

# Platońska eudajmonia. Autor *Politei* o życiu szczęśliwym

DOI: 10.14746/PEA.2022.1.7

ZBIGNIEW DANEK / *Uniwersytet Łódzki* /

„Zabił się młody...”

Przytoczone słowa romantycznego bohatera zderzają ze sobą dość wymownie dwa standardy, w których zamyka się cała nasza egzystencja: siłę ludzkiej witalności mającej swe apogeum w latach młodości oraz nieunikniony kres życia każdego człowieka. Przedstawioną w nich jako dysonans decyzję osoby młodej o bezpowrotnym odejściu ze świata można też jednak interpretować nieco bardziej afirmatywnie: jako poszukiwanie przez człowieka nieszczęśliwego w wirze życiowych problemów tak pożądanego niekiedy szczęścia, które tu nazwiemy ukojeniem – jako dążenie do stanu bliskiego epikurejskiemu ideałowi *ataraksji*. Taka nieco szokująca współcześnie ocena sytuacji znajdzie jednak swoje umocowanie w znanej z przekazów antycznej mądrości, chociażby w historii o Kleobisie i Bitonie, których młodość dostąpiła szczęścia najwyższego, jakim okazała się błogosławiona śmierć.

Dyskusja o szczęściu ludzkim, którą niniejszym podejmujemy, staje się, jak wynika z powyższego, dwuaspektowa, a nawet – do czego prowadzą dalsze tej treści przemyślenia – wieloaspektowa. Jeżeli bowiem szczęściu pełnego uspokojenia przeciwstawimy szczęście ludzkiej aktywności życiowej, nasunie się kolejne pytanie, czy w tym drugim wariantcie błogosławiony stan ducha osiągniemy aktywizując się spontanicznie,

czy jedynie wtedy, gdy nasze działania będą przemyślane i celowe. Warunkiem szczęścia okaże się wtedy postępowanie w pełni racjonalne jako realizacja swoistej recepty na szczęście, modelu życiowej aktywności o odniesieniu już uniwersalnym. Owo szczęście zyska tym samym wymiar *continuum* obejmującego całe dalsze życie człowieka (co też niektórzy starożytni myśliciele uważali za konieczny warunek prawdziwego szczęścia<sup>1</sup>), a jego przeciwieństwem będzie doraźne i bodaj niepowtarzalne każdorazowo przeżywanie owej kumulacji życiowego zadowolenia. Pytaniem nie mniej istotnym okaże się wreszcie kwestia uwarunkowania owego stanu pełnej satysfakcji życiowej współobecnością w naszym życiu innych przedstawicieli ludzkiego gatunku, a także oddziaływaniem w tym kierunku różnego rodzaju czynników zewnętrznych, mieszczących się również w kategorii tzw. szczęścia losowego, które można określić greckim terminem εὐτυχία. Czy zatem odczuwane przez nas szczęście życiowe ma w swej istocie charakter indywidualny, a nawet czysto wewnętrzny, czy też dla uzyskania pełnej życiowej satysfakcji konieczne staje się współistnienie społeczne człowieka, a w szerszym aspekcie jego zadowalające relacje z mniej lub bardziej przyjaznym światem zewnętrznym?

Sygnalizowana powyższymi dylematami problematyka jest, jak widać, rozległa oraz wieloaspektowa, i nie leży w zamierzeniu piszącego te słowa, ani też w jego możliwościach, rozpatrywanie jej w całej rozciągłości. Z drugiej strony, jest na tyle istotna, że warto ją podjąć w tym wycinku wielonurtowej i wielopokoleniowej na ów temat refleksji, w którym możemy wykazać się jakimiś ku temu kompetencjami, przybliżając zarazem opinii odnoszące się do kwestii naszego szczęścia życiowego, z jakimi wychodzi ktoś, kogo można uznać za autorytet. Zamiarem piszącego te słowa jest wydobycie z pism Platona wszystkich istotnych myśli bezpośrednio odnoszących się do tego zagadnienia oraz ich uporządkowanie w sposób, który umożliwi określenie stanowiska, jakie prezentuje on we wskazanych kwestiach. Nie znaczy to, że autor słów niniejszych poszukuje w tych pismach rozstrzygających dylematy recept na szczęście. Nastawiony jest głównie na to, by dociec, w jakim zakresie twórca *Politei* świadomy jest owych problemów i jakie dostrzega możliwości ich rozwiązania. Materiał, jakiego dostarczają w tym względzie Platonskie dialogi, jest dość obfity. Tematyka odzywa się bowiem na przestrzeni całego niemal *corpus Platonicum*, aż po zamykające ten zbiór *Prawa*. Pozwoli to na ujęcie zagadnienia również w aspekcie diachronicznym, tak by można było najogólniej określić kierunek, w jakim rozwija się Platonska refleksja na temat szczęścia życiowego człowieka.

## 1. Testimonia

Jeżeli przystąpimy w sposób metodyczny do wyłączenia z ogromu całego *corpus Platonicum* myśli, w których Platonscy bohaterowie wypowiadają się w kwestii szczę-

<sup>1</sup> Przykładem będzie pouczenie, jakiego Krezusowi udzielił Solon, uznający, że nikogo nie można nazwać szczęśliwym, zanim nie dobiegnie końca swoich dni (Hdt. I 30, 1–33, 5). W obrębie tej relacji mieści się również wspomniana powyżej opowieść o Kleobisie i Bitonie (Hdt. I 31, 4–27).

ścia życiowego, uwaga nasza skupi się głównie na jednym terminie, niejako nadrzędnym w stosunku do pozostałych odnoszących się do tego przedmiotu. Jest to rzeczownik εὐδαιμονία, wywodzący się od słowa εὐδαίμων (szczęśliwy), oraz – analogicznie – czasowniki εὐδαιμονεῖν/εὐδαιμονίζειν. Znaczenie tych określeń w podjętej kwestii potwierdzone jest częstotliwością, w jakiej występują one w Platońskich utworach skupionych na zagadnieniu życia szczęśliwego. Pozostałe dwa – ujmujący szczęście losowe rzeczownik εὐτυχία oraz bardziej może godne uwagi słowo εὐθυμία (pogoda ducha), nie są przez Platona doceniane, co jest zrozumiałe w przypadku pierwszego z nich (wszak filozof powinien być ponad zrządzenia losu), natomiast zasługuje na zastanowienie w odniesieniu do znanego już wtedy dzięki Demokrytowi terminu εὐθυμία. Można domniemywać, że takie wewnętrzne jedynie przeżywanie szczęścia nie w pełni odpowiada Platońskiemu wyobrażeniu życia doskonałego.

Przyjęty wyznacznik terminologiczny nakazuje skupić się przede wszystkim na trzech z czterech utworów pretendujących do grona ważnych w interesującej nas kwestii testimoniów, kolejno na dialogach *Gorgiasz*, *Politeja* oraz *Prawa*<sup>2</sup>, z wyłączeniem dobrze na pozór rokującego w sprawie *Fileba*, jako że całe to rozważanie jest w istocie poszukiwaniem drogi do życia szczęśliwego, czy raczej stanu wewnętrznego, który czyni je takim, nie natomiast próbą określenia, na czym owo błogosławione życie polega. Na pierwsze miejsce wysuwa się z pewnością *Politeja*, którą choćby ze względu na częstotliwość występowania derywatów morfemu εὐδαίμων- można w całości zakwalifikować jako dyskusję o szczęściu życiowym człowieka. Ta bowiem kwestia leży już w podtekście początkowej rozgrywki z Trazymachem, jak też wybija się na czoło w dalszej dyskusji poprzez wyrażane *explicite* wątpliwości, dotyczące możliwości dostąpienia szczęścia przez różnej rangi „funkcjonariuszy” Platońskiego systemu ustrojowego. Ujawniają się zresztą już od początku dwa aspekty zagadnienia: dominująca w tych rozważaniach kwestia szczęścia całej obywatelskiej zbiorowości i problem niezakłóconej życiowej satysfakcji pojedynczych obywateli, coraz wyraźniej odzywający się w dalszej owej dyskusji o państwie szczęśliwym. Z czasem też cała ta dyskusja nad doskonałym ustrojem państwowym staje się swoistą próbą wykazania, jak bliskie wbrew pozorom będzie jedno drugiemu – próbą znalezienia wspólnego mianownika dla pojęć indywidualnego i zbiorowego szczęścia życiowego obywateli Platońskiej *polis*.

Można w tej sytuacji mówić o swoistym tryptyku, w który zamyka Platon swe rozważania o ludzkim szczęściu życiowym, kiedy to *Politeję* – centralny dla całej konstruk-

<sup>2</sup> Dodajmy, że cenne informacje w interesującej nas kwestii znajdują się ponadto w kilku innych dialogach Platona, by wymienić *Protagorasa* z jego hedonistycznym miejscami przesłaniem (*Prt.* 351b–357e), wobec którego eliminujący takie akcenty *Gorgiasz* stawać się ma rodzajem „antystrofy”, czy *Eutydemą*, gdzie szczęście jako posiadanie dóbr znajduje swoją alternatywę w koncepcji rozumnego dysponowania tymi dobrami (*Euthd.* 280b–282d), czy wreszcie *Fedona*, gdzie standardowym wyobrażeniem życia szczęśliwego przeciwstawione zostaje kontemplatywne szczęście filozofa, mające swoje dopełnienie w doskonałej pośmiertnej ataraksji. Wspomnę też o wizji niczym niezmaconego szczęścia pośmiertnego, która – poza *Gorgiaszem*, *Politeją*, czy *Fedonem* – odzywa się wyraźnym akcentem także w *Timajosie*, gdzie szczęście takie staje się nagrodą za życie cnotliwe, lecz i ukoronowaniem drogi badawczej wyzwolonego z okowów potrzeb cielesnych badacza.

cji element – oskrzydlać będą z jednej strony *Gorgiasz*, a z drugiej *Prawa*, rozciągle w sposób zakłócający symetrię tego układu, lecz wagą wnoszonych w temat rozwiązań dla *Gorgiasza* jak najbardziej ekwiwalentne. Ten bowiem dialog, otwierający ciąg wielkich dokonań autorskich Platona, można w całości kwalifikować jako dyskusję o właściwym pojętym szczęściu życiowym człowieka, z ważnym w tym względzie przesłaniem etycznym<sup>3</sup>. Dowodem staje się coraz liczniejsza z postępem rozważań obecność derywatów słowa εὐδαιμόνων (w ostatecznym bilansie 44 wystąpienia), związanych od początku z etyczną kwestią postępowania sprawiedliwego, bądź bezwzględnie egoistycznego<sup>4</sup>, czego przykładem stają się niechlubne dokonania macedońskiego jedynowładcy Archelaosa. Już wówczas (*Grg.* 470d8) wybrzmiewa pytanie, czy ktoś idący, jak on, drogą przemierstw oraz wyrządzanych innym krzywd może być człowiekiem szczęśliwym, czy też jest wyłącznie godnym pożałowania nędznikiem (ἄθλιος) i rozpoczęta w taki sposób dyskusja o tym, co daje poczucie szczęścia życiowego, wypełnia niemal całą akcję myślową tego dialogu. Rozciąga się ona tak znacznie, ponieważ rozmówca Sokratesa jako kontrpropozycję dla błogosławionego życia człowieka sprawiedliwego wytacza ideologię bezwzględnego zaspokajania swych ekspansjonistycznych potrzeb życiowych przez jednostkę bezkarną poczuciem własnej siły, swoistą ideologię „nadczołowieka”. Odebranie wiarygodności temu programowi ekspansjonizmu życiowego nie jest łatwym zadaniem i nie do końca przekonuje dowodzenie Sokratesa, iż jest szczęśliwszy ten, kto doznaje krzywd, niż krzywdzący, a ten, kto skrzywdził, szczęśliwszy jest wtedy, gdy poniesie karę, niż wtedy, kiedy pozostanie bezkarny. Nie dziwi, że ostatecznie decyduje on się na to, by słuszności zajmowanego przez siebie stanowiska dowodzić „oparłszy jedną nogę za grób”<sup>5</sup>, to znaczy przywołując wizję pośmiertnego sądu Radamantysa (*Grg.* 524a nn.).

Jeżeli weźmiemy z kolei pod uwagę trzeci element „tryptyku”, czyli Platońskie *Prawa*, zagadnienie szczęścia życiowego – mimo że nie jest tematem dominującym w tych politycznych rozważaniach<sup>6</sup> – zyskuje w tym utworze nowe akcenty i nowe restrykcyjne niekiedy obwarowania. Pojawiają się zresztą w *Prawach* również akcenty wspólne i to nie tylko z programowymi założeniami *Politei*, co jest w pełni zrozumiałe, lecz także z przesłaniem Platońskiego *Gorgiasza*. Ma to miejsce wtedy, gdy mowa jest o człowieku obdarzonym wszelkimi ogólnie cenionymi dobrami, a jednak pozbawionym etycznej powściągliwości oraz poczucia sprawiedliwości, którego z tego względu uznają uczestnicy tej dyskusji za godnego pożałowania nędznika (*Lg.* 661d6–e4), czy nieco dalej, kiedy

<sup>3</sup> Taką interpretację głównego założenia Platońskiego *Gorgiasza* zdaje się potwierdzać Sokrates w finale całej dyskusji, kiedy zachęca rozmówcę do postępowania, które uczyni go szczęśliwym za życia i po śmierci, co ma uzmysławiać cała wcześniejsza argumentacja (*Grg.* 527c4–6); por. Matuszak, (2009: 94): Jeśli więc głównym problemem Platońskiego *Gorgiasza* jest pytanie o εὐδαιμονία, o szczęście osiągalne w sferze życia politycznego, i związane z tym pytanie o to „jak żyć”, aby szczęście osiągnąć, zapytajmy: czym jest πολιτική εὐδαιμονία?

<sup>4</sup> Por. Piechowiak (2009: 75): W *Gorgiaszu* zagadnienie powiązania sprawiedliwości ze szczęściem powraca wielokrotnie.

<sup>5</sup> W. Witwicki, *Wstęp tłumacza*, [w:] Platon, *Dialogi*, t. I, Kęty 1999, s. 338.

<sup>6</sup> Potwierdza to liczba czterdziestu dziewięciu wystąpień form urabianych od morfemu εὐδαιμον- bliska liczebności tych form w *Gorgiaszu*, co przy znacznie większej rozciągłości *Praw* nie jest wielkością imponującą.

ludzie żyjący życiem nieskazitelnie sprawiedliwym okażą się szczęśliwsi niż ci, których życie wypełniają przyjemności. Założeniowa zgodność z pryncypiami obowiązującymi w *Politei* daje o sobie znać w tych miejscach *Praw*, w których dochodzi do głosu idea szczęśliwego państwa jako wartości nadrzędnej we właściwie funkcjonującej zbiorowości obywatelskiej<sup>8</sup>.

Platońska nauka o szczęściu zyskuje – jak wynika z powyższego – zdecydowany wymiar społeczny oraz uwarunkowania etyczne, osadzając jednostkę i jej poczucie zadowolenia życiowego w kontekście należycie prosperującej zbiorowości i różnego typu relacji międzyludzkich. Od początku też podejmuje alternatywę, jaką wyznacza z jednej strony hedonistyczna wizja życia szczęśliwego dzięki zaspokajaniu szeroko pojętych potrzeb konsumpcyjnych, z drugiej natomiast koncepcja szczęścia wiążanego z wartościami etyczno-intelektualnymi składającymi się na ideał ludzkiej ἀρετή. Oczywiście uwaga i aspiracje autora *Politei* skupiają się nie na szczęściu hedonistycznym, lecz na tym, które zyskujemy drogą doskonalenia się wewnętrznego i ciągłego rozwoju intelektualnego – szczęściu najwyższym i jedynym bodaj szczęściu prawdziwym. Czy jednak ludzie żyjący inaczej skazani są przez niego na egzystencję pozbawioną satysfakcji życiowej, a filozof-intelektualista z chwilą, gdy zaczyna pełnić określone zadania społeczne, staje się człowiekiem nieszczęśliwym? Platon odrzucający ze wzdrgadą radości, jakie daje nasza codzienna aktywność i przyjemności życia codziennego, pozostaje jeszcze jednym stereotypem, któremu warto się przyjrzeć.

## 2. Eudajmonizm Platoński?

Podjmując kwestię szczęścia ludzkiego wchodzę na grunt w perspektywie filozofii Platońskiej dość niebezpieczny, skoro – jak wiemy – myśl autora *Politei* zorientowana była na wartości wykraczające poza wymiar subiektywnych doznań jednostkowych. Człowiek w tej orientacji światopoglądowej występuje jako podmiot poznający, którego zadaniem jest zmierzać ku najwyższej rangi bytowi transcendentnemu. Czy wobec tego kwestia jego osobistego szczęścia jest dla Platona problemem, któremu w ogóle warto poświęcać uwagę?

Odpowiem, że Platon – siłą samych swoich dokonań, „dwugłowy”<sup>9</sup> – liczy się dla nas nie tylko jako twórca imponującej konstrukcji ontologiczno-gnozeologicznej, lecz również jako humanista – autor pełnych ciepła relacji z rozmów składających się na życie umysłowe i towarzyskie ówczesnych Aten. W tej perspektywie człowiek przestaje być jedynie badaczem prawd niewzruszonych, a pozostaje wrażliwą istotą mającą określo-

<sup>7</sup> Pl. *Lg.* 662d4–7: „Ποτέρους δὲ εὐδαιμονεστέρους χρὴ λέγειν, τοὺς τὸν δικαιοτάτων ἢ τοὺς τὸν ἥδιστον διαβιοῦντας βίον;” εἰ μὲν δὴ φαῖεν τοὺς τὸν ἥδιστον, ἄτοπος αὐτῶν ὁ λόγος ἂν γίνοιτο.

<sup>8</sup> Np. Pl. *Lg.* 742d7–e1, 816c7–d2, 927b6, 945d3–4.

<sup>9</sup> Por. Tigerstedt (1977: 87): „Janus-headed Plato”.

ne potrzeby, z potrzebą jak najpełniejszej satysfakcji życiowej na czele. O zaspokojenie tego naturalnego pragnienia upomną się zresztą sami bohaterowie Platońskich dyskusji, nawet wbrew zasadniczej myśli rozwijanej w postępującej konfrontacji stanowisk. Na ten głos nie pozostanie Platon obojętny.

Odnosząc się do kwestii zaspokojenia życiowego człowieka, rozgranicza on przede wszystkim te ludzkie potrzeby, których spełnienie jest koniecznością, i te, które poza owo minimum wykraczają, uznawszy, że utrzymując się na poziomie zaspokojenia minimalnego unikniemy wyczerpującego dla naszej psychiki rozchwiania wewnętrznego. Takie w pewnym sensie antyhedonistyczne nastawienie nie sprawia jednak, że przyjemność (ἡδονή) sama w sobie zostaje przez niego odrzucona. Świadczy o tym nie tylko swoista promocja hedonizmu, do jakiej dochodzi w *Protagorasie*, lecz także wyrażana jeszcze w *Prawach* akceptacja dla przyjemności jako wartości istotnej również w życiu człowieka etycznie doskonałego (v.i.). Z tym większym sceptycyzmem należy przyjrzeć się pogładowi, iż zmierza Platon ku temu, by w trakcie swej „pajdei” eliminować z dusz podopiecznych skłonności „eudajmonistyczne”, czyli potrzebę przeżywania osobistego szczęścia, skoro firmujący taką postawę życiową „eudajmonizm” nie musi być eudajmonizmem hedonistycznym. Można wszak wyobrazić sobie człowieka szczęśliwego w toku życiowych poczynań bardzo nawet uciążliwych, a dających satysfakcję, która wynika z poczucia doniosłości i sensowności podejmowanych działań, bądź też z potrzeby służenia szczęściu innych ludzi. Możemy zatem mówić o eudajmonizmie „deontycznym”, bądź ogólniej ideologicznym, czy wreszcie intelektualnym, kiedy szczęściem staje się zaspokajanie naszych potrzeb poznawczych. Tym bardziej wymaga rozpatrzenia kwestia przewyciężenia przez Platona tego naturalnego ludzkiego pragnienia.

Nawiązuję tym samym do ustaleń W. Altmana, który w swej monografii poświęconej wychowawczemu oddziaływaniu nauki Platona, stara się udokumentować pogląd, iż poprzez swe dokonania literacko-dydaktyczne założyciel Akademii zamierza przygotować adresatów jego „pajdeutycznego” przekazu do odstąpienia od „aksjomatu eudajmonistycznego”<sup>10</sup>, czyli przekonania o należnym każdemu poczuciu szczęścia życiowego, na rzecz pełnego oddania się idei służby publicznej. Drogę, którą wychowanek Platońskiej Akademii ma przebyć od owej egoistycznej roszczeniowości względem życia ku teźże doskonałości wewnętrznej – tak zwaną „dłuższą drogę” (*the Longer Way*) jego osobniczego rozwoju wytycza, zdaniem W. Altmana, szereg Platońskich dialogów, ułożonych w nieco dziwny dla systematyka cykl określony jako „porządek odczytania” (*reading order*) tych utworów, którego ukoronowanie stanowić ma „posteudajmonistyczny altruizm” znajdujący wyraz w przesłaniu *Politei*<sup>11</sup>.

Lista zastrzeżeń, jakie wzbudza ów pogląd, jest niemała. Pomijając już niezgodne z przyjętą diachronią rozwoju myśli Platona uszeregowanie jego dialogów, zacząć należy

<sup>10</sup> Tak zwany „the eudaimonist axiom” oddawany skrótem TEA – Altman (2018: passim).

<sup>11</sup> Altman (2018: 470): „With respect to ethics, Justice in the light of the Good entails what one might call »a post-eudaemonist altruism«”; por. Altman (2018: 490).



od interpretacji, według której Platońska „dłuższa droga” poznania obejmuje również powrotną drogę badacza bytu ku ludzkiej społeczności<sup>12</sup> i w konsekwencji jego działalność przywódczo-wychowawczą w tych społecznych realiach. Otóż miejsca *Politei* oraz innych Platońskich dialogów, gdzie mowa jest o takim długotrwałym dążeniu ku prawdzie, potwierdzają jedynie pogląd, iż jest to „dialektyczny ruch myśli” polegający na wysuwaniu kolejnych hipotez, „które są jako szczeble pod stopami, jako punkty oparcia i odskoku, aby się wznieść do szczytu i do początku wszystkiego”<sup>13</sup>, a interpretację, w myśl której ten ruch ku górze łączy się z późniejszym zejściem do niedoskonałego ludzkiego świata, sam Platon uznałby zapewne za dziwaczną. „Dłuższa droga” poznania jest dla niego wyłącznie stopniowym wznoszeniem się dialektycznej myśli ponad materialną rzeczywistość.

Silnie zaznacza się w poglądach W. Altmana przeciwstawienie Platońskiej pajdeutyki z jej imperatywem wyzbycia się szczęścia osobistego „eudajmonistycznemu Sokratyzmowi” (*eudaemonist Socratism*)<sup>14</sup>, czyli przypisanej Sokratesowi tendencji do stawiania w rzędzie dóbr najcenniejszych tegoż indywidualnego szczęścia – szczęścia o zabarwieniu mocno hedonistycznym. W myśl tej interpretacji ma miejsce „tarcie”, wręcz konflikt, między pełnym poświęcenia powrotem Platońskiego filozofa do „jaskini” ludzkich zwykłych spraw, a owym roszczeniowym „eudajmonizmem” reprezentowanym przez Sokratesa<sup>15</sup>, który wręcz „blokuje” dążenie ku najwyższemu dobru i związaną z tym wewnętrzną odnowę Platońskiego badacza bytu<sup>16</sup>. Kwestia, na ile Sokrates – który *nota bene* pozostając niezmiennie Sokratesem Platońskim znajdzie się po obu stronach tej sztucznie tworzonej barykady – wyznaje ów eudajmonizm i na ile różni się on od Platona w ocenie najwyższych wartości etycznych, jest pytaniem, na które można odpowiedzieć negując istnienie jakiegokolwiek istotnej rozbieżności między nimi. Sokrates ze swoją gotowością oddania życia za prawdę i programowym dystansowaniem się od zwykłych ludzkich trosk i radości, o ile może nie podzielać Platońskiego poglądu o obiektywnym istnieniu bytów pojęciowych, nie stoi z pewnością w opozycji wobec niego jako zwolennik eudajmonistycznej orientacji aksjologicznej.

Pomijając szereg drobnych, kuriozalnych niekiedy uchybień, które także deprecjują nieco tę interpretację<sup>17</sup>, wypada jednak zająć się kwestią najważniejszą, dotyczą-

<sup>12</sup> Por. Altman (2018: 510): „[...] some of us would follow the Longer Way, a harder journey back down to the shadows, and only made possible by our prior Ascent to the Good”.

<sup>13</sup> Katamay (2006: 74): por. Szlezák (2003: 420): Sokrates konsekwentnie nie dyskutuje też z nim o tym, dokąd prowadzi „dłuższa droga” dialektyki, to znaczy o istocie Idei Dobra; por. R. 435d3, 504b2, 504c9, *Phdr.* 246a4–5, 274a2, *Sph.* 217e4, *Prm.* 136e1–3.

<sup>14</sup> Altman (2018: 42, 49, 52, 274, 275).

<sup>15</sup> Altman (2018: 42): „it is the friction between eudaemonist Socratism and the noble necessity of the Guardian’s self-sacrificing return to the Cave that causes Justice to flash forth”.

<sup>16</sup> Altman (2018: 49): „the participle ἐλθόντα indicates what (or whom) Socrates will block or obstruct on the pathway to that *summum bonum*”.

<sup>17</sup> Przykładem może być uznanie (Altman 2018: 218), że „stanowisko Sokratyczne” (*the Socratist position*) w kwestii wyboru między poświęceniem siebie samego dobru ogólnemu a postawą eudajmonistyczną jest „grzbietem zasłaniającym widok morza” (*a ridge blocking the sight of the sea*), zapewne Platońskiego oceanu

cą szczęścia osobistego, którego Platon pozbawiać ma czynnych politycznie filozofów, czyli przypisanego mu odejścia od orientacji eudajmonistycznej ku idei „samoposwiecenia” na rzecz dobra innych ludzi<sup>18</sup>. Łatwiej będzie z pewnością odnieść się do tej kwestii w wymiarze zagadnienia bardziej trywialnym, kiedy przedmiotem uwagi stanie się eudajmonizm hedonistyczny, choć i tu sprawę utrudni to, że Platon nie jest jednoznaczny w swej ocenie przyjemności jako takiej. Dodatkową w świetle interpretacji W. Altmana kwestią staje się pytanie, na ile pogląd Platona na ów temat znajdzie wyraz w ocenie hedonistycznych wartości, z jaką wystąpi sam Sokrates.

Sokrates – jeżeli przyznamy mu w tym względzie jakąś suwerenność – już w *Protagorasie* daje podstawy, by zaszeregować go jako eudajmonistę, i to eudajmonistę hedonistycznego, skoro uznaje tam, że wytyczna „żyć dobrze” (εὖ ζῆν) sprowadza się do słów: „żyć przyjemnie”<sup>19</sup>. Niemniej już tam (*Prt.* 355b–357d) poddaje on ostatecznie przyjemność – ἡδονή kontroli rozumu i wiedzy, decydujących o wyborze bądź odrzuceniu określonej przyjemności, które w rezultacie stają się w stosunku do niej wartością nadrzędną. Redukuje się zatem znajduwana rozbieżność między nim a Platonem w kwestii życia szczęśliwego, a traci również na ostrości pytanie: „na ile hedonizm dialogu *Protagoras* pozostaje w zgodzie z próbami obalenia hedonizmu Kalliklesa”<sup>20</sup>. Pytanie to przenosi już dyskusję w realia Platonskiego *Gorgiasza*, w którym toczy Sokrates z owym sofistą spór wagi pryncypialnej.

Mniej dociekliwa interpretacja dialogu *Gorgiasz* może prowadzić do konkluzji, że tu wreszcie odzywa się odchodząca od eudajmonizmu Sokratesa własna pedagogika Platona, skoro cała ta dyskusja wydaje się w końcowym rezultacie „wyrzyskim zaprzeczeniem tezy stawiającej na równi dobro i przyjemność”<sup>21</sup>. Uważna lektura tego utworu nie potwierdza jednak ani rozbieżności między stanowiskiem jednego i drugiego, ani też antyhedonistycznej wymowy owego pisma Platona. Sokrates w swej konfrontacji ze wspomnianym Kalliklesem, dającym wolność niczym nie krępowanemu zaspokajaniu hedonistycznych potrzeb, nie odchodzi w jakiś radykalny sposób od tego, z czym występował w dyskusji z Protagorasem. Potępienie ówczesnej retoryki jako umiejętności przyjemnego dla odbiorcy schlebiana niewybrednym potrzebom ogółu, nie oznacza apriorycznej negacji ludzkich upodobań hedonistycznych, lecz tylko wystąpienie prze-

Piękna Samego (por. *Smp.* 210d3–4), i zarazem rodzajem „trampoliny” umożliwiającej wzniesienie się ku Idee Dobra (*a springboard to be used on the final ascent to the Idea of the Good*). W tej dość rażącej sprzeczności zaznacza się jednak bardzo istotny w aspekcie omówionej interpretacji dylemat, od którego W. Altman do końca się nie uwolnił – pytanie, na ile przypisany Sokratesowi eudajmonizm przeciwstawia się wymagającej pajdeutyce Platona, a na ile staje się punktem wyjścia dla tej koncepcji wychowawczej.

<sup>18</sup> Altman (2018: 473): „the Guardians outside of Plato’s wondrous text are challenged to sacrifice their personal happiness in the light of the Good, and thus most certainly do „sacrifice themselves altruistically for the others”.

<sup>19</sup> Dokładnie: ἡδέως βιοῦς (w odniesieniu do człowieka, który żyje przyjemnie) – Pl. *Prt.* 351b4–6.

<sup>20</sup> Russell (2005: 239): „if the hedonism of the *Protagoras* should be consistent with the refutations of Callikles’ hedonism”.

<sup>21</sup> Por. Altman (2018: 271): „The most obvious discrepancy between *Protagoras* and *Gorgias* involves the express denial of the GP Equation in the latter”.



ciw każdemu, kto „nie rozgranicza, które z przyjemności są dobre, a które złe”<sup>22</sup>, czyli w pełni zgodne z przesłaniem *Protagorasa* pouczenie, że dopiero człowiek mądry może właściwie ocenić, których przyjemności winien unikać, a do których dążyć (*Grg.* 507b5–8). Sokrates, niestety, nie podejmie drugiego członu alternatywy, co można tłumaczyć potrzebą dokonania bieżących rozrachunków z groźnymi przeciwnikami ideologicznymi, i tak też – jak sądzę – należy odbierać całe następujące w tym utworze potępienie hedonizmu oraz retorów, którzy mu schlebiają. *Gorgiasz* jest po prostu krytyką ówczesnych realiów i tłumaczy tych, którzy się w nich nie odnajdują, a odprawę dostaje w nim nie hedonizm jako taki, lecz wyłącznie „jako teza broniona przez Kalliklesa”<sup>23</sup>.

Podobnie jak nie uznamy dialogu *Gorgiasz* za „kasację” przychylnego dla hedonistycznego eudajmonizmu sądu, jaki zapada w *Protagorasie*, tak i Platońskiego *Fedona* nie zakwalifikujemy jako „ostatni gwóźdź do trumny” owej hołdującej życiu przyjemnemu ideologii<sup>24</sup>. Taka kwalifikacja tej przedśmiertnej debaty, w trakcie której Sokrates daje jedynie wyraz przekonaniu, że „naprawdę filozoficznie usposobiona dusza powstrzymuje się, jak tylko może, zarówno od przyjemności, jak i pragnień oraz cierpień i lęków”<sup>25</sup>, nie uwzględnia także kontekstu całej rozmowy oraz intencji dowodzącego, która ma charakter w dużej mierze osobisty. Wykazywanie, jak marne są przyjemności życia doczesnego, można bowiem traktować jako swoistą samoobronę umysłu świadomego tak bliskiego końca swej życiowej aktywności, natomiast przyjęcie, że jest to deklaracja światopoglądowa i zarazem przesłanie samego Platona kierowane do tych, którzy wciąż pozostają przy życiu, chyba – jak sądzę – jego ocenie wartości uznanych dóbr etycznych, która znajdzie wyraz już w *Politei*.

To właśnie pismo Platona ma – według W. Altmana – ostatecznie eliminować szczęście osobiste z kręgu wartości, jakie winien kultywować filozof, skąd wynikałoby, że o żadnym hedonizmie nie może tam w ogóle być mowy. Jest to – jak sądzę – kolejne uproszczenie, spływające naukę tego tak pełnego treści dzieła Platona, w którym także przyjemność – ἡδονή nie zyska jednoznacznej kwalifikacji. Obok bowiem potępienia dla rozkoszy miłosnej, która „rozum odbiera” (*R.* 402e), czy przyjemności, które „wyplukują” męstwo z duszy (*R.* 430a–b), znajdują tu również uznanie „pożądania i rozkosze związane z inteligentną rozmową” (*R.* 328d), a obok „różnorodnych żądz i przyjemności” właściwych ludziom nędznej kondycji wystąpią też „pożądania proste i utrzymane w mierze, o których decyduje rozum i sąd prawdziwy”, cechujące jednostki godne naśladowania (*R.* 431b–c). Ostatecznie „specyfikuje” Platon samo pojęcie przyjemności, która mieć ma charakter troisty, co wiąże się z różnymi upodobaniami i różną w związ-

<sup>22</sup> Pl. *Grg.* 495a1–2: μη διορίζεται τῶν ἡδονῶν ὅποια ἀγαθὰ καὶ κακὰ (tłum. Z.D.).

<sup>23</sup> Por. Kahn (2018: 233): „również i teraz obalony zostaje nie tyle hedonizm jako teza abstrakcyjna, lecz jako teza broniona przez Kalliklesa”.

<sup>24</sup> Por. Altman (2018: 308): „if Plato had thought that *Gorgias* had completed the reversal of *Protagoras*, he wouldn't have bothered to use *Phaedo* to put the final nail in the coffin that contains the corpse of a deadpan reading of it”.

<sup>25</sup> Pl. *Phd.* 83b5–7: ἡ τοῦ ὅς ἀληθῶς φιλοσόφου ψυχῆ οὕτως ἀπέχεται τῶν ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ λυπῶν [καὶ φόβων] καθ' ὅσον δύναται (tłum. Z.D.).

ku z tym aktywnością życiową trzech wyróżnionych typów ludzi<sup>26</sup>. Podczas gdy pogrążony w konsumpcjonizmie ogół upatruje przyjemności w gromadzeniu dóbr materialnych i ich wykorzystywaniu, typ ambicjonalny znajdzie ją w doznawaniu czci zyskanej drogą zasług orężnych, natomiast typ intelektualny uzna tylko tę, którą daje aktywność poznawcza, a maksymalizuje kontemplacja bytu niezmiennego<sup>27</sup>. Autor *Politei* przyjmuje, że doznawanie tej poznawczej satysfakcji jest stanem najbardziej przyjemnym (ἡδίστη) i najprzyjemniejsze jest też samo życie cieszącego się tymi dobrami badacza bytu<sup>28</sup>.

Czy jednak – odnieśmy się do poglądu W. Altmana – pogrążony w tym gnostycznym eudajmonizmie filozof nie wyzbędzie się szczęścia osobistego z chwilą, gdy zacznie pełnić służbę publiczną? Dodajmy, że obiekcja tego rodzaju znajdzie swe uzasadnienie wyłącznie w odniesieniu do zarządzających państwem intelektualistów, gdyż pozostałe dwie grupy społeczne bez przeszkód oddając się temu, co przynosi im największą przyjemność, mogą zażywać pełni szczęścia życiowego. Nie dostąpi tej radości filozof, na którym ciąży konieczność (ἀνάγκη) spłacenia długu, jaki zaciągnął wobec państwa umożliwiającego mu kontynuowanie wieloletnich studiów (R. 519e–520c). Platon wychodzi naprzeciw tej obiekcji i spodziewanej niechęci badacza do podjęcia misji społecznej, nie tylko odwołując się do owych zobowiązań, lecz także motywując go pozytywnie wizją przyszłego szczęścia całej pozostającej pod mądrymi rządami społeczności<sup>29</sup>, co zresztą nie oznacza, że on sam pełniąc uciążliwą służbę będzie szczęścia pozbawiony. Wyłania się model zadowolenia życiowego owego strażnika spraw państwowych, płynącego z satysfakcji, jaką daje mu jego w pełni altruistyczna działalność. Aby tego szczęścia doznawać, konieczne jest wznieść się na taki poziom rozwoju intelektualnego i etycznego, który umożliwia już dystansowanie się od dóbr materialnych i hedonizmu konsumpcyjnego (R. 520e–521a) i dopiero wówczas służba określonego Dobru – w tym przypadku dobru społecznemu – może dać ową kompensującą wszelkie niedostatki iście hedonistyczną satysfakcję życiową. Wyzbyci dóbr osobistych, pełniący rządy filozofowie – stwierdza Platon – „będą mieli życie szczęśliwe w najwyższym stopniu. Będą żyli w szczęściu lepiej niż zwycięzcy na igrzyskach olimpijskich”<sup>30</sup>.

Autor *Politei*, daleki od hedonizmu w jego trywialnej postaci, nie odbiera prawa do szczęścia osobistego również tym, których wyznacza do zadań wymagających szczególnego poświęcenia. Jest to szczęście inne niż radość docierania do prawdy, niemniej swym wysoce etycznym charakterem znakomicie kompensujące brak satysfakcji poznawczej, tak cennej dla badacza, który dzięki swej misji społecznej staje się animatorem idei Dobra

<sup>26</sup> Pl. R. 580d7–581a1: Τίηδε. τριῶν ὄντων τριτταὶ καὶ ἡδοναὶ μοι φαίνονται, ἐνὸς ἐκάστου μία ἰδία.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 582c7–d2: τῆς δὲ τοῦ ὄντος θεας, οἷαν ἡδονὴν ἔχει, ἀδύνατον ἄλλῳ γεγεῦσθαι πλὴν τῷ φιλοσόφῳ.

<sup>28</sup> *Ibidem*, 583a1–3; por. Pacewicz (2016: 225): W hierarchii duchowej przyjemności rozumu przeważają nad przyjemnościami władzy zwanej *thumoeides*, a obie nad *hēdonē* funkcji pożądawczej.

<sup>29</sup> Pl. R. 420b5–8; por. 465d7–8; Owa motywacja sprawia, że podejmujący służbę społeczną filozof decyduje się ostatecznie na coś, co można nazwać „dobrowolnym oddaniem się w niewolę temu, co najlepsze w ludzkiej naturze” („self-chosen servitude to the best part of human nature” – Hansen 2010: 27).

<sup>30</sup> Pl. R. 465d2–3 (tłum. W. Witwicki).

i najwyższej prawdy. Dodajmy, że tak odczytane przesłanie *Politei* nie odbiega od tego, czego na temat życia przyjemnego dowiadujemy się z *Praw* – swoistego testamentu politycznego Platona.

W *Prawach* do kwestii życia przyjemnego podchodzi Platon z odpowiedzialnością, jaka winna cechować reformatora stosunków społecznych. Nie dziwi więc, że już na początku odzywa się w tym utworze postulat ustawowego ograniczania destruktywnie oddziałujących przyjemności, głównie rozkoszy miłosnych i uciech pijackich (*Lg.* 634a6 nn.), niekiedy nawet realizowany pod hasłem uwolnienia się od tyranii tych i innych ludzkich słabości (*Lg.* 863e6–8). Z uwagi na trudności związane z wcieleniem w życie takiego programu ogranicza się jednak Platon w pierw do zalecenia, by nad potrzebą doznawania przyjemności rozsądnie panować (*Lg.* 647c7–d7)<sup>31</sup>, a następnie przygany dla tych, którzy do takiego opanowania nie są zdolni<sup>32</sup>, lecz przede wszystkim sugeruje, by jednak dokonywać rozgraniczenia między dwoma rodzajami rozkoszy. Oznacza to już pozytywną kwalifikację dla przyjemności doznawanej z miarą i należytą ostrożnością (εὐλάβεια – *Lg.* 649e2), a nawet uznanie pewnych przyjemności – tych, które wiążą się z poczuciem rytmu i harmonii – za dar bogów (*Lg.* 653e5–654a3). Platońska refleksja nad szczęściem hedonistycznym wkracza tym samym na grunt estetyki i tutaj – mimo dowodzenia, że przyjemność estetyczna nie może być głównym celem sztuki (*Lg.* 667b5 nn.) – autor *Praw* przyznaje, że wywoływanie przyjemnych doznań stanowi cenną wartość wszelkich dokonań artystycznych, chociażby śpiewów kultowych (*Lg.* 665c5–7). Ta aprobata dla przyjemności o charakterze estetycznym, nie wzbudzających niepokoju w duszy, bliska staje się pogładowi, który znajduje wyraz w nieco wcześniejszym *Filebie*, gdzie tego rodzaju rozkosze, rozkosze czyste (καθαρὰς ἡδονάς), również uznaje Platon za jedyne godne wyboru (*Phlb.* 52b6–d1), mimo że tutaj jest to przeżycie nie tyle estetyczne, co intelektualne.

Autor *Praw* nie pomija milczeniem również pajdeutycznego aspektu zagadnienia. Poświęca mu cały obszerny monolog (*Lg.* 662b1–663c5), w którym w odpowiedzi na pytanie: „czy życie najsprawiedliwsze jest i najprzyjemniejsze”<sup>33</sup>, dowodzi, że „ten, który pędzi życie najprzyjemniejsze, jest najszczęśliwszy”<sup>34</sup>, a za najszczęśliwszy uznać należy jedynie żywot najsprawiedliwszy (δικαιοτάτων – *Lg.* 662e9). Konkluzją staje się stwierdzenie: „stanowisko, które nie oddziela przyjemności od sprawiedliwości i dobra i piękna, jest przekonujące”<sup>35</sup> – jednoznacznie wiążące szczęście hedonistyczne, oczywiście dobrej próby hedonistyczne, z najwyższej próby wartościami etycznymi<sup>36</sup> – i stanowią-

<sup>31</sup> Jako że naprawdę szczęśliwie (εὐδαιμόνως) żyć może dopiero ten, kto nad tą potrzebą zapanuje (*Lg.* 840c5–6).

<sup>32</sup> Pl. *Lg.* 836d9–e1, 886a8–b2, 908c2–3, 934a3–6.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 662d1: Ἐὰν ὁ δικαιοτάτος ἔστιν βίος ἡδιστος (tłum. W. Witwicki).

<sup>34</sup> *Ibidem*, 662e3: ὁ ζῶν τὸν ἡδιστον βίον ἔστιν μακαριώτατος (tłum. W. Witwicki).

<sup>35</sup> Pl. *Lg.* 663a9–b1: Οὐκοῦν ὁ μὲν μὴ χωρίζων λόγος ἡδῦ τε καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθόν τε καὶ καλὸν πιθανός γ' (tłum. W. Witwicki).

<sup>36</sup> Por. Pacewicz (2016: 212): „stan *eunomia* w odniesieniu do czyjejś duszy oznacza, że dusza takiej osoby jest w najwyższym stopniu uporządkowana czyli właściwie wychowana, pobożna, rozumna, zna swoje miejsce

ce wymowną odpowiedź samego Platona na interpretację, według której nakazuje on kultywującemu owe wartości działaczowi społecznemu wyzbyć się myśli o szczęściu osobistym. Autor *Politei* nie kreuje pełniącego społeczną misję filozofa na męczennika i ofiarę sytuacji, w której czyni on coś, co napawa go najwyższą niechęcią. Pozwala mu w trakcie pełnienia owych zadań przeżywać również osobiste szczęście wiążące się nie tylko ze świadomością realizowanego Dobra, lecz także z pewnym wynikającym stąd błogostanem wewnętrznym, co zresztą pozostaje w zgodzie z wyrażaną na przestrzeni lat Platońską akceptacją dla rozsądnie kultywowanej przyjemności (ἡδονή) i eudajmonizmu o charakterze hedonistycznym<sup>37</sup>. Owo zadowolenie aktywnego politycznie filozofa nie przeszkodzi jednak temu, by z ulgą złożył sprawowaną władzę i z radością powrócił w sferę doznań intelektualnych. Odsłania się druga strona zagadnienia.

### 3. Poznanie drogą ku szczęściu najwyższemu?

Podjęcie powyższej kwestii oznacza bliższy wgląd w jeszcze jeden punkt interpretacji W. Altmana, który Platońską „dłuższą drogę” poznania czyni – poza dochodzeniem do prawdy najwyższej – drogą pewnego rozwoju etycznego i etycznego samodoskonalenia przyszłego filozofa i zarazem działacza społecznego. Można to rozumieć tak, że filozof osiągając wiedzę najwyższą osiąga zarazem najwyższą etyczną doskonałość, bądź jedno tylko z najwyższych dóbr etycznych. Za takie uznamy bowiem doznanie szczęścia, które wyznacza wariant „słabszy” interpretacji, o jakiej mowa, podczas gdy przeobrażenie wewnętrzne w kierunku gotowości do przyszłych poświęceń wyznaczać będzie bardziej zdecydowaną linię owej interpretacji. Skoro jednak – w myśl powyższych ustaleń – u kresu tej drogi ku poświęceniom znajdzie się także pewne, alternatywne, szczęście, skupmy się na pytaniu, na ile wznoszenie się duszy badacza ku najwyższemu poznaniu jest zarazem drogą ku szczęściu najwyższemu?

Autor *Politei* w swych wskazówkach na ten temat okazuje się dość oszczędny. Zaznacza tylko, że owo wznoszące się ponad ludzką rzeczywistość poznanie jest „nabytkiem przyjemnym i szczęśliwym” (ἡδὺ καὶ μακάριον τὸ κτήμα) dla filozofa (R. 496c6), dla którego szczęściem staje się już samo wyzwolenie z „kajdan” poznania zmysłowego (R. 516c5–6), dodając ponadto, że dusza owego badacza zmierza „do tamtego świata, gdzie mieszka byt najszczęśliwszy, który ona musi zobaczyć na wszelki sposób”<sup>38</sup>. Mowa tutaj o procesie „wznoszenia się” poznawczego (ἐπάνοδος) ku oglądowi bytu nieprzemijającego.

w strukturze społecznej i związane z nim zadania, a więc jest szczęśliwa”.

<sup>37</sup> Por. Goodell (1921: 38–39): „Every kind of pleasure is included under ἡδονή in one place or another, except precisely that which makes Plato’s hedonism an elevated doctrine, wholly consistent with the entire body of his ethical teaching”.

<sup>38</sup> Pl. R. 526e2–4: τείνει δέ, φημέν, πάντα αὐτόσε, ὅσα ἀναγκάζει ψυχὴν εἰς ἐκεῖνον τὸν τόπον μεταστρέφεισθαι ἐν ᾧ ἐστὶ τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος, ὃ δεῖ αὐτὴν παντὶ τρόπῳ ἰδεῖν (tłum. W. Witwicki).

jącego, znanym również z innych Platońskich opisów owego wzrostu poznawczego<sup>39</sup>, co pozwala rzucić nieco więcej światła na kwestię osiąganego w trakcie tego procesu szczęścia najwyższego.

Motyw zaznacza się dość wyraźnie w Platońskim *Fedonie*, gdzie owo szczęście dane jest duszy filozofa wznoszącej się w trudzie poznawczym ponad ludzkie żądze i pragnienia, a także nierzadką wśród ludzi bezmyślność<sup>40</sup>, by jak wszyscy, którzy na tę pośmiertną szczęśliwość zasłużyli, dostąpić ostatecznie przeżycia określonego jako „widowisko dla szczęśliwych widzów”<sup>41</sup>. Przekonanie, iż najwyższe doznanie kontemplatywne wiąże się z dostąpieniem szczęścia znajdzie też wyraz w wizji, jaka staje się udziałem dusz natchnionych w dialogu *Fajdros*, kiedy to cały „chór istot szczęśliwych”, które wzniosły się na firmament nieba, uczestniczy w niezwykłym spektaklu, celebrując Piękno w samej jego istocie w błogosławionym akcie, czy wręcz obrzędzie, mistycznego wtajemniczenia, a przepełnione szczęściem wizje (εὐδαιμόνα φάσματα), jakich dostępują, sprawiają że one same doznają przeobrażenia i zarazem oczyszczenia, wyzbywając się narosłych przez lata przyzwyczajęń, związanych z konsumpcjonistycznymi potrzebami ciała (*Phdr.* 250b5–c6).

Pewnym komentarzem do tak zarysowanej wizji stać się mogą opisy najwyższego szczęścia związanego z odejściem w sferę bytu doskonałego, jakie wystąpią w dialogu *Timajos*, gdzie jednak sytuacja przedstawia się niejednoznacznie. Mamy tu bowiem do czynienia bądź z odejściem w sferę gwiazdną człowieka etycznie nieskazitelnego, wyzwolonego od „doznań gwałtownych” (βιαιῶν παθημάτων), który znajduje tam swoje „mieszkanie” (οἴκησιν) i „życie szczęśliwe” (βίον εὐδαιμόνα) na miarę swej doskonałości wewnętrznej (*Ti.* 42a1–c1), bądź też z podnoszącą z ziemi „do pokrewieństwa z niebianami” (πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν) niezmordowaną żądzą badacza „w szczególny sposób szczęśliwego” (διαφερόντως εὐδαιμόνα) dzięki studiom wynoszącym go ponad byt śmiertelny i żądze cielesne (*Ti.* 90a5–c6). Ta druga sytuacja, paralelna do wskazanych miejsc *Politei*, również nie przedstawia się jednoznacznie, skoro autor *Timajosa* ukazuje owego badacza jako „pielęgnującego to, co boskie” (θεραπεύοντα τὸ θεῖον), a więc w pewnej otoczce mistycyzmu (*Ti.* 90c4–5), a z drugiej strony jako „mającego dobrze uporządkowane (trzymającego w ryzach porządku) bóstwo, które w nim mieszka” (ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύνοικον ἑαυτῷ), czyli – jak można rozumieć – panującego nad mistyczno-emocjonalnymi skłonnościami swej natury racjonalistę (*Ti.* 90a4–c6). Kompromisowo można przyjąć, że owa „therapeia” nie jest jedynie służebną uległością, lecz również pewną rozumną kontrolą nad irracjonalną stroną poznania, kontrolą rozgraniczającą boski – i zarazem rozumny – porządek bytu i boskość, która wykracza już poza prawa rozumu.

<sup>39</sup> Więcej na ten temat: Danek (2020: 179–192).

<sup>40</sup> Pl. *Phd.* 81a6–8: ὑπάρχει αὐτῇ εὐδαιμονίᾳ εἶναι, πλάνης καὶ ἀνοίας καὶ φόβου καὶ ἀγρίων ἐρώτων καὶ τῶν ἄλλων κακῶν τῶν ἀνθρωπείων ἀπηλλαγμένη.

<sup>41</sup> *Ibidem*, 111a3: θέαμα εὐδαιμόνων θεατῶν (tłum. W. Witwicki).

Wyobrażenie jakiejś boskości owego najwyższego szczęścia, ku któremu zmierzać ma badacz dążący ku szczytom poznania, daje o sobie znać również w Platońskiej *Politei*, gdzie kolejne sformułowane przez dialektyka „hipotezy” prowadzą jednak ostatecznie ku temu, co okazuje się już „niehipotetyczne” (ἀνυπόθετον) i nie mieści się w granicach racjonalnych uzasadnień<sup>42</sup>. Dowiadujemy się tam, że filozof obcując z tym, co pełne jest boskiego ładu, sam staje się boski i pełen ładu, na ile tylko może to być dane człowiekowi<sup>43</sup>. Dostępuje tej doskonałości drogą jakiegoś oglądu noetycznego, jako że porównany jest do malarza opierającego się na niezwykle „boskim paradygmacie” (τῷ θεῖῳ παραδείγματι – R. 500e3) i ukazany jako ktoś, kto dostąpiwszy „boskiego widzenia” nie odnajduje się już w codziennej ludzkiej rzeczywistości (R. 517d4–6). Wbrew pozorom okazuje się jednak, że owo wzniesienie się na poziom boskiego szczęścia nie dokonuje się w trybie jednoznacznie indukcyjnym, jako że oddana poszukiwaniu mądrości dusza ludzka ma być już spokrewniona z nieśmiertelną boskością bytu wiecznie istniejącego<sup>44</sup> i dążąc ku niemu wraca niejako do miejsca swego poczęcia, a warunkiem, by mogła tam powrócić, jest wyzbycie się wszystkiego, co związane jest z bytem doczesnym. Znowu daje o sobie znać reduktywistyczny model drogi filozofa ku szczęściu bezcielesnego życia pośmiertnego, znany z Platońskiego *Fedona*.

W samym *Timajosie* akcent boskości związanej z możliwością dostąpienia owego szczęścia doskonałego odzywa się zresztą również wtedy, gdy mowa jest o oddziałujących na nas czynnikach koniecznych, lecz i boskich, za którymi należy podążać we wszystkich sprawach, aby dostąpić życia szczęśliwego<sup>45</sup>. Mówiący o tym *Timajos* stawia oczywiście ponad każdą wynikającą z konieczności „przyczynę” tę drugą będącą bezpośrednim warunkiem i kluczem otwierającym drogę do szczęścia na miarę boskiej doskonałości. Owo szczęście nie okazuje się jednak zwykłym darem opatrności, czy też jakąś niespodziewaną eksplozją nagłego zrozumienia prawdy najważniejszej, jako że dostąpienie tej najwyższej doskonałości musi być poprzedzone zmaganiem się umysłu badacza z tym, co konieczne (ἀναγκαῖον), to znaczy – jak rozumiem – obwarowane żelaznymi prawami logiki. Poucza bowiem autor *Timajosa*, że „bez tych nie można tamtych rzeczy, na których nam poważnie zależy, w odosobnieniu pojąć ani też uchwycić, ani w jakis inny sposób wziąć ich w siebie”<sup>46</sup>.

Platońska droga ku szczęściu kontemplacji bytu doskonałego okazuje się zatem drogą analogiczną do wspomnianej już *epanodos*, czyli wznoszenia się umysłu badacza ku ostatecznej wizji noetycznej, kiedy to mimo ponadracjonalnego i mistycznego wręcz

<sup>42</sup> Por. Halfwassen (2015: 94–95): „Dialektik [...] ihre Suche nach dem Grund solange fortsetzt, bis sie etwas findet, was selbst voraussetzungslos oder unbedingt – ἀνυπόθετος – ist“.

<sup>43</sup> Pl. R. 500c9–d1: Θεῖῳ δὴ καὶ κοσμίῳ ὃ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατόν ἀνθρώπων γίγνεται.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 611e2–3: ὡς συγγενῆς οὖσα τῷ θεῖῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ αἰεὶ ὄντι.

<sup>45</sup> Pl. *Ti*. 69a1: ἐν ἅπασιν ζητεῖν κτήσεως ἕνεκα εὐδαίμονος βίου.

<sup>46</sup> *Ibidem*, 69a3–5: ἀνευ τούτων οὐ δυνατόν αὐτὰ ἐκεῖνα ἐφ’ οἷς σπουδάζομεν μόνα κατανοεῖν οὐδ’ αὖ λαβεῖν οὐδ’ ἄλλως πως μετασχεῖν (tłum. W. Witwicki).



charakteru owej finalnej iluminacji, warunkiem jej dostąpienia staje się respektujący prawa logiki proces myślenia dialektycznego. Interesujący jest jednak postulat etycznej doskonałości, czy też nieskazitelności, występujący równoległe z imperatywem intelektualnego doskonalenia się poprzez długotrwałe ćwiczenia dialektyczne, jako warunku osiągnięcia stanu najwyższej szczęśliwości. Okazuje się, że ów znakomity stan ducha dany jest również tym, którzy żyją zbożnie zapanowawszy nad instynktami, emocjami i zwykłymi ludzkimi słabościami. Czy zatem mamy do czynienia z całkowicie alternatywną możliwością dostąpienia szczęścia najwyższego, czy też z warunkiem jego osiągnięcia, jaki spełnić musi również zmierzający ku tym szczytom doskonałości filozof?

Rozwiązaniem dylematu może być pewna wersja koherencyjna, oparta o znajomość koncepcji etycznej, z jaką wychodzi Sokrates w Platońskich dialogach. Otóż zarysowuje on z jednej strony etos badacza, którego poza kultem wiedzy cechuje właśnie panowanie nad emocjami i własnymi słabościami, a także immanentne poczucie sprawiedliwości<sup>47</sup>, natomiast z drugiej za konieczny warunek, czy też komponent ludzkiej wartości etycznej określanej jako ἀρετή uznaje odpowiedni stan wiedzy, wprowadzając również kryterium intelektualne tejsze wartości; nie do przyjęcia jest, by ktoś, kto ma być jej uosobieniem, wykazywał niedostatki w myśleniu, czy też brak motywacji poznawczej. Zatem można przyjąć, że mamy do czynienia z dość spójnym obrazem warunkującej dostąpienie szczęścia najwyższego wewnętrznej doskonałości, kiedy to osiągamy ten stan ducha w drodze równoległe postępującego doskonalenia się intelektualnego i zarazem etycznego, bez ściśle zastrzeżonej proporcji określającej relację wzajemną owych dwóch czynników. Ostatecznego boskiego szczęścia może dostąpić tylko człowiek, który skupia w sobie wartości jednego i drugiego rodzaju.

Konkluzja ta, przyznająca słuszność W. Altmanowi, nadającemu Platońskiej „dłuższej drodze” poznania również charakter procesu etycznego doskonalenia się, nie rozstrzyga jednak jeszcze jednej kwestii, istotnej dla każdego, kto dąży do szczęścia – kwestii dotyczącej „kumulatywnego”, bądź „reduktywnego” charakteru tego procesu. Jest to pytanie, czy owo szczęście – najwyższe, bądź nawet pośrednie, jakiego na swój sposób dostępować może ogół obywateli państwa Platońskiego – osiągamy poprzez „dodawanie” kolejnych dóbr czy też wartości do tych, które już posiadamy, czy też drogą uwalniania się od ich zakłócającej nasz spokój obecności w naszym życiu. Nieco inaczej rzecz ujmując, możemy zatem mówić o szczęściu „addytywnym”, któremu wszelako badacze zagadnienia przeciwstawiają nie tyle szczęście związane z wyzbywaniem się dóbr, co cenną zdolność rozsądnego dysponowania tymi, które sobie jednak pozostawiamy. Nazywany jest ten stan wewnętrzznego usposobienia, w którym punkt ciężkości przenosi

---

<sup>47</sup> Por. Murgier (2014: 68): „la vie du juste, dont le philosophe représente la plus parfaite incarnation, est plus heureuse, c'est-à-dire aussi plus plaisante, que la vie injuste”.

się z obiektywnie wymiernych wartości na podmiot doznający jako konstruktora swojej satysfakcji życiowej, szczęściem „dyrektywnym”<sup>48</sup>.

Czy zatem człowiek, który zmierza ku owemu błogosławionemu stanowi ducha, ma gromadzić wszystko, co dla niego przedstawia jakąś wartość, czy też stopniowo się tego wyzbywać, czy wreszcie postępować drogą selekcji owych dóbr, bądź wymiany jednych na inne? I jak przedstawia się sam ten stan osiągniętego już szczęścia: jako stan posiadania, czy też jako stan uwolnienia? Pytania te wyznaczają kolejny cel niniejszych dociekań.

#### 4. Kumulacja dóbr, czy minimalizacja stanu ich posiadania

Jeżeli kontemplację bytu doskonałego uznamy za finał procesu, w trakcie którego dążymy do osiągnięcia tego stanu szczęścia najwyższego, dostrzeżona sprzeczność między monolityczną postacią owego doznania a strukturalnym charakterem każdego rozumnego ku niemu dążenia odezwie się wyraźniejszym akcentem. Czy bowiem mówimy o dialektycznym procesie osadzonym w werbalnych strukturach logosu, czy też o całej kolekcji uczynków składających się na zasługi życiowe człowieka prawego, ma miejsce jakaś kumulacja, zwielokrotnienie różnego rodzaju treści, którego przeciwieństwem będzie jednolicie spójny charakter eudajmonistycznej kontemplacji bytu najwyższego. Na tym poziomie doskonałości etyczno-intelektualnej dylemat: „kumulować dobra różnego rodzaju, czy też ich się wyzbywać” w zasadzie zanika, jeżeli jednak dopuścimy również to, że jakieś szczęście realizuje się już w naszym życiu doczesnym, problem ten stanie się jednym z podstawowych dylematów życiowych człowieka.

Platon, przynajmniej w przekazie swoich dialogów, nie eliminuje poczucia szczęścia życiowego z naszej doczesnej egzystencji. Tamta wizja szczęścia doskonałego nie przesłania mu bynajmniej wartości tego, co składa się na ludzkie życie codzienne, któremu też należałoby nadać jakość adekwatną do wymogów, jakie postawi przed nami owa rozliczająca nas z doczesnych uczynków rzeczywistość. Błogosławiony stan ducha, zwiastujący tę przyszłą szczęśliwość, możemy osiągnąć już teraz postępując rozumnie, to znaczy mądrze korzystając z tych dóbr, jakie oferuje nam nasza społeczno-ekonomiczna rzeczywistość. Poza różnego rodzaju „imponderabiliami” w grę wchodzi tu również konkretne dobra materialne.

Platon wbrew legendzie czyniącej z niego wyniosłego ascetę niepodatnego na uroki świata, nie gardził też nabytkami, które składają się na hedonistyczną stronę naszego

---

<sup>48</sup> Por. Loizides (2013: 181–182): „The simplest way to define the additive conception of happiness is that “the more goods you have, the happier you should be”. Several “ingredients” can then be said to make up happiness [...] In contrast, in the directive conception of happiness, happiness is determined by rational or intelligent agency, which is the source of all proper direction in one’s life... happiness depends on the intelligence of giving goods an appropriate place in one’s life, that is, by formulating attitudes and priorities with respect to such goods”.

życia. Współcześni zarzucali mu zamięłowanie do przepychu, wspaniałych dywanów (D.L. VI 26) i smakowitych oliwek (D.L. III 26), a i samo jego odejście z tego świata – podczas uczty, w błogosławionym stanie ducha (D.L. III 2) – taki właśnie rysuje niekoturnowy jego wizerunek. Przypomnijmy zresztą, że również funkcjonariuszy swego państwa, całkowicie oddanych pełnionym przez siebie zadaniom, nie pozbawił doznań typu hedonistycznego, mimo iż te nie wiązały się z posiadaniem żadnych wymiernych dóbr, którymi wszelako pozwalał cieszyć się bez przeszkód ogółowi obywateli owej *polis*. Można zatem przyjąć, że Platońskie τὰγαθὰ obejmują również dobra i wartości materialne, które wypracowuje ludzka cywilizacja.

Powyższemu stwierdzeniu nie przeczą wbrew pozorom pojawiające się w pismach Platona słowa przygany pod adresem dorobkiewiczów gromadzących z nieposkromioną żądzą niepomierne bogactwa, jako że pozytywną stroną ich obecności w życiu ludzkim dostrzega on nie w samym stanie ich posiadania, lecz w rozumnym dysponowaniu nimi. Kilka passusów z Platońskich dialogów potwierdza to, że ich autor odrzuca „addytywną” koncepcję szczęścia doczesnego na rzecz szczęścia „dyrektywnego”, a w sposób najbardziej znamieny uwidacznia to miejsce z dialogu *Eutydem*, w którym Sokrates wiąże ów błogosławiony stan ducha z obecnością w naszym życiu wielu nieokreślonych bliżej dóbr.

Rozumowanie przebiega etapowo. Krokiem pierwszym jest przyjęcie, że ktoś, w czym posiadaniu są liczne dobra (ἀγαθὰ πολλά), musi doznawać szczęścia i być w dobrej kondycji życiowej (εὐδαιμονεῖν ἂν καὶ εὖ πράττειν), uzupełnione zastrzeżeniem, iż dobra te winny mu przynosić jakąś korzyść (*Euthd.* 280b5–8). Następny ruch polega na wykazaniu, że nie będzie szczęśliwy ten, kto zgromadziłby bogactwa i inne dobra, a nie posługiwałby się nimi (χρῶτο δὲ αὐτοῖς μὴ – *Euthd.* 280d3). W konsekwencji pada stwierdzenie, że warunkiem szczęścia jest nie tylko posiadanie dóbr, lecz nade wszystko ich wykorzystywanie (τὸ χρῆσθαι αὐτοῖς), z ważnym dopowiedzeniem, iż należy korzystać z owych dóbr w sposób właściwy (ὀρθῶς χρῆται), czyli – jak się okazuje – w sposób rozumny<sup>49</sup>. Z dalszego podsumowania całego dowodzenia (*Euthd.* 282a1–6) dowiadujemy się, że warunkiem właściwego wykorzystywania posiadanych dóbr będzie odpowiednia wiedza (ἐπιστήμη), wobec czego każdy, kto chce doznawać szczęścia, winien dokładać starań, by stać się jak najmądrzejszy (ὄπως ὡς σοφώτατος ἔσται). Platon wyraźnie zmierza ku temu, co można określić jako „rozumne dysponowanie” (*rational or intelligent agency* – v.s.) dobrami, jakie są w naszym posiadaniu<sup>50</sup>.

Z dopowiedzeń, jakie znajdziemy w *Politei* oraz w *Prawach* Platona, dowiadujemy się, że człowiek błogosławiony duchem, nie lubując się w samym gromadzeniu bogactw, nawet pozyskawszy je będzie miał na względzie głównie własną równowagę wewnętrzną i rozumnie zarządzając swoim majątkiem (κυβερνῶν προσθήσει καὶ

<sup>49</sup> Pl. *Euthd.* 280d7–e4; por. Pl. *Lg.* 870b6–c1: διδάσκαλος οὖν ἂν ὁ λόγος οὗτος γίγνοιτο ὡς οὐ χρὴ πλουτεῖν ζητεῖν τὸν εὐδαιμόνα ἐσόμενον, ἀλλὰ δικαίως πλουτεῖν καὶ σωφρόνως.

<sup>50</sup> Por. Russell (2005: 20): „Here Plato makes it clear that the key to happiness is found not in the goods or even the projects that form the ‘ingredients’ of a person’s life, but in the agency of the person herself that gives her whole life direction and focus, and which therefore determines her happiness”; por. Russell (2005: 31).

ἀναλώσει τῆς οὐσίας) zadba o to, by harmonia ta pozostała niezakłócona (R. 591d6–e4), a szczęśliwy będzie tylko ktoś czerpiący (ἀρπυόμενος) ze źródła bogactw tego świata mądrze i powściągliwie, natomiast ten, kto czynić to będzie bez odpowiedniej wiedzy (ἀνεπιστημόνως), dozna losu przeciwnego (Lg. 636d7–e3). Nie mniej istotnym dopowiedzeniem w kwestii właściwego wykorzystywania posiadanych dóbr wydaje się rozmowa, jaką Sokrates odbywa z Kefalosem, dysponującym okazałym majątkiem, a zajmującym wobec korzyści, które stąd wynikają, wysoce etyczną postawę rozumnego dystansu (R. 329e–331b). Kefalos, który – jak wynika z jego zwierzeń – nigdy nie dążył do tego, by bogacić się nadmiernie, pozyskawszy dość przyzwoity majątek uznaje, że do szczęścia życiowego przyczynia się on o tyle, że daje możliwość regulowania zobowiązań względem bogów i ludzi, uwalniając tym samym od myśli, że jednym lub drugim jesteśmy coś winni, by pominąć już inne możliwości jego sensownego wykorzystania<sup>51</sup>. Mądry starzec – który zdaje się reprezentować stanowisko Platona nieco przeciwne obojętności Sokratesa wobec dóbr materialnych – potwierdza zarazem to, że autor *Politei* eliminuje „addytywne” pojmowanie wartości owych dóbr na rzecz pewnej χρεία – rozumnego ich wykorzystywania w procesie konstruowania własnego szczęścia życiowego<sup>52</sup>.

Ostatnia sytuacja, gdzie gromadzenie nieco paradoksalne przyczynia się do uwolnienia i zbliża nas do stanu kontemplatywnej ataraksji, dobrze włącza się w kontekst nauki Platona o szczęściu, a wraz z przedstawionym rozumowaniem z dialogu *Eutydem* uzmysławia też, że w hierarchii wartości nadrzędną pozycję wobec dóbr materialnych zajmą u Platona wewnętrzne dyspozycje tego, komu owe dobra są dane. W obu przypadkach jest to odpowiedni stan umysłu, czyli pewna wiedza, której adekwatne do sytuacji życiowej zastosowanie czyni nas szczęśliwymi, będąca już dobrem wyższego rzędu – jedną z ἀρεταί, zalet charakteru stanowiących o ludzkiej wewnętrznej doskonałości. Można ich wyliczyć wiele, niemniej w kontekście doznawanego przez nas szczęścia skupia się Platon na dwóch z nich, uznając je za główne warunki dostąpienia tego tak pożądanego dla nas stanu. Zatem nie dostąpi szczęścia ani po śmierci, ani w życiu doczesnym ten, kto nie zadba o swój rozwój intelektualny, a także – po drugie – ten, kto dopuszczać się będzie czynów niesprawiedliwych<sup>53</sup>.

Pierwsza zaleta, czyli – ogólnie ujmując – mądrość o zabarwieniu mocno praktycznym, jakie zyskuje termin φρόνησις i określenia jemu pokrewne<sup>54</sup>, aby przyczyniała się do naszego szczęścia, nie musi występować w postaci finalnej, może przejawiać się również jako dążenie do mądrości – badawcze zaangażowanie filozofa, nappełniające

<sup>51</sup> Pl. R. 331b4–5: μέγα μέρος εἰς τοῦτο ἢ τῶν χρημάτων κτήσις συμβάλλεται. ἔχει δὲ καὶ ἄλλας χρεῖας πολλάς.

<sup>52</sup> Por. Russell (2005: 106): „Plato rejects the additive conception of happiness, as he focused instead on the intelligence with which one lives one's life and brings order and harmony to every area of it”.

<sup>53</sup> Por. Pl. *Ep.* VII 335d4–e1: οὐκ ἂν ποτε γένοιτο εὐδαίμων οὔτε πόλις οὔτ' ἀνὴρ οὔδεις, ὅς ἂν μὴ μετὰ φρονήσεως ὑπὸ δικαιοσύνη διαγάγη τὸν βίον.

<sup>54</sup> Por. Pl. R. 521a3–4: οὗ δέῃ τὸν εὐδαίμονα πλουτεῖν, ζωῆς ἀγαθῆς τε καὶ ἔμφορον.

szczęściem również ten czas, który spędza on w naszej rzeczywistości<sup>55</sup>. Jeszcze większy nacisk kładzie autor *Politei* na dobro etyczne drugiego rodzaju, jakim jest sprawiedliwość (δικαιοσύνη), będąca w międzyludzkich relacjach zaletą najcenniejszą, a okazująca się także fundamentalnym warunkiem szczęścia<sup>56</sup>, wyraźnie powracając w tym nurcie swoich rozważań do nauk, jakie niesie dialog *Gorgiasz*<sup>57</sup>. O tym, że kwestia relacji między tym właśnie przymiotem człowieka a doznawanym przez niego szczęściem jest bardzo istotnym punktem rozważań platońskiej *Politei*, świadczy to, iż daje ona tu znać o sobie kilkakrotnie<sup>58</sup>, zanim wreszcie owe rozważania przyniosą jednoznaczną w tym przedmiocie konkluzję. Orzeka ona, że człowiek najlepszy i najsprawiedliwszy jest zarazem najszczęśliwszy (εὐδαιμονέστατος), natomiast ktoś zupełnie pozbawiony wartości etycznej i skrajnie niesprawiedliwy jest też w najwyższym stopniu nieszczęśliwy<sup>59</sup>.

Orzeczenie powyższe pozwala rozumieć, że dla autora *Politei* szczęście – skoro okazuje się stopniowalne, tak w jedną jak i w drugą stronę<sup>60</sup> – nie jest monolitem, czy też atomem, to znaczy czymś, co mamy w całości, bądź zupełnie tego nie mamy, lecz stanowi pewien obszar i zarazem drogę doskonalenia etycznego, którą przemierzając, możemy dojść do najwyższej jego intensyfikacji. Nie mniej istotne wydaje się dopowiedzenie, jakie pada w tym miejscu, określające ów typ człowieka najsprawiedliwszego i zarazem najszczęśliwszego jako „najbardziej królewski i panujący nad sobą”. Można bowiem przyjąć, że dwa te epitety wzbogacają zbiór dóbr wyższego rzędu, które warunkują osiągnięcie maksymalnej danej człowiekowi szczęśliwości o dwie jeszcze zalety z kanonu etycznych wartości ludzkich. Będą to – *implicite* – siła, czy też męstwo ducha (*fortitudo*) stanowiące nieodłączny przymiot natury królewskiej, jako że ktoś zdolny do tego, by panować, nie może odznaczać się słabością, a także opanowanie, czy też samopanowanie (*temperantia*), przejawiające się zdolnością do tego, by trzymać w ryzach własne emocje oraz zachowania impulsywne<sup>61</sup>.

Zwróć też uwagę na występującą w przytoczonym orzeczeniu formę przymiotnikową ἄριστος, która niejako syntetyzuje treści zawarte w owych czterech w sumie określaniach człowieka doskonałego i w pełni szczęśliwego, to znaczy treść mądrości, sprawie-

<sup>55</sup> Por. *ibidem*, 619d8–e5: εἴ τις αἰεί, ὅποτε εἰς τὸν ἐνθάδε βίον ἀφικνοῖτο, ὑγιῶς φιλοσοφοῖ καὶ ὁ κληρὸς αὐτῶ τῆς αἰρέσεως μὴ ἐν τελευταίῳις πύττοι, κινδυνεύει ἐκ τῶν ἐκεῖθεν ἀπαγγελλομένων οὐ μόνον ἐνθάδε εὐδαιμονεῖν ἄν, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐνθὲνδε ἐκεῖσε καὶ δεῦρο πάλιν πορείαν οὐκ ἂν χθονίαν καὶ τραχείαν πορεύεσθαι, ἀλλὰ λείαν τε καὶ οὐρανίαν.

<sup>56</sup> Por. Arruzza (2011: 217): „justice is necessary for the happiness and health of the soul”.

<sup>57</sup> Por. *Pl. Grg.* 508b1–2: δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης κτῆσει εὐδαιμονεῖσιν οἱ εὐδαιμόνες.

<sup>58</sup> *Pl. R.* 427d4–6, 472c4–8, 545a5–8.

<sup>59</sup> *Ibidem*, 580b8–c3: αὐτὸς ἀνεῖπω ὅτι ὁ Ἄριστωνος ὑὸς τὸν ἄριστόν τε καὶ δικαιοτάτον εὐδαιμονέστατον ἔκρινε, τοῦτον δ' εἶναι τὸν βασιλικώτατον καὶ βασιλεύοντα αὐτοῦ, τὸν δὲ κάκιστόν τε καὶ ἀδικώτατον ἀθλιώτατον.

<sup>60</sup> Stopniowalność ta zaznacza się w kilku innych miejscach Platońskich dialogów (*R.* 619b1; *Phd.* 82a10, b4; *Lg.* 743c6), a jeszcze wymowniej wtedy, gdy mowa jest o kimś najszczęśliwszym pod względem zalet ciała (*Grg.* 478c3: οὕτως ἂν περὶ σώμα εὐδαιμονέστατος), tu bowiem szczęście okazuje się również wieloaspektowe.

<sup>61</sup> Por. Yacobi (2015: 85): „In *The Republic*, Plato relates the good life to such virtues as moderation, justice, courage, wisdom and knowledge, which are necessary for cultivating a good character and a balanced lifestyle”.

dłiwości, siły ducha oraz panowania nad sobą, pozwalając na proste ujęcie całej tej nauki Platona o szczęściu stwierdzeniem, że wyłącznie człowiek etycznie spełniony może być szczęśliwy w stopniu niezakłóconym<sup>62</sup>. Z drugiej strony za owym superlatywem musi jednak postępować wyliczenie czterech powyższych przymiotów, jeżeli mamy mówić o jakiejś recepcie Platona na osiągnięcie szczęścia życiowego. Będzie to zatem – powracając do pytania postawionego w nagłówku niniejszych rozważań – jakaś kumulacja dóbr, spełniająca Platoński warunek κτῆσις ἀγαθῶν<sup>63</sup>, lecz będzie w tym rozrachunku również rozumna ich redukcja, a raczej selekcja, umożliwiająca „dyrektywne” podejście do zasobów składających się na nasz stan posiadania: czyniąc użytek z owych dóbr, tak duchowych jak i pośledniejszych, siłą rzeczy oddzielamy od pozostałych te z nich, które będą nam użyteczne w realizacji naszego programu życiowego. Można tym samym mówić o jakimś płynnym przechodzeniu tendencji reduktywnej w orientację wzrostową, czy też kumulatywną; w myśl tej dyrektywy malejące zainteresowanie dobrami materialnymi winno iść w parze z wypełnianiem treścią zbioru tych wartości etycznych, które stanowiąc będą o pełni doznawanej przez nas satysfakcji życiowej.

Nasuwa się pytanie, czy analogiczna płynność ma miejsce również w tym punkcie naszej drogi życiowej, kiedy dzięki zasługom doczesnym dostępujemy ostatecznego szczęścia kontemplacji bytu doskonałego. Owo szczęście u Platona związane jest z reguły z bezcielesną pośmiertną egzystencją ludzkiej duszy, która – pomijając ludzi występnych skazanych na los zgoła przeciwny – dostępuje go bądź na mocy mającego miejsce po śmierci rozliczenia z uprzednich win i czynów chwalebnych<sup>64</sup>, bądź też niekiedy przechodzi na ten poziom kontemplatywnego przeżycia, zanim jeszcze znajdzie się w pozagrobowej rzeczywistości, jako dusza w pełni już oderwana od potrzeb cielesnych i ludzkich codziennych zabiegów<sup>65</sup>. Rozwiązując dylemat można przyjąć, że powyższa alternatywa sprzęgnięta zostaje u Platona z dwiema wyróżnianymi drogami ku ostatecznej szczęśliwości: drogą zasług etycznych oraz drogą aktywności poznawczej. Dochodzący istoty rzeczy filozof, który permanentnie zbliża się do napelniającego szczęściem bytu doskonałego – mimo że niekiedy podlega pośmiertnej jurysdykcji Radamantysa – ów stan pełnego zaspokojenia osiąga już za życia niezmordowaną intelektualną aktywnością. Tutaj przejście ku szczęściu najwyższemu dokona się w sposób płynny, w przeciwieństwie do procedury, która zadecyduje o dalszym losie wszystkich innych śmiertelników. Ona dopiero wyłoni tych, którym w formie nagrody dany zostanie boski stan ostatecznego zaspokojenia. Kryterium intelektualne – jak się okazuje – przeważa u Platona nad wartością pozostałych komponentów ludzkiej etycznej doskonałości.

<sup>62</sup> Por. Pl. *Lg.*742e5: εὐδαίμονας ἄμα καὶ ἀγαθοὺς ἀνάγκη γίνεσθαι; por. 743c4: εἰ δὲ μὴ ἀγαθοί, οὐδὲ εὐδαίμονες.

<sup>63</sup> Por. Pl. *Smp.* 205a1: Κτῆσει γάρ, ἔφη, ἀγαθῶν οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες; por. *ibidem*, 202c10–11.

<sup>64</sup> Ilustracją będą wizje, jakimi zamyka Platon swojego *Gorgiasza*, a następnie *Politeję*, które mocną cezurą sądu pośmiertnego rozgraniczają dokonania życiowe człowieka i dalszy los przypadający w udziale jego duszy.

<sup>65</sup> Tę sytuację egzemplifikują filozof z Platońskiego *Fedona* doświadczający bytu transcendentnego już w życiu doczesnym, czy ukazany w dialogu *Teajtet* badacz teoretyk za życia wlatujący w ponadmaterialną rzeczywistość.



## 5. Jednostka w świecie natury i rzeczywistości społecznej

Platońska refleksja nad życiem szczęśliwym skupiała się dotąd na dylematach, które jednostka ludzka rozstrzyga w ramach swego indywidualnego bilansu życiowego, niemniej jednak dla autora *Politei* ważny jest w tym względzie również kontekst społeczny, w jakim owa jednostka pozostaje. Odnosząc się do pytania, na ile nasze poczucie szczęścia życiowego uwarunkowane jest obecnością w życiu każdego z nas innych istot ludzkich, warto zarazem zapytać, jaki wpływ na ten tak pożądanym dla człowieka stan będzie mieć nasze współistnienie z pozostałą naturą, czyli środowiskiem naturalnym, w którym toczy się nasze życie społeczne.

Platon jako twórca koncepcji idealnego mechanizmu państwowego siłą rzeczy bierze pod uwagę uwarunkowania naturalne decydujące o tym, że mamy do dyspozycji „dobra, które są zarówno konieczne, jak i zbawienne dla naszego dobrego stanu psychofizycznego”<sup>66</sup> i w tym względzie za najważniejszą dla utrzymania równowagi między nami a środowiskiem naturalnym uznaje cnotę powściągliwości. Ona bowiem pozwala na rozsądne korzystanie z danych nam zasobów naturalnych, oscylujące między dwiema skrajnościami, jakimi są tak niedostatek, jak i nadmiar posiadanych dóbr<sup>67</sup>. Czy jednak poza aspektem ekonomicznym naszych relacji z otaczającą nas naturą, „bazowym” niejako warunkiem życia szczęśliwego<sup>68</sup>, bierze autor *Politei* pod uwagę inne możliwości, jakie w tym względzie stwarza kontakt człowieka z przyrodą?

Niewiele miejsc w pismach Platońskich potwierdza takie przypuszczenie, a – poza opisami sielankowego bytu ukazanej w *Politei* społeczności „przedpaństwowej” (R. 372a5–d3) i uroczych zakątków Krety dających inspirację rozmówcom *Praw* Platona (Lg. 625b1–c2) – nasuwa się jeden wymowny przykład bliższego kontaktu z przyrodą bohaterów dyskusji Platońskich, jakim jest scena początkowa dialogu *Fajdros*. Jest to znany opis spotkania obu rozmówców nad rzeczką Ilissos, kiedy docierając do cienistego miejsca pod rozłożystym platanem ulega Sokrates zachwytowi nad urokami owego zakątka. W jego wypowiedzi (*Phdr.* 230b2–d5) pojawiają się i „śliczny cień” (σύσκιον πάγκαλον) i aromaty czyniące owo miejsce najpiękniej pachnącym (εὐωδέστατον) i „przeurocze źródółko” (πηγὴν χαριεστάτην) i powiew wiatru „miły i bardzo przyjemny” (ἀγαπητὸν καὶ σφόδρα ἡδύ) i wreszcie pięknie układająca się trawa, która wręcz skłania do tego, by złożyć na niej ciało. Szczęście, jakiego wówczas doznaje, wydaje się bezmierne. Co zatem sprawia, że nie dąży on do tego, by jak najczęściej przeżywać ten

<sup>66</sup> Stone (2018: 111): „the natural resources that provide the goods that are both necessary and beneficial for our well-being”.

<sup>67</sup> Stone (2018: 115): „the most relevant in relationship to environmental sustainability was temperance. Cultivating this virtue is essential to keeping the consumption of goods in society between the lower limit of what is necessary and beneficial for the well-being of its members and what exceeds the upper limit of what it can provide”.

<sup>68</sup> Platon świadomy jest tego, jak ważne staje się usytuowanie państwa w okolicy, która zapewni obywatelom podstawowy komfort ekonomiczny, a więc odpowiedni areal ziemi uprawnej (R. 373d), czy korzystne warunki klimatyczne (Lg. 745b, 747d–e), a zwłaszcza dostatek tak potrzebnej do życia wody (Lg. 761b–c).

stan, zbawienny dla ducha wyczerpanego wielogodzinnymi dociekaniem? To, że Sokrates poza owym jedynym przypadkiem nie opuszcza w ogóle miasta, powodowane jest pewnym etycznym priorytetem, którego realizacja daje mu satysfakcję przewyższającą doznania płynące z kontaktu z przyrodą. „Ja się przecież lubię uczyć” – wyjaśnia młodeму rozmówcy – „A okolice i drzewa niczego mnie nie chcą nauczyć, tylko ludzie na mieście”<sup>69</sup>.

Znamienna ta odpowiedź znajduje potwierdzenie w drugim ekskursie „przyrodniczym”, stanowiącym swoiste „interludium” całej tej rozmowy (*Phdr.* 259a), jakim są uwagi Sokratesa dotyczące dobiegającego rozmówców uwodzicielskiego śpiewu cykad. Zachwycając się harmonijnością tego brzmienia, przestrzega on jednak interlokutora przed tym, by obaj nie zostali zniewoleni czarem rozbrzmiewającego śpiewu i zaniechali aktywności myślowej, tak potrzebnej w rozwiązywaniu problemów, wobec których stanęli. I tu Sokrates – jak zauważa I. Männlein-Robert – „odnosi się do otaczającego nas środowiska naturalnego ze wszystkimi symbolicznymi konotacjami” czynionych przez siebie uwag<sup>70</sup>. Symbolika tkwi w czasowej zbieżności (*Gleichzeitigkeit*) i zarazem przeciwstawieniu wzajemnym (*Gegensätzlichkeit*) jednej i drugiej aktywności<sup>71</sup>; śpiew, choćby najpiękniejszy, to coś zgola przeciwnego bezlitosnej logice Sokratejskiej elenkyki. Można przyjąć, że autor *Fajdrosa* – mimo że dostrzega niekiedy pozytywny wpływ piękna natury na stan psychofizyczny człowieka<sup>72</sup> – pozostaje intelektualistą znajdującym szczęście i jedyną godną wyboru samorealizację jednostki ludzkiej w aktywności myślowej pozwalającej wznosić się ku dobru najwyższemu.

Wzmianka Sokratesa o „ludziach na mieście” kieruje już uwagę ku społecznemu środowisku człowieka, w którym zawiązują się różne relacje interpersonalne. Na ile dzięki nim stajemy się szczęśliwsi? Nie będą z pewnością takim „eudajmonizującym” czynnikiem relacje destruktywne, jak wrogość, czy nawet niechęć. Uwaga zatem skupi się na wiążących ludzi i – według Platona – nawet ich „energetyzujących” uczuciach miłości i przyjaznego przywiązania. Czy doznania te stanowią dla niego warunek życia szczęśliwego?

Jeżeli chodzi o szczęście człowieka płynące z miłości wzajemnej przyszłych rodziców i późniejszego życia rodzinnego, Platon jest więcej niż powściągliwy w swoim osądzie. Mimo iż nagradza bohaterów możliwością wielokrotnego wchodzenia w związki prokreacyjne, ma tu na względzie nie tyle ich uszczęśliwienie, co będące owocem owych związków zdrowe potomstwo, zwiększające potencjał populacyjny społeczeństwa (*R.* 468c5–8). W swych dalszych wytycznych dotyczących tego zagadnienia decyduje się na rozwiązania wręcz drastyczne, jak eliminowanie wszelkiej spontaniczności życia

<sup>69</sup> Pl. *Phdr.* 230d3–5 (tłum. W. Witwicki).

<sup>70</sup> Männlein-Robert (2012: 102): „Sokrates verweist in diesem Dialog mehrfach auf Naturgötter und Zikaden, also auf den umgebenden Naturraum – mit all seinen symbolhaften Konnotationen“.

<sup>71</sup> *Ibidem*: „Gerade in der Gleichzeitigkeit hebt sich die Gegensätzlichkeit ihres Tuns voneinander ab“.

<sup>72</sup> Przykładu dostarcza w tym względzie passus z *Politei*, w którym podkreśla Platon znaczenie, jakie dla rozwoju etycznego i umysłowego młodych ludzi ma ich kontakt z pięknymi dziełami natury (*R.* 401c4–d3).

erotycznego obywateli (R. 458d8–e1), regulowanie liczby małżeństw i kontrolę przyrostu naturalnego ludności (R. 460a2–5), czy z drugiej strony wprowadzenie kar za bezżenność dla tych obywateli, którzy nie spełnią obowiązku prokreacyjnego (Lg. 774a5–8), to znaczy obowiązku „produkowania dzieci” ujmowanego określeniem παιδοποιία<sup>73</sup>. Miłość małżeńska i samo małżeństwo stają się w tej wizji politologicznej nie elementem szczęścia jednostki, lecz jej zniewolenia<sup>74</sup>. Można przyjąć, że – jak to ujmuje J. Hittinger – poprzez „ścisły nadzór” nad życiem małżeńskim obywateli dochodzi do czegoś, co nazywa on „ofiarowaniem rodziny na chwałę państwa”<sup>75</sup>.

Powyższe konstatacje nie pozostają w sprzeczności z kultem, jakim darzony jest w Platońskich dialogach Έρως – bóg miłości, gdyż innego rodzaju jest miłość, która bez wątpienia przyczynia się do szczęścia najwyższego, równoznacznego u Platona z ostateczną satysfakcją badawczą. Jest to z reguły relacja wzajemna dwóch osobników płci męskiej, nie sprowadzająca się do aktów cielesnych, lecz stanowiąca szlachetny związek ludzi łączonych dążeniem ku najwyższej prawdzie i najwyższej doskonałości etycznej. Miłość – έρως jest siłą inspirującą ich umysły i zarazem motorem ich aktywności realizującej powyższy ideał. Jakościowo niewiele odbiega od kolejnej „koncyliatywnej” relacji międzyludzkiej, jaką jest przyjaźń (φιλία), której też poświęca Platon sporo uwagi, a różni się natężeniem pobudzenia wewnętrznego oraz gnostycznym ukierunkowaniem owej wewnętrznej aktywności.

Mimo iż przyjaźń (φιλία) stanowi główny przedmiot jednego z dialogów Platona i jest dobrem niewątpliwie przez niego cenionym, nie udaje się znaleźć w jego pismach wyrażonej *explicite* myśli, że jest ona warunkiem, a nawet istotnym komponentem, ludzkiego szczęścia życiowego. We wspomnianym dialogu – mowa o *Lizysie* – znajdziemy jedynie deklarację Sokratesa, dla którego zyskać przyjaciela ma być cenniejsze „niż posiadać skarby Dariusza”<sup>76</sup>, wyrażającą zawarte *implicit*e w treści utworu przekonanie o wielkiej wartości przyjaźni dla naszego poczucia szczęścia. Przekonanie to utwierdza, niejako przez negację, znany z *Politei* obraz despoty, któremu jako – poza wszystkim innym – „niezdolnemu do przyjaźni” (ἀφίλω) nie jest dane, by był szczęśliwy<sup>77</sup>. W realiach powstającej *polis* przyjaźń przestaje być dla Platona relacją „bilateralną” – stanowi czynnik integrujący zbiorowość obywatelską. Wyraża on pogląd, że wyzbywając się zwierzęcej ekspansywności, a w zamian oddając kierownictwu „pierwiastka boskiego i rozumnego” staniemy się wszyscy „podobni i przyjaźnią wspólną związani”<sup>78</sup>. Można więc przyjąć, że taka społeczność ludzi podobnie rozsądnych, opanowanych i sprawiedli-

<sup>73</sup> Pl. R. 423e7, 449d2, 459a4, d4, 460d6.

<sup>74</sup> Nie do końca jasne jest jednak, czy wskazane restrykcje obejmują ogół obywateli, czy tylko strażników porządku państwowego, gdyż w niektórych miejscach Platon ogranicza się wyłącznie do ingerencji w ich życie rodzinne (np. R. 460d6–7: ταῖς τῶν φυλάκων γυναίξιν).

<sup>75</sup> Hittinger (2013: 8): „There will be strict supervision of the relationships between the sexes who are of the age of fertility; por. Hittinger (2013: 19): „the offering up of families for the glory of the city”.

<sup>76</sup> Pl. *Ly.* 211e6–7: μάλλον ἢ τὸ Δαρείου χρυσίον κτήσασθαι (tłum. W. Witwicki).

<sup>77</sup> Pl. R. 580a2–6; por. Pl. R. 576a4–6.

<sup>78</sup> *Ibidem*, 590d3–6 (tłum. W. Witwicki).

wych, a także przyjaznych sobie nawzajem, będzie wspólnotą ludzi szczęśliwych<sup>79</sup>. Czy jest to zarazem spełnienie platońskiego ideału państwa szczęśliwego?

Pytanie, czy szczęście zbiorowości społecznej stanowi coś w rodzaju sumy szczęścia poszczególnych obywateli, czy też jako pewna „holistyczna” i nowa jakościowo wartość wyrasta ponad określony stan życiowej satysfakcji jednostek stanowiących ową zbiorowość, staje się przedmiotem uwagi badaczy socjologicznej myśli Platona. Wszystkich uczestników debaty, która rozgorzała w tym temacie, można podzielić na „indywidualistów” uznających, że szczęście państwa jest niczym innym jak szczęściem jego obywateli oraz „holistów”, według których nie jest ono zwykłą sumą satysfakcji życiowej doświadczanej przez poszczególnych obywateli, lecz wylaniającą się z ich relacji wzajemnych nową jakością. Pierwszej grupie patronują G. Vlastos oraz J. Annas<sup>80</sup>, drugiej – K. Popper oraz B. Williams<sup>81</sup>, którzy – jedni i drudzy – znajdują kontynuatorów, zwracających również uwagę na możliwe rozwiązania „koherencyjne” powyższego dylematu<sup>82</sup>, jak też na inne jeszcze aspekty zagadnienia<sup>83</sup>.

Także piszący te słowa dostrzega uproszczenia w ujęciu kwestii, sprowadzającym ją do zwykłej alternatywy, a nawet pewną „niekompatybilność” pojęć „szczęśliwe państwo” oraz „szczęśliwy obywatel”. Jeżeli bowiem mówimy o szczęściu jakiegoś człowieka, mamy na myśli – pomijając zwykłe szczęście losowe – jego odczuwanie szczęścia, stan wewnętrzny i zawsze subiektywny. O takim też szczęściu – nie uzależniając go od przypadłości losu – rozmawiają filozofowie doby Platona i późniejsi. Lecz kiedy mowa jest o szczęśliwym państwie, ten subiektywizm – mimo platońskiej paraleli czyniącej ową formę życia społecznego *quasi* żywym organizmem – musi ustąpić, trudno bowiem przyjąć, że jakaś struktura polityczna doznaje odczuć właściwych człowiekowi. Co zatem kryje się za słowami „państwo szczęśliwe”? Rozumiem, że jest to

<sup>79</sup> Por. Pl. *Lg.* 743c5–6: Ἡμῖν δὲ ἡ τῶν νόμων ὑπόθεσις ἐνταῦθα ἔβλεπεν, ὅπως ὡς εὐδαιμονέστατοι ἔσονται καὶ ὅτι μάλιστα ἀλλήλοις φίλοι.

<sup>80</sup> Por. Vlastos (1977: 14–17); Annas (1981: 179): „the city’s happiness is just the happiness of all the citizens”.

<sup>81</sup> Por. Popper (1962: 169): „Plato says frequently that what he is aiming at is neither the happiness of individuals nor that of any particular class in the state, but only the happiness of the whole”; Williams (1973: 197): „Socrates says that a city’s being sublimely happy does not depend on all, the leading part, or perhaps any, of its citizens being sublimely happy, just as a statue’s being beautiful does not depend on its parts being severally beautiful”.

<sup>82</sup> Przykładem interpretacja D. Morrisona (2001: 23), w myśl której, mimo iż dla Platona państwo jest czymś więcej niż tylko sumą członków tej zbiorowości (*the city is more than just the sum of its members*), a jego szczęście nie sprowadza się do ich szczęścia (*is not reducible to the sum of the happiness of its parts*), jest on jednak zainteresowany tym, by szczęśliwi byli wszyscy obywatele jego państwa (*is concerned to promote the happiness of all of the individual members of the city*); por. Brown (1998: 20): „While I agree with Vlastos that Plato equates the happiness of the whole *polis* with the happiness of the citizens of all the classes, I disagree with his assumption that we understand the first as mere shorthand for the second”; por. Arruzza (2011: 225): „To my mind, Vlastos’ and Annas’ suggestions are helpful, but only if the city and the common good are not meant just as the static sum of all individual citizens and of their desires and interests but as the mobile product of their reciprocal relationships”.

<sup>83</sup> Tu przykładem będzie R. Kamtekar, dla którego szczęśliwe państwo to zarazem szczęśliwi obywatele, pod tym jednak warunkiem, że nie pozostaną oni wyłącznie stroną ofiarującą swój wysiłek szczęściu zbiorowości, lecz również państwo będzie dbać o to, by każdy z nich był szczęśliwy; Kamtekar (2001: 215): „the happy city regards its citizens, quite apart from their value as contributors, as subjects whose wellbeing matters”.

państwo dobrze prosperujące, co jednak otwiera kilka przynajmniej aspektów zagadnienia, skoro w zależności od uwarunkowań i priorytetów może to być państwo: a) bogate, silne ekonomicznie, b) bezpieczne – silne potęgą militarną, c) sprawne organizacyjnie, d) sprawiedliwe – właściwie dzielące świadczenia i obowiązki, a tym samym e) harmonijnie funkcjonujące – wolne od tarć wewnętrznych. Mimo tego, iż dokonując takiej egzegezy treści określenia wkraczamy jednak na grunt etyczny, gdyż za powyższymi interpretacjami kryją się w istocie poszczególne wartości, które stanowią pełnię ludzkiej ἀρετή, owo równoznaczne z doskonałością szczęście państwa wciąż pozostaje kategorią obiektywną, biegunowo różną od szczęścia będącego wewnętrznym przeżyciem człowieka.

Pomijając już tę dość istotną rozbieżność zastanówmy się wszelako nad alternatywą: „państwo jako nowa całość – państwo jako obywatele”, która – przynajmniej w aspekcie jednego i drugiego szczęścia – dla autora *Politei* alternatywą w istocie nie jest, skoro ma tu miejsce wyraźna dyferencjacja przedstawionej struktury społecznej. Pojawia się mianowicie, i to w rozważaniach o szczęściu tej obywatelskiej zbiorowości, pojęcie ἔθνος oznaczające określoną „podgrupę” obywateli, które odbiera ostrość owej alternatywie. Kiedy pisze Platon: „myśmy nie to mieli na oku zakładając państwo, żeby u nas jakaś jedna grupa ludzi była osobliwie szczęśliwa, tylko żeby szczęśliwe było, ile możności, całe państwo”<sup>84</sup>, dodając: „pozwolimy, żeby każdą grupę obywateli natura dopuszczała do udziału w szczęściu”<sup>85</sup>, otwiera drogę do bardziej płynnego ujęcia owej dystrybucji szczęścia w obrębie społeczności obywatelskiej. Jakimś „tertium” i zarazem kategorią łączącą całość organizmu państwowego z pojedynczym obywatelem staje się owo ἔθνος – określona grupa, czy też klasa obywateli.

Pojęciu ἔθνος, wtedy już ujmującemu zbiorowość w naszym rozumieniu „etniczną”, przywraca autor *Politei* dawny sens grupy ludzi łączonej podobnym zajęciem, czy też trybem życia, odnosząc je – z niezupełną konsekwencją – bądź do określonej klasy społecznej, jaką w Platońskiej *polis* stanowili chociażby będący u steru władzy filozofowie (R. 428e7), bądź do określonej grupy „profesjonalistów”, jak chociażby trudniący się swym „rzemiosłem” złodzieje (R. 351c8). Tym samym możemy mówić o strukturze populacyjnej państwa Platońskiego trzy- czy nawet czterostopniowej i w bilans dotyczący szczęścia państwa oraz poszczególnych obywateli włączyć wyróżniane przez Platona grupy i klasy społeczne. Pytanie będzie brzmieć teraz: czy w szczęściu państwa jako całości musi zawierać się szczęście na przykład grupy kowali, bądź w ogóle klasy wytwórców, czy też uznamy je za szczęśliwe mimo braku satysfakcji życiowej określonej grupy społecznej. Otwierają się dwie opcje: większościowa oraz solidarnościowa z wymogiem uczestniczenia w szczęściu wszystkich bez wyjątku obywateli i grup społecznych, jako że trzecia, kiedy mimo niezadowolenia wszystkich bądź przeważającej grupy obywateli państwo uznamy za szczęśliwe, spotka się z apriorycznym sprzeciwem. Jak widać, nie

<sup>84</sup> Pl. R. 420b5–8: οὐ μὴν πρὸς τοῦτο βλέποντες τὴν πόλιν οἰκίζομεν, ὅπως ἐν τῇ ἡμῖν ἔθνος ἔσται διαφερόντως εὐδαίμων, ἀλλ’ ὅπως ὅτι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις (tłum. W. Witwicki).

<sup>85</sup> *Ibidem*, 421c3–6: καὶ οὕτω συμπάσης τῆς πόλεως αὐξανομένης καὶ καλῶς οἰκίζομένης ἑατέον ὅπως ἐκάστοις τοῖς ἔθνεσιν ἡ φύσις ἀποδίδωσι τοῦ μεταλαμβάνειν εὐδαιμονίας (tłum. W. Witwicki).

uległa zmianie istota problemu, a skomplikowała się tylko konfiguracja jego możliwych rozwiązań.

Wychodząc naprzeciw problemowi można przyjąć descendentne i zarazem płynne ujęcie owej relacji między szczęściem państwa i obywateli, kiedy to w miarę zawężania się liczebności każdej z wyróżnianych zbiorowości owa zależność będzie konsekwentnie słabnąć. Można więc dopuścić, że znajdziemy w szczęśliwym państwie nie mające poczucia szczęścia jednostki, rodziny, jakieś wąskie grupy wytwórców, lecz w miarę wzrostu liczebności i prestiżu społecznego owych zbiorowości relacja ta musi zmierzać do pełnego konsensusu. Daje to jakiś kompromis między wersją „holistyczną” a „indywidualistyczną”, z koniecznym – jak sądzę – przyjęciem rozstrzygnięcia większościowego. O szczęściu państwa zadecyduje odpowiedni poziom satysfakcji życiowej wszystkich reprezentatywnych grup obywateli.

Co stanie się źródłem owego szczęścia członków wspólnoty państwowej? W oparciu o ustalenia badaczy przedmiotu mogę przyjąć, że będzie ono uwarunkowane konsekwentnym wcielaniem w życie dwóch zasad, które zadecydują zarazem o satysfakcjonującym funkcjonowaniu organizmu państwowego. Będą to (1) zasada równoważenia się świadczeń państwa wobec obywateli, a z drugiej strony wymogów, jakie stawia ono przed nimi, a także (2) idea pewnej „akkommodacji” owych świadczeń oraz wymogów do naturalnych inklinacji każdego członka obywatelskiej wspólnoty. Państwo, by wymagało od obywatela określonej aktywności, winno go przedtem wyposażać – na co zwraca uwagę R. Kamtekar – w określone dobra, stanowiące wartość samą w sobie. Dobrem takim będzie już wykształcenie wzbogacające tego, komu jest ofiarowane, lecz i umożliwiające mu właściwe pełnienie obowiązków, jakie państwo nakłada na niego<sup>86</sup>. Owe zadania życiowe – w myśl drugiej zasady – winny być przydzielone po uprzednim rozpoznaniu indywidualnych zdolności każdego osobnika i jego w związku z tym aspiracji życiowych<sup>87</sup>: możliwość wytwarzania dóbr i ich posiadania naturom konsumpcjonistycznym, samodoskonalenie cielesno-duchowe typom ambicjonalnym, natomiast droga rozwoju intelektualnego wszystkim żądnym wiedzy i obojętnym na inne wartości. Tym sposobem wspólnota państwowa nie stanie się zbiorowością ludzi nieszczęśliwych – postępujących wbrew sobie i rozlokowanych w miejscach nie dla siebie stworzonych. Szczytny ideał ἀρετή ze wszystkimi komponentami owej doskonałości etycznej, jaki państwo zasobne, bezpieczne męstwem swych obrońców i mądrze urządzone spełniać będzie niejako kompleksowo, rozłoży się na swe wartości składowe, reprezentowane przez poszczególne grupy społeczne.

Zamykając rozważania skupione na afiliacyjnych uwarunkowaniach naszego szczęścia życiowego, wypada przyjąć w układzie ascendentnym trzy czynniki umożliwia-

<sup>86</sup> Por. Kamtekar (2001: 200): „Functional reciprocity treats these goods as instruments for work, which is itself an instrument”; por. Kamtekar (2001: 220): „Plato regards work as only instrumentally valuable, and education as intrinsically good”.

<sup>87</sup> Por. Brown (1998: 24): „On this reading, true *eudaimonia* for a member of any class is to live a life in which they contribute the most their nature allows to the *polis*”.



jące każdemu z nas osiągnięcie pełnej życiowej satysfakcji. A zatem podstawowym warunkiem osiągnięcia tego stanu wewnętrznego staje się przynależność do wspólnoty obywatelskiej dobrze zorganizowanej i zgodna z wrodzonymi dyspozycjami aktywizacja jednostki w przyjaznej kooperacji z innymi członkami wspólnoty, dalszym wymogiem – przyjazne współlistnienie nie tylko z lokalną społecznością, lecz także przyjacielskie relacje wzajemne z osobami bliskimi i najbliższymi, natomiast czynnikiem wznoszącym już na poziom szczęścia transcendentego – szlachetny związek miłosny łączący jednostki o aspiracjach ponadprzeciętnych. To szczęście będące już przeżyciem w swej istocie gnostycznym dane jest tylko nielicznym – inspirowanym siłą Erosa adeptom filozofii, którzy jednak powracają ostatecznie do ludzkiej społeczności, by i oni pełnili tam określone zadania. Czy stają się wówczas nieszczęśliwi? Taki akcent nie wybrzmi w Platońskiej *Politei*, przeciwnie dowiemy się z niej, że filozof włączony w społeczną kooperację zaczyna żyć szczęściem innego rodzaju – szczęściem polegającym na tym, że jak inni czuje się dobrze sprawującym się trybem pięknie funkcjonującej maszyny<sup>88</sup>.

## 6. Uwagi końcowe

Postawiwszy autora *Politei* wobec trudnych – i ponadczasowych, jak się okazuje – pytań o to, czym uwarunkowana jest nasza satysfakcja życiowa, wypada ocenić, jak zdał on ten egzamin. Otóż większość wyszczególnionych na wstępie kwestii wytyczających rozległą topikę zagadnienia, znajduje niewątpliwie swój oddźwięk w tym oraz innych pismach Platona, a rozstrzygnięcia zaistniałych dylematów, jakie tam znajdujemy, pozwalają na syntetyczne ujęcie pajdeutycznego przesłania kierowanego przez niego do bliższych i dalszych odbiorców, będącego czymś w rodzaju Platońskiej recepty na szczęście.

Nie jest to z pewnością ideał zmierzającego do stanu „ataraksji” spokoju. Autor *Politei* aktywizuje bohaterów relacjonowanej akcji dyskursywnej, bez względu na to, czy ich poczucie satysfakcji życiowej wiąże się z aktywnością wytwórczą, czy samodoskonaleniem w duchu „kalokagathii”, czy też najwyższym stawianym wysiłkiem umysłu, owocującym kontemplacją bytu doskonałego. Jednak i ten kontakt z Absolutem, wydawałoby się, statyczny oznacza u Platona maksymalne natężenie władz umysłowych, a zarazem oddziałuje w jakiś sposób energetyzująco na filozofa, który owej wizji dostępuje, skoro motywuje go do szerzenia dobra wśród ludzi, między których zstępuje. Owa, dająca poczucie szczęścia, aktywność nie będzie następnie aktywnością typu spontanicznego. Szczęście, którego obraz dają pisma Platona, nie ma charakteru przeżycia emocjonalnego, ani też doznania ulotnego. Jest to droga konsekwentnego realizowania wartości etycznych składających się na ideał ludzkiej ἀρετή, czyli doskonałości, której osiągnięcie stanowi dopiero o pełni szczęścia życiowego. Nie może czuć się naprawdę szczęśliwy

---

<sup>88</sup> Por. Brown (1998: 25): „I am more convinced by Popper that the only *eudaimonia* conceivable for members of this class would be, in effect, their playing their part like good cogs in the great machine”.

człowiek we własnym przekonaniu etycznie bezwartościowy, podobnie jak nie mający tego poczucia człowiek występny, którego przekonanie o osiągniętym przez siebie szczęściu życiowym zostaje już w *Gorgiaszu* skutecznie podważone. Tak jednostka, jak i wspólnota państwowa gruntują swoje szczęście na wartościach etycznych, które konsolidują zarówno jeden, jak i drugi organizm.

Ostatnie stwierdzenie włącza już jednostkę ludzką w kontekst społeczny, w którym realizuje się jej aktywność. Dialogi Platona jako nieustanny zapis interpersonalnej aktywności umysłowej nie pozwalają w zasadzie na wyłączenie jednostki poza ów kontekst, w którym tak mocno ją osadzają założenia Platońskiej *Politei*. W tych realiach warunkiem szczęśliwego życia jest konstruktywne współlistnienie jednostek w obrębie wspólnoty państwowej, którą też nazwiemy szczęśliwą, szczęściem nie mieszczącym się już w sferze doznawania, a jednak opartym na wartościach stanowiących komponenty ludzkiej  $\alpha\pi\epsilon\tau\eta$ . Owo szczęście przyjaznej koegzystencji z innymi członkami wspólnoty intensyfikują przyjazne relacje z osobami z najbliższego otoczenia, a na poziom już ponadludzki wynosi przeżycie gnostyczne, którego dostępują połączeni siłą Erosa wybrańcy – jednostki o aspiracjach nieprzeciętnych. Szczęście przyjaznej koegzystencji ze światem natury ożywionej i nieożywionej nie jest szczęściem znajdującym zrozumienie u Platona. W wymiarze doczesnym jest nim szczęście aktywizacji jednostki w obrębie dobrze funkcjonującego mechanizmu ustrojowego, a na drodze ku bytowi najszcześniejszemu, jakim jest Absolut, szczęście dającego satysfakcję wysiłku umysłowego.

W jakim kierunku rozwija się Platońska refleksja nad życiem szczęśliwym? Jeżeli porównamy trzy znaczące w tej kwestii testimonia, *Gorgiasza*, *Politeję* oraz *Prawa*, punkt, który można nazwać przełomowym, znajdziemy – jak sądzę – w *Politei*. Tu bowiem filozof, dążąc ku szczęściu najwyższemu, oddala się od życia wspólnoty państwowej ekstremalnie, po czym jednak do społeczności ludzkiej powraca, by swe szczęście znajdować w czynieniu dobra w tej niedoskonałej rzeczywistości. Można przyjąć, że w *Politei* zarzuca Platon Sokratejski model szczęścia czysto intelektualnego i doskonałości opartej na indywidualnym mierzeniu się z ideałem „kalokagathii”; Sokrates – mimo iż spełniał swoje obywatelskie obowiązki – w politykę państwową, o której miał jak najgorsze zdanie, z zasady się nie włączał. Platon, mający ambicję dokonywania znaczących rzeczy również na tej niwie, daje upust tej swojej skłonności już w programie reformatorskim *Politei*, by ową koncepcję dobrze zarządzanego państwa rozwinąć i uszczegółowić w *Prawach*, których akcja rozwija się już bez udziału Sokratesa. Tu też zdradza Platon pewną skłonność do rozwiązań kompromisowych<sup>89</sup>, od których uprzednio stronił wręcz programowo<sup>90</sup>, a zarazem skłonność do nieco łagodniejszego ujęcia wymogów dotyczących szczęścia poszczególnych członków wspólnoty państwowej, którzy poza satysfakcją płynącą z dobrego pełnienia swych funkcji społecznych cieszyć

<sup>89</sup> Np. *Pl. Lg.* 756e9–10, 792c8–d4, 793a2–4.

<sup>90</sup> Czego reprezentatywnym przykładem staje się znana z dialogu *Eutydem* sytuacja, w której Sokrates odżegnaje się od wstąpienia w „pogranicza” ( $\mu\epsilon\theta\acute{o}\rho\iota\alpha$ ) filozofii i polityki uznając, iż deprecjonuje to zarówno jedną, jak i drugą domenę ludzkiej intelektualno-pajdeutycznej aktywności (*Euthd.* 305c5–e2).

się już mogą wieloma przyjemnościami, jakie umilają życie człowieka i wzbogacają jego osobowość<sup>91</sup>.

---

<sup>91</sup> Znajdziemy tu akceptację dla korzystania w sposób rozumny z przyjemności życia (Lg. 636d4–e3), czy dla tego, by bogacić się unikając niesprawiedliwości (Lg. 870b6–c1), znajdziemy słowa uznania dla człowieka, który zyskuje poczucie szczęścia dobrze zarządzając nie tylko sprawami państwa, lecz i własnym domem (εὖ τῆν τε οἰκίαν καὶ πόλιν ἅμα τῆν αὐτοῦ διοικῶν, εὐδαιμονοῖ – Lg. 790b5–6), znajdziemy wreszcie swoistą afirmację doznań natury estetycznej (Lg. 653e5–654a3, 665c5–7, 667c5–8).

**BIBLIOGRAFIA:**

- ALTMAN, W. H. F., 2018, *Ascent to the Good. The Reading Order of Plato's Dialogues from Symposium to Republic*, Lanham.
- ANNAS, J., 1981, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford.
- ARRUZZA, C., 2011, „The Private and the Common in Plato's *Republic*”, *History of Political Thought* 32, s. 215–233.
- BROWN, L., 1998, „How Totalitarian is Plato's *Republic*?”, w: E. N. Ostenfeld (ed.), *Essays on Plato's Republic*, Aarhus, s. 13–27.
- DANEK, Z., 2020, *Prawdziwe początki filozofii*, Łódź.
- GOODELL, T. D., 1921, „Plato's Hedonism”, *The American Journal of Philology* 42, s. 25–39.
- HALFWASSEN, J., 2015, *Auf den Spuren des Einen: Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte*, Tübingen.
- HANSEN, M. H., 2010, „Democratic Freedom and the Concept of Freedom in Plato and Aristotle”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 50, s. 1–27.
- HITTINGER, J., 2013, „Plato and Aristotle on the Family and the Polis”, *The Saint Anselm Journal* 8, s. 1–22.
- KAHN, C. H., 2018, *Platon i dialog sokracyjny. Wykorzystanie literackiej formy na użytek filozofii*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa.
- KAMTEKAR, R., 2001, „Social Justice and Happiness in the *Republic*: Plato's Two Principles”, *History of Political Thought* 22, s. 189–220.
- KATAMAY, R., 2006, „Platoński dialog jako sposób filozofowania”, *Folia Philosophica* 24, s. 67–88.
- LOIZIDES, A., 2013, *John Stuart Mill's Platonic Heritage: Happiness through Character*, Lanham.
- MÄNNLEIN-ROBERT, I., 2012, „Die Musenkunst des Philosophen oder Sokrates und die Zikaden in Platons *Phaidros*”, w: D. Koch (hrsg.), *Platon und die Mousiké*, Tübingen, s. 83–103.
- MATUSZAK, M., 2009, „Sokrates jako jedyny prawdziwy polityk i polityki nauczyciel – Platon, *Gorgiasz* 521d5–7”, w: A. Pacewicz (red.), *Kolokwia Platońskie – Gorgiasz*, Wrocław, s. 93–104.
- MORRISON, D., 2001, „The Happiness of the City and the Happiness of the Individual in Plato's *Republic*”, *Ancient Philosophy* 21, s. 1–24.
- MURGIER, C., 2014, „Les plaisirs intellectuels dans le modèle platonicien du plaisir», *Les Études philosophiques* 109, s. 167–186.
- PACEWICZ, A., 2016, *Hedone. Koncepcja przyjemności w filozofii Platona*, Wrocław.
- PIECHOWIAK, M., 2009, „Sokrates sam ze sobą rozmawia o sprawiedliwości”, w: A. Pacewicz, *Kolokwia Platońskie – Gorgiasz*, Wrocław, s. 71–92.
- POPPER, K., 1962, *The Open Society and its Enemies*, vol. 1, Princeton.
- RUSSELL, D., 2005, *Plato on Pleasure and the Good Life*, Oxford.
- STONE, M., 2018, „Plato, Environmental Sustainability, and Social Justice”, *Athens Journal of Humanities & Arts* 5, s. 105–118.
- SZLEZÁK, T. A., 2003, „Idea Dobra jako „arche” w „Politei” Platona”, tłum. E. I. Zieliński, M. Osmański, *Roczniki Filozoficzne* 51, s. 403–425.
- TIGERSTEDT, E. N., 1977, *Interpreting Plato*, Uppsala.
- VLASTOS, G., 1977, „The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's *Republic*”, w: H. F. North (ed.), *Interpretations of Plato*, Leuven, s. 1–40.

**WILLIAMS, B.**, 1973, „The Analogy of City and Soul in Plato’s *Republic*”, w: E. N., Lee *et al.* (eds.), *Exegesis and Argument*, Assen, s. 196–206.

**YACOBI, B. G.**, 2015, „Life and the Pursuit of Happiness”, *Journal of Philosophy of Life* 5, s. 82–90.

ZBIGNIEW DANEK  
/ The University of Łódź, Poland /  
zbigniew.danek@uni.lodz.pl

### Plato’s *eudaimonia*. The Author of the *Republic* on the Happy Life

The article deals with several issues related to the concept of happiness that emerge from Plato’s triptych: the *Gorgias*, the *Republic* and the *Laws*. The focus is on (1) the question of the alleged overcoming of the eudaimonistic imperative, i.e., natural human pursuit of happiness, in the didactic message of the *Republic*; (2) the question of to what extent the path of cognition ending in the contemplation of the perfect being is at the same time a strive for the supreme happiness; (3) the dilemma of choosing between a reductive and a cumulative model of complete satisfaction in human life; and finally (4) the problem of affiliative conditions of full life satisfaction.

#### KEY WORDS

Plato, dialogues, sense of happiness, eudaimonism, ethical goods, human community

