

D o r o t a   Z y g m u n t o w i c z

## Rola myślenia utopijnego w starożytnej Grecji

**Słowa kluczowe:** *utopia, dystopia, grecka myśl polityczna, modele ustrojów doskonałych, „Państwo” Platona*

Słowem „utopista” można dziś obrazić niejednego intelektualistę. Zakłada ono miarę i wartościowanie. Mierzy zgodność wizji sprawiedliwości społecznej i politycznego ładu z rzeczywistością i jej możliwościami, a przez to wartościuje wiarygodność intelektualną tego, kto taką wizję tworzy. Za pierwszego i największego utopistę w dziejach zwykło się uważać Platona, autora *Państwa*. Etykieta „utopista” może sprawiać wrażenie, że wiemy, o co w istocie Platonowi chodziło, i uchodzić za oznakę, że jego intencje rozgryźliśmy, ale splot kryjących się za nią przymiotów budzi podejrzenia i skłania do ostrożności w sądach.

Słowo *utopia* brzmi po grecku, ale nigdy w grece nie funkcjonowało. Jest neologizmem o dwuznacznym sensie kalamburu, utworzonym przez Tomasza Morusa na początku XVI wieku. Prefiks *u*, który Morus dodał do abstraktu *topia*, utworzonego od greckiego rzeczownika *topos* („miejsce”), może fonetycznie odpowiadać w języku angielskim greckiej negacji *ou* („nie”), i znaczy wtedy „miejsce nigdzie nieistniejące”, ale także prefiksowi *eu* (uznaczającym w grece „dobry”, „szczęśliwy”)<sup>1</sup>. Utopia może być zatem albo miejscem szczęścia, albo miejscem, które nie istnieje. Innymi słowy, albo wizją szczęścia, którą warto wedle możliwości realizować, albo wizją takiego szczęścia, które nigdzie nie istniało, nie istnieje i nie będzie istnieć – a zatem przeciwstawiającą się ludzkiej naturze i niemogącą służyć za instruktaż.

---

<sup>1</sup> M. Winiarczyk, *Utopie w Grecji hellenistycznej*, Wrocław 2010, s. 13.

Ironiczna dwuznaczność tego nowożytnego słowa jest tylko jednym z powodów, dla których nie poddaje się ono żadnej powszechnie przyjętej definicji i klasyfikacji<sup>2</sup>. Podziałów i charakterystyk myślenia utopijnego jest tyle, ile podjęto prób jego zanalizowania i opisu. Podobnie jest ze słowem „filozofia”. Oba te słowa są późniejsze od zjawisk, które nazywają. Utworzenie słowa „utopia” dzieli od myślenia utopijnego co najmniej 2000 lat – co najmniej, gdyż Platon wcale nie był pierwszym utopistą w dziejach, mimo że Morus we wstępie do swego utopijnego dzieła przywołuje *Państwo*, dialog akurat świeżo na łacinę przetłumaczony. Dlaczego zatem termin „utopia” nie ma rodowodu greckiego? Co mogło znaczyć w starożytnej Grecji bycie utopistą? Czy namysł nad istotą prawa, sprawiedliwości i sprawiedliwego ustroju – a zatem myślenie właściwe klasycznej refleksji politycznej, chcące ponadto ukazać wady tej rzeczywistości politycznej, w której przyszło mu się pojawić – nie musi być w jakimś stopniu utopijny, czyli wykraczający poza tu i teraz? Z tymi trzema pytaniami chcę się zmierzyć w niniejszym artykule.

## 1

Choć starożytny Grek nie znał słowa „utopia”, nie oznacza to, że w starożytnej Grecji nie istniało zjawisko, które zostało nazwane dopiero ponad dwa tysiące lat później. Godzą się z tym wszyscy badacze historii utopizmu i utopiofilii. Rozróżniając utopie *sensu stricto* – czyli spójne i samodzielne wizje nowego sprawiedliwego ładu politycznego i społecznego – oraz utopie *sensu lato* – wątki utopijne w najstarszych mitach i literaturze, wyrażające tęsknotę za lepszym, innym życiem – badacze ci zgodnie rozpoznają utopie *sensu lato* w wyobrażeniach Złotego Wieku, inspirowanych „złotą rasą” u Hezjoda i Wyspami Szczęśliwymi u Homera i Pindara. Przez dystans wobec tego, co zastane, i lokowanie szczęścia w innym porządku (czasu lub przestrzeni) ludyczne tęsknoty i nostalgiczne za lepszym światem uznaje się za mityczne archetypy utopii politycznych<sup>3</sup>. Podkreśla się też, że nie ma kultury i postępu bez tęsknot do życia pozbawionego doświadczanych na co dzień ułomności, bez pytania, jak można żyć inaczej, i bez wyobrażania sobie alternatywnych porządków. Natomiast pierwsze utopie polityczne rozpoznaje się, zgodnie z tradycją starożytną, w nauce politycznej najstarszych pitagorejczyków, działających w drugiej połowie VI wieku przed Chr. w Italii południowej. Owe

---

<sup>2</sup> Tamże, s. 16–23; J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 2000, s. 47.

<sup>3</sup> R. Lauriola, *The Greeks and the Utopia: An Overview Through Ancient Greek Literature*, „Revista Espaço Acadêmico” 2009, nr 97, s. 110, online: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/download/7223/4153>.

najstarsze modele ustrojów doskonałych, niezachowane do naszych czasów, rekonstruuje się na podstawie apokryfów pitagorejskich, które, choć powstawały począwszy od III wieku przed Chr., pozwalają odtworzyć zarys nauki politycznej starej szkoły pitagorejskiej. Platon, który żyje dwa wieki później, jest dziedzicem formy myślenia politycznego po wielkiej tradycji pitagorejskiej<sup>4</sup>.

Dlaczego zatem na słowo oznaczające owe wyobrażenia czy modele sprawiedliwego porządku trzeba było czekać ponad dwa tysiąclecia? Dlaczego sami Grecy nie utworzyli jednego pojęcia odnoszącego się do owej formy myślenia społecznego i politycznego?

Jakąś odpowiedź daje fakt, iż nie ma jednej definicji i ogólnie przyjętej klasyfikacji utopizmu. Jest to pojęcie relatywne i perspektywiczne: odnosi się do wyobrażenia wyrastającego z krytycznego doświadczenia rzeczywistości i skierowanego ku temu, co przekracza jej niedoskonałość, a zatem co jest nierzeczywiste z punktu widzenia danej kultury i epoki. Formy i treści utopii są historyczne i społeczne. Na przykład ideał złotej rasy u Hezjoda wyraża tęsknotę Hezjoda-rolnika do życia, w którym nie ma ciężkiej pracy, w którym ziemia sama człowieka żywi. Fraza „złota rasa” nie powinna sugerować, że jest to życie pośród złota i bogactw. Przeciwnie, złoto symbolizuje tu wyłącznie szlachectwo ludzi, którym prostota życia i spokój zapewniają szczęście. Są to marzenia ciężko pracujących rolników, dla których pożądanie wygód i bogactwa, właściwych ludziom z miasta, wprowadza w życie bezład, demoralizuje chłopskich synów. Z kolei Pindar, który reprezentuje tęsknoty arystokratów z miasta, zachwala ideał Wysp Szczęścia, gdzie szczęście nie jest już w prostocie życia, lecz w złocie i bogactwie<sup>5</sup>. Na Wyspach Szczęścia nawet kwiaty i owoce są ze złota.

Utopia i rzeczywistość, której braki utopia diagnozuje i kondensuje w postaci wyobrażenia doskonałego porządku, pozostają ze sobą w związku dynamicznym. Są parą dopełniającą się. Każdy etap historyczny nadaje utopii własne kształty. Poza tym to, co jest marzeniem dla pewnej grupy, dla innej może być przedmiotem ironii – greccy arystokraci uczynią z ideału Hezjodowego obiekt karykaturalny: złota rasa to świnię, którym spadające z drzew żołądźce wystarczają do szczęścia<sup>6</sup>. W rezultacie, treści i formy utopii są na tyle różnorodne,

---

<sup>4</sup> Apokryfy pitagorejskie omawia J. Gajda-Krynicka, *Pitagorejski model ustroju doskonałego*, „Roczniki Humanistyczne KUL” 2004, t. LII, z. 3, s. 55–96; na temat zależności myśli Platonskiej od pitagorejskiej zob. s. 64–68, 94.

<sup>5</sup> H.C. Baldry, *Who invented the Golden Age*, „Classical Quarterly” 1952, nr 2, s. 84–86.

<sup>6</sup> Prostotę ludzkiego życia porównuje do żywotu świń Platon w *Państwie* (372d). Hasło „skończmy z dębem” przywołuje Porfiriusz (*De abstinentia*, II, 6, 20; IV, 2, 32) przytaczając fragmenty *Żywotu Grecji* Dikejarchosa (szerzej zob. P. Vidal-Naquet, *Czarny Łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, przeł. A.S. Chankowski i in., Warszawa 2003, s. 354).

że funkcja porządkująca owego pojęcia jest podejrzana. W swej wieloznaczności i nieostrym zakresie (tak widocznym w ironicznym kalamburze Morusa) pojęcie to rodzi więcej problemów niż wyjaśnień. Być może zatem Grecy nie odczuwali potrzeby utworzenia jednego słowa, które wprowadzałoby więcej zamieszania niż jasności.

Warto podkreślić, że liczba propozycji podziału i jednoznacznego scharakteryzowania samej utopii i utopiografii starożytnej jest przeogromna, i nie ma konsensusu. Powodem są trudności z umieszczeniem konkretnych autorów starożytnych w ramach myślenia utopijnego. I to nie tylko z tego powodu, że materiał historyczny, jakim dysponujemy, jest niewystarczający, lecz dlatego, że każde takie akademickie przedsięwzięcie byłoby dość kaleńczącym rzeczywistość aktem rozdzielenia dwóch wzajemnie dopełniających się perspektyw, z których każda jest wewnętrznie złożona. Pierwszą perspektywę, nazwijmy ją refleksyjną, tworzą:

- a) wrodzone ludziom tęsknoty do szczęścia i wyobrażanie sobie lepszego życia niż to, jakim się żyje – myślenie utopijne splata się tu z prareligijnym;
- b) dochodzi do tego potrzeba jakiegoś wyjaśnienia, dlaczego ludzkie życie jest tak ciężkie i niesprawiedliwe – prawdopodobnie mit Hezjoda o pięciu następujących po sobie rasach ludzkości miał taki właśnie wyjaśniający cel;
- c) wiąże się z tym również potrzeba testowania alternatywnych wizji porządku, by rozpuścić leniwe i dogmatyczne mentalne *status quo* – jest to niezbędne, by jakoś tym trudom zaradzić, a zatem wprowadzić reformy;
- d) do tych politycznych reform przygotowuje filozoficzna refleksja, która wzbogaca świadomość niedoskonałości i niesprawiedliwości konkretnego porządku o namysł nad naturą sprawiedliwości i sprawiedliwego ładu, wyrażony na przykład w pitagorejskich modelach doskonałego ustroju<sup>7</sup>.

Drugą, dopełniającą płaszczyznę stanowi konkretna działalność polityczna, nieodłączna od myślenia, które rozważa wady aktualnej praktyki, dookreśla cele i szuka lepszych rozwiązań.

Jak bardzo obie płaszczyzny nakładają się na siebie, utrudniając klasyfikację myślenia utopijnego w samej starożytności, świadczy chociażby dyskusja na temat politycznych komedii Arystofanesa. Nie ma pewności, gdzie kończy się w nich ośmieszanie pospolitych, ludycznych wizji szczęścia, a gdzie zaczyna powaga; czyli nie jest jasne, co Arystofanes ośmiesza, a co uznaje za pożą-

---

<sup>7</sup> W miarę kształtowania się politycznej refleksji „zaczęto teoretyzować na temat istniejącego porządku politycznego, rekonstruować jego normatywne podstawy, tworzyć idealne rozwiązania ustrojowe jako zasadnicze punkty odniesienia dla oceny istniejącego porządku”, Ch. Meier, *Powstanie polityczności u Greków*, przeł. M.A. Cichocki, Warszawa 2012, s. 140.

dane. Nie ulega jednak wątpliwości, że nasycony wątkami utopijnymi komizmem Arystofanesa uczy poważnych spraw, jest dla Ateńczyków V wieku przed Chr. narzędziem budzenia świadomości społecznej i lekcją obywatelstwa.

Najstarsi pitagorejczycy z kolei, dla których temat doskonałego państwa był kluczowy, nie tylko tworzyli filozoficzne modele doskonałego ustroju politycznego, ale też wywierali znaczący wpływ na politykę miast południowej Italii. Prawodawstwo, przeprowadzanie reform i tworzenie wizji doskonałego porządku politycznego, rozumianego jako część porządku kosmicznego, stanowiły nierozłączną jedność. Innymi słowy, najstarsze greckie prawodawstwo tożsame jest z reformowaniem, a wprowadzane zmiany inspirowane były refleksją nad naturą sprawiedliwości i modelami doskonałego ustroju. Modele te pełniły różne funkcje:

- a) służyły za narzędzie pozwalające zidentyfikować i systematycznie opisać wady rzeczywistych ustrojów;
- b) pomagały wskazywać obywatelom i władcom moralne wzorce, które mogłyby nadać sens ich życiu, uzgodnić je z prawem natury;
- c) wreszcie dawały obywatelom racjonalne uzasadnienie konieczności przestrzegania praw stanowionych, gdyż wpisywały je w nadrzędny porządek praw samego kosmosu.

Ponadto dyskusyjne jest, czy kolonia w Thurioi, założona w 444 roku przed Chr., była próbą urzeczywistnienia najstarszego znanego nam projektu utopijnego Hippodamosa z Miletu<sup>8</sup>, próbą podjętą przez sofistę Protagorasa, który dostosował model Hippodamosa do potrzeb demokracji w V wieku<sup>9</sup>, czy też nie; próbą udaną czy nieudaną, a jeśli udaną, to czy już nie była to utopia? Analogiczne trudności sprawia ocena utopijności projektu Aleksarcha dla miasta Uranopolis na półwyspie Atos w 316 r. przed Chr.

Przykłady te pokazują, że przyczyną trudności z utopizmem starożytnym jest przepuszczalność rzeczywistości dla wizji utopijnych: rzeczywistości społecznej i politycznej nie da się oddzielić od wizji, które w tej rzeczywistości są tworzone i w mniejszym lub większym zakresie z biegiem czasu na kształt tej rzeczywistości wpływają. Poza tym to, co jest utopijne na pewnym etapie historycznym, może stać się realne w późniejszym czasie lub w innym miejscu geograficznym. Przykładów owej nierealności tu, a realności tam, dostarczył Grekom w V wieku przed Chr. Herodot.

---

<sup>8</sup> Krytyczny opis ustroju Hippodamosa daje Arystoteles (*Polityka*, 1267b–1269a). Fragmenty przypisywanych Hippodamosowi przez Stobajosa pism *O szczęściu* i *O ustroju* rekonstruuje J. Gajda, *Pitagorejski model...*, dz. cyt., s. 79–85. Cechy Hippodamosowego ustroju doskonałego rozpoznawalne są w „pięknym państwie” Platona, m.in. zależność szczęścia obywateli od doskonałości ustroju, podział obywateli na trzy grupy (rzemieślników, rolników i wojskowych), nauka o koniecznej degeneracji wszystkich form ustrojowych.

<sup>9</sup> M. Winiarczyk, *Utopie...*, dz. cyt., s. 34.

Tomasz Morus stworzył Proteusza naśladowującego Greka, który wymyka się każdej próbie ujednoznacznienia. Może więc prawdziwi Grecy nie stracili wiele, nie tworząc jednego pojęcia. Bo to, że posiadali różne nazwy odnoszące się do myślowych projektów życia lub ustroju szczęśliwego, jest niezaprzeczone. Są nimi: „to, co opowiadane w mitach” (*ta mythologoumena*), „najlepszy ustrój” (*he ariste politeia*), „wzorzec” (*to paradeigma*), *polis* „życzeniowa” lub „zawarta w modłach” (*he euche*). Niektórzy nadawali tym wizjom nazwy własne: „Wyspa Feaków” w *Odysei*, czy „Kallipolis” i „Atlantyda” u Platona; nazwą własną pewnej wyspy jest też „Utopia” Morusa.

Takie wyjaśnienie braku u Greków jednego pojęcia odnoszącego się do transcendentnych wizji sprawiedliwego ustroju jest oczywiście niewystarczające i ułomne. Sprowadza się ono w istocie do twierdzenia, że nawet gdyby Grecy utworzyli prototyp naszego pojęcia utopii, to byłby on równie sztucznym tworem, pozbawionym znaczącej wartości heurystycznej.

Sądzić można, że istniał ważniejszy powód. Morus utworzył słowo ironiczne, ambiwalentne. Dopiero na początku XX wieku w ironii tej dostrzeżono pokłady poważnej wiedzy. Za Karlem Mannheimem w utopizmie rozpoznano narzędzie krytyki zastanych form życia społecznego i politycznego, przejaw wolności i pluralizmu poglądów. Przyznano nawet, że człowiek jest z natury utopistą. Wymowny jest osąd Oscara Wilde’a: mapa świata, na której nie są zaznaczone miejsca utopijne, nie jest warta nawet zerknięcia, gdyż pomija ten jeden kraj, do którego zawsze przybywa ludzkość, by później przenieść się w lepsze miejsce<sup>10</sup>. Progres jest realizacją utopii. Kiedy wbrew tej rehabilitacji pojawiły się pod koniec XX wieku hasła „końca utopii” i „końca historii”, okazały się one tylko kolejną, bliźniaczą utopią, potwierdzając tezę Mannheim’a.

Ale starożytni Grecy nie musieli odkrywać tego, że nie ma refleksji politycznej bez tworzenia wykraczających poza doraźną, ułomną rzeczywistość modeli. Związek między wyrażającym doskonały ład modelem a teorią i praktyką polityczną był dla nich oczywisty – stanowił podstawę spójnej aktywności polityczno-filozoficznej. Nie istniała więc potrzeba, by przyznawać jednemu jej aspektowi osobne miejsce poprzez wyodrębnienie go w pojęciu. Wiedza ta ma swe źródło już w przekonaniu pierwszych filozofów *physis* o kosmicznym porządku, którego częścią, jak wyraźnie nauczali pitagorejczycy, jest *polis*. Pierwszym wymienionym przez Arystotelesa twórcą najlepszego ustroju był, jak wspomniano wyżej, Hippodamos z Miletu, o którym Arystoteles mówi, że zajmował się filozofią natury<sup>11</sup>. *Polis*, traktowana przez filozofów *physis* jako część porządku kosmicznego, jest zawsze czymś niedoskonałym, ułomnym. Ta

<sup>10</sup> Cyt. za: M. Schofield, *Plato. Political Philosophy*, Oxford 2006, s. 242, przyp. 21.

<sup>11</sup> Zob. wyżej przyp. 8.

świadomość leży u podstaw najstarszych greckich utopijnych ustrojów pitagorejskich<sup>12</sup>. Więcej nawet, utopijne ustroje mają tę świadomość rozbudzić i ukształtować. Modele doskonałych ustrojów obnażają w istocie niedoskonałość każdej *polis* w relacji do porządku boskiego, kosmicznego. Diagnoza ta jest punktem wyjścia do zmian, a wręcz to ona prowokuje reformy. Modele doskonałych ustrojów chcą skupiać na sobie myślenie. Jest to myślenie filozoficzne o relacji części do całości, człowieka do państwa, państwa do boskiego porządku natury – myślenie filozoficzne, które w wymiarze praktycznym nakłada ograniczenia na samowolę i pychę ludzi władzy.

Dlatego też pojęcie ambiwalentne, ironiczne, oddzielające realizm polityczny od myślenia utopijnego nie miałyby w Grecji swego desygnatu. Kiedy sofisci nadali życiu politycznemu autonomię, negując możliwość poznania kosmicznych praw i obiektywnego porządku, nie odrzucili wizji lepszego, sprawiedliwego ładu jako takiego. Nie ogłosili „końca utopii”. Niezależnie od ubożego materiału historycznego na temat nauki politycznej sofistów, pewne jest, że krytykowali oni konkretne wizje szczęścia: naiwność regresyjnych tęsknot za wiekiem Kronosa. Intrygujące jest przypuszczenie, że Protagoras, z którym Platon wielokrotnie polemizuje, stworzył teorię państwa idealnego opartą na zasadzie, że rządy powinni sprawować mędrcy. Choć zagadką jest, czy Platon oparł swe *Państwo* na utopii Hippodamosa i Protagorasa, czy też na *Antylogiach* tego drugiego<sup>13</sup>, ponadto zaś w jakim celu – powagi czy ironii – to z dużą dozą pewności można stwierdzić, że tworzenie utopii nie stało w sprzeczności z nauką również sofistów. Utopii się nie tworzyło, poprzez utopie się filozofowało i przygotowywało do działalności praktycznej. Nawet wizje zupełnie bajeczne, jak w licznych literackich utopiach okresu hellenistycznego – nie miały negatywnego wydzźwięku arogancji myślenia. Dlatego też słowa, którymi Grecy opisywali ów sposób prowadzenia politycznej refleksji, są neutralne – wymieniliśmy je już: „wzorzec”, „najlepsza *politeia*”, „to, co życzone”, „to, co w mitach”. Współczesna rehabilitacja utopizmu (czyli przyznanie, że każda forma społeczna tworzy, dla własnego zdrowia, swoiste utopie) jest odkryciem tego, czego pierwsi greccy teoretycy polityczni, począwszy od pitagorejczyków, byli świadomi. Jednakże, mimo prac Karla Mannheim, Ernsta Blocha i wielu innych – słowo utopia nadal dla wielu brzmi wartościująco i fałszywie. Sugeruje, że wiadomo, o co chodzi, gdy naprawdę wcale nie wiadomo.

---

<sup>12</sup> J. Gajda, *Pitagorejski model...*, dz. cyt.

<sup>13</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, III, 38.

## 2

Pierwszym, który zidentyfikował i opisał rodzaj myślenia politycznego nazwany później utopijnym, jest Arystoteles. Jego opis, w II księdze *Polityki* (1266a 31), zawężony jest jedynie do stwierdzenia, że istnieją różne politeje, tworzone przez osoby prywatne, filozofów lub polityków, i wszystkie one, w porównaniu do przedstawionych przez Platona w *Państwie* i w *Prawach*, są bliskie rzeczywistym. Arystoteles nie mówi „rzeczywiste”, lecz „bliskie rzeczywistym”. Ale co to znaczy? W jakim stopniu bliskie? Czy bliskie temu, co tu i teraz? A skoro tworzą je i osoby prywatne, i filozofowie, i politycy, to czy mają one odrębne cele i pełnią różne funkcje?

Ze stwierdzenia Arystotelesa wynika jedynie, że do IV wieku przed Chr. konstruowanie modeli ładu politycznego było dość popularnym i powszechnym zajęciem. Jest to zrozumiałe w kontekście potrzeby czasu, jaką było zakładanie nowych kolonii (od VIII wieku przed Chr.), wymagających zmodyfikowanych lub zupełnie nowych konstytucji i praw. Tworzenie różnych wizji społecznego i politycznego ładu stanowiło etap przygotowawczy do zakładania nowych kolonii. Potrzeba dysponowania zawczasu pewnym modelem politycznym, posiadającym mniej lub bardziej szeroki margines myślenia życzeniowego, nigdy w dziejach nie była tak pilna, jak w czasach greckiej kolonizacji, kierującej się racjami politycznymi (rozszerzanie wpływów *polis* na nowe tereny) i ekonomicznymi (dostęp do surowców, zwłaszcza drewna). Równie cenne były instrukcje doraźne, jak i programy skierowane ku nieokreślonej przyszłości i przestrzeni. Między projektem, który udało się urzeczywistnić, a projektem testującym różne możliwości leżała cienka granica. Filozofowie często angażowali się w reformy społeczne i nieraz proszeni byli o napisanie konstytucji dla planowanych lub świeżo powstałych kolonii. Przykładem są Protagoras i Platon. Platon często przekazywał to zadanie swoim uczniom z Akademii. Przypuszcza się, że Akademia stanowiła kuźnię projektów politycznych, część z nich powstawała na zamówienie, część stanowiła eksperyment myślowy nad alternatywnymi porządkami. Starania filozofów, by znaleźć najdoskonalszy model polityczny (*ariste politeia*), wzorzec, wedle którego należy tworzyć politeje przeznaczone do realizacji, są więc zrozumiałe. Trudno zatem rozróżnić to, co było wizją utopijną, od tego, co stanowiło konkretny polityczny program. A jeśli nawet takie rozróżnienie się czyni, jak w przypadku teorii mieszanej konstytucji, która, gdy jest proponowana przez Platona, nazywana jest zazwyczaj utopią, a gdy przez Tukidydesa, zachętą do zmiany we wskazanym kierunku – to raczej takich rozdziałów są dość tendencyjne.

Mimo zatem dużej liczby wyobrażeń ustrojów politycznych i różnorodnych grup autorów, Arystoteles nie odczuwa żadnej potrzeby, by je – swoim zwy-



czajem – sklasyfikować. Stwierdzając nawet, że politeje Platona są najdalsze od rzeczywistości, niewiele nam podpowiada, gdyż nie wiemy, jakie funkcje owe politeje oddalone w różnym stopniu od rzeczywistości miały pełnić: czy ich autorzy celowo oddalili je od rzeczywistości, czy też naiwnie tego oddalenia nie dostrzegli; czy ich celem była ucieczka od rzeczywistości, czy jej naprawa? Jeśli więc mówimy, że Platon stworzył wizję państwa utopijnego, w dodatku jeszcze idealnego, to w gruncie rzeczy niewiele tym wyjaśniamy, a zdanie to staje się tym bardziej puste, im bardziej towarzyszy nam świadomość, że poprzez myślenie utopijne w starożytności wyrażała się świadomość społeczna oraz żywotność i praktyczne zaangażowanie politycznej myśli. Utopia stanowiła nie tylko etap myślenia politycznego, ale jego rdzeń. Pełniła różne funkcje: diagnozowała ułomności w porządku zastanym, testowała różne warianty, dawała obywatelom i władcom moralne wzorce – słowem, stawiała przed starymi strukturami społecznymi nowe możliwości.

### 3

Mógłby jednak ktoś powiedzieć, że skoro Grecy nie utworzyli dwuznacznego pojęcia odnoszącego się do myślenia utopijnego, to oznacza, że nie byli świadomi pułapek, jakie tworzy samo myślenie o doskonałym porządku tego, co ze swej natury doskonale być nie może; że ironiczne słowo „utopia” pełni funkcję ostrzegawczego dzwonka przed społeczną inżynierią, przestrzega przed fałszywą świadomością historyczną i naiwnym optymizmem. A zatem, że genialność Morusowego neologizmu polega na tym, iż w znaczeniu słowa „utopia” kryje się nie tylko prawda, że granica między praktycznym programem politycznym a wyobrażeniem politycznego ładu jest płynna – czego Grecy byli świadomi – ale też, i to jest najistotniejsze, że płynna jest również granica między *eutopią* a *dystopią*.

Zachowane jedynie we fragmentach staroattyckie komedie<sup>14</sup> oraz jedenaście całych utworów komediowych Arystofanesa pokazują jednak, że już w V wieku przed Chr. Grecy dysponowali narzędziem, które pozwalało im powiększyć wizję utopijną do takich rozmiarów, iż stawała się ona dystopią. Otóż wraz z rozwojem greckiej demokracji, święta Wielkich Dionizjów i Lenajów stały się najważniejszymi świętami społeczności *polis*. Istotnym elementem uroczystości było wystawianie komedii, pozwalających społeczności z jednej strony ulokować akcję we współczesnych realiach, w odróżnieniu

---

<sup>14</sup> Ich zbiór w polskim przekładzie w: K. Bartol, J. Danielewicz, *Komedia Grecka od Epicharma do Menandra*, Warszawa 2011; Atenajos, *Uczta mędrców*, przeł. K. Bartol, J. Danielewicz, Poznań 2010.

od tragedii<sup>15</sup>, a z drugiej spojrzeć z dystansu na obowiązujący poza świętami porządek, który sama społeczność tworzyła i którego strzegła. Obiektem budzącym największy śmiech stają się w starej komedii attyckiej powszechne wizje szczęścia i ideały stronnictw politycznych, konkurencyjne wobec pogrążonej w kryzysie rzeczywistości Aten. Gdyby dogonić utopię ucieczki i sprowadzić szczęście złotego wieku na ziemię – jak czynią to Kratinos, Teleklejdes czy Ferekretes<sup>16</sup>, okazałoby się, że złoty ród Hezjoda to banda próżniaków grających kulkami z chleba w kości, a mieszkańcy Szczęśliwych Wysp to obrońcy w tłuszcz giganci, którym do ust wpadają drozdy w cieście prosto z nieba, podczas gdy z wód wyskakują upieczone ryby i same kładą się na stół. Komedia Arystofanesa, zwłaszcza *Ptaki*, *Lizystrata*, *Sejm kobiet*, śmieszą obrazami kraju sytości i pokoju jako Kraju Kukułczego, obrazami światów na opak, w których tradycyjne hierarchie są odwrócone, w których wyolbrzymione są imperialistyczne, demokratyczne lub komunistyczne ideały, na przykład zniesienie własności prywatnej i instytucji małżeństwa, wspólnota wszystkich dóbr – pomysły, które po około 50 latach przywoła w dwuznacznym celu Platon w *Państwie*. Komedia, która w miejsce niedoskonałych rzeczywistych instytucji ateńskich wprowadza nowy ład oparty na ludycznych wizjach szczęścia, które w urzeczywistnieniu jawią się jako absurdalne i karykaturalne, jest głęboko zakorzeniona w realiach. Stanowi polityczną i socjokulturową satyrę<sup>17</sup>.

Przez owo komediowe testowanie ideałów społeczności lub jej grup stara komedia attycka dostarcza pierwszych przykładów wątków dystopijnych w literaturze greckiej, a zatem europejskiej. Przestrzega przed utratą nierealnego charakteru konkretnych ideologii, a obnażając jednocześnie wady realnego porządku, prowokuje do refleksji konstruktywnej i krytycznej. Podejmują sofisci (wiemy przynajmniej o Protagorasie) i Platon: wspólnie poddadzą krytyce regresywną ideologię złotego wieku. Nie tylko zatem dystopia i utopia nie wykluczają się, ale dystopia komediowa poprzedza polityczną refleksję Platona, niepoddającą się jednoznacznym interpretacjom.

Jeśli *Państwo* Platona jawi się jako utopia, to z pewnością w tym znaczeniu, że każda myśl polityczna, która na poważnie stara się zrozumieć, ulepszyć i wyjaśnić świat taki, jaki jest rzeczywiście – jest w pewnym stopniu utopijna, a zwłaszcza wtedy, gdy rozważa pojęcie sprawiedliwości<sup>18</sup>. Niemożliwa

<sup>15</sup> S. Goldhill, *Greek Drama and Political Theory*, w: C. Rowe, M. Schofield (eds), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge University Press 2000, s. 85.

<sup>16</sup> Kratinos, *Dzikie zwierzęta*, fr. 16, 17, 19 (polski przekład w: K. Bartol, J. Danielewicz, *Komedia grecka...*, dz. cyt., s. 110–112); Teleklejdes, fr. 1 (polski przekład: tamże, s. 141–142); Ferekretes, *Górnicy i Dzikusy* (tamże, s. 132).

<sup>17</sup> R. Lauriola, *The Greeks and the Utopia*, dz. cyt., s. 121–122.

<sup>18</sup> P. Cartledge, *Ancient Greek Political Thought in Practice*, Cambridge 2009, s. 111.

jest refleksja nad polityczną sprawiedliwością bez odrobiny utopizmu w jego podwójnym aspekcie – eutopii i dystopii. Po raz pierwszy z całą wyrazistością pokazuje to Platon w *Państwie*. Jednakże niewiele robiąc, by zachęcić czytelnika do swej wizji „pięknego ustroju”, rezygnując z dualnego potraktowania rzeczywistości i politycznego konceptu<sup>19</sup>, w rezultacie utrudnia komentatorom uchwycenie granicy między powagą a żartem w swym dziele. Powiększa oto ideał człowieka sprawiedliwego do rozmiarów *polis*, i okazuje się, że wzorowana na sprawiedliwym człowieku polityczna sprawiedliwość jest tworem atopicznym, chropowatym, niepokojącym. Mikro- i makropoliteja, gdzie politeja oznacza ład tak w jednostkowej duszy, jak i w *polis*, nie są symetryczne. Platon nie tyle przedstawia doskonały ustrój, co opisuje proces jego tworzenia, gdzie rezultat jest wypadkową moralnej i intelektualnej kondycji jego twórców: Sokratesa i dwóch braci Platona, z których jeden, Glaukon, ma większe ambicje polityczne niż wiedzę. Dzięki tej demonstracji tworzenia wizji utopijnej jasne się staje, że konstrukcja kosmosu politycznego jest zawsze zgodna z ograniczeniami i skłonnościami tego, kto konstrukcję tworzy. Platon w *Państwie* nie tyle tworzy utopię – konstrukcja Kallipolis nie wyczerpuje całości dialogu – ale poprzez utopię filozofuje; jego utopijna refleksja polityczna jest myśleniem, które rozważa własne ułomności i pułapki, wypróbowuje możliwości i ograniczenia samego siebie. W innych dialogach, w których problem sprawiedliwego ustroju jest kontynuowany (w *Timajosie*, *Kritiaszu*, *Prawach*), dążenie do zachowania stabilności ustroju – tak rażące krytyków Platona-utopisty – poddane jest subtelnej krytyce, a bez tej stabilności każdy ustrój utopijny się rozmywa. Dopiero zaś wtedy, gdy utopia się rozmywa, rzeczywistość odsłania swe prawa i uwiarygodnia polityczne myślenie. Sądzę, że ta zależność między treścią utopii – która obnaża leniwe i pozornie racjonalne sądy przez to, że sama, motywowana racjonalnością, okazuje się być również takowym sądem – a krytyczną racjonalnością, uwiarygodnioną przez akt odwagi stworzenia utopii, stanowi istotę Platońskiej metody rozważania, czym jest sprawiedliwy ustrój.

Polemika starożytnych z Platonem – myślicielem politycznym – przyjęła również formę tworzenia alternatywnych wizji doskonałego ustroju. I Diogenesowi z Synopy, i Zenonowi z Kition, i Chryzypowi z Soloj przypisuje się autorstwo *Politei* (dzieła te nie zachowały się).

---

<sup>19</sup> Na temat właściwego myśleniu utopijnemu schematu „albo-albo” zob. J. Szacki, *Spotkania z utopią*, dz. cyt., s. 34–35 i wiele innych miejsc.

\*\*\*

Wraz z podbojem Grecji przez Aleksandra Wielkiego utopie zmieniają swą funkcję i charakter. Kryzys społeczny i polityczny, dotkliwy po wyniszczającej obie strony konfliktu trzydziestoletniej wojnie peloponeskiej, kulminuje pod koniec IV wieku przed Chr. utratą suwerenności na rzecz władcy macedońskiego. Żadna wizja polityczna nie miałaby w sobie tyle mocy, by w jakikolwiek sposób zmienić socjopolityczną rzeczywistość: czas jest trudny, niepewny i zwiastuje nowy porządek, w którym *poleis* greckie stają się pionkami na mapie polityki ponadgreckiej, rozgrywanej przez monarchię macedońską. Zamiast modeli doskonałego ustroju, powstają w różnych szkołach filozoficznych liczne traktaty na temat władzy królewskiej, przedstawiające cechy dobrych władców. Forma filozoficznego wpływu na politykę zmienia się; oddziaływanie na mentalność społeczności zastąpione zostaje teraz oddziaływaniem na władców. Zamiast dzieł o tytule *Politeia* czy *Peri politeias* („O ustroju”) powstają dzieła *Peri basileias* („O królestwie”).

Na utopie rekonstrukcji nie ma już miejsca. Zastępują je utopie ucieczki. Podczas gdy teraziejsza *polis* trwa w kryzysie, a ramy znanego świata poszerzają się wraz z ekspansją na wschód Aleksandra, powstają liczne opowieści podróżnicze o wymyślonych społeczeństwach szczęśliwych i sprawiedliwych, lokowanych w egzotycznych miejscach na krańcach ówczesnego świata<sup>20</sup>. Nazywa się je „literaturą fantastyczną” i również uznaje za model współczesnej literatury utopijnej<sup>21</sup>. Zjawisko tworzenia tego rodzaju utopii, zainicjowane pod koniec IV wieku przed Chr., trwa do II przed Chr.<sup>22</sup> Treść tych utopii pełna jest motywów z archaicznych wizji szczęścia człowieka natury (Homera, Hezjoda), gdzie brak konieczności pracy, bólu i chorób jest warunkiem szczęścia i sprawiedliwości społecznej. Stają się one ulubionymi motywami rzymskiej poezji poaugustowskiej, a średnia Stoa pielęgnuje je jako pozostałość prareligii – poprzedniczki religii filozoficznej.

Tym samym odrodzone tęsknoty za Złotym Wiekiem zmieszane zostają z kłócącymi się z nimi wątkami z Platónskich dialogów, które, w tym nowym, obcym sobie kontekście, zaczynają pełnić zupełnie inną funkcję. Utopia, w swym splocie eutopii i dystopii, nie jest już formą refleksji nad lepszym porządkiem politycznym, lecz staje się wymyśloną ucieczką od koniecznej niedoskonałości. W rezultacie perspektywa, z jakiej spogląda się na polityczną

<sup>20</sup> Ich omówienie w: M. Winiarczyk, *Utopie...*, dz. cyt.

<sup>21</sup> R. Lauriola, *The Greeks and the Utopia*, dz. cyt., s. 114.

<sup>22</sup> Wedle M. Winiarczyka (*Utopie...*, dz. cyt., s. 28) utopia polityczna pojawiła się w drugiej połowie V w. (w czasach działalności sofistów, czyli w epoce krytykowania i testowania nowych możliwości), skończyła się wraz ze stoikami w drugiej połowie III w. przed Chr.

myśl Platona, zostaje naznaczona ową hellenistyczną skłonnością do fantazjowania. Zmieszanie tych dwóch rodzajów utopii: hellenistycznej i klasycznej, jest jednym z powodów, dla których utopia nabrała negatywnego wydźwięku: planów politycznych nieliczących się z rzeczywistością, a więc myślenia marzycielskiego lub aroganckiego. Pod wpływem utopii hellenistycznych znajdował się Tomasz Morus, który, umieszczając właśnie w ich kontekście *Państwo* Platona, nadał myśli Platońskiej cechy zupełnie jej obce. Krzepnąc przez kolejne stulecia, rysy te uzyskały w wieku XX, naznaczonym przez próby urzeczywistnienia innych utopii, groźny potencjał totalitarny. Platon – filozof z przełomu V i IV wieku przed Chr., oraz Platon – twórca obarczonej specyficznymi konotacjami utopii politycznej, są dwiema różnymi postaciami.

## Streszczenie

W artykule podejmuję trzy pytania: (1) Dlaczego termin „utopia” nie ma rodowodu greckiego? (2) Co mogło znaczyć w starożytnej Grecji bycie utopistą? (3) Czy namysł nad polityczną sprawiedliwością i sprawiedliwym ustrojem nie musi być w jakimś stopniu utopijny? Pytania te stanowią kontekst niezbędny dla zrozumienia utopijnego charakteru *Państwa* Platona – dialogu kontynuującego typową dla starożytnych refleksję polityczną, dokonywaną poprzez tworzenie modelowych wizji ustrojów politycznych, zarówno eutopijnych, jak i dystopijnych.

