokratejskiej *peitho*, upewniającej ich, że sprawiedliwość jest lepsza od niesprawiedliwości.

dzygmunt@ifispan.edu.pl

ARGUMENTUM

Censura libri Iacobi Howland, cui titulus est Glauconis fata.