

Monarchia sofokratyczna według Platona

Abstract:

The purpose of the text is to present the concept of monarchy resulting from the philosophy of Plato. The analysis is based in particular on dialogues that explicitly mention the monarchist system such as *Statesman* and *Laws*. Plots from other dialogues such as *Minos*, *Euthydemus* or *Republic* are taken only briefly. The main research problem concerns the category of knowledge in the context of royal rule. In conclusion, we state that knowledge, apart from philosophical importance, also has the dimension of balancing violence as a means of exercising power. Hence, the Platonic concept of monarchy can be considered sophocratic, in other words based on the rule of wisdom.

Keywords: Plato; political philosophy; monarchy; Statesman; Laws

Słowa kluczowe: Platon; filozofia polityczna; monarchia; Polityk; Prawa

„[...] od nieszczęść nie wyzwoli się przeto ród ludzki, zanim albo ludzie należycie i prawdziwie miłujący mądrość [filozofowie] nie przyjdą do władzy, albo ci, którzy rządzą w państwach, jakimś bożym ulegając wyrokom, nie umiłą istotnie mądrości”

Platon, *List VII*

1. Wstęp

Figura monarchy na elementarnym poziomie jej rozpatrywania jest osobą, i jak każdy człowiek, król ma ciało i duszę. Dusza monarchy, jak dusze innych ludzi, składa się z części rozumnej (*logistikon*), popędliwej (*thymoeides*) i pożądliwej (*epithymetikon*)¹.

¹ Platon, *Państwo*, Kęty 2003, s. 134–146.

Oznacza to, że może on wieść żywot cnotliwy, jak i występny; może czynić sprawiedliwość, jak i niesprawiedliwość; może być królem prawym i prawowitym, ale może też być tyranem. Co zatem istotowo różni go od innych ludzi? Król wie coś, czego nie wiedzą inni. Monarcha jest tym, który posiada nierozłączny związek z wiedzą. Wiedza wydaje się cechą konstytutywną monarchy. Zanim postawi się kuszące pytanie, czego ta wiedza dotyczy – czym jest? – należy zadać pytanie o prymarnym znaczeniu: dlaczego związek monarchy z wiedzą jest taki ważny i z czego wynika?

Każda władza, a zatem władza królewska również, wiąże się ze stosowaniem przemocy. Przemoc ta jednak nie może wynikać sama z siebie i nie może uzasadnić samej siebie. Bez względu na to czym będzie substancja wiedzy, to formalnie jest ona hamulcem przemocy lub jej uszlachetnieniem. W epoce klasycznej pojęcia wiedzy i przemocy były odczytywane jako para dialektyczna. Władza, która nie zakładałaby istnienia jakiejś relewantnej formy „wiedzy” lub „mądrości”, oznaczałaby tyranie, rząd zdegenerowany – oparty na przemocy. Dość wspomnieć, iż według Polibiusza ochlokracja, czyli najgorsza forma rządów – właściwie: beład polityczny – oparta była na prawie pięści², czyli nieuregulowanym stosowaniu przemocy. Wiedza natomiast w czystej postaci polega na zastąpieniu przemocy przez rozumność. Platon jest myślicielem, który na kategorii wiedzy oparł większą część swojej filozofii politycznej. Można o nim rzec, iż był nie tylko zwolennikiem monarchii, ale konkretnej monarchii: sofokratycznej³, czyli opartej na mądrości.

2. *Polityk*

Nasze rozważania o monarchistycznych wątkach w twórczości Platona zaczynamy od dialogu *Polityk*, by następnie przejść do *Praw*. Dlaczego nie zaczynamy od *Państwa*? Celem tego dialogu jest bowiem przedstawienie programu wychowania dla kasty filozofów. W państwie idealnym nie ma miejsca dla króla. Nie ma królewskości skupionej w jedno. Filozofowie rządzą w formule kolektywnej, a nie monarchicznej. W *Polityku* natomiast Platon skupia się na analizie związków monarchy z wiedzą – główny cel dialogu, to sformułowanie wiedzy królewskiej i umiejętności królewskiej. *Logos basilikos* (*logismoi* – słuszne przesłanki dla jakiejś rzeczy) to wiedza, którą posiadać może tylko król, a *basilike techne* (konkretna umiejętność, wiedza o przyczynach wg Arystotelesa) to domena wszystkich polityków.

W dialogu występują: Sokrates, Teodor, Młodszy Sokrates i Gość z Elei, którego wypowiedzi dominują w rozmowie. Ta ostatnia postać została umieszczona w dialogu najprawdopodobniej ze względu na to, że eksponuje abstrakcyjną, systematyczną metodę⁴.

² Polibiusz, *Dzieje*, t. I, Wrocław 1957, s. 320–321.

³ O sofokracji, czyli arystokracji rozumu pisał Eugeniusz Jarra, zob.: E. Jarra, *Idea państwa u Platona i jej dzieje*, Warszawa 1918.

⁴ M. Schoefield, *Plato. Political Philosophy*, Oxford 2006, s. 164–167.

Metoda systematycznej ekspozycji jest z istoty swej monologiczna, a Platon ujmuje ją w formę dialogiczną przez zestawienie Gościa z Elei z młodszymi rozmówcami takimi jak Młodszy Sokrates w *Polityku*, czy Teajtet w poprzedzającym go *Sofiście*⁵.

Polityk występuje jako trzecia część trylogii *Teajtet-Sofista-Polityk*, zaplanowanej na tetralogię *Teajtet-Sofista-Polityk-Filozof*. Zaniechanie napisania *Filozofa* jest jednak najprawdopodobniej zabiegiem świadomym, mającym na celu wskazanie, iż temat filozofa wyczerpuje się w domenie politycznej opisanej w *Polityku*. W kierunku tej interpretacji zmierza również Stanley Rosen w głównym wniosku komentarza do omawianego przez nas dialogu w słowach: „Najwyższa forma politycznej egzystencji, znów jak na ironię, jawi się jako transpolityczna egzystencja *phronesis* lub innymi słowy, jako filozofia”⁶.

Ponadto w *Polityku* znajdujemy kolejne dowody na to, że Platon nie był autorem proto-totalitarnej utopii, jak wskazują niektóre współczesne interpretacje⁷, lecz „że intencją Platona było nie tyle skonstruowanie projektu idealnego państwa, ile obnażenie fałszu potocznych mniemań o naturze polityki, mniemań będących wytworem ludzi o duszach pogrążonych w nieładzie. Nieład w duszy *filo-doksa* (czyli sofisty, niezdolnego do przekroczenia poziomu empirii)”⁸. Jak wskazuje Jacek Bartyzel: „Niełatwa jest droga do takiego poznania. Ten, który pragnie dotrzeć do Królestwa Dobra, musi nie tylko odrzucić ze wzgardą myślenie obrazami (*Ejkasija*), godne marnych poetów i bajkopisarzy, oraz wiarę opartą na mniemaniach (*Pistis, Doksa*), którą kierują się zwykli ludzie oraz szarlatańscy filodoksi, nie wolno mu także zatrzymać się na poziomie niższego, zależnego od danych zmysłowych rozumowania zwanego rozsądkiem (*Dianoija*). Filozof winien zaktualizować w sobie potencję czystego rozumu (*Nous*), który da mu wiedzę pewną, wyrażaną za pomocą przedstawień nieobrazowych i norm ogólnych”⁹. Istotne jest zatem, że w rozważaniach platońskich wymiar instytucjonalny monarchii ma znaczenie drugorzędne. Chociaż Platon nie stroni od teorii-politycznych rozważań o genezie i degeneracji ustrojów oraz funkcjonowaniu instytucji, to sedno dialogu stanowi monarchia jako przedmiot dociekań *noetycznych*, czyli monarchia jako Idea. Z tego też powodu jego rozważania stanowią ważny rozdział w historii doktryn monarchistycznych, ponieważ dają podwaliny do myślenia o monarchii, jako ustroju przekraczającym swym duchem rzeczywistość *hic et nunc*. Oznacza to, że nie panowanie czyni króla, lecz król jest sprawcą panowania. Jak wskazuje Eric Voegelin: „Król jest pośrednikiem pomiędzy boską rzeczywistością Idei a ludźmi; jest Zeusem przynoszącym młodość porządkowi, który się zestarzał; jest lekarzem, który leczy dusze, sprawiając, że rodzą się one ponow-

⁵ Platon, *Sofista* [w:] Tenże, *Dialogi*, t. II, Kęty 1999, s. 431–500.

⁶ S. Rosen, *Plato's Statesman: The Web of Politics*, New Haven–London 1995, s. 190.

⁷ K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I, Warszawa 2006.

⁸ J. Bartyzel, *O sztuce wypasania trzód: wiedza a władza w filozofii politycznej Platona*, „Sztuka i Filozofia” 1994, nr 8, s. 209.

⁹ J. Bartyzel, dz.cyt., s. 213.

nie w rodzaju boskim (*en daimonio genei*), oraz zapewniając polis, dzięki ponownym narodzinom dusz, nową duchową wspólnotową substancję (*homonoia*)¹⁰.

Dialog rozpoczynają rozważania o charakterze mitycznym, mające na celu wskazanie, czym jest umiejętność polityczna. Archetypem monarchy jest tedy bóg – pasterz dawnej trzody ludzkiej, a sednem umiejętności politycznej jest to, „że to nie jest hodowla koni ani innych zwierząt, tylko wiedza dotycząca hodowania ludzi stadami”¹¹. Sama wiedza monarchy ma zaś charakter przede wszystkim poznawczy, a nie *stricte* praktyczny: „Zatem jeżeli chcesz, to powiedzmy, że król jest bliższy raczej wiedzy poznawczej, niż rękodzielniczej i w ogóle praktycznej. [...] Zatem my wiedzę polityczną i typ polityka, i wiedzę królewską i typ królewski – wszystko to złożymy razem jako jedno i to samo? Młodszy Sokrates: Tak jest”¹². W dalszej części dialogu rozmówcy orientują się, że pobiłdzi, na co Gość zwraca uwagę w słowach: „Dlatego, że zapytani o króla i polityka z obecnej epoki i z obecnego toku powstawania, myśmy powiedzieli, że to pasterz dawnej trzody ludzkiej, z epoki poprzedniej, i to bóg a nie człowiek, i tuśmy grubo pobiłdzi. A żeśmy go podali jako panującego nad całym państwem, ale w jaki sposób on panuje, tegośmy nie rozwinęli, pod tym względem nasze słowa są prawdziwe, tylko że to nie jest wszystko i nie zostało jasno powiedziane, dlatego też to jest błąd mniejszy niż tamten. [...] Więc musimy, zdaje się, określić sposób jego panowania nad państwem i mieć nadzieję, że w ten sposób wystarczająco określimy typ polityka”¹³.

W dalszych częściach uwaga rozmówców skierowana jest na sformułowanie typologii ustrojów oraz wyróżnienie ustroju idealnego. Kryterium jakości ustroju jest tożsamość z jakością wiedzy wedle której ustrój funkcjonuje. Najlepszy ustrój to ten, którego podstawą jest prawdziwa wiedza, a nie li tylko jej pozory. Prawdziwa wiedza może być udziałem tylko nielicznych lub jednego. Ustrój oparty na takiej wiedzy jest dobry, nawet gdy nie ma ścisłego związku z prawem. Emanacja prawdziwej wiedzy jest bowiem bardziej istotna niż spisane prawo, które genealogicznie wywodzi się stąd, że mądry przewodnik wspólnoty politycznej spisywał pierwotnie prawa, by wspólnota posługiwała się nimi pod jego nieobecność¹⁴. Jak czytamy w dialogu: „Z konieczności więc i spośród ustrojów państwowych, zdaje się, że ten będzie osobliwie słuszny i to będzie ustrój jedyny, w którym mógłby ktoś stwierdzić, że rządzący posiadają wiedzę, a nie tylko jej pozory, wszystko jedno, czy według praw, czy bez praw rządzą, i czy panują nad chętnymi i nad niechętnymi, czy są ubodzy, czy bogaci”¹⁵. W powyższym fragmencie po raz kolejny podkreślana jest ważność wiedzy – „rządzący posiadają wiedzę” – wiedza

¹⁰ E. Voegelin, *Platon*, Warszawa 2009, s. 263–264.

¹¹ Platon, *Polityk* [w:] Tenże, *Dialogi...*, s. 517.

¹² Tamże, s. 506.

¹³ Tamże, s. 525.

¹⁴ „A mówiliśmy, że ten, co posiada wiedzę, taki rzeczywisty polityk, jeżeli pamiętamy, będzie w praktyce robił wiele rzeczy, nie troszcząc się wcale o prawa spisane, ile razy coś innego wyda mu się lepsze niż prawo, które sam napisał, i nie to, co zalecał na czas swej nieobecności” (tamże, s. 555).

¹⁵ Tamże, s. 547.

ta ponadto ma charakter elitarny: posiadają ją rządzący, a nie ktokolwiek, nie wszyscy: „[...] nigdy tłum, z jakichkolwiek by się ludzi składał, takiej wiedzy nie osiągnie i nie potrafi w państwie gospodarować rozumnie; tego ustroju słusznego trzeba raczej szukać u mało kogo, u niewielu, u jednostki, inne zaś ustroje uważać za naśladownictwo, a jak się i przed chwilą powiedziało, jedne go naśladują lepiej, a drugie gorzej”¹⁶. Wiedza staje się nie tylko kryterium jakości ustroju, ale również podstawą różnicowania w wymiarze antropologicznym, jak bowiem wskazuje Peter Sloterdijk: „Platońskie niebezpieczne wycucie niebezpiecznych tematów trafia w ślepą plamkę wszelkich zaawansowanych kulturowo pedagogik i polityk – w realną nierówność ludzi wobec wiedzy, która daje władzę”¹⁷.

Platon wybiera wiedzę jako centralną kategorię władzy po to, by wskazać, jak wspominaliśmy wyżej, iż monarchia przede wszystkim zakorzeniona jest w porządku noetycznym, który wyprzedza realnie panujące stosunki władzy. Eric Voegelin opisuje to w następujących słowach: „Taka wiedza jednak jest przywilejem należącym do jednego czy dwóch lub, w każdym razie, niewielu ludzi, niewielu zaś – co jest wskazaniem na milcząco obecnego tu króla – z tych, którzy posiadają *logos basilikos*, jest władcami, niezależnie od tego, czy władze sprawują czy też nie”¹⁸. Ci, którzy faktycznie sprawują władzę niekoniecznie posiadają wiedzę, którą posiadać może król i co za tym idzie – król, który posiada *logos basilikos*, ze względu na niedoskonały charakter rzeczywistości społecznej, niekoniecznie musi sprawować władzę. Jest tak, ponieważ perspektywa rządzonych nie dopuszcza możliwości by monarcha idealny mógł trwale rządzić w sposób cnotliwy. Platon formułuje to w następujących słowach: „I tak się rodzi tyran, powiemy, i król, i oligarchia, i arystokracja, i demokracja, bo ludzie nie znoszą tego jednego monarchy i nie wierzą, żeby kiedykolwiek mógł przyjść ktoś godny takiej władzy, ktoś, kto by chciał i potrafił panować przy dzielności i wiedzy, i słusznie oddawać wszystkim to, co sprawiedliwe i zbożne; są przekonani, że ponieważ by i zabijał, krzywdził kogo by tylko i kiedy chciał spośród nas. Chociaż gdyby się znalazł ktoś taki, jak mówimy, to byliby zadowoleni i mógłby między nimi mieszkać i szczęśliwie trzymać w ręku ster jednego ściśle słusznego ustroju”¹⁹. Perspektywa mądrości jest tak odległa od mentalności zwykłych ludzi, ponieważ różnica ta ma swe źródło w doświadczeniu. Wiedza, o której mówimy w kontekście monarchy ma bowiem charakter osobisty. Jest to relacja między duszą króla a światem Idei – noetyczny wgląd w istotę rzeczy bierze swój początek w doświadczeniu, o czym pisze Voegelin: „A ponieważ umiejętność ta i wiedza nie rodzą się w ich osobistym doświadczeniu, ludziom trudno jest ją rozpoznać, gdy mają ją przed oczami; niewiarygodne jest dla nich to, że może istnieć co takiego jak prawdziwy władca,

¹⁶ Tamże, s. 552.

¹⁷ P. Sloterdijk, *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2008, nr 1(4), s. 58.

¹⁸ E. Voegelin, dz.cyt., s. 250.

¹⁹ Platon, *Polityk...*, s. 557.

który pragnie zreformować polis, ludzie nie wiedzą, czy faktycznie jest on prawdziwym władcą, czy tylko jego *mimesis*, tyranem²⁰.

Ważnym tematem rozmów w *Polityku* jest sformułowanie roli monarchy w rządzeniu – na czym polega jego właściwa umiejętność? „Otóż trzeba wziąć pod uwagę myśl poprzednią, że skoro się z rodzajem królewskim tysiące ludzi spierają o to, że to właśnie oni mają troskę o państwa, to trzeba ich przecież wszystkich oddzielić, a króla zostawić samego. I mówiliśmy, że do tego trzeba nam jakiegoś przykładu²¹. Za przykład ten przyjęto umiejętność sukienniczą związaną z tkactwem. Król tka tkaninę wspólnoty politycznej²². Dalej czytamy, iż: „Król został i jest oddzielony od wielu umiejętności, które wraz z nim pasą ludzi, a raczej od wszystkich, które mają do czynienia z trzodami. Zostają nam, powiedzmy, umiejętności związane z państwem samym. Jedne należą do jego współczynników, drugie do przyczyn, i te trzeba przede wszystkim oddzielić jedne od drugich²³. Do przyczyn należeć musi wiedza królewska, a charakter drugorzędny mają mieć pomniejsze praktyczne umiejętności związane z tkaniem: „Zostaje rodzaj niewolników i wszelkich sług, między którymi, przeczuwam, pokażą się i tacy, którzy się z królem będą spierać o samą tkaninę, tak jak się z tkaczami spierali ci, co przędą i czeszą przedtem wełnę, i takie tam inne rzezy robią, o których się mówiło. A wszyscy inni zwani współczynnikami, razem ze swymi robotami, które się w tej chwili wymieniło, odpadają i zostali oddzieleni od działalności królewskiej i politycznej²⁴.

Wiedza stanowi podstawę i główne uzasadnienie władzy, a władza oparta na wiedzy ma pełną legitymację do wykorzystywania przemocy: „Tak samo też przedstawia mi się umiejętność królewska. Ona sama posiada władzę nadzorczą [...]. A tych, którzy nie potrafią mieć w sobie charakteru męznego i rozważnego, i jakie tam inne skłonności wyrabiają dzielność człowieka, tylko podły charakter i natura gwałtem ich spycha do bezbożności i szelmstwa, i niesprawiedliwości – tych się pozbywa przy pomocy wyroków śmierci i wygnania, i największa ich okrywa hańbą²⁵. Król jest zatem personifikacją wiedzy – jej ucieleśnieniem w sprawowaniu rządów. W tym sensie więc monarchia jest sofokratyczna, że jest oparta na rządach wiedzy, a nie rządach prawach: „W pewnym sposobie to jest rzecz jasna, że umiejętność nadawania praw należy do umiejętności królewskiej. Ale najlepiej jest, jeżeli nie prawa mają moc, tylko ten typ, który jest królem i ma rozum²⁶. Kolejnym etapem dialogu w drodze do ustalenia czym jest wiedza królewska jest próba uporządkowania elementów wiedzy politycznej: „Otóż w tym samym sensie wypada i nam teraz oddzielić od wiedzy politycznej wszystko, co inne i co obce, i dalekie

²⁰ E. Voegelin, dz.cyt., s. 255.

²¹ Platon, dz.cyt., s. 529.

²² Tamże, s. 533.

²³ Tamże, s. 540.

²⁴ Tamże, s. 542.

²⁵ Tamże, s. 566.

²⁶ Tamże, s. 548.

od niej, a zostawić to, co jej pokrewne i cenne. A do tych należy chyba strategika i wiedza sędziowska, i umiejętność mówców, tak bliska wiedzy królewskiej, bo nakłania do tego, co sprawiedliwe, i razem z nim steruje biegiem spraw w państwach [...]”²⁷. Umiejętność mówców, czyli retoryka, pełni jednak funkcję podrzędną względem umiejętności politycznej. Jeśli bowiem tę pierwszą można zdefiniować jako umiejętność polegającą na zdolności nakłaniania mas za pomocą opowiadania baśni, to polityka jawi się jako wiedza, która panuje nad umiejętnościami nakłaniania i przymuszania; polega na decydowaniu o tym, czy użyć przemocy, namowy, czy zaniechać działania (304C-304E)²⁸.

Pointa dialogu przybiera postać wniosku dotyczącego tego, czym jest wiedza królewska²⁹. Jest ona wiedzą najwyższą, której podlegać mają wszystkie inne umiejętności i działania. Jak czytamy w dialogu: „Bo ta wiedza, w swojej istocie królewska, nie ma nic robić sama, ma tylko panować nad tymi, które potrafią działać, ona zna początek i punkt wyjścia spraw najdonioślejszych w państwach, zna pozory odpowiednie i nieodpowiednie, a inne umiejętności robią to, co im ona poleci”³⁰. Z powyższego sformułowania najwięcej mówi nam to, że ten, kto posiada wiedzę królewską *zna początek i punkt wyjścia spraw najdonioślejszych w państwach*. Gdy przyjrzeć się jednak angielskiemu tłumaczeniu powyższego fragmentu, to tekst posiada jednak nieco inny wydźwięk. Harold Fowler tłumaczy słowa Gościa z Elei w następujący sposób: „For the art that is truly kingly ought not to act itself, but should rule over the arts that have the power of action; it should decide upon the right or wrong time for the initiation of the most important measures in the state, and the other arts should perform its behests”³¹. W tłumaczeniu Mitchella Millera użyto natomiast sformułowania *timely and untimely*³². Mowa więc o właściwym i niewłaściwym czasie spraw, a w oryginale: *ἐγκαίριός τε πέρι καὶ ἀκαίριός*. Oznacza to, iż wiedza królewska dotyczy w swej istocie właściwej miary i właściwego uchwycenia czasu – *kairos*. Jak wskazuje Miller: „W każdym przypadku przekroczenia cnoty dzieje się to nie w porę, *akaira* (307b), i co za tym idzie przestaje to być cnotliwe. Właśnie dlatego polityk wybierając pomiędzy drogą reprezentowaną przez mówcę i przez dowódcę, musi rozpoznać właściwy i niewłaściwy czas (zob. 305d). I co bardziej istotne, to jest powód, dla którego polityk dąży do zbalansowania temperamentów obywateli i integracji tego co mieści się pośrodku, między ostatecznościami (284e). Podstawą tego balansu, zaszczepianie prawdziwych opinii jest samo w sobie realizacją tego, co w sam raz (284c) w pozytywnym sensie”³³. W związku z tym wiedza monarchy pozostaje czymś wciąż dla czytelnika nieuchwytnym – jak wskazuje Stanley Rosen: „Sztuka królewska nie należy

²⁷ Tamże, s. 559.

²⁸ Tamże, s. 560.

²⁹ Na temat umiejętności królowania zob. również: Platon, *Eutydem*, tłum. W. Witwicki [w:] Platon, *Dialogi*, t. II, Kęty 1999, s. 220–222, 292A–292.

³⁰ Platon, *Polityk*..., s. 562.

³¹ Platon, *Statesman*, [w:] Tenże, *Plato in Twelve Volumes*, t. 12, London 1921, 305c–305d.

³² M.H. Miller, *The Philosopher in Plato's Statesman*, Boston–London 1980, s. 66–67.

³³ Tamże, s. 110.

ani do *praksis* ani do *poiesis*, zgodnie z konkluzją Gościa, jest raczej typem *episteme* lub *gnosis*, chociaż nie *kritike* czy też czystej teorii”³⁴.

Na koniec dialogu dowiadujemy się, iż umiejętność, którą wykazują się rządzący podobna jest do sztuki tkania. Celem tej umiejętności jest utworzenie harmonijnej kompozycji charakterów, która jest tożsama z rozumnie ułożoną wspólnotą polityczną: „A tę umiejętność, która nad nimi [umiejętnościami – przyp. Ł. P.] wszystkimi panuje i and prawami, i troszczy się o wszystko w państwie, i najwłaściwiej robi ze wszystkiego jedną tkaninę, oznaczamy nazwą wziętą od wspólnoty i najsprawiedliwiej, zdaje się, nazywamy ją polityką, czyli umiejętnością państwową”³⁵. W dalszej części dialogu Platon uściśliła: „Więc to jest, powiedzmy, ukończenie tkaniny, którą działalność państwowa tka; po prostu przeplatanie charakterów męźnych i rozważnych. Umiejętność królewska zaprzyjaźnia je, harmonizuje i doprowadza do współżycia, a wytworzywszy tkaninę najwspanialszą i najlepszą ze wszystkich tkanin, obejmuje ta swoją plecionką zespala wszystkich ludzi w państwach: niewolników i wolnych, i o ile państwo może być szczęśliwe, oni niczego pod tym względem w żadnych sposobie nie zaniedbuje, tylko panuje nad wszystkim i czuwa”³⁶.

Interesujący z tego punktu widzenia jest fakt, iż typ rządzenia wspólnotą państwową nie ma charakteru konstruktywistycznego. Nie stanowi on punktu wyjścia do antropotechniki, która może zrobić człowieka w dowolny sposób. Umiejętność tkania charakterów w ramach wspólnoty polega na pracy nad dostępnym materiałem – takim, którego dostarcza natura ludzka. Nieuprawnione wydaje się zatem wnioskowanie Sloterdijka, iż istnieje płynne przejście od platońskiego władcy do rządów ekspertów opartych na specyficznej wiedzy: „Platoński władca znajduje rację swego bycia jedynie w królewskiej wiedzy na temat hodowli, a więc w wiedzy eksperckiej najrzadszego i najrozsądniejszego rodzaju. W tym miejscu pojawi się fantom królestwa ekspertów, którego podstawę prawną stanowi wgląd w to, jak można ludzi najlepiej – nie czyniąc szkody ich dobrowolności – posortować i połączyć”³⁷. Władza króla, który dysponuje właściwą mu wiedzą nie godzi w żaden sposób w naturę ludzką – władza ta raczej wynika i opiera się na kategorii natury ludzkiej. Wydaje się wręcz, iż bez uznania tej ostatniej, władza polityczna straciłaby rację bytu. Teza nasza jest zgodna z wnioskami Jacka Bartyzela, który pisze, iż platońska wizja nie ma nic wspólnego z wizjami totalitarnymi oraz, że: „[...] umiejętność królewska ma być – pod groźbą zaprzeczenia własnej naturze – wiedzą praktycznie bezinteresowną i dostarczać tylko ogólnych reguł rządzenia, niezbędnych do wydawania poleceń, to nie sposób pogodzić jej z taką odmianą państwa, które – jak omnipotentne państwo nowożytnie – organizuje bezpośrednio działalność gospodarczą, produkuje za-

³⁴ S. Rosen, dz.cyt., s. 181.

³⁵ Platon, *Polityk...*, s. 562.

³⁶ Tamże, s. 569.

³⁷ P. Sloterdijk, *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca...*, s. 59.

tem bez wątpienia „ciała powstające pod (jego) wpływem, których przedtem nie było”³⁸. Trzeba jednak mieć na uwadze, iż rządzenie ludźmi opiera się na swoistej dialektyce natury ludzkiej – jak wskazuje Stanley Rosen: „Główny punktem tutaj jest to, że *nomos* zmienia naturę; w istocie ta modyfikacja jest w zgodzie z naturą. Natura ludzka jest taka, że musi być modyfikowana przez *techne*, jeśli ma przetrwać i prosperować. Ale wyżej wymienione modyfikacje będą możliwe tylko w przypadku dobrze wychowanych natur; właściwe wychowanie jest wymagane jako warunek wstępny do ustanowienia boskiej więzi przez prawdziwego króla”³⁹.

Co zatem wie król? Odpowiedź na to pytanie odłożmy na kolejne etapy analizy, ale możemy już teraz z całą pewnością stwierdzić, iż gdyby nie wiedział tego, co wie, to nie byłby królem. Przyjrzyjmy się zatem kolejnym wątkom monarchistycznym, zawartych w *Prawach*.⁴⁰

3. Prawa

Dialog, nad którym chcemy się w tym miejscu pochylić stanowi gigantyczny temat i przedmiot badań. Z szerokiego wachlarza problematyki *Praw* na początek naszych rozważań wybierzmy szeroko dyskutowaną kwestię nieobecności Sokratesa w dialogu. Leo Strauss analizując kompendium *Praw*, które napisał arabski komentator Platona Alfarabi, zwraca uwagę, iż: „Droga Platona jest wynikiem korekty drogi Sokratesa. Droga Sokratesa jest nieprzejezdna. Domaga się od filozofa jawnego odstępstwa od powszechnie panujących poglądów. Droga Platona łączy drogę Sokratesa, która jest właściwa dla stosunków filozofa z elitami, z drogą Trzymacha, która jest właściwa dla stosunków filozofa z pospółstwem. [...] Wydaje się, że nieobecność Sokratesa w *Prawach* oznacza dla Alfarabiego, że Sokrates nie ma z prawami nic wspólnego. Alfarabi chce jak się zdaje wyrazić tę interpretację, sugerując *per impossibile*, że gdyby *Prawa* były dialogiem sokraticznym, to nie mogłyby traktować o prawach”⁴¹. Choć interpretacja Straussa/Alfarabiego wydaje się interesująca, to nieobecność Sokratesa należy tłumaczyć raczej innymi przyczynami. Na przykład taką, że poniósł on klęskę w zakładaniu wspólnoty filozofów. Wspólnota filozofów jest niemożliwa do zbudowania. W dialogu *Prawa* w rolę Ateńczyka wciela się właściwie Platon. Sokrates nie pasowałby do Kreteńczyka, Spartanina,

³⁸ J. Bartyzel, dz.cyt., s. 214.

³⁹ S. Rosen, dz.cyt., s. 188.

⁴⁰ Tytułem dygresji warto zaznaczyć pewien wątek, który pojawił się naszym seminarium. Problem w *Polityku*: różnica między królem a tyranem jest taka, że tyran bierze gwałtem. Jest jednak gwałt sprawiedliwy i gwałt niesprawiedliwy. Usprawiedliwienie teleologiczne: jest cel. Usprawiedliwienie deontologiczne: jest sprawiedliwy, bo dokonuje go król. Co jeśli ktoś zadał sprawiedliwy gwałt, ale nie jest królem? Prof. Bartyzel przywołał przykład sztuki Heinricha von Kleista pt. *Książę Homburg*, gdzie główny bohater został skazany, mimo tego, że uczynił dobrze, ale jednak wbrew prawu.

⁴¹ L. Strauss, *Jak Alfarabi czytał Prawa Platona*, „Kronos” 2012, nr 2, s. 115.

bo to inny poziom dyskusji i inny poziom podmiotów politycznych. Dialog toczy się na Krecie, co ma symbolizować powrót do prapoczątków Hellady.

Popularnym wątkiem, który jest podejmowany w badaniach nad twórczością Platona jest również różnica między tezami, które znajdujemy w *Państwie*, a tymi z *Praw*. W pierwszym dialogu mamy do czynienia z wizją państwa idealnego, w drugim natomiast sprawa ma się zgoła inaczej. Jak pisze Voegelin: „Konkludując, możemy zatem powiedzieć, że choć *Państwo* i *Prawa* tak samo przedstawiają prawne instytucje dla społeczeństwa politycznego, projektują je jednak dla odmiennych typów ludzi; rozróżnienie rangi polis na *najlepszą* i *prawie najlepszą* wyznaczone jest jakością ludzi, których Platon rozpatruje jako narzędzia Idei”⁴².

W dialogu pod tytułem *Prawa (Nomoi)* próżno jest szukać definicji tego, czym jest *nomos*. Dyskusja na ten temat pojawia się jedynie w kontekście mitu i obrazów⁴³. Odpowiedź na to pytanie znajdujemy w mniejszym dialogu, o którym wątpi się, iż jest on autorstwa samego Platona – dialog ten nosi tytuł *Minos*⁴⁴. Swoją nazwę bierze on od imienia (bądź nazwy rodu) władcy Krety, która cieszy się najlepszymi i najdawniejszymi prawami. Sokrates raz z przyjacielem rozprawiają o tym, czym jest prawo oraz czy ma ono charakter uniwersalny. Odpowiedź na główne pytanie dialogu jest następująca: „Prawo więc chce być wykryciem tego, co jest”⁴⁵. Oznacza to, iż pod nazwą *nomos* kryją się reguły zawarte w rzeczywistości, których przejawem jest zwyczaj. *Nomos* jest zatem regułą postępowania, natomiast reguła, która może być ustanowiona odgórnie i wiąże się z legislacją nosi nazwę *theseis*⁴⁶.

Carl Schmitt zauważa, że sam Platon odszedł od pierwotnego znaczenia terminu *nomos*. W *Prawach* jest bowiem ono równoznaczne z pojęciem reguły, podczas gdy pierwotny sens tego słowa w grece to podstawowa miara powierzchni ziemi, pierwszy podział i klasyfikacja przestrzeni. Słowo to pełni zasadniczą funkcję w określaniu relacji między porządkiem a orientowaniem⁴⁷.

W analizowaniu wątków monarchistycznych w *Prawach* skupiamy się głównie na księdze trzeciej tego dialogu. Eric Voegelin zauważa, iż: „Księga III poświęcona jest opisowi tego cyklu politycznej kultury. Opisuje fazy wzrostu, szczytu i upadku oraz rozkładu – aż upadek osiągnie punkt, w którym czas dojrzeje do nowego początku *nomoi*”⁴⁸. W tej części dialogu znajdujemy interesującą genealogię polis. Według niej kolejne etapy rozwoju wspólnoty politycznej to: ród (*dynasteia*), plemię (*basileia*) oraz polis⁴⁹. Pierwszy

⁴² E. Voegelin, dz.cyt., s. 341.

⁴³ Platon, *Prawa*, Kęty 2017, s. 104–105.

⁴⁴ Pseudo-Platon, *Minos*, [w:] Tenże, *Zimorodek i inne dialogi*, Warszawa 1985, s. 27–43.

⁴⁵ Tamże, s. 30.

⁴⁶ F.A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, t. 1, London 1973, s. 126–127.

⁴⁷ C. Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, New York 2006, s. 67.

⁴⁸ E. Voegelin, dz.cyt., s. 371.

⁴⁹ Platon, *Prawa*, s. 170–171.

typ wspólnoty politycznej jest właściwie tożsamy z patriachatem/państwem patrymonialnym⁵⁰ – u Arystotelesa jest to taki typ monarchii, który występował u barbarzyńców; monarcha jest w nim właścicielem wszystkiego. Stagiryta oddzielał *dynasteię* od form greckich⁵¹. Drugie określenie, czyli *basileia*, to najbardziej ściśle określenie monarchii.

Ateńczyk w dalszej części dialogu zadaje pytanie o przyczynę degeneracji władzy królewskiej i władzy w ogóle: „Ale, na Zeusa, czy władza królewska się rozwiązuje lub też czy w ogóle jakaś władza została kiedyś rozwiązana przez innych niż przez tych, [którzy ją sprawują – przyp. Ł. P.]? No, wprawdzie przedtem, kiedy nieco wcześniej natrafiłszy na te wywody, przyjęliśmy to, a teraz zapomnieliśmy?”⁵². Przyczyna tej degeneracji leży w stosunkach siły. W dalszy fragmencie czytamy bowiem, iż jeden stał się strażnikiem konstytucji – ten, co wystąpił przeciw dwóm pozostałym. Suwerenność opiera się zatem na sile: „Ateńczyk: No to dlaczego, o najlepsi mężowie, tak źle im poszło z tym osiedleniem się i prawodawstwem? Megillos: Jak to rozumiesz i co im zarzucasz? Ateńczyk: To, że kiedy powstały trzy domostwa, dwie ich części wnet zaczęły niszczyć ustój polityczny i prawa i tylko jedna pozostała – wasza *polis*”⁵³. Co ciekawe, dążenie do suwerenności zagnieżdżone jest w każdej duszy ludzkiej. Wątek ten był często eksploatowany w teoriach suwerenności, by wskazać chociażby na najbardziej adekwatny przykład koncepcji państwa patrymonialnego Carla Ludwiga von Hallera⁵⁴, czy też posiadające bogatą tradycję interpretacyjną pojęcie *conatus*⁵⁵. W *Prawach* odnajdujemy go w następującym fragmencie: „Ateńczyk: Więc idźmy dalej: czy wszystkim ludziom nie jest wspólny pewien jeden przedmiot pożądań, ukazany teraz przez nasz wywód, jak oto wywód ten sam stwierdza? Megillos: Jaki? Ateńczyk: Żeby to, co się dzieje, działo się zgodnie z życzeniami naszej własnej duszy, najlepiej wszystkie sprawy, a jeśli nie wszystkie, to przynajmniej ludzkie. Megillos: A tak! Ateńczyk: Skoro więc wszyscy zawsze chcemy czegoś takiego, i jako dzieci, i jako sędziwi mężowie, to czy z konieczności nie będziemy też się o to modlić aż do końca?”⁵⁶.

⁵⁰ Przez epokę feudalizmu zamiast określenia patrymonializm używano sformułowania patriarchalizm.

⁵¹ Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 2010, s. 98–106.

⁵² Platon, dz.cyt., s. 172.

⁵³ Tamże, s. 174.

⁵⁴ „Krótko mówiąc, człowiek rodzi się w największym uzależnieniu, potem stopniowo staje się coraz bardziej wolny, zamienia jedne więzy na inne, poznaje stosunki społeczne wszelkiego rodzaju, władzę patriarchalną, wojskową i duchowną, towarzystwa i republiki z przedstawicielstwem ludowym i bez; wszędzie jednak zwierzchnicy są przed nim, on zaś nigdy nie stanie się w pełni wolny i niezależny, chyba że nie będzie miał nikogo więcej nad sobą, i żeby zachować tę wolność, sam będzie rozkazywał wielu innym. Ten ostatni stan to najwyższy stopień ludzkiego szczęścia, suwerenność, która nie zna innych zwierzchników prócz Boga i natury” (C.L. von Haller, *Restauracja nauki o państwie, czyli teoria stanu naturalnie-społecznego jako przeciwieństwo chimery ustroju sztucznie-obywatelskiego*, [w:] T. Namowicz (red.), *Państwo a społeczeństwo. Wizje wspólnot niemieckich od oświecenia do okresu restauracji*, Poznań 2001, s. 475).

⁵⁵ Zob.: B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, [w:] Tenże, *Traktaty*, Kęty 2000, s. 538–587; E. Balibar, *Spinoza i polityka*, Warszawa 2009, s. 176–186.

⁵⁶ Platon, dz.cyt., s. 179.

Najistotniejszy z naszej perspektywy wątek dotyczy uprawnień do sprawowania władzy. W dialogu odnajdujemy siedem takich uprawnień: 1) władza rodzicielska; 2) władza szlachetnie urodzonych nad ludźmi niskiego pochodzenia; 3) władza starszych nad młodszymi; 4) władza panów nad niewolnikami; 5) władza silniejszych nad słabszymi; 6) władza rozumnych nad tymi, którzy nie posiadają wiedzy; 7) władza tych, którzy mają szczęście nad tymi, którzy szczęścia nie mają⁵⁷. Warto zauważyć, iż pierwsze pięć uprawnień wynika z konieczności, a pozostałe są dziełem rozumu lub fortuny. Powyższe wyliczenie rozpoczyna się od porządku naturalnego i zmierza ku porządkowi nadnaturalnemu. Dlatego uprawnienie oparte na fortunie nie ma charakteru makiawelicznego, bo u Makiawela fortuna nie ma charakteru nadprzyrodzonego, co warto w tym miejscu podkreślić. Losowanie natomiast było uważane w Grecji za formę najbardziej demokratyczną. Jak zauważa w dalszej części Ateńczyk: „Ale największym uprawnieniem byłoby chyba szóste, które nakazuje nieznanemu się na rzeczy podążać za kimś, a myślącemu przewodzić i rządzić. Jednakże nie jest to chyba najmędrszy Pindarze, wbrew naturze, jak ja bym powiedział, lecz raczej zgodnie z naturą – [są to] naturalne rządy prawa nad chętnymi, a w każdym razie nie *jako przemoc*”⁵⁸. Po raz kolejny w dialogu Platońskim obok kategorii wiedzy pojawia się kategoria przemocy. Wiedza jest tutaj alternatywą dla rządów opartych na przemoc. Za pomocą rozumu nakłanianie się poddanych, za pomocą przemocy rządzi się natomiast obywatelami niechętnymi.

Z perspektywy monarchizmu kontrowersyjny zdaje się być fragment, w którym Platon niejako łagodzi swój antydemokratyczny ton, gdy w usta Ateńczyka wkłada następujące słowa o wspólnotach politycznych: „Ponieważ więc jedna umiłowała wyłącznie i mocniej, niż należało, element monarchiczny, a druga wolnościowy, żadna nie posiadała w tym właściwej miary, natomiast wasze [*poleis*], lakońska i kreteńska, już bardziej; Ateńczyk zaś i Persowie dawniej w jakimś tam stopniu, jednakże teraz jeszcze mniej”⁵⁹. We fragmencie tym Platon wiąże demokrację z wolnością (*eleuteria*) – zwraca uwagę na najkorzystniejszy element demokracji, co z perspektywy jego wcześniejszych doktryn jest kontrowersyjne. Ten mix monarchii i demokracji nie ma jednak wpływu na jego praktyczne propozycje w dalszych częściach *Praw*. W wątku tym znajdujemy jednak potwierdzenie tezy Voegelina, który pisze: „Pamiętamy dokonane przez Platona w *Polityku* rozróżnienie między jednym «ustrojem prawdziwym», a kilkoma nieprawdziwymi. Rozróżnienie to nadal obowiązuje w *Prawach*, chociaż teraz zyskuje pewne dodatkowe określenia, które akcentują instrumentalny charakter instytucji”⁶⁰. Wydaje się zatem, iż sama forma sprawowania władzy schodzi na drugi plan. Celem nadrzędnym staje się zabezpieczenie wiedzy jako pryncypium władzy.

⁵⁷ Tamże, s. 183–185.

⁵⁸ Tamże, s. 184.

⁵⁹ Tamże, s. 191.

⁶⁰ E. Voegelin, dz.cyt., s. 378.

Na początku tekstu zauważyliśmy, że władca posiada duszę – możemy teraz stwierdzić, że porządek państwa musi być odzwierciedleniem porządku jego duszy – wspólnota zatem zgodnie z twierdzeniem Erica Voegelina może być symbolizowana jako mikrokosmos i makroanthropos. Porządek duszy i jego miara wydaje się dla rządzenia sprawą zasadniczą, jak mówi Ateńczyk: „Twierdzimy więc, że *polis*, która oczywiście ma ocałeć i cieszyć się szczęściem w granicach ludzkich możliwości, musi, i to koniecznie, poprawnie rozdzielać cześć i wzdargę. A wtedy jest «poprawnie», gdy za najcenniejsze i pierwsze uznaje się dobra odnoszące się do duszy, pod warunkiem, że jest w niej samopanowanie, za drugie zaś wdzięki i dobra odnoszące się do ciała, a za trzecie tak zwane [dobra] odnoszące się do mienia i pieniędzy. Gdyby jakiś prawodawca albo *polis* wykroczyli poza ten porządek – albo wynosząc do najwyższej czci pieniądze, albo przesuwając na przód przez wyrazy czci któreś z dalszych dóbr – nie dokonaliby czynu ani zbożnego, ani obywatelskiego”⁶¹. Gdybyśmy mieli ostatecznie odpowiedzieć na pytanie czego dotyczy wiedza króla, to powyższy fragment oraz wcześniejsze rozważania prowadzą do wniosku, że wiedza ta opiera się na wiedzy monarchy o jego własnej duszy oraz o duszy wspólnoty politycznej. Jedna jest odbiciem drugiej. Władca, który nie ma prawdziwej wiedzy na temat tego kim sam jest i nie ma panowania nad samym sobą nigdy nie może być nazwany prawdziwym królem.

4. Konkluzja

W swego rodzaju rekapitulacji księgi III Ateńczyk wskazuje na podstawowe cele, które powinny przyświecać prawodawcy: „Stwierdziliśmy, że trzeba, aby prawodawca zmierzał do trzech celów, gdy stanowi prawa: żeby *polis*, dla której stanowi prawa, była wolna, żeby była przyjazna samej sobie i żeby posiadała rozum”⁶². Ten ostatni cel wydaje się być celem naczelnym w całej filozofii politycznej Platona. W analizowanych przez nas dialogach Platon odsłania przed czytelnikiem ideę mędrca. Jak wskazuje Peter Sloterdijk w odniesieniu do *Polityka*: „Bez ideału mędrca piecza człowieka nad człowiekiem pozostaje daremną namiętnością. Dwa i pół tysiąca lat po Platonie wydaje się, jakby nie tylko bogowie, lecz także mędracy opuścili świat i pozostawili nas samych z brakiem mądrości i naszą połowiczną wiedzą o wszystkim”⁶³.

Warte podkreślenia jest również, że wiedza ma być antidotum na przemoc. *Polityka* ma być więc sztuką działania przy jak najmniejszym udziale przemocy, czy też dokładniej – używania jej według właściwej miary. Jak pisze Jacek Bartyzel: „To ostatnie obostrzenie [iż jest to umiejętność opiekuńcza – przyp. Ł. P.] prowadzi Platona do nadawania wartościującego sensu samemu pojęciu polityki, jako że odmawia on w ogóle umiejętności opartej na gwałcie (czyli tyrańskiej) miana umiejętności politycznej. Tyrania jest więc

⁶¹ Platon, dz.cyt., s. 197.

⁶² Tamże, s. 204.

⁶³ P. Sloterdijk, *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca...*, s. 62.

z istoty swojej anty-polityką, a tylko ten, kto posiada wiedzę ufundowaną na dobrej woli naprawdę „opiekę wykonywa [...] jest królem i politykiem”⁶⁴

Przy okazji analizowania dialogów Platonskich dowiadujemy się, czym w istocie jest filozofia polityki. Jacek Bartyzel pisze, iż jej celem jest: „[...] opisać bezinteresownie a wiernie, czym powinna być prawdziwa polityka. Czym powinna być, a nie czym jest, albo co robić, aby była taka, jaką być powinna. Tylko wtedy filozof dochowa wierności przyjętej roli strażnika bytu, który nie może wprawdzie ocalić polis realnej, ale jest w stanie odsłonić horyzont autentycznych wartości, ocalenie to warunkujących”⁶⁵. Wydaje się zatem, że główne starania autora dialogów zmierzają do odpowiedzi na pytania: czym w istocie jest polityka? czym w istocie jest władza? czym jest idea sprawiedliwości? etc. Nawet jeśli treści te celowo są w dialogu zasłaniane przed czytelnikiem, to motywacją filozofa jest raczej zbliżenie się do świata Idei niżli opowiedzenie się za tą lub inną formą władzy. Na pewno prawda, według Platona, nie jest przeznaczona dla każdego, ponieważ odpowiedzi na postawione wyżej pytanie mogą bowiem mieć charakter burzycielski – stąd wynika newralgiczny problem usytuowania filozofa względem wspólnoty politycznej. Droga z jaskini złudzeń do świata Idei i z powrotem jest najważniejszym tematem filozofii platońskiej.

Bibliografia:

- Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 2010
- Platon, *Eutydem*, [w:] Platon, *Dialogi*, t. II, Kęty 1999
- Platon, *Państwo*, Kęty 2003
- Platon, *Polityk*, [w:] Platon, *Dialogi*, t. II, Kęty 1999
- Platon, *Prawa*, Kęty 2017
- Platon, *Sofista*, [w:] Platon, *Dialogi*, t. II, Kęty 1999
- Platon, *Statesman*, [w:] Platon, *Plato in Twelve Volumes. Vol. 12*, London 1921
- Polibiusz, *Dzieje*, t. I, Wrocław 1957
- Pseudo-Platon, *Minos*, [w:] Pseudo-Platon, *Zimorodek i inne dialogi*, Warszawa 1985
- Spinoza B., *Traktaty*, Kęty 2000
- Balibar E., *Spinoza i polityka*, Warszawa 2009
- Bartyzel J., *O sztuce wypasania trzód: wiedza a władza w filozofii politycznej Platona*, „Sztuka i Filozofia” 8, 1994
- Hayek F.A., *Law, Legislation and Liberty*, vol. I, London 1973
- von Haller C.L., *Restauracja nauki o państwie, czyli teoria stanu naturalnie-społecznego jako przeciwieństwo chimery ustroju sztucznie-obywatelskiego*, [w:] T. Namowicz (red.), *Państwo a społeczeństwo. Wizje wspólnot niemieckich od oświecenia do okresu restauracji*, Poznań 2001
- Jarra E., *Idea państwa u Platona i jej dzieje*, Warszawa 1918
- Miller M.H., *The Philosopher in Plato's Statesman*, Boston-London 1980
- Popper K.R., *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I, Warszawa 2006

⁶⁴ J. Bartyzel, dz.cyt., s. 217.

⁶⁵ Tamże, s. 211.



Rosen S., *Plato's Statesman: The Web of Politics*, New Haven–London 1995

Schmitt C., *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*,
New York 2006

Schofield M., *Plato. Political Philosophy*, Oxford 2006

Sloterdijk P., *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie*,
„Przegląd Kulturoznawczy” 2008, nr 1(4)

Strauss L., *Jak Alfarabi czytał Prawa Platona*, „Kronos” 2012, nr 2

Voegelin E., *Platon*, Warszawa 2009