

Ryszard Mordarski
Bydgoszcz

Filozofia polityczna Platona wobec sporu filozofii z poezją. Interpretacja Leo Straussa

Antyczny spór filozofii z poezją wydaje się sporem o to, czy poeci, czy też filozofowie winni w sposób autorytatywny uzurpować sobie wyłączne prawo do poznawania prawdy oraz przekazywania jej wspólnocie politycznej. W istocie szło o to, czy dla ówczesnych Greków najwyższy autorytet w *polis* będzie oparty na rozumowych racjach filozofów, czy na poetyckiej wizji i intuicyjnych wglądach poetów i wieszczów; a więc czy w życiu publicznym zwycięstwo odniesie racjonalna głębia wspierana przez krytyczny dystans, czy subiektywna wrażliwość kierowana przez zmienne uczucia i powierzchowną zmysłowość. Spór filozofów z poetami był w tym kontekście rozumiany jako dyskusja dotycząca tego, czy poznanie rozumowe, czy też poznanie intuicyjno-poetyckie dostarcza nam spójnej i prawdziwej wiedzy na temat natury rzeczywistości. Innymi słowy, czy prawdę poznajemy dzięki regułom logiki i krytycznego rozumowania, czy dzięki milczącemu wsłuchaniu się w prawa rytmu i sformalizowane zabiegi kompozycji.

Jednak już u Platona istota sporu nie dotyczyła tylko samych różnic stylistycznych czy treściowych. Nie sprowadzała się zatem do różnicy pomiędzy formą wypowiedzi filozoficznej i poetyckiej ani też do różnic czysto epistemologicznych i związanych z nimi zagadnień teologicznych. W *Państwie* Platona charakter sporu jest ukazany wyraźnie w kontekście politycznym. Wydaje się, że jednym z najważniejszych powodów tak gwałtownej reakcji poetów była filozoficzna krytyka poezji, która w czasach Sokratesa stała się dla poetów szczególnie dotkliwa, gdyż dotyczyła nie tylko kwestii kosmologicznych i teologicznych czy epistemologicznych, ale również moralnych, politycznych i edukacyjno-wychowawczych. Podstawowe w tym sporze wydawało się pytanie, kto ma bardziej adekwatne roszczenia do prawdy o człowieku, jego życiu i jego drodze do szczęścia.

Platon w *Państwie* poświęcił wiele miejsca na wyjaśnienie całego sporu i rozstrzygnięcie go na rzecz stanowiska filozoficznego. Jednak analiza argumentów przedstawionych w *Państwie* nasuwa pewne pytania. Dlaczego dopiero w myśli Platona dochodzi do tak gwałtownej kulminacji sporu filozofii z poezją? Wydaje się, iż stanowisko presokratyków, pomimo radykalizmu Heraklita, było w tym względzie dużo łagodniejsze i miało charakter prostej rywalizacji. Czyżby presokratycy nie chcieli czy też nie mogli w sposób ostry i jednoznaczny wyznaczyć treści i zakresu sporu z poetami? A może u Platona spór ten nabiera tak gwałtownego charakteru z powodu nowej perspektywy, którą wyznacza rozwój filozofii? Interesujące w tym względzie jest pytanie, dlaczego u Platona spór ten pojawia się w kontekście wykładni filozofii politycznej, w dialogu poświęconym rzeczom politycznym, a nie w kontekście filozofii jako takiej? Czyżby dopiero w czasach Platona dostrzeżono, że istota sporu dotyczy przede wszystkim kompetencji w kwestiach ludzkich i moralnych, a nie w kwestiach dotyczących natury rzeczy lub natury bogów? Czyżby zatem do podniesienia temperatury tego sporu przyczyniło się skoncentrowanie na kwestiach publicznych i praktycznych, a nie tylko na zagadnieniach teoretycznych i teologicznych? Oznaczałoby to, że różnica pomiędzy poezją a filozofią „nie dotyczyła jedynie różnicy pomiędzy wierszem a prozą, ale również pociągała szerszą opozycję – pomiędzy mitem a logosem, tradycją a innowacją, społeczeństwem a jednostką, przymusem a wolnością, oraz błędem a prawdą”¹. Spór filozofii z poezją dotyczył zatem racji i metod, na podstawie których wspólnota polityczna będzie orzekać nie tylko o swoim życiu, postępowaniu, ale również o sposobach oceny tego życia i postępowania. Wiązał się zatem z kwestiami: czy podstawy kultury, natura społeczeństwa, instytucje życia publicznego, ustroj polityczny oraz uzasadnienia ludzkiego działania i wyborów moralnych będą miały charakter racjonalny, czy niepodlegający kryteriom rozumowym. Po obu stronach sporu stały mocne racje i jego rozstrzygnięcie nie wydawało się początkowo oczywiste. Ostateczne „zwycięstwo” filozofii nad poezją doprowadziło do zasadniczej zmiany również wewnątrz samej filozofii. Najważniejszym skutkiem podporządkowania poezji przez filozofię było powstanie w czasach Platona filozofii politycznej, czyli filozofii, która w sposób racjonalny zajmowała się kwestiami ludzkimi: moralnymi, społecznymi i politycznymi. Innymi słowy, natura filozofii politycznej, jej problematyka i metody – tak jak zostały one ukształtowane w myśli Platona – mają swoje źródła w konfrontacji, która toczyła się pomiędzy filozofią a poezją. W tym znaczeniu podstawowy wymiar tego sporu miał w swych najgłębszych motywach charakter istotnie polityczny².

¹ G.W. Most, *The Poetics of Early Greek Philosophy*, [w:] *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, ed. A.A. Long, Cambridge University Press 1999, s. 333.

² Strukturalna analiza dialogów Platona prowadziła niektórych badaczy do konkluzji, że spór filozofii z poezją sprowadzał się do konfrontacji pomiędzy kulturą opartą na przekazie ustnym i posługującą się „mową wzniosłą” a kulturą opartą na przekazie pisemnym i posługującą się krytyczną argumentacją. Jednak nawet w tym ujęciu przyznawano, że rozwój języka racjonalno-krytycznego, wymuszającego odejście od uroczystego

Pierwsza faza sporu: presokratycy

Aby jednak w pełnym zakresie ukazać treść i znaczenie sporu filozofii z poezją oraz wpływ tego sporu na uformowanie się filozofii politycznej, trzeba stale pamiętać o dwóch zasadniczo różnych jego fazach lub okresach. Faza pierwsza miała miejsce w czasach presokratyków, gdy filozofia zaczynała kwestionować poetycką koncepcję świata i naturę bogów. U zarania filozofii greckiej poezja cieszyła się u Greków najwyższym autorytetem, a cała kultura była nią inspirowana i miała swe źródła w przekazach poetyckich. Najważniejszymi przeciwnikami filozofów byli wówczas Homer i Hezjod, choć ataki kierowane były również w stronę pomniejszych poetów, a nawet innych filozofów. Jednak w tej fazie filozofia, koncentrująca się głównie na filozofii przyrody, nie miała zbyt dużego wpływu na codzienne życie ludzkie, funkcjonowanie *polis* i wydarzenia życia politycznego. Stąd też filozoficzne ataki na poezję toczyły się na płaszczyźnie czysto teoretycznej. Pierwsi filozofowie, wprowadzając dla wyrażenia swej wizji świata metodę racjonalnego wywodu, często w swych wypowiedziach wybierali poetycką formę heksametru i stosowali poetyckie strategie tekstualne. Ksenofanes, Parmenides, Empedokles czy Heraklit używali poetyckiej formy wykładu, aby komunikować filozoficzną prawdę i atakować poetów. W tym okresie filozofia nie istniała jeszcze jako dyscyplina wyraźnie odróżniona od poezji, a filozofowie wypracowywali nie tylko metodę, ale również terminologię dostosowującą pojęcia z życia codziennego do specyfiki zagadnień filozoficznych. Jednak jedno z podstawowych pytań, jakie postawili sobie pierwsi filozofowie, brzmiało: co stanowi o specyfice działalności filozoficznej? Odpowiedź na nie z konieczności prowadziła do konfrontacji z wielką tradycją greckiej poezji epickiej, zwłaszcza z autorytetem Homera i Hezjoda.

W myśli Ksenofanesa przeciwstawienie się Homerowi i Hezjodowi zostało przeprowadzone dla obrony pewnych przesłanek teologii naturalnej.³ Musimy pamiętać, że specyfika teologii greckiej polegała na tym, że rozwijana była przez poetów, a nie przez kapłanów czy świętych mężów. Wyrażała się ona przede wszystkim poprzez mity, epikę i hymny, a nie przez dogmaty czy kodyfikację prawa bożego. Tym samym poezja miała tak wielki prestiż w antycznej Grecji, że atak na nią wiązał się często z atakiem na autorytet w kwestiach teologii czy religii. Ksenofanes atakuje politeistyczną teologię poetów w imię monoteizmu, konfrontując zarazem poetycką wizję z racjonalnym wywodem. We fragmencie 166 czytamy: „Homer i Hezjod przypisali bogom wszystko, co u ludzi jest hańbą

i formalnego stylu „mowy wzniosłej”, był ściśle związany z kształtowaniem się instytucji politycznych i społecznych greckiej *polis*. Por. E.A. Havelock, *Przedmowa do Platona*, WUW, Warszawa 2007. Dobre omówienie metody strukturalnej Havelocka można znaleźć w: A. Gawroński, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa?*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1984, ss. 39-64.

³ Por. D. Babut, *Xénophane critique des poètes*, „L'Antiquité Classique”, nr 43 (1974), ss. 83-117.

i winą: kradzież, cudzołóstwo i wzajemne oszustwa”⁴. Ksenofanesa razi nie tylko antropomorfizacja bogów, której dopuszczają się poeci, ale również przypisywanie im pewnych występków, które niszczą szacunek wobec bogów i usuwają podstawy do sprawowania ich kultu. Skoro zatem poeci kłamią na temat bogów, to krytyka tradycji epickiej ma za zadanie przygotować filozoficzną teologię, w której zostanie ukazana prawda o istnieniu i naturze bogów. U Ksenofanesa zatem krytyka religijności poetyckiej sprowadzała się zasadniczo do kompetencji w kwestiach teologicznych: dotyczyła w istocie pytania, czy mitologia poetycka ukazuje pełną prawdę o bogach i religii oraz czy jest w stanie przedstawić ją lepiej niż refleksja filozoficzna.

Zaostrzenie ataku na poezję dokonało się w dziele Heraklita⁵, gdzie spór sytuuje się bardziej na płaszczyźnie poznawczej, niż teologicznej. Heraklit po raz pierwszy w wyraźny sposób uznaje poetyckie roszczenia do posiadania prawdziwej wiedzy o rzeczywistości za błędne, naganne, a nawet irracjonalne. Toteż atakuje autorytatywne tradycje poetyckie, głównie Homera i Hezjoda (również Pitagorasa, Ksenofanesa, Hekatajosa i Archilocha) i zarzuca im niemożliwość odróżnienia prawdy od pozoru. Mitologia poetycka skupia się, jego zdaniem, na wydarzeniach ze świata zmysłów i zdrowego rozsądku, zaprzeczając niewidzialnemu światu prawdy i *logosu*. W ironicznie zabarwionym fragmencie B 56⁶ „kontrast pomiędzy powszechnie uznaną mądrością Homera, a naturalną niewiedzą dzieci”⁷ służy ukazaniu związku pomiędzy filozoficzną mądrością a dzieciństwem. Filozof, który zna prawdę, najchętniej przestaje z dziećmi, unikając towarzystwa poetów. Są oni bowiem fałszywymi autorytetami, niemającymi mądrości i nieświadomymi prawdy płynącej od *Logosu*. Natomiast fragment B 57⁸ i fragment B 106⁹, nawiązując do poematu *Prace i dni*, atakuje fałszywą erudycję Hezjoda, który poza wielością i różnorodnością zjawisk nie jest w stanie dostrzec prawdziwej jedności i wspólnej natury wszelkiego bytu. Zmysłowa i subiektywna wiedza poetów, skoncentrowana na świecie widzialnym, wyklucza głębszą refleksję nad istotą rzeczy i uniemożliwia uchwycenie niewidzialnej prawdy o całej rzeczywistości.

⁴ Cyt. za: G.S Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, przeł. J. Lang, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 1999, s. 173.

⁵ Por. D. Babut, *Héraclite critique des poètes et des savants*, „L’Antiquité Classique”, nr. 45 (1976), ss. 464-496.

⁶ „Mylą się ludzie w poznaniu rzeczy widzialnych, podobnie jak Homer, który był mądrzejszy od wszystkich Greków. Bo jego to zmyliły dzieci, które zabijając wszy, powiedziały: ‘to, co zobaczyliśmy i złapaliśmy, te odrzucamy, a to, czego nie zobaczyliśmy i nie złapaliśmy, te nosimy’.” Cyt. za: K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład komentarz*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar” 2004, s. 173.

⁷ Ibidem, s. 174.

⁸ „Nauczycielem wielu jest Hezjod. Sądzą, że wie wiele ten, który nie znał dnia i nocy; albowiem jest jedno”. (Ibidem, s. 176).

⁹ „Natura każdego dnia jest jedna”. (Ibidem, s. 293).

Z zachowanych fragmentów Ksenofanesa i Heraklita widzimy, iż wrogość filozofów wobec poematów Homera i Hezjoda wynikała z fałszywości przekazywanej przez nich prawdy, a nie z powodu estetycznego piękna ich poematów. Podstawowym kryterium stanowiącym istotę sporu była zatem prawda, a nie piękno i poetycka wizja¹⁰. Filozofia uważała, iż – w przeciwieństwie do poezji – jest w stanie dostarczyć racjonalnych argumentów, ukazujących fundamenty natury¹¹. Innymi słowy, aspiracje filozofii wynikały z faktu, że jako jedyna przyjmowała ona metody umożliwiające jej racjonalne przejście od tego, co obserwowane (świat zjawiskowy) do świata nieobserwowalnego, który jest pierwotnym i podstawowym składnikiem rzeczywistości (świat *logosu*). Wynikało to z przekonania, że rzeczywistość domaga się intelektualnego usprawiedliwienia, którego nie jest w stanie dostarczyć poezja. Do podstawowych własności i racji bytu ma dostęp tylko filozofia, która nie poprzestaje na bezpośrednim świadectwie zmysłów, lecz sięga do racjonalnych fundamentów wszelkiego istnienia i rozumienia. Spór filozofii z poezją miał więc w swej początkowej fazie charakter głównie ontologiczny i epistemologiczny, a w pewnym zakresie również teologiczny. Nie koncentrował się jeszcze w ścisłym sensie na zagadnieniach praktycznych, dotyczących etyki i życia we wspólnocie politycznej.

Druga faza sporu: Arystofanes i Sokrates

Druga faza sporu ujawnia się w okresie Sokratesa i sofistów, gdy filozofia zaczęła zawłaszczać sferę etyki i życia politycznego. Spowodowało to gwałtowną reakcję obronną poetów, czego najważniejszym świadectwem są *Chmury* Arystofanesa, wymierzone przeciwko roszczeniom filozofii. Pierwszą ofiarą tej reakcji była śmierć Sokratesa, oskarżonego przez poetę Meletosa, za namową polityka Anytosa. Filozofia odniosła wówczas porażkę w zmaganiach z poezją, bo była w kwestiach praktycznych dyscypliną młodą i jeszcze nieokrzepłą. Sam Platon, gdy patrzył na swoich poprzedników, to nie widział wyraźnie różnicy pomiędzy filozofami i poetami, zaliczając sofistów do grona poetów¹². Dopiero Arystoteles odróżnił terminologicznie pomiędzy *mythologoi* i *theologoi*, czyli twórcami powieści, mitów i narracji poetyckich o herosach i bogach oraz *physikoi* i *physiologoi*, czyli badaczami świata natury.

Ponadto dopiero w drugiej fazie spór przybrał charakter przede wszystkim polityczny i moralny (nawet kwestie teologiczne występowały w kontekście po-

¹⁰ Por. G.W. Most, op. cit., s. 337.

¹¹ Trzeba zaznaczyć, że presokratycy nie zawsze potrafili w wyraźny sposób sformułować argumenty racjonalne w obronie filozofii, toteż często uciekali się do inwektyw, skierowanych wobec poetów. Inwektywy są obecne zwłaszcza w zachowanych fragmentach pism Heraklita.

¹² Por. *Protagoras*, 316d-e.

lityki)¹³. Przeniesienie sporu na płaszczyznę praktyczną wynikało z przekonania, że skoro poeci nie są w stanie ukazać w adekwatny i racjonalny sposób prawdy w sferze teoretycznej, dotyczącej natury rzeczy, to ich pretensje do ukazania prawdy praktycznej, o życiu i postępowaniu człowieka, mogą także budzić szereg poważnych wątpliwości. Filozofia zaczęła zatem kwestionować kompetencje poezji w sferze dotyczącej zarówno natury człowieka, jak i natury i funkcjonowania dobrego porządku społecznego i politycznego. Po raz pierwszy wyraźnie dokonało się to w myśli Platona, a swój najmocniejszy wyraz znalazło w dialogu *Państwo*.

Współcześnie na polityczny charakter i polityczne znaczenie sporu filozofii z poezją zwrócił szczególną uwagę zwłaszcza Leo Strauss¹⁴, uważając ponadto, iż owocem tego sporu było powstanie klasycznej filozofii politycznej. Twierdził on, że: „najważniejszą alternatywą dla klasycznej filozofii politycznej jest poezja”¹⁵, toteż spór Sokratesa z poetami został podniesiony przez Straussa do rangi najważniejszego sporu starożytnego, dotyczącego kształtu i podstawowych celów filozofii politycznej¹⁶. Istotą tego sporu jest różnica pomiędzy *logos* a *mythos*, czyli różnica pomiędzy racjonalnym i krytycznym podejściem do problemów politycznych i społecznych a podejściem odwołującym się do uczuć i do wyobraźni. Podstawowymi źródłami, które dokumentują ten spór są *Chmury* Arystofanesa i *Państwo* Platona, zwłaszcza księgi II i III oraz księga X.

Główny zarzut Platona wobec poetów można, w przekonaniu Straussa, streścić w twierdzeniu, że poezja wyklucza możliwość filozoficznego sposobu życia, gdyż nie docenia siły *logosu*. Wedle Platona, poeci zajmują się tymi samymi kwestiami co filozofowie, jednak robią to innymi metodami. Poeci wysuwają zatem roszczenie, że potrafią lepiej niż filozofowie zatroszczyć się o ludzką duszę i w doskonalszy sposób rozwiązać problem szczęścia, a jednocześnie, że potrafią bardziej efektywnie oddziaływać edukacyjnie na społeczeństwo i trafniej niż filozofowie określać cele *paidei*. Jednym słowem, poezja wykluczała filozofię poza nawias spraw ludzkich i odmawiała jej zdolności rozwiązania w sposób satysfakcjonujący najistotniejszych problemów człowieka.

¹³ Por. S. Rosen, *The Quarrel between Philosophy and Poetry*, [w:] idem, *The Quarrel between Philosophy and Poetry. Studies in Ancient Thought*, New York, Routledge 1988, s. 2.

¹⁴ Spór między filozofią a poezją przedstawił Strauss w esejach: *Plato*, [w:] *History of Political Philosophy*, ed. L. Strauss and J. Cropsey, Chicago, The University of Chicago Press, 1987, ss. 64-67; *The City and Man*, Chicago, The University of Chicago Press 1964, ss. 133-137; oraz *The Problem of Socrates*, [w:] L. Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism. Introduction to the Thought of Leo Strauss*, ed. T.L. Pangle, Chicago, The University of Chicago Press 1989, ss. 103-126.

¹⁵ L. Strauss, *Problem of Socrates*, s. 171.

¹⁶ Zagadnienie to podjęli uczniowie i kontynuatorzy Straussa (Allan Bloom, Seth Benardete i Stanley Rosen), którzy w szczegółowych komentarzach do platońskiego *Państwa* zawarli szereg uwag do sporu filozofii z poezją. Komentarze te cytuję dalej w tekście.

Pierwszy etap drugiej fazy sporu filozofii z poezją odnajdujemy w karykaturalnym ośmieszeniu Sokratesa przez Arystofanesa w komedii pt. *Chmury*. Zdaniem Leo Straussa:

„Przedstawienie Sokratesa przez Arystofanesa jest najważniejszym z dostępnych dla nas dokumentów niezgody i opozycji pomiędzy filozofią i poezją – czyli pomiędzy dwoma formami mądrości, z których każda ma pretensje do wyłączności – ukazanym z perspektywy poezji.”¹⁷

Przy tym wszystkie argumenty Arystofanesa stawiane są w kontekście ściśle politycznym. Zarzuca on Sokratesowi, że jego sofistyczna subtelność skupia się na bezwartościowych rozważaniach, całkowicie oderwanych od życia i niemających żadnego praktycznego i politycznego znaczenia. Sokratesowe „dumania” na temat natury rzeczy ignorują problemy ludzkiej duszy i jej najważniejszych potrzeb. Są to raczej tajemnicze dywagacje teologiczno-przyrodnicze, niż rzeczywiste badania dotyczące dobrego życia, dobrze uporządkowanego państwa i cnoty obywatelskiej. Toteż z perspektywy Arystofanesa działalność filozoficzna Sokratesa jest nie tylko bezużyteczna dla *polis*, ale również wysoce szkodliwa, gdyż propaguje jałową spekulację. Powoduje to, że roszczenia filozofii z konieczności muszą skonfrontować się z roszczeniami poezji. Wedle Arystofanesa bowiem tylko poezja może odpowiedzialnie aspirować do nauczania prawdziwej mądrości i roztropności. Wynika to z tego, że prawdziwa mądrość dotyczy człowieka i jego postępowania, jest nauką o duszy oraz o cnotach i wadach moralnych. Nie może mieć zatem charakteru spekulatywnego – jak filozofia – lecz musi mieć wymiar praktyczny i polityczny.

Również zarzut ateizmu (czyli wiary w prywatnych bogów) postawiony Sokratesowi przez Arystofanesa posiada, zdaniem Straussa, przede wszystkim charakter polityczny. Arystofanes rozumie bowiem kult religijny w ścisłym związku z pożytkiem państwowym, widząc w bogach ateńskich manifestację przede wszystkim funkcji militarnych, obronnych, patriotycznych i państwowotwórczych. Stąd też kosmopolityczne bóstwa wprowadzane przez Sokratesa, głoszące uniwersalne zasady tolerancji i pokoju, wydają mu się odrażające politycznie, nihilistyczne i antywychowawcze. I nawet, gdyby z racji teologicznych był skłonny je przyjąć¹⁸, to jako poeta i wychowawca narodu musi je odrzucić i napiętnować.

Ponadto Arystofanes ośmiesza Sokratesa zwłaszcza jako chytrego ateńskiego sofistę, czyli retora, uczącego obłudnej sztuki perswazji słownej. Używanie słów nie sprowadza się tylko do teoretycznej umiejętności rozróżniania pomiędzy sprawiedliwymi i niesprawiedliwymi wywodami, ale jest także domeną poezji.

¹⁷ L. Strauss, *Socrates and Aristophanes*, Chicago, The University of Chicago Press 1966, s. 311.

¹⁸ Strauss sugeruje, że Arystofanes po cichu uznawał racje Sokratesa dotyczące krytyki religii publicznej, ale z powodów osobistych (chciał być jedynym autorytetem dla Greków), jak również politycznych (nie chciał narażać się państwu) krytykował publicznie w swoich sztukach postawę religijną Sokratesa. Por. L. Strauss, *Socrates and Aristophanes*, ss. 302-307. Por. Także: H. Neumann, *Civic Piety and Socratic Atheism: An Interpretation of Strauss' "Socrates and Aristophanes"*, „The Independent Journal of Philosophy”, vol. II (1978), ss. 33-37.

Arystofanes zatem usiłuje przeciwstawić Sokratesowej wykładni prawości w reторыce i erystyce, poetycką wizję sprawiedliwości i wychowania. Toteż polemika, którą podnosi Arystofanes, sprowadza się do wyboru, czy cnoty można poznać na drodze filozoficznej i racjonalnej, czy poprzez natchnioną wizję poetycką. Traktując swą sztukę poetycką na równi z działalnością filozoficzną, uważa, iż poprzez swe dzieła może w sposób bardziej efektywny czynić ludzi dobrymi i szlachetnymi. Jednak ograniczenia, jakie narzuca mu forma komediowa, zmuszają go do nauczania cnoty poprzez piętnowanie wad i wyśmiewanie tego, co Ateńczycy błędnie uważają za dobre i sprawiedliwe. Jego postępowanie z konieczności musi przyjąć to ograniczenie, które powoduje, że nauczanie mądrości może odbywać się tylko za pośrednictwem metody autoironicznej. Arystofanes jednak nie uważał formy komediowej za pośledni rodzaj twórczości poetyckiej. Przypisywał komedii rolę wyższą nie tylko od sofistycznej perswazji, ale również od każdej formy wypowiedzi tragicznej. Uznawał zatem, że komedia ma najwyższy status poetycki, znacznie przewyższający poezję epicką i dramatyczną.

W przekonaniu Straussa Arystofanes postrzegał siebie jako patriotę ateńskiego o nastawieniu konserwatywnym, głęboko zatroskanego o sprawy państwa, respektującego w pełni wszystkie kultury religijne i nakazy prawa oraz stojącego na straży ich przestrzegania. Respekt dla wymagań państwowych był u niego połączony z przekonaniem, że jako poeta komiczny jest najlepszym wyrazicielem tradycyjnej greckiej mądrości. Stąd też Arystofanes nie chwali rozumowej wiedzy i spekulacji filozoficznej, lecz mądrość odwołującą się do tradycji wielkich poetów i tragików ateńskich z Homerem i Ajschylosem na czele. Jego komedie w pewien sposób zakładają tragedie i na tragediach budują wyższy komiczny obraz codziennego życia. Arystofanes jest przekonany, że w swojej sztuce stosuje odpowiedni rodzaj mądrości, poprzez który uczy sprawiedliwości i cnoty. I choć zdaje sobie sprawę z formalnych ograniczeń komedii i uważa, że przedstawiają one tylko częściowy obraz życia, to jednak, piętnując zwyczajne ludzkie przywary, służą one lepiej celom wychowawczym niż filozoficzne metody Sokratesa. W przekonaniu Arystofanesa tylko poeta jest w stanie odpowiedzieć na pytania, które stawia filozof, gdyż cechuje go zdolność rozważania życia w aspekcie praktycznym. Stąd też portret Sokratesa, który kreśli w swych komediach, jest antytezą jego własnej postawy politycznej, religijnej i moralnej. Sokrates jest dla niego typowym mędrkiem, któremu brak praktycznego rozsądku i społecznej odpowiedzialności. Jawi się jako osobowość *antyerotyczna*, co oznacza w istocie, że jest antypolityczny. Zamiast być związany z rodziną i z państwem, wiąże się z grupką uczniów, z którymi poszukuje pozornej wiedzy o rzeczach na niebie i uczy ich sztuki sofistycznego zwodzenia. Zdaniem Straussa, przesłanie, jakie znajdujemy w twórczości Arystofanesa, jest takie, że uznając nowe metody wychowawcze wprowadzane przez Sokratesa, doprowadzimy młodzież do pogardy cnót obywatelskich i tradycyjnych zasad religii, a tym samym również pozbawimy ją jakichkolwiek zasad moralnych oraz szacunku dla starszych. W zamierzeniu

Arystofanesa komedie mają być dziełami wychowawczymi, które przeciwstawiając się filozoficznym metodom wychowawczym Sokratesa, uczą obywateli ateńskich prawdziwego znaczenia sprawiedliwości¹⁹.

Druga faza sporu: Platon

Z perspektywy samej filozofii najbardziej wnikliwej odpowiedzi na te zarzuty dostarczają nam dialogi Platona. Najpełniejszą krytykę poetów i poezji znajdziemy jednak nie w *Obronie Sokratesa*, w którym krytyka poety Anytosa przedstawiona jest tylko w skrócie, ze względu na formalne wymogi procedury sądowej, lecz w *Państwie*, w którym Sokrates podejmuje się usprawiedliwienia filozofii na drodze swobodnej dyskusji w gronie przyjaciół i uczniów²⁰. Z tego też powodu w *Państwie* znajdujemy najbardziej radykalną formę sporu filozofii z poezją, ale tym razem widzianą oczyma filozofa, a nie poety. Wzrastający radykalizm tego sporu wiąże się z tym, że – jak powiada Strauss:

„Z filozoficznego punktu widzenia, autentyczny spór filozofii z poezją skupia się nie na wartości poezji jako takiej, ale na porządku dotyczącym rangi filozofii względem poezji.”²¹

Intensywność tego sporu wzmacnia się z tego powodu, iż filozofia usiłuje całkowicie zdezwuować poezję w jej aspiracjach moralnych, wychowawczych i politycznych.

W *Państwie* zagadnienie poezji pojawia się dwukrotnie. Pierwsza dyskusja, pomieszczona w księgach II i III, występuje w kontekście dyskusji o wychowaniu. Sokrates argumentuje w niej, iż poeci powinni być wygnani z państwa, ale nie dlatego, że uczą nieprawdy, lecz dlatego, że uczą złego rodzaju nieprawdy²². Argumenty o związku poezji z prawdą podnoszone są tu głównie w wymiarze moralnym, sytuującym poezję w kontekście praktycznej polityki, czyli w perspektywie państwa i moralności²³. Tak rozumiana poezja winna podlegać kontroli politycznej, oceniającej jej wartość z punktu widzenia sprawiedliwości oraz ochrony moralności publicznej i pobożności.

Argument Sokratesa można zrekonstruować następująco: istnieje jeden zbiór zasad życia sprawiedliwego i szczęśliwego. Żadna dewiacja czy odejście od tych zasad nie jest możliwe, dlatego naturalna skłonność ludzi do różnorodności

¹⁹ Por. L. Strauss, *The Problem of Socrates*, s. 126.

²⁰ Por. A. Bloom, *The Republic of Plato*, New York and London, Basic Books 1968, ss. 308-309.

²¹ L. Strauss, *The City and Man*, s. 136.

²² „A opowiadań są dwa rodzaje: jedne prawdziwe, a drugie fałszywe. [...] Więc kształcić trzeba z pomocą jednych i drugich, ale naprzód z pomocą fałszywych. [...] Nie rozumiesz, że z początku dzieciom mity opowiadamy? A to są, mówiąc na ogół fałsze – choć trafiają się między nimi i prawdziwe”. (*Państwo* (377a1-6)).

²³ Por. L. Strauss, *The City and Man*, s. 135.

musi być odgórnie hamowana. Poezja kieruje nas do różnorodności, ale filozofia wskazuje słuszne zasady, toteż poezja jest jak demokracja (ustrój, w którym rządzą uczucia i namiętności), a filozofia jak monarchia (ustrój, w którym rządzą zasady rozumu). Ponadto atrakcyjność poezji jest tak wielka, że mogłaby ona złym przykładem psuć również wytrenowanych moralnie i wyedukowanych obywateli, a tym samym niszczyć sprawiedliwość doskonałego państwa. Toteż Sokrates wymaga od polityków, aby cenzurowali poetów w tych kwestiach, które chronią dobro państwa i obywateli. Cenzura taka jest konieczna z tego powodu, że poezja polega na tworzeniu mitów – czyli historii nieprawdziwych, dotyczących bogów, demonów i herosów, a także fałszywie przedstawia naturę człowieka²⁴.

Sokrates wspomina w tym kontekście trzy główne zarzuty skierowane wobec poetów: 1) że przedstawiają bogów jako przyczyny zła, a nie dobra; 2) że ukazują bogów jako kłamców i oszustów; 3) że z sympatią portretują przywary ludzkie, nakłaniając do działania niezgodnego z wymogami sprawiedliwości i cnoty. Z tych powodów polityczna kontrola nad poezją jest niezbędną dla właściwego funkcjonowania państwa. Należy zatem uznać autonomiczną poezję za szkodliwą politycznie i akceptować tylko taką poezję, która służy prawdzie, wspiera sprawiedliwie działające państwo oraz pomaga ludziom w doskonaleniu się moralnym i duchowym. Jak powiada Strauss:

„Autonomiczna poezja daje wyraz uczuciom poprzez poetycką imitację uczuć, czyli konsekruje uczucia, natomiast poezja służebna pomaga ludziom w nauczaniu się kontrolowania uczuć.”²⁵

Kontrola polityczna nad poezją winna być sprawowana w imię prawdy, której standardów może dostarczyć tylko filozofia. W tym sensie zatem poezja ostatecznie pełni służebną rolę wobec filozofii.

Paradoks takiej argumentacji polega na tym, że *polis* musi nałożyć na poezję polityczną cenzurę w imię jedności i jednorodności moralnej. W doskonałym państwie rządzonym przez filozofów nie może pojawić się żadna filozoficzna niezgoda, ale prowadzi to z konieczności do tego, że filozofia zostaje zastąpiona przez dogmat lub ideologię. Wydaje się, że Platon zdawał sobie sprawę z nieuniknionej sprzeczności wewnętrznej takiego stanowiska. Z jednej strony obywatele będą działać słusznie i sprawiedliwie, jeśli podporządkują swoje namiętności racjonalnym żądaniom filozofii. Ale każdy teoretyczny krok w stronę sprawiedliwości jest równocześnie praktycznym krokiem w stronę niesprawiedliwości. Zatem nie istnieje możliwość zjednoczenia teorii (mądrości) i praktyki (działania). Niemożliwość ta nie zwalnia jednak filozofów z dążenia do niej, gdyż jest to podstawowy cel filozofii. Dążenia te mogą mieć formę politycznych interwencji lub pisania

²⁴ „[...] ale trzeba wiedzieć, że z utworów poetyckich wolno dopuszczać do państwa jedynie tylko hymny na cześć bogów i pochwały dla ludzi dzielnych. A jeżeli wpuścisz muzę, która serca pieści liryką albo epiką, wtedy ci w państwie królować zacznie przyjemność, zamiast prawa i tej myśli, która się pospolicie zawsze wyda najlepszą.” (*Państwo* 607a 5-8)

²⁵ L. Strauss, *The City and Man*, s. 172.

rewolucyjnych ksiązek, które opowiadają się za filozoficzną interwencją w politykę. Toteż teoria sprawiedliwego państwa jest poważnym ostrzeżeniem przeciwko wewnętrznej dialektyce filozoficznej władzy. Jak powiada S. Rosen:

„Lekarstwo na te bolączki jest tak silne, że można umrzeć, choć nie można nie stosować lekarstwa – filozof polityczny ma obowiązek słusznego dawkowania lekarstwa.”²⁶

Aby dowiedzieć się w jakich dawkach lekarstwo to powinno być aplikowane musimy zwrócić się do ks. X Platońskiego *Państwa*.

Na tzw. pierwszy rzut oka wydaje się, że księga ta jest luźno powiązana z całością dialogu i stanowi jedynie dodatek do rozważań głównego wątku. Na temat poezji, jej miejsca w *polis* oraz jej stosunku do filozofii zostało już przecież wszystko powiedziane. Dlaczego zatem Platon w tej księdze wraca do tego zagadnienia? Po bliższej analizie okazuje się jednak, że księga ta, podobnie jak księga I, jest ściśle powiązana z całością dialogu i stanowi niejako konieczną równowagę całemu dialogowi. Tak jak po obaleniu zdroworozsądkowych ujęć sprawiedliwości (ks. I) mogła rozpocząć się dopiero wykładnia pozytywnych wątków przedstawiających podstawy idealnego ustroju, tak dopiero po krytyce wadliwych form ustrojowych (zwłaszcza tyranii w ks. IX), Platon może przedstawić pozytywną rolę poezji w *politei*²⁷. Dotychczasowa dyskusja prowadzona była przede wszystkim na poziomie paidetycznym, w księdze X koncentruje się ona natomiast nie tyle na prawdzie, co na pięknie, przechodzi na poziom estetyczny. Tym samym Platon przechodzi jak gdyby od tego, co najwyższe do tego, co poślednie: poezja bowiem nie zajmuje się prawdą, lecz mimetyką.²⁸

Celem wywodów przedstawionych w tej dyskusji jest odpowiedź na pytanie o naturę poezji oraz ostateczną istotę twórczości poetyckiej. Sokrates zastanawiając się nad naturą poezji, stawia w tym kontekście pytanie typu: „co to jest poezja?” Pytanie to można odnieść do tego, co Platon sugerował w *Prawach*, gdy twierdził, że – zgodnie ze starożytnymi mitami – poeci przemawiający pod natchnieniem bogów, nie potrafią z pewnością określić intelektualnej wartości treści, o których mówią. Jednak ich irracjonalizm nie polega głównie na ignorancji, lecz na wypowiedaniu sprzecznych ze sobą twierdzeń bez jednoczesnego wskazania, które z nich są prawdziwe, a które fałszywe. Bierze się to z tego, że poeci, zdaniem platońskiego Sokratesa, żyją w rzeczywistości jaskini; nie potrafią odróżnić mniemań

²⁶ S. Rosen, *Plato's „Republic”. A Study*, New Haven and London, Yale University Press 2005, s. 355.

²⁷ S. Rosen sugeruje, że krytyka poezji w księdze X następuje zaraz po krytyce tyranii przeprowadzonej w księdze IX. Oznacza to, że Platon łączy *erosa* tyrańskiego, dążącego do przyjemności płynącej z absolutnej władzy, z *erosem* poetyckim, dążącym do przyjemności obrazów i przyjemności zmysłów, uwolnionych spod tyranii cnoty moralnej. Toteż pożądanie erotyczne i pragnienie tyrańskie mają tę samą naturę. W tym znaczeniu „spór filozofii z poezją wydaje się być sporem pomiędzy opanowaniem seksualnym a seksualną rozwiązłością”. S. Rosen, *The Quarrel between Philosophy and Poetry*, s. 4.

²⁸ Por. S. Rosen, *Plato's „Republic”*, ss. 352-353.

od prawdy i dlatego biorą za prawdę złudzenia i pozory. Strauss podsumowuje to następująco:

„Ponieważ poeci nie posiadają wiedzy o naturze rzeczy, to naśladują tylko mniemania. Robią to zwłaszcza w odniesieniu do cnoty, naśladując chimery cnót, a w związku z tym również opinie i chimery na temat bogów. Naśladują zatem rzeczy ludzkie tak, jak im się to wydaje w świetle mniemania, autorytarnego mniemania.”²⁹

W tej perspektywie poezja jest wroga wobec filozofii, gdyż mieści się całkowicie w horyzoncie państwa, chwali i gani tylko to, co chwali i gani państwo. Brak jej krytycznego odniesienia wobec bieżącej polityki, czyli innymi słowy brak jej filozoficznej perspektywy, skierowanej na prawdę i sprawiedliwość. Toteż – jak powiada W. Jaeger – stanowisko Platona w księdze X *Państwa* jest istotnym zwrotem w dziejach greckiej *paidei*. Przeprowadzona tam argumentacja odbierała poezji zasadnicze zadania wychowawcze w społeczeństwie politycznym i przyznała jej filozofii³⁰.

Sokrates, odpowiadając na pytanie, czym jest poezja, sugeruje, że jest to działalność bliska aktywności rzemieślnika lub prawodawcy, czyli nakierowana na mimetykę i naśladowanie. Różnica pomiędzy poetą a rzemieślnikiem jest jednak taka, że rzemieślnik wytwarzający jakąś rzecz musi naśladować wzorzec, czyli imitować realność, która jest odbiciem wzorca; natomiast poeta, naśladując rzeczy zmysłowe lub imitowane przez rzemieślnika, nie odnosi się już w żaden sposób do prawzorca. Naśladuje coś, co samo już jest naśladowaniem. W podobny sposób poeta naśladuje prawodawców. Prawodawca bowiem, ustanawiając porządek moralny, odnosi się do wzorca sprawiedliwości, poeta natomiast mówiąc o człowieku i moralności naśladuje wtórnie prawodawcę. W każdym przypadku działalność poetycka zajmuje w hierarchii naśladownictwa trzecie miejsce: naśladuje artefakty, które same są naśladownictwem idei. Z tego względu Sokrates zarzuca poetom, że żyją w świecie złudnym i są tylko naśladowcami naśladowców³¹.

Główny zarzut Platona wobec poznawczej słabości poezji sprowadza się do tezy, że prawda w najwyższym sensie nie może być wytwarzana, ale jedynie reprodukowana. Ale wytwarzające zdolności człowieka są przedstawione na przykładzie rzemieślnika i stolarza, a nie poety. Wiedza techniczna sytuuje się jak gdyby pośrodku pomiędzy dialektyczną kontemplacją wzorca-idei a poetyckim naśladownictwem. Odzwierciedla to potrójny porządek, od bytu (realność idealna), poprzez naśladownictwo (kopia odtwórcza), do naśladownictwa naśladownictwa (fikcja twórczości poetyckiej)³². Toteż, jak powiada Strauss:

²⁹ L. Strauss, *The City and Man*, s. 177.

³⁰ Por. W. Jaeger, *Paideia*, przeł. M. Plezia i inni, Warszawa, Fundacja Aletheia 2001, ss. 948-949, 953.

³¹ Por. A. Bloom, op. cit., s. 432.

³² Por. S. Benardete, *Socrates' Second Sailing. On Plato's "Republic"*, Chicago and London, The University of Chicago Press 1989, ss. 216-217.

„Kontemplacja idei to zajęcie filozofa, naśladownictwo idei to zajęcie rzemieślnika, natomiast naśladownictwo wytworów rzemieślnika to zajęcie poetów i innych »naśladowujących« artystów.”³³

Bóstwo (Demiurg), najwyższa przyczyna sprawcza, stworzyło kosmos podług idealnych wzorów. Poeta natomiast znajduje się na przeciwnym biegunie. Nie dysponuje nie tylko żadną wiedzą pewną, ale również nie wytwarza swej sztuki na podstawie mniemania, jak rzemieślnicy. Nie jest zatem wytwórcą wytworzonych przez bóstwo idei, lecz jedynie naśladowcą tego, co zostało wykonane przez rzemieślnika. Łóżko lub krzesło wykonane przez stolarza jest reprodukcją idealnego łóżka czy krzesła, natomiast dzieło poety reprodukuje jedynie artystyczną, czyli sztuczną kopię. Z tego powodu Sokrates nigdy nie mówi o stolarzu jako o imitatorze; termin *mimesis* jest zarezerwowany dla malarza (i poety), który jest trzecim naśladowcą. Czym innym bowiem jest naśladowanie idei, a czym innym naśladowanie naśladownictwa, czyli imitacja idei. Rzemieślnik tworzy rzecz realną, na której można spać lub siedzieć, a malarz czy poeta wytwarzają tylko piękną imitację tej realnej rzeczy³⁴. Toteż Platon wyraźnie skłania się do przedkładania rzemieślników, tworzących rzeczy użyteczne, nad poetów, którzy tworzą tylko rzeczy piękne³⁵. Podobnie jak w innych dialogach, przyznaje wyższy status wiedzy technicznej niż działalności poetyckiej³⁶.

Platoński Sokrates musi jednak postawić pytanie: czym jest *mimesis*, czyli naśladowanie? Aby na nie odpowiedzieć, musi uchwycić ogólną formę i definicję mimetyki. Najwłaściwszą drogą wydaje się poszukiwanie wspólnych atrybutów we wszystkich aktach naśladowania, które występują w różnorakich przejawach w życiu codziennym. Prowadzi to Sokratesa do stwierdzenia, że naśladowanie polega na świadomej próbie wytworzenia czegoś, co nie jest identyczne z pierwowzorem, czyli że naśladownictwo jest kopiowaniem wytworów rzemieślnika, który skopiował dany pierwowzór. Ale kopiowanie, nawet jeśli jest najbardziej doskonałe, nigdy nie jest stwarzaniem samej realności. Sokrates podkreśla, że imitacja to kopia, a nie oryginał, a więc jest z definicji podrzędna wobec oryginału. Równocześnie jednak podkreśla, że „oryginalne” pierwowzory to idee, byty wieczne, a wytwory poetów są jedynie kopiami artefaktów: nie tylko nie oddają bezpośrednio ejdetycznych oryginałów, ale także nie odzwierciedlają w doskonały sposób ich kopii. Poeci tworzą kopie trzeciorzędne, które są podrzędną klasą rzeczy; kopie te należą do ułudnego świata wielości, któremu przeciwstawia się prawdziwy świat idei³⁷.

³³ L. Strauss, *The City and Man*, s. 135.

³⁴ Por. S. Benardete, op. cit., s. 218.

³⁵ Zob. *Państwo* (389e12-390a5).

³⁶ Por. S. Rosen, *Plato's „Republic”*, ss. 365-368.

³⁷ *Ibidem*, s. 358.

W całej tej dyskusji nie możemy jednak zapominać o fakcie, o którym Platon również nam w końcu przypomina, że przecież poeci nie są zainteresowani w wytwórczości rzemieślniczej. Nie uzyskują sławy przez kopiowanie łóżek czy krzeseł, ale przez wgląd w ludzką duszę, a mogą to uzyskać nawet wtedy, gdy mówią o sztuce technicznej bez żadnej znajomości rzeczy. Poeta wyraża subtelności ludzkiej duszy bez względu na to, czy uznaje czy nie istnienie idei łóżka lub krzesła³⁸. Z tego powodu, aby przedstawić główne zarzuty takiej mimetyce, Platon zwraca się do krytyki poezji epickiej Homera³⁹.

Poematy Homera są wyrazem takiego typu naśladownictwa, które polega na imitacji charakteru człowieka. Nikt nie czyta Homera, aby nauczyć się rzemiosła, lecz po to, aby dowiedzieć się jak żyć i postępować. Platon nie ujmuje zatem poezji jako tylko wytworu sztuki w zakresie metrum, rytmu, harmonii czy doboru słów, ale przede wszystkim jako przekaz prawdy o życiu, tworzący kopie różnych ludzkich typów i charakterów. Poezja naśladuje zatem ludzkie czyny, prowadząc jednocześnie do formułowania sądów praktycznych⁴⁰. Poeci zajmują się sprawami ludzkimi w aspekcie moralnym, ukazując życie człowieka w kontekście cnót i wad. Ich postrzeganie moralności jest jednak, zdaniem Platona, całkowicie fałszywe, ponieważ perspektywa poetycka jest przeciwieństwem prawdziwej perspektywy poznawczej, którą ma tylko filozofia. Naśladując twory rzemieślników, które już są zniekształceniem prawdy o cnotie, poeta zniekształca je jeszcze bardziej. Toteż właściwym przedmiotem poezji przestają być cnoty, a stają się pragnienia i uczucia. Wychwalając uczucia i pasje człowieka, poezja koncentruje się na karykaturach cnót moralnych. W perspektywie poetyckiej życie ludzkie jawi się jako ustawiczny konflikt pomiędzy sprzecznymi dążeniami uczuć i rozumu⁴¹. Poeta, tworząc złudzenia i fałszywe wyobrażenia na temat cnót, tworzy równocześnie – jak powiada Platon – „złe państwo w duszy każdego człowieka”⁴².

Platon wyróżnia dwa rodzaje poezji: poezję prostą i mimetykę. W pierwszym przypadku poezja opisuje mowy i czyny swych bohaterów w taki sposób, aby odróżnić swój głos od innych. W drugim przypadku poezja imituje bezpośrednio swych bohaterów, przemawia ich głosem i oddziałuje wprost poprzez ich czyny i postępowanie, zarówno dobre, jak i złe⁴³. Zamiast pokazywać rozumne przejawy duszy ludzkiej, jej *logos* i opanowanie, skupia się na imitacji niższej, uczuciowej i popędliwej części duszy. Dlatego też nie ma mimetycznej poezji o żalu

³⁸ Ibidem, s. 356.

³⁹ Dyskusja o malarstwie (*Państwo*, 597c-598d), która poprzedza krytykę Homera, jest tylko wstępem, który na przykładzie sztuk wizualnych, stanowi preludeum przed przejściem do bardziej skomplikowanej sztuki słowa.

⁴⁰ Por. S. Rosen, *Plato's "Republic"*, ss. 372-373.

⁴¹ Por. L. Strauss, *The City and Man*, ss. 135-136.

⁴² *Państwo* (605b7).

⁴³ Por. A. Bloom, *The Republic of Plato*, s. 430.

roztropnych i cnotliwych bohaterów, którzy unikają pokazywania swych uczuć, jako reakcji na ból i smutek. Łatwiej jest bowiem imitować tych, którzy ukazują swoje uczucia, niż tych, którzy je powściągają. Cierpienie jest bowiem bardziej interesujące niż samokontrola. Toteż ludzie z większą niechęcią czytają poematy moralne i polityczne, mówiące o zwycięstwie cnoty nad wadą i roztropności nad szaleństwem. To pokazuje, jaką naganną przewagę ma poezja nad filozofią. Pokazuje to także, że nawet najlepsi z ludzi mogą zostać zwiedzeni przez poezję. W przekonaniu Platona człowiek musi się wysilić, aby nie wpaść w sidła poezji mimetycznej, a uchronić go od tego może jedynie *polis* i władza polityczna⁴⁴.

Dystans, jaki dzieli poezję od prawdy, jest zatem politycznie niebezpieczny. Wynika on, wedle Platona, z faktu, iż poezja mimetyczna przeciwstawia się zasadom prawdy politycznej⁴⁵. Filozof wie, co jest wieczne i prawdziwe, a poeta wie tylko o tym, co zmienne i skończone. Jednak filozof, gdy jest jednocześnie prawodawcą i założycielem *polis* musi być żywo zainteresowany poezją, bo jest ona bardziej efektywna w nauczaniu ludzi i nakłanianiu duszy ludzkiej do dobrego postępowania niż filozofia. Siła poezji w kształtowaniu ludzkiego charakteru i ludzkiego życia jest tak wielka, że filozof-król musi zająć miejsce poety i kierować poezją mimetyczną w celu tworzenia szlachetnych kłamstw⁴⁶. Nawet filozofowie-władcy nie mogą się całkowicie obejść bez poezji.

Należy zatem pamiętać, że Sokrates Platoński nie jest przeciwnikiem wszelkiej poezji. Spór między filozofią a poezją przedstawiony w *Państwie* Platona polega na odrzuceniu tylko tej poezji, która usiłuje być autonomiczna wobec filozofii⁴⁷. Wynika z tego, że filozofia może zaakceptować poezję, która będzie służyć celom paidetycznym. Co więcej, Platon skłania się nawet do stwierdzenia, że filozofia potrzebuje poezji, gdyż tylko poezja potrafi wytworzyć szlachetne iluzje, które są niezbędnym narzędziem przekazywania wiedzy nie-filozofom. A zatem poezja jest konieczna tylko o tyle, o ile pełni służebną rolę wobec filozofii⁴⁸.

Z tego względu Sokrates Platona mówi o poezji autonomicznej i poezji służebnej⁴⁹. Tylko ta druga ma znaczenie dla filozofii. Toteż rola, jaką Platon pozostawia poezji, może być wyrażona formułą: poezja jest służebnicą filozofii. Platon pokazuje, że poezja nie może mieć autonomicznej rangi, lecz musi być

⁴⁴ „Ale mimo to niech już padnie to słowo, że gdyby poezja, obliczona na przyjemne uczucia, i gdyby naśladownictwo umiało jakoś racjonalnie uzasadnić to, że powinny istnieć w państwie dobrze urządzonym, to my byśmy je z przyjemnością przyjęli. Przecież my sobie zdajemy sprawę z tego, że ulegamy ich czarowi. Ale byłby to grzech: zdradzać to, co się wydaje prawdą.” *Państwo* (607c 4-9).

⁴⁵ Por. S. Rosen, *Plato's „Republic”*, ss. 355-356.

⁴⁶ Zob. *Państwo* (377b 11-c5; 460a 1).

⁴⁷ S. Rosen sugeruje, że Platon krytykuje w księdze X *Państwa* tylko poezję mimetyczną, natomiast odnosi się z życzliwością do poezji narracyjnej. Por. S. Rosen, *Plato's „Republic”*, s. 353.

⁴⁸ Por. A. Bloom, op. cit., ss. 433-434.

⁴⁹ Por. L. Strauss, *The City and Man*, s. 136.

podporządkowana filozofii. Wynika to z tego, że autonomiczna poezja ulega degeneracji: fałszywie ukazuje cele ludzkiego życia, jako skierowane na realizację uczuć i pasji, wyjętych spod kontroli rozumu. Przekreśla tym samym perspektywę filozoficznego sposobu życia, która jest najwyższym dobrem ludzkim. Natomiast poezja służąca filozofii przedstawia życie niefilozoficzne, czyli praktyczne i polityczne, jako podrzędne wobec życia filozoficznego, czyli kontemplacyjnego.

Ostatecznie odpowiedź Platona wobec roszczeń poezji odwołuje się do filozoficznego sposobu życia, reprezentowanego przez Sokratesa. Wynika z niej, że poezja przedstawia ludzkie życie w sposób fałszywy, gdyż nie kieruje go w stronę aktywności filozoficznej. Z tego względu Platon kwestionuje autonomiczne dążenia poezji, uważając, że ukryte w nich tendencje do ukazywania wartości ludzkiego życia niezależnie od filozofii, są szkodliwe. Jedyna możliwość legitymizacji poezji może mieć miejsce tylko wówczas, gdy poezja uzna służebną rolę wobec filozofii. Innymi słowy, oznacza to, że poezja może mieć rację bycia dla Platona tylko o tyle, o ile zacznie wskazywać na filozoficzny sposób życia jako na jedyną możliwość rozwiązania podstawowego problemu człowieka, czyli problemu szczęścia⁵⁰.

Oznacza to, że w platońskiej filozofii politycznej służebność poezji wobec filozofii wynika głównie z przekonania, że chociaż poezja podejmuje problem przewodnictwa duchowego, to jednak nie robi tego w sposób spójny i do końca uzasadniony racjonalnie. Przede wszystkim poezja nie dostarcza sposobów racjonalnego testowania swoich treści i opiera się na dyskursie odwołującym się do uczuć i emocji. Ponadto, mimo że przedstawia wiele spraw dotyczących człowieka z niezwykłą wnikliwością i głębią, to jednak nie jest w stanie zaprezentować tego, co dla filozofii jest najważniejsze, mianowicie najwyższej cnoty intelektualnej i moralnej, w taki sposób, w jaki przejawia się ona w życiu filozofa. Dlatego Platon nie traktował poezji i filozofii jako uzupełniających się w taki sposób, że filozofia ukazuje jedną stronę fenomenu ludzkiego, a poezja stronę drugą, a dopiero wspólnie wyczerpują cały fenomen ludzki. W przeciwieństwie do tego, uważa on, że filozofia ukazuje w całej pełni wszystko to, co ważne i niezbędne w drodze do pełni szczęścia, a ponadto dostarcza również racjonalnych standardów testowania swych twierdzeń w odniesieniu do prawdy i mądrości. Z tego względu jednak, że filozofia nie jest tylko czysto teoretyczną konstrukcją, lecz zawiera w sobie propozycję filozoficznej drogi życia, która angażuje zarówno rozum, jak i uczucia człowieka, to jej podobieństwo wobec poezji jest tak wielkie zarówno, co do treści, jak i co do formy wyrazu tej treści.

⁵⁰ Jak pisze Strauss: „Z Platońskiego punktu widzenia, życie które nie jest filozoficzne jest albo w oczywisty sposób niezdolne do rozwiązania problemu człowieka, albo usiłuje rozwiązać problem człowieka w sposób całkowicie nieadekwatny lub absurdalny. Pierwszy przypadek jest tematem tragedii, natomiast drugi tematem komedii. W tym miejscu możemy również zrozumieć dlaczego uznawano za zgodne z naturą twierdzenie, że filozofia wyznacza poezji służebną funkcję, funkcję, której sama filozofia nie może wypełnić” (L. Strauss, *The Problem of Socrates*, s. 183).

Jednak filozofia nie przekreśla całkowicie poezji. Propozycja poezji służebnej miała za zadanie na nowo włączyć poezję w obieg życia publicznego i politycznego. Poezja ta, będąca całkowicie w służbie filozofii, ukazywać ma zwykłym ludziom perspektywę filozoficznego sposobu życia. Najwyższym przykładem poezji służebnej jest poezja samego Sokratesa, zawarta w dialogach platońskich. Toteż księga X *Państwa* zaczyna się od krytyki poezji autonomicznej, czyli tradycyjnej poezji epickiej w wydaniu Homera, a kończy się ukazaniem możliwości poezji służebnej w wykonaniu Sokratesa. Oba rodzaje poezji oddziela dyskusja o nieśmiertelności duszy, która ma ukazać transcendentną perspektywę życia ludzkiego. O perspektywie tej zapomina poezja autonomiczna, gdyż rywalizuje z filozofią. Poezja służebna natomiast, dzięki filozoficznemu wsparciu, może mówić o rzeczach ludzkich w pełnej prawdzie, nie popadając w fałsz. Mit Era, opowiedziany przez Sokratesa na zakończenie dialogu, to przykład nowego rodzaju poezji, promującej filozoficzny sposób życia, oddanego trosce o duszę, czyli trosce o mądrość i cnotę moralną. Mit ten jest odpowiedzią Platona na homerycki mit z księgi XI *Odysei*, mówiący o wizycie Odyseusza w Hadesie. Jednak w odróżnieniu od mitu homeryckiego wizyta Era w krainie umarłych otwarta jest na perspektywę nieśmiertelności duszy. Era odnajduje w zaświatach zasady moralnego porządku oparte na nagrodzie i karze po śmierci. Uświadamia sobie również, że dusza ludzka jest pierwszą zasadą porządku całego kosmosu. Oznacza to, że najwyższym celem człowieka jest dążenie do harmonii w duszy, która jest odbiciem harmonii kosmicznej. Wiedza ta dostarcza najbardziej solidnych podstaw, uznających prymat i najwyższą rangę rozumowego i kontemplacyjnego stylu życia, jaki promuje filozofia⁵¹. Jest to sposób życia najbardziej godny człowieka. Pokazuje to, że poezja nie musi być całkowicie odrzucona, wystarczy bowiem, że zostanie zreformowana w taki sposób, aby jej podstawowym celem była troska o duszę.

Zakończenie

Na zakończenie warto jednak dopowiedzieć, że antagonizm filozofii i poezji, który odnajdujemy w księdze X *Państwa*, nie znajduje wyraźnego potwierdzenia w innych dialogach Platona⁵². Począwszy od dyskusji o poezji w *Ionie*, poprzez uwagi o sztuce poetyckiej w *Fajdrosie*, dyskusje o twórczości Homera w *Hippiaszu Mniejszym*, aż po *Uczkę*, gdzie w najwyższe sprawy Erosa wprowadza Sokratesa natchniona wieszczka Diotyma – kwestia stosunku filozofii do poezji nie jest sformułowana w kategoriach wyraźnego sporu i antagonizmu. Dialogi te jednak nie są poświęcone kwestiom politycznym, lecz raczej zagadnieniom estetycznym, literackim i językowym. Stąd też dopiero w *Państwie* – dialogu *par excellence*

⁵¹ Por. A. Bloom, *The Republic of Plato*, s. 427.

⁵² W dialogu *Prawa* Platon powrócił do tego antagonizmu; por. *Prawa*, 798d i 817b.

politycznym – Platon formułuje relację filozofii do poezji w kontekście wyraźnego sporu. Należy jednak pamiętać, że Platon – wedle tradycji – w młodości sam był poetą i porzucił poezję za namową Sokratesa, aby zająć się filozofią. Los Sokratesa skłonił Platona do przemyślenia na nowo roli filozofa w kontekście życia publicznego i politycznego. Oskarżenie Sokratesa przez poetę Anytosa postawiło problem sporu filozofii z poezją, w nowym politycznym kontekście. W takim znaczeniu byłby to zatem spór pomiędzy racjami za filozofią i za poezją, które Platon przedstawia przede wszystkim samemu sobie. Spór, w którym Platon waży racje i usiłuje przekonać samego siebie, formułując argumenty na rzecz filozofii i odpierając zarzuty poezji. Oznaczałoby to, że Platon, przedstawiając spór filozofii z poezją, w rzeczywistości chciał usprawiedliwić swój własny wybór filozoficznej drogi życia i odeprzeć wątpliwości, które w nim narastały, gdy odzywał się w jego duszy młodzieńczy zew poezji. Urok Sokratesa-filozofa pociągnął młodego Platona ku filozofii, która odtąd wydawała mu się jedynie słuszną drogą nie tylko do kontemplacji teoretycznej prawdy, ale również do refleksji nad sprawami ludzkimi i politycznymi. W tym świetle działalność poetów zaczęła się jawić jako nie tylko nieskuteczna, ale przede wszystkim groźna, gdyż wprowadzała nieracjonalny element do życia publicznego, destabilizujący podstawy wspólnoty politycznej. Filozofia zatem, lub mówiąc ściślej – filozoficzna refleksja nad polityką, staje się jedynym antidotum wobec ekscentrycznego autorytetu poezji, nie poddającego się krytycznej refleksji i opartego na wizji. Spór filozofii z poezją, staje się tym samym sporem o fundamenty racjonalnej refleksji nad rzeczami politycznymi, a więc funduje filozofię polityczną jako taką. Zatem według Platona tylko filozoficzna refleksja nad państwem i życiem politycznym jest w stanie właściwie wyznaczyć bezpieczeństwo obywatelskie i wolność samej filozofii.

Ryszard Mordarski

Plato's political philosophy and the dispute of philosophy with poetry in Leo Strauss's interpretation

Abstract

The origin of classical political philosophy starts with the ancient dispute between philosophy and poetry. It had two phases: pre-Socratic (ontological, epistemological, and theological) and Platonic (moral and political in the strict sense). The article gives account of this debate and shows that the correct understanding of Platonic political philosophy is connected with the role and place of poetry in the philosophical discourse. The article presents Leo Strauss's interpretation of the dispute, emphasizing its political meaning included in Book Ten of Plato's Republic.