

# SOCJOLOGICZNE ZMAGANIA Z PLATONEM

Michał Kaczmarczyk  
Uniwersytet Gdański

Niewielu było myślicieli, którzy wywarli tak duży wpływ na kulturę zachodnią, a jednocześnie spotykali się z taką niechęcią lub wręcz potępieniem jak Platon. Nie chodzi tylko o to, że trudno dziś znaleźć „platonistów”, a więc autorów, którzy traktowałiby całokształt poglądów Platona czy choćby niektóre jego najważniejsze tezy poważnie, ale również o to, że wiele elementów kojarzonych z dziełem starożytnego filozofa stało się symbolami tego, co najgorsze i najbardziej błędne w ludzkich poszukiwaniach sensu życia i opisu świata (Popper 2002). Wskazywano na hipostazowanie pojęć, lekceważenie poznania empirycznego, a przede wszystkim utopijność wizji państwa jako główne wady filozofii platońskiej. Zainteresowaniu Platonem nie sprzyjała nawet idealistyczna filozofia niemiecka, gdyż przenosiła akcent z badań ontologicznych na epistemologiczne. Wreszcie współczesny postmodernizm, rozumiany jako odrzucenie paradygmatu kartezjańskiego, uniwersalistycznej koncepcji natury ludzkiej czy koncepcji stałości podmiotu, wydaje się wręcz piętnować kulturę nowoczesną, a zwłaszcza jej „fundamentalizm” ontologiczny i aksjologiczny jako owoce „platonizmu”. Pogląd, że platonizm w pewnym sensie nadal ciąży nad kulturą, nasuwa więc także myśl, która zawarta jest jedynie *implicit*e w głosach krytyki, a mianowicie jak bardzo jesteśmy z nim związani, jak wiele intelektualnych układów odniesienia, które bierzemy za oczywiste, ma swe źródła w platonizmie. Rysy platońskie dostrzec można nie tylko w chrześcijaństwie oraz religijności opartej na przeciwstawieniu immanencji i transcendencji, ale w matematyce i naukach teoretycznych poszukujących koniecznych praw przyrody, w idei postępu i doskonalenia się człowieka, jak również, jak chciał Ernst Cassirer (2006), w idei legalizmu. Dostrzec możemy, że państwo Platońskie nie jest utopią, ale

raczej modelem naszej politycznej rzeczywistości. Jednocześnie w filozofii współczesnej nie słabnie zainteresowanie Platonem, nie brak też nowych omówień i komentarzy do Platona, zarówno w kręgu anglosaskim, jak i na kontynencie europejskim. W ostatnim półwieczu pojawiają się interpretacje akcentujące historyczny kontekst myśli Platońskiej i jej walory literackie (Nightingale 1995), a także ukryte dla kontynuatorów starożytnych aspekty profenomenologiczne (Kirkland 2012), pragmatystyczne (Moravcsik 1992) czy aksjologiczne (Murdoch 1970). Nie brak też monografii poświęconych wielopłaszczyznowości poszczególnych dialogów (np. Bachmann 2007; Kraut 1987; Vlastos 1994; Weiss 1998). Do łask powraca także idea Dobra, zwłaszcza u Iris Murdoch oraz Charlesa Taylora (2001). Twórczość tego ostatniego ma szczególne znaczenie, ponieważ wskazuje na to, że Dobro jest koniecznym warunkiem orientacji działania, a tym samym kształtowania się indywidualnej i zbiorowej tożsamości. Taylor zaproponował koncepcję człowieka pozostającą w opozycji do egzystencjalnej wizji wewnętrznej pustki, absolutnej wolności wyboru, która, według Murdoch, miała być także postulatem większości filozofii moralnych opartych na założeniach utylitarystycznych. Koncepcja Taylora jest także antydeternistyczna, gdyż ukazuje człowieka jako poszukiwacza dobra, mozolnie budującego swą tożsamość z fragmentarycznych artykulacji tego, co dobre. Taylor w pełni zgadza się więc z Platonem, że życie nieprzemyślane pozbawione jest wartości, ale zarazem sytuuje jednostkę w kontekście społeczno-historycznym pluralizmu wartości, mnogości szans życiowych i ideologii. Otwiera więc perspektywę dla „platońskiej” socjologii, która byłaby nie tylko krytyczna, ale i zaangażowana po stronie poszukiwania uniwersalnego dobra.

Socjologia współczesna wydaje się jednak, poza nielicznymi wyjątkami (Bellah 2011; Joas 2010), nie odpowiadać na wyzwanie Taylora. Dotyczy to zarówno socjologii interpretatywnej, jak i tej, która nawiązuje do teorii krytycznej. Przyczyn tego stanu rzeczy można się dopatrywać w głębiej zakorzonej nieufności do platonizmu, która wszakże nie jest wyraźnie artykułowana. Tym ciekawsze wydaje się zatem spojrzenie na jedną z nielicznych, socjologicznych interpretacji filozofii Platona, zawartą w stosunkowo dawno już opublikowanej, ale ciągle słabo znanej książce Alvina Gouldnera *Enter Plato* (1965). W niniejszym komentarzu do tej pracy chciałbym więc zająć się jedynie niewielkim wycinkiem zagadnienia, jakim jest obecność Platona w dzisiejszej humanistyce, a mianowicie jego wpływem na teoretyczne założenia socjologii. Utrzymując, że metody, a także dylematy teoretyczne socjologii były już znane Platonowi, nawet jeśli używał do ich analizy innego aparatu pojęciowego, pójdę w ślady Gouldnera,

który podobną tezę stawiał zarówno w *Enter Plato*, jak i w słynnej pracy *Kryzys socjologii zachodniej* (2010). Niniejszy artykuł skupia się na wyjaśnieniu powodów, dla których Gouldner zainteresował się znaczeniem Platona oraz dla których w rezultacie odrzucił platonizm jako owocną perspektywę teoretyczną, zarzucając wręcz Talcottowi Parsonswi i jego kontynuatorom, że skazili socjologię motywami platońskimi. Komentując Gouldnera, wysunę krytyczną wobec niego tezę, że u Platona możemy się doszukiwać nie tyle źródeł niepowodzeń nauk społecznych, ile raczej załączków ich rozwiązania, odmiennych od tych zaproponowanych przez autora *Kryzysu socjologii zachodniej*. Będę więc argumentował za Taylorem przeciw Gouldnerowi, ale starając się uwypuklić to, co moim zdaniem w dziele Gouldnera najcenniejsze – przełożenie tez i postulatów metodologicznych Platona na język współczesnych nauk społecznych. Dlatego właśnie, podążając śladem Gouldnera, w kontekście Platońskiego Dobra pisać będę o wartościach, w kontekście cnót o postawach, a w kontekście dialektyki o działaniu i rozwiązywaniu konfliktów społecznych.

### **/// 1. Platonizm jako fundament refleksji społecznej**

Wystąpienie Platona zawdzięcza swe znaczenie przede wszystkim temu, że stanowiło jednorazowe odrzucenie zastanego porządku świata i porządku politycznego w imię koncepcji transcendentnych form i związanej z nią nowej cywilizacji. Zwrot ten nazwano w XX wieku narodzinami cywilizacji osiowej (Eisenstadt 1986; Jaspers 1955). Platona uznano wprawdzie za jednego z wielu twórców nowego sposobu myślenia o świecie, ale nie zmienia to w niczym znaczenia i zasięgu jego dokonania. Było ono w pewnym sensie zaprzeczeniem późniejszej filozofii historii, ponieważ było jednorazowe – skoro wyrzyło piętno na świadomości Europy, mogło być już tylko przedmiotem potwierdzeń, zaprzeczeń lub przekształceń, ale nie mogło i nie może przestać być układem odniesienia, o ile nie chcemy pogрузić całej naszej cywilizacji w mrokach zapomnienia. Staliśmy się zakładnikami Platona, a pytanie o status idei Dobra nie jest jedynie pytaniem ontologicznym, ale także, a może przede wszystkim, społecznym. Nie potrafimy inaczej niż przez odniesienie do tego właśnie pojęcia wyjaśnić naszego człowieczeństwa, woli życia i wartości. Zarazem jednak coraz powszechniejsze zdaje się przekonanie, że jest to pojęcie przygodne, które nie musiało się pojawić, nie musiało stać się początkiem nowej cywilizacji (Rorty 1994).

Przygodność przełomu Platona nasuwa pytanie, dlaczego i w jaki sposób sam filozof zdecydował się na wystąpienie przeciw dotychczasowemu

rozumieniu świata. Pytanie to skłania do badań natury biograficznej, historycznej, a Alvina Gouldnera zainspirowało do studiów w zakresie socjologii wiedzy. Już na samym początku swych poszukiwań napotkał poważny problem, jakim jest trudność rozgraniczenia tego, co w pismach Platona było jego własnym dziełem, a co zawdzięczają Sokratesowi, będącemu ich głównym bohaterem. Nie sposób oczywiście jednoznacznie i definitywnie rozstrzygnąć tego problemu, choć można wysuwać z dużą dozą prawdopodobieństwa przypuszczenia, że wczesne dialogi w większej mierze przedstawiają poglądy Sokratesa, a ostatnie jedynie wkładają w jego usta myśli Platona. Dla Gouldnera ciekawszy wydał się wszakże silny związek między oboma myślicielami, ich przyjaźń i rzadko spotykany stopień inspiracji, zapewne głównie ze strony Sokratesa. Gouldner odnotowuje, że nie był to pierwszy taki przypadek w historii – przykładu podobnej szczególnej przyjaźni między bardziej kreatywnym, acz mniej systematycznym mistrzem, a oddanym, pracowitym uczniem, który wykladał jego poglądy, dostarczyli choćby Marks i Engels oraz Saint-Simon i Comte. Na tym spostrzeżeniu o historyczno-geograficznej bliskości wielkich umysłów można by budować daleko idącą teorię wzajemnego wpływu w relacjach interpersonalnych (Collins 1998), jednak kluczowe znaczenie w naszym kontekście ma jedynie to, że przyjaźń, jakiej doświadczył Platon, nie tylko go intelektualnie pobudziła, ale również w pewnym sensie uodporniła na przemożny wpływ greckiej kultury, jakiemu mógłby ulec jako dobrze wychowany członek lokalnej arystokracji. Tymczasem za sprawą Sokratesa stał się raczej skłonny do postaw krytycznych, a teoria pociągała go bardziej niż wyzwania czysto praktyczne, stała się wręcz alternatywą wobec polityki. Nie oznaczało to jednak wyobcowania czy braku zainteresowań kwestiami społecznymi. Gdyby patrzeć na Sokratesa jako na pierwszego socjologa, to odnajdujemy w nim doskonały przykład płynnego połączenia wysoce wysublimowanych metodologicznie badań terenowych z głęboką refleksją teoretyczną. Sokrates czyni wszystko to, czego dzisiejsi badacze społeczni starają się dokonać na większą skalę: zdobywa informacje, dokonuje ich interpretacji poprzez zadawanie szczegółowych pytań, ustala diagnozę psychologiczno-społeczną, wyjaśnia ją teoretycznie, nie pozbawiając tego procesu aspektu krytycznego, a wreszcie formułuje zalecenia praktyczne, zwłaszcza w *Państwie* i *Prawach*. Spróbujmy przyjrzeć się bliżej kolejnym etapom tego procesu, przyjmując kolejność zaproponowaną przez Gouldnera, a więc zaczynając od krytycznych aspektów pism Platona, przez diagnozę społeczną, po alternatywne wersje terapii społecznej.

## /// 2. Krytyczne aspekty platonizmu

Sokrates skierował swój krytycyzm w dwóch podstawowych kierunkach: przeciwko jońskim filozofom przyrody oraz przeciwko sofistom, sytuując się pomiędzy teoretyczną alienacją pierwszych a praktycznym instrumentalizmem ostatnich. Przeciw filozofii przyrody utrzymywał, że zamiast zajmować się kosmologią i budową świata, filozofia powinna być użyteczna, wskazując człowiekowi, do czego ma dążyć. Według Gouldnera stanowisko to można dziś odczytywać jako krytykę scjentyzmu podporządkowującego refleksję etyczną prawom nauk przyrodniczych.

Większe znaczenie miały wszakże Sokratejskie zmagania z sofistami reprezentującymi odmienną koncepcję „użyteczności”. Wbrew sofistom Sokrates uważał, że zasadnicze znaczenie dla człowieka ma poznanie ostatecznego celu, do którego zmierzają jego działania i dla którego realizacji poszukuje odpowiednich środków. Nie można więc uznać za „użyteczną” wiedzy, która służy realizacji partykularnych interesów bądź przygodnych celów, jeśli owe interesy i cele nie zostały wcześniej poddane racjonalnej krytyce i sprawdzeniu (Gouldner 1965: 182–183). Sofiści głosili zasadę neutralności aksjologicznej wiedzy, która może być wykorzystywana w różnych zamiarach i okolicznościach. Takiej też wiedzy pragnęli nauczać i traktowali swą działalność jako odpłatną usługę. Tymczasem neutralność wiedzy jest złudzeniem, ponieważ środki działania zawsze podlegają ocenie z punktu widzenia przyjętej koncepcji dobra, ze względu na którą człowiek pragnie legitymować się posiadaniem określonych cnót, takich jak męstwo czy rozwaga (przykładami są dialogi *Laches* oraz *Charmides*). Także w tej kontrowersji dostrzec można zaczątek innego odwiecznego sporu w naukach społecznych: pomiędzy rzecznikami aksjologicznego zaangażowania nauk społecznych a zwolennikami ich wstrzemięźliwości w wartościowaniu. Sam Gouldner ożywił ten spór w XX wieku, występując w osobnym tekście (1984) przeciwko Weberowskiemu pogładowi o „politeizmie wartości” i to nie z powodu praktycznego zapotrzebowania na wartości, ale raczej w imię sięgającego do Sokratesa przekonania, że wartości są rodzajem wiedzy. Jak zauważa Gouldner, instrumentalizmowi sprzyjał sposób życia sofistów, którzy byli wędrownymi nauczycielami, narażonymi na presję lokalnych wspólnot oraz klientów płacących za zdobywaną wiedzę (1965: 188–189). Założenie Akademii przez Platona można zatem uznać za próbę oddzielenia filozofów i ich uczniów od szerokich kręgów utrwalających postawy zależności i odciągających od najważniejszego pytania, jakie człowiek powinien sobie w życiu stawiać (por. *Kriton*, 44d). Można też powiedzieć, że Platon zinstytucjonalizował Sokratejską postawę dystansu wobec

dominujących opinii i wymagań społecznych poprzez założenie Akademii. Oddzielenie to ma jednak swoją metodologiczną cenę: filozof i socjolog pragnący sformułować diagnozę społeczną i strategię zmiany społecznej będą musieli któregoś dnia powrócić na ulice Aten i znaleźć język, za pomocą którego zdołają zrozumieć lud, który w tym czasie korzystał już z nauk sofistów. Gouldner sugeruje, że Platonowi powrót taki ułatwiłby tradycjonalizm i przywiązanie do lokalnej wspólnoty (1965: 195). Nie był však Platon typem kosmopolity-wędrowca odzégnującego się od spraw miejscowych w imię wiedzy ogólnej, która mogłaby znaleźć wszędzie taki sam użytek. Jak zobaczymy, ów tradycjonalizm przejawiał się jednak głównie w dziedzinie postaw, a nie jako partykularyzm czy relatywizm aksjologiczny. Innymi słowy, przywiązanie do Aten, cnoty obywatelskie ukazane w *Obronie Sokratesa* czy *Kritonie* nie przeszkadzały Platonowi w podważaniu powszechnie przyjętych przez Ateńczyków poglądów i to w tych samych dialogach (zwłaszcza w *Kritonie*).

Głębszego źródła sporu między Sokratesem a sofistami – tak jak został przedstawiony przede wszystkim w dialogach *Gorgiasz*, *Protagoras* czy *Hippiasz Mniejszy* – można się doszukiwać, według Gouldnera, w rozróżnieniu między naturą a konwencją, które prowadzi do różnych wyjaśnień sporów o wartości (1965: 190–193). Sofiści przeciwstawili się pogładowi mówiącemu, że nasze wartości są stałymi preferencjami wynikającymi z porządku świata, uniwersalnych właściwości ludzkiego organizmu czy innych praw przyrody. W zamian zaproponowali relatywizm aksjologiczny, zgodnie z którym ludzie różnią się pomiędzy sobą co do słuszności praw i zasad moralnych, gdyż owe prawa i zasady powstały w wyniku domysłnej umowy lub utarcia się pewnych sposobów zachowania. Platon przeciwstawia się obu poglądom, choć, jak wspomniano, przychyła się do tezy o użyteczności praw i zasad moralnych. Nie jest to wszakże użyteczność w sensie prywatnego czy partykularnego interesu, lecz w sensie zbliżenia człowieka do stanu, który mógłby być określony jako dobry.

Jak dowiadujemy się z przywołanej w *Państwie* metafory słońca, zarówno porządek natury, jak i działanie człowieka, choć wzajemnie nieredukowalne, mają swe źródło w Dobru, są niedoskonałymi obrazami transcendentnych form. Przyroda, a wraz z nią ludzkie działanie nie są samodzielne, istnieją w sposób płynny i niedoskonały. Można wręcz powiedzieć, że istnieją o tyle, o ile dają się w nich rozpoznać owe transcendentne formy. Warto podkreślić, że inaczej niż później Arystoteles Platon nie uznaje form za prawa czy prawidłowości immanentnie rządzące przyrodą, zawarte w niej, lecz zewnętrzne, niezależne od niej i wobec niej konstytutywne. Człowiek

ma zdolność do ich niezależnego poznania za pomocą swej duszy i może je odnosić także do swego postępowania, wszak jak wskazuje Platon, Dobro jest bytem konstytutywnym nie tylko wobec wszystkiego, co istnieje w środowisku człowieka, ale także wobec samego działania. Świat się od niego rozpoczyna i ku niemu zmierza, stopniowo ujawniając człowiekowi swój kształt (Murdoch 1970). Niemniej nasze poznanie świata jest zniekształcone, człowiek nader często bierze to, co konkretne, za jedyną, ostateczną rzeczywistość. Otoczony wielością obiektów przyjmuje błędny system wartości lub błądzi w poszukiwaniach aksjologicznych. Nie jest wszakże maszyną kierowaną przez naturę, ma wolę, może samodzielnie kierować swym poznaniem i dokonywać wyborów moralnych. Wola jest wprawdzie z konieczności ukierunkowana na dobro, ale jest ono rozpoznawane w sposób niedoskonały, tak jak niedoskonały i ulotny jest cały świat życia codziennego. Stosując aparat pojęciowy współczesnej teorii socjologicznej, możemy więc powiedzieć, że Platon proponuje woluntarystyczną koncepcję działania, ale zarazem wykazuje konieczność jej uzupełnienia o koncepcję „widzenia dobra”, sugeruje, że nadrzędna rola w regulacji działania, a pośrednio w kreowaniu porządku społecznego, przypada już nie woli, lecz wartościom obiektywnym, bytom zewnętrznym wobec człowieka i społeczeństwa, niezależnym od osobistego osądu. Wola jest omylna, nawet jeśli od początku, niejako z konieczności, zmierza do dobra. Pojęcie dobra nadaje woli sens, ale nie tłumaczy wszystkich partykularnych celów, a nawet, jak píše Iris Murdoch „wyklucza ideę celu” (1970: 69).

W zarysowywanym tu modelu widać zapowiedź współczesnych linii podziału między teoretykami socjologii: tymi, którzy poszukują prawidłowości w zachowaniu się człowieka i grupowej ewolucji gatunku (teoria racjonalnego wyboru, socjobiologia) oraz ich przeciwnikami, którzy widzą w ludzkiej woli Demiurga stwarzającego świat społecznych zobowiązań i wartości (teorie interpretatywne); między tymi, którzy źródeł preferencji szukają w naszej naturze biologicznej, a tymi, którzy je kojarzą z tworam kulturowymi wtórnie dostarczającymi ludziom elementów własnej tożsamości, wyznaczającej krąg aspiracji, marzeń i zwyczajów. Platon nie podzielałby żadnej z tych perspektyw ani żadnej ich kombinacji, gdyż sądził, że czegokolwiek człowiek pragnie i cokolwiek robi, czyni to ze względu na rozpoznane lub (zwykle) jedynie przeczuwane dobro (*Państwo*, 508c–509b). Korzeń biologicznych preferencji i kulturowych wartości jest więc wspólny, choć wartości wydają się bliżej niego. Nie są one wszakże wynajdywane, ale odkrywane. W kontekście społecznym istotne jest, aby umieć określić sytuacje, w których ludzie mogą sobie pomagać na wspólnej drodze do

poznania dobra, a nie w niej przeszkadzać. Podstawą pesymistycznej diagnozy społecznej Platona jest zaś teza, że ludzie stosunkowo rzadko i z trudem wchodzą na drogę takiego wzajemnego wsparcia. Społeczeństwo wykazuje tendencję do upadku moralnego.

Mogłoby się więc wydawać, że Platon tworzy naukę normatywną na kształt współczesnych filozofii społecznych wyjaśniających, czym jest sprawiedliwość i jak wprowadzić społeczeństwo na drogę do niej prowadzącą. W istocie Platon nie odpowiada jednak nigdzie na pytanie, czym jest Dobro, przedstawia nam jedynie „obrazy” Dobra, które w okólny sposób prowadzą do definicji sprawiedliwości, skłaniają do wniosku, że nie możemy po prostu wyprowadzić koncepcji sprawiedliwości z pojęcia Dobra. W związku z tym Platon nie antycypuje typowej teorii krytycznej oceniającej procesy społeczne z punktu widzenia przyjętych kryteriów moralnych. Platońskie Dobro jest konstytutywne, a nie normatywne, wbrew temu, co twierdzi dziś na przykład Judith Thomson, analitycznie utożsamiająca „dobro” z powinnością (Thomson 2008), jest podstawą wszelkich możliwych założeń społecznych i moralnych, a nie zewnętrznym modelem porządku społecznego. Platon opisuje pozostałości zapomnianej czy ukrytej drogi poznawczej, ale nie sam rezultat. Dlatego właśnie jego diagnoza społeczna nabiera szczególnego dramatyzmu – społeczeństwo nie jest w niej jedynie samostanowiącym się bytem, konstrukcją, którą można dowolnie zmieniać i kształtować, ale częścią nieznannej całości, kształtem historii ludzi podejmujących nieudane wysiłki poznawcze.

Stwierdzenie, że Platońska diagnoza społeczna jest krytyczna czy normatywnie zaangażowana, a nawet radykalna, nie oddaje zatem pełni różnicy między platonizmem a współczesną teorią socjologiczną. Dopiero dramatyzm ludzkiej sytuacji, ontologiczny i epistemologiczny kontekst wysiłku interakcyjnego i historia jego niepowodzeń uwiadcniają właściwy sens społecznie tworzonych znaczeń. Wbrew performatywnej koncepcji języka Platon powiedziałby, że za pomocą znaczeń człowiek odnosi swe aktywności, w tym poznanie, poza sytuację, w której się znajduje, a więc nie uzależnia znaczenia pojęć od sytuacji, ale poznając ludzi i inne obiekty, nadaje im sens ze względu na odkrywaną wspólnie z innymi strukturę rzeczywistości. Aktywność ludzka naznaczona tym specyficznym napięciem między indukcją a dialektyką jest częścią znacznie szerszej rzeczywistości niż sama natura, jest też ucieczką – choć raczej pozbawioną większych nadziei – przed pozorami, złudzeniami i płynnością dnia codziennego. To napięcie jest jednak tak bardzo indywidualne, że pewnym nadużyciem wydaje się wręcz stosowane przez Gouldnera pojęcie „diagnozy społecznej”.

Platon pisze wszak głównie o tym, co dzieje się w ludzkiej duszy, o jej zmaganiach, które prędzej czy później zaczynają stanowić sedno problemów społecznych. Rozważania o charakterze socjologicznym pojawiają się w zasadzie dopiero wtedy, gdy Platon poszukuje ratunku dla chorej duszy, poza nimi dominują u niego rozważania psychologiczne.

### /// 3. Psychologia Platona

Źródłem problemów człowieka zarówno w ujęciu myśli chrześcijańskiej, jak i psychoterapii inspirowanej freudyzmem są konflikty wewnętrzne między pożądaniami a zinternalizowanymi oczekiwaniami społecznymi, rozumem a emocjami, przyciąganiem a odpychaniem, niespójności w obrazie samego siebie. Także Platon dostrzegł podobne napięcia i formułował je w postaci konfliktów między różnymi częściami duszy. Podstawowego źródła tych konfliktów upatrywał zaś w nierównowadze między uczuciami a rozumem (*Państwo*, księga IV). Kierowanie się przede wszystkim rozumem byłoby właściwe, ponieważ pozwalałoby na poddawanie każdorazowych celów krytycznej ocenie z punktu widzenia dostępnej wiedzy o dobru (obiektywnych wartościach). Skoro zaś ludziom, którzy targani są uczuciami, wydaje się, że dobre jest zaspokojenie preferencji pierwszego rzędu, bądź nawet tylko zdobycie środków służących do zaspokojenia innych celów, które z czasem schodzą na dalszy plan, ich egzystencja staje się odwrócona – koncentrują się nie na dobru absolutnym, a jedynie na tym, co do niego prowadzi, bądź się nim zdaje (Gouldner 1965: 200–201). Egzystencja taka jest bezkrytyczna, oderwana od właściwego przeznaczenia człowieka i skutkować może wewnętrznym rozdarciem. Jest tak, ponieważ rozum buntuje się przeciwko nieuporządkowanym uczuciom, bądź zaprzęgany jest do ich uzasadniania. Poddanie rozumu kaprysom woli sprawia, że nie służy on zdobywaniu wiedzy o wartościach godnych pożądania, a co za tym idzie, człowiek ani nie wie, co jest dobre, ani nawet nie zdaje sobie często sprawy ze swej własnej ignorancji. Na szczęście dusza nie składa się tylko z rozumu i pożądań, tworzą ją również szczególnego rodzaju uczucia, które Platon pragnie wykorzystać w podbudowaniu roli rozumu i zrównoważeniu sił duchowych. Te uczucia określane są jako *thymos*, a więc szlachetne pobudki, w dużej mierze opisywane na kształt greckiego etosu, honoru, konkurencji i waleczności. *Thymos* stanowi kwintesencję cnót arystokratycznych, silnie zakorzenionych w tradycji ateńskiej, odnosi się do kultury elitarnej. Inaczej niż u Freuda, który łączy ze sobą pożądanie seksualne z agresją, Platon przeciwstawia sobie te pierwiastki, kojarząc agresję z męstwem i lokując ją

raczej w ramach *thymos*, podczas gdy pożądlivość pozostaje zdegradowana do wrogiej rozumowi części duszy.

Wylaniająca się z tej konstrukcji psychologia sugeruje nie tylko napięcia wewnątrz człowieka, ale również dwie sprzeczne tendencje Platońskiej strategii naprawy kryzysu moralnego. Z jednej strony, jak wspomniałem, Platon jest zdecydowanym antytradycjonalistą, odwołując ludzi od ich skłonności do podążania za opiniami, w szczególności poglądami moralnymi innych, o czym świadczy zwłaszcza *Obrona*. Z drugiej jednak strony, w *Prawach* odwołuje się do *thymos*, będącego nie tylko pojęciem psychologicznym, ale określeniem pozytywnych elementów tradycji. Innymi słowy, Platon liczy na to, że tradycja może pomóc człowiekowi we właściwym uporządkowaniu i zrównoważeniu duszy, choć ostatecznie stan ten ma doprowadzić do przyjęcia antytradycjonalistycznej strategii poszukiwań intelektualnych. Według Gouldnera to swoiste połączenie kreśli rysę przechodzącą przez całą społeczną naukę Platona. Filozof boi się bowiem o Ateńczyków, chce naprawić społeczność, która skazała Sokratesa na śmierć – a to wymaga kontroli nad jednostką – ale zarazem ciągle bliski jest mu ideał niezależności intelektualnej i moralnej, realizowany przez Sokratesa, wymagający swobodnej interakcji przelamującej zastane normy i przewartościowującej tradycyjny zestaw wartości. Do dziś pojawiają się w socjologii nawiązujące do tych sprzecznych tendencji nurty teoretyczne: inżynieria społeczna sformułowana na podstawie całościowych, względnie mechanistycznych wizji struktury społecznej oraz socjologia podkreślająca autorefleksyjność człowieka i niekontrolowalną dynamikę sieci interakcyjnych. Lektura Platona pomaga dostrzec, że nie jest to tylko sprzeczność między teorią działania a teorią porządku, poziomem mikro i makro czy też między podmiotowością a strukturą, lecz przede wszystkim między dwiema różnymi osiowymi strategiami zmiany społecznej kryjącymi się za tymi orientacjami socjologii. Ponieważ socjologowie intuicyjnie rozumieją podstawowe problemy, na które socjologia ma odpowiadać, nie są też skłonni zrezygnować z żadnego z Platońskich wątków i nadal szukają sposobu ich pogodzenia. Według Gouldnera u Platona obie te strategie są zarysowane *explicite* (1965: 260). Podobnie jak we współczesnej socjologii są one związane z diagnozą społeczną.

#### **/// 4. Strategie zmiany społecznej**

Na czym polega kryzys społeczny? Na jakie podstawowe problemy odpowiedzieć ma projektowana zmiana? W ujęciu Gouldnera Platon zwraca uwagę przede wszystkim na niespójność systemu wartości (1965: 206–208;

212–214). Ponieważ większość ludzi przyjmuje za absolutnie dobre własne preferencje lub środki prowadzące do celów wyższego rzędu w sensie Harry’ego Frankfurta i Charlesa Taylora, to nie są oni w stanie dojść do porozumienia, realizują sprzeczne zamysły i dążą do zdobycia nad innymi władzy. Zamiast tłumaczyć swe racje w dobrej wierze, uciekają się do środków erystycznych i oszustwa. Według Gouldnera Platon, podobnie jak wiele stuleci później Durkheim, dostrzega problem braku moralności, która odpowiadałaby zróżnicowanemu społeczeństwu. Zauważa także drugą formę kryzysu, o jakiej pisał francuski socjolog, a mianowicie anomie. Według interpretacji Gouldnera Platon określa jako *anomoi* tych, którzy w ogóle nie rządzą się żadnymi normami, a tym samym przyczyniają się do rozbięcia społeczeństwa. Jednak w *Państwie* grecki filozof określa jeszcze ten typ człowieka jako „demokratyczny”, a więc „wielostronny, pelen charakterów, piękny i mieniący się różnymi kolorami” (561e). Krytyka demokracji odnosiłaby się więc na zasadzie analogii w większym stopniu do człowieka artykułującego sprzeczne wartości lub relatywisty aksjologicznego niż do człowieka pozbawionego pragnienia dobra lub niepoddanego żadnemu spójnemu systemowi normatywnemu.

Platon nie poświęca wiele miejsca rozróżnieniu norm prawnych i moralnych czy zwyczajowych, istotniejsze wydaje się wszak z jego punktu widzenia to, by obowiązujące normy odpowiadały w swej treści idei sprawiedliwości. Nie oznacza to wszakże, że nie jest zainteresowany możliwością ich implementacji. Przeciwnie, wydaje się, że jest ona stale przedmiotem jego troski na kartach *Państwa* i *Praw*, dlatego też, być może, pisze więcej o prawie niż o moralności, ma bowiem w większej mierze na uwadze normy, których obowiązywalność można ustalać i kontrolować. Dobre prawo będzie zaś samo sprzyjało pożądanym stosunkom moralnym (można to uznać za zaczątki myślenia reformistycznego, por. Kaczmarczyk 2010: 251–323).

Według Gouldnera społeczna wizja Platona przypomina socjologię Durkheima również wtedy, gdy różnicuje wartości ze względu na ich funkcję integracyjną. Jedne przysługują pewnym grupom statusowym, jak np. mądrość charakteryzuje rządzących strażników a odwaga wojowników, zaś inne, jak rozwaga czy skromność, charakteryzują wszystkich ludzi. Oznaczałoby to, że Platon antycypował rozróżnienie solidarności organicznej i mechanicznej, choć nie pojawił się u niego wątek skierowania uczuć zbiorowych na określone obiekty symbolizujące społeczne wartości, a więc na przykład, jak u Durkheima, piętnowania przestępcy czy kultu osoby ludzkiej w ramach moralności regulującej solidarność organiczną. Miast

tworzyć nową moralność, Platon chce raczej wykorzystać moralność tradycyjną wraz z przysługującymi jej poruszeniami uczuciowymi do wzmocnienia statusu nowych wartości. Wymagać to może oczywiście przeformułowania wartości tradycyjnych czy nowego ukierunkowania istniejących uczuć. Tak na przykład system konkurencji w fechtunku czy innych czynach wojennych wymagających odwagi może być wykorzystany do ustanowienia konkurencji w sztuce dialektyki, a energię ukierunkowaną na walkę można wykorzystać do poszukiwania mądrości.

Istotne znaczenie dla utrzymania jedności społecznej ma dla Platona powiązanie dwóch elementów: zróżnicowania społecznego oraz wspólnych wartości. Pierwszy miał być realizowany przez podział ról (przede wszystkim słynny podział na rzemieślników, strażników i filozofów, ale także na kobiety i mężczyzn), drugi zaś przez wprowadzenie uniwersalistycznego prawa, któremu poddani byłiby wszyscy obywatele. Jak zauważa Ernst Cassirer, Platon, gdy pisze o prawie, nie odwołuje się tylko do konkretnej i partykularnej kodyfikacji, ale do idei prawa, a więc prawa, które **z założenia** jest sprawiedliwe i z założenia wiąże wszystkich swych adresatów. Jest to prawo uczestniczące w idei Dobra, niezobowiązane wobec żadnych interesów partykularnych ani nawet nieobiecujące ludziom szczęścia. Jest ono raczej wymagające, to ludzie powinni dostosować się do jego wymagań, jeśli chcą być dobrzy. Takie usytuowanie prawa zaostrza jednak praktyczny problem jego implementacji. Jak sprawić, by ludzie pragnęli go przestrzegać? Jak wykazuje Gouldner, Platon nie ucieka od tego problemu i właśnie dlatego, wbrew powszechnej opinii, nie jest utopistą (1965: 289–293). Podstawowy mechanizm motywujący jest ponownie zawarty w samej idei prawa, a nie tylko, czy przede wszystkim, w konkretnych regulacjach. Prawo uniwersalne zastępuje wszak omnipotencję tyrańca, czyniąc samego władcę poddanym. Legalizm Platona wykorzystuje nie tylko wyćwiczoną skłonność obywateli do posłuszeństwa normom zabezpieczonym przez aparat przymusu, ale także nieufność Ateńczyków wobec wschodniego wzorca prawa jako wiązki rozkazów, ich strach przed podporządkowaniem osobistym (Gouldner 1965: 299–301).

Współczesny pozytywizm prawniczy podkreśla przynajmniej od czasów Webera depersonalizację, formalizm i racjonalność systemu prawa, aby uzasadnić jego obowiązywanie mimo braku oczywistych racji jego przestrzegania w sferach interesów i poglądów moralnych obywateli. Tymczasem Platon proponował wcześniej podobny system w imię samej idei prawa. Idea ta wyobrażała prawo absolutnie stabilne, obrazujące sprawiedliwe stosunki społeczne – czyli takie, w których nikomu nie przypada

władza arbitralna, lecz przypisana jest właściwa społecznie rola. Relacje międzyludzkie kształtują się oczywiście spontanicznie, ale prawo dostarcza ich modelu, wskazuje, gdzie wymagają korekty. Można więc powiedzieć, że tak jak idea Dobra konstytuuje działanie, tak prawo konstytuuje społeczeństwo. Jak idea Dobra dokonuje wylomu w czysto instynktownych mechanizmach zachowania człowieka, tak prawo przelamuje osobiste zależności oparte na władzy i poddaństwie. Będąc modelem społeczeństwa, prawo opiera swą siłę motywującą na tym, że jest oparte na wiedzy etycznej – można się go zatem uczyć, można je wykorzystywać jako swego rodzaju eksperta moralnego, którego zawsze szukał Sokrates, a jak wiemy z *Kritona* – także jako eksperta, którego zalecenia nie odbiegają od możliwości poznawczych osób niezainteresowanych filozofią, takich jak przyjaciel Sokratesa, Kriton (Weiss 1998). Aspekt kognitywny prawa – przysługujący mu głównie jako całości – jest wszakże niezależny od innego mechanizmu motywującego, którym są dodatkowe bodźce w postaci obietnicy nagród, bądź groźby kar, uzupełniające czy wręcz równoważące bodźce dane w przyrodzie i stosunkach władzy.

Gouldner zwraca uwagę, że powiązanie prawa ze sferą form, a zatem z nową, ustanowioną przez Platona sferą boskiej doskonałości, dostarcza prawu dodatkowej, być może najsilniejszej legitymizacji, a mianowicie ułatwia przekonanie obywateli o boskim pochodzeniu i charakterze norm prawnych. Tego rodzaju sakralizacja mogła mieć realistyczny wydźwięk w społeczeństwie ateńskim ze względu na ogólnie większą rolę *sacrum* w starożytnych społeczeństwach. *Sacrum* obejmowało w starożytnej Grecji znacznie szerszą sferę życia, wiele spraw codziennych. Uważano przecież, że bogowie są współmieszkańcami świata doczesnego, że, jak powiadać będą jeszcze później Rzymianie, „wszystko jest pełne bogów”. Platon, jakkolwiek zerwał z tą tradycją przez wprowadzenie idei osiowych, był świadom możliwości jej wykorzystania w społeczeństwie greckim, wiedział, że religijny rytualizm i szeroki zakres *sacrum* można wykorzystać do legitymizacji prawa. Postulat sakralizacji prawa świadczy również o tym, że autor *Państwa* nie był utopistą przedstawiającym wymarzony, acz niemożliwy do zrealizowania obraz społeczeństwa, lecz że zainteresowany był strategią zmiany społecznej. Między innymi dlatego mógł łączyć w swych pracach mitologię z odniesieniami do nowego świata form.

Mimo prób zidentyfikowania cech natury ludzkiej oraz wzorców kulturowych i procesów społecznych, które mogłyby być pomocne w kształtowaniu sprawiedliwego ustroju, Platon pozostaje pesymistą. Postrzega cały świat wrażeń, świat życia codziennego, praktykę społeczną jako ulomne

formy bytu, w których idee jedynie uczestniczą i to w sposób nietrwały. Zmienność nie sprzyja doskonaleniu, ale destabilizacji. Jak wiemy z ósmej księgi *Państwa*, cykl przeobrażeń ustrojów politycznych prowadzi w naturalny sposób do tyranii. Odnowienie cyklu, ustanowienie ustroju, który przywracałby sprawiedliwe stosunki, wymaga więc rewolucji, odwrócenia nasilającego się trendu zepsucia moralnego i organizacyjnego. Strategia zmiany społecznej żąda też praktycznie uruchomienia potężnego aparatu przymusu, szerokiej kontroli społecznej i religii opartej na nowej hierarchii wartości, niezgodnej z biologiczną naturą człowieka. Jest to widoczne nie tylko w samej rewolucyjności strategii, ale także w odrzuceniu powszechnie dziś przyjmowanej, często wręcz bezrefleksyjnie, zasady gratyfikacji. Platon nie zakłada zaś nigdzie, że celem człowieka powinna być przyjemność czy nawet spełnienie własnych pragnień. Wszak pragnienia również podlegają pytaniu, czy są dobre. Gouldner pisze, że wbrew idealom ekspresywistycznym Platon wyraźnie opowiada się za apollinijską strategią kontroli własnych impulsów, za ich powstrzymaniem na rzecz długoterminowego projektu dobrego życia. Kontrast między byciem dobrym człowiekiem a człowiekiem szczęśliwym, korzystającym z przyjemności, jest u Platona zarysowany bardzo wyraźnie. Straci tę wyrazistość u Arystotelesa, który skupi się na szczęściu, ale będzie je jeszcze definiował w oderwaniu od subiektywnego stanu jednostki. Dla Gouldnera napięcie między standardem moralnym a gratyfikacją jest tymczasem widoczne i określa je on, podobnie jak Nietzsche, jako napięcie kulturowe:

„Pod względem swego najszerzej rozumianego znaczenia kulturowego, niezależnie od swych różnorodnych zawłości intelektualnych, ruch freudowski i marksistowski są do siebie podobne. Choć zorientowane na różne potrzeby, oba potwierdzają zasadność wzajemnie powiązanych pożądań i pragnień człowieka; oba skłaniają się do postrzegania frustracji tych pragnień jako źródła ludzkich problemów a nie do tego, by właśnie w ich gratyfikacji widzieć źródła indywidualnej lub społecznej patologii. Zamiast się tej gratyfikacji obawiać, oba chcą, by było jej więcej. Pod tym względem jednak freudyzm i marksizm wyrażają szerszą zmianę kulturową; oba są po części owocami dziewiętnastowiecznego romantyzmu, jak też pewnych aspektów rewolucji francuskiej, które wysunęły pragnienia i ekspresywizm na pierwszy plan oraz usankcjonowały możliwość szczęścia doczesnego”. (Gouldner 1965: 287)

Gouldner buduje zatem własną diagnozę współczesnego społeczeństwa, opierając się na zauważonym przez siebie kontraście między zasadą gratyfikacji a zasadą doskonałości moralnej. Warto jednak zauważyć, że

przesuwa akcent z konstytutywnego charakteru dobra na normatywizm ideału apollinijskiego, interpretuje więc ów kontrast jako zmianę kulturową a nie jako fundamentalną różnicę w pojmowaniu działania. Idzie poniekąd w ślady Nietzschego, który w odróżnieniu od Marksa i Freuda dokonał konfirmacji życia w sposób całkiem świadomy, przeciwstawiając się wizji wzmożonej samokontroli. Nietzsche interpretuje wszakże samokontrolę jako wzór kulturowy, powstały na skutek resentymentu, podważenia autentycznych wartości. W pewnym sensie potwierdza wręcz zasadniczy aspekt chrześcijaństwa – upatruje bowiem źródeł fundamentalnej zmiany wartości w sferze uczuć społecznych, w subiektywizacji. Gouldner nie wykracza poza to ujęcie, nie poszukuje też w swej książce interpretacji sięgających ku innym elementom działania niż wartości i ich kulturowa dynamika. Tymczasem Platońskie dobro nie przybiera postaci założenia normatywnego czy aksjologicznego, ale charakter konstytutywny, co oznacza, że istnienie norm i wartości wynika z istnienia dobra. Normatywność działania jest możliwa dzięki istnieniu relacji między jego aspektem technicznym a pragnieniami, które uzasadniane są pragnieniami wyższego rzędu (wartościami). Poszukiwania kolejnych uzasadnień ukierunkowane są na dobro. Ponieważ pytania o to, czy dane pragnienie jest dobre, nie można uchylić, sens działania jest ogólnie ugruntowany w pojęciu dobra. Wiedza o dobru staje się z tego względu podstawowym celem człowieka, a jej szczątkowość sprawia, że działający stąpa po omacku, nie jest do końca pewien słuszności tego, co czyni. Jeśli jednak wie o ułomności swego działania, poszukuje racji przemawiających za wyborem celów, stara się przedstawić sobie zasadność własnych pragnień i poddawać je krytycznej ocenie. Bezrefleksyjne dążenie do przyjemności zdecydowanie oddala podmiot od dobra, jest więc sprzeczne z zasadniczą strukturą działania.

Platon przyjął zatem koncepcję działania wyraźnie odróżniającą się od tych, które pojawiły się w czasach nowożytnych. Przede wszystkim jest to koncepcja odmienna od Hume'owskiego modelu, który zakłada, że pragnienia są po prostu dane i nie mogą być dla nich podawane racje, gdyż pragnienia nie mogą być prawdziwe lub fałszywe. Platon proponował pojęcie bliższe propozycjom niektórych zwolenników racjonalistycznej koncepcji moralności, jak Tim Scanlon czy Judith Thomson, wykazujących, że choć pragnienia nie mogą być prawdziwe lub fałszywe, to podlegają uzasadnieniom, istnieją bowiem stany mentalne „wrażliwe na sądy”, a więc takie, dla których można podać racje (jak np. racją zaufania jest fakt, że dana osoba jest godna zaufania) oraz stany, dla których można podać „warunki poprawności”, tak jak warunkiem poprawności dla pragnienia może

być wiedza o tym, co jest godne pożądanía. Pojęcie dobra można w tym kontekście rozumieć nie tyle jako odpowiedź na pytanie o to, co jest na końcu łańcucha pragnień, ile co jest na końcu łańcucha racji jako określenie granicy poznania. Tak czy inaczej, Platon daje nam bardzo racjonalistyczny obraz wartości.

Drugi element koncepcji działania wylaniającej się z odrzucenia zasady gratyfikacji na rzecz zasady dążenia do dobra jest związany ze wspomnianym racjonalizmem i supremacją maksymy zdobywania wiedzy moralnej. Zasada ta nie musi być traktowana jako sprzeczna z ludzką naturą czy nawet antyeksperywistyczna. Badanie własnych pragnień wymaga bowiem powstrzymania reakcji i ich reprezentowania na forum umysłu, a więc procesu, który także George Herbert Mead określił jako konstytutywny wobec działania (1903). Dla Meada reprezentacja znaczeń stanowiła przede wszystkim element autokorekty działania rozpoczynającego się w cyklu bodźca-reakcji, była specyficznym ludzkim mechanizmem autokontroli. W istocie Mead przyjął więc także pewną wersję teorii niegratyfikacyjnej, ale odebrał jej platońskie odniesienie metafizyczne i zuniwersalizował ją, przypisując refleksyjność i mechanizm samokontroli działaniu jako takiemu. W sensie teorii pragmatycznej można by więc nawet pokusić się o wniosek, że to Platon, a nie utylitaryści czy nawet Parsons, opisał najbardziej empirycznie adekwatny i zgodny z naturą ludzką proces doskonalenia działania.

Obraz tego procesu dany przez pragmatyzm wydaje się wszakże nie pasować do całościowej strategii zmiany społecznej opisanej przez Platona w *Państwie*. Nie jest tak jednak, jeśli wziąć pod uwagę wskazany przez Gouldnera dualizm proponowanej przez Platona terapii społecznej. Jest to z jednej strony wskazana już strategia zmiany modelowej, opartej na docelowej wizji społeczeństwa i podziału ról, ale z drugiej, przez całość dzieła Platona przewija się także wątek dialektyki będącej metodą uprawiania filozofii i uzdrawiania ludzkiej duszy. Dialektykę przedstawiał jednak Platon zupełnie inaczej niż zmianę modelową, gdyż nie wyłożył jej teorii, a raczej opisał praktyczne zastosowanie tejże przez Sokratesa.

### **/// 5. Sztuka dialogu**

Przedstawiona przez Gouldnera interpretacja dialektyki jest inna niż interpretacja „państwa doskonałego”. Autor nie poświęca jej wprawdzie więcej miejsca, ale widzi w niej zarówno punkt wyjścia, jak i zwińczenie platońskiego projektu zmiany społecznej. Z jednej strony kształcenie filozofów-królów wymaga wszak wyrobienia w nich nawyku krytycznego myślenia i testowania własnych przekonań, a z drugiej, sprzeczności projektu

zmiany i jego potencjalne niepowodzenia skłaniają do poszukiwania ekwiwalentu mrzonek o państwie i kierują uwagę Platona ku dramatowi społecznemu, w którym każda z postaci podlega kontroli autora, a on sam może się w pełni wcielić w różnorodne sytuacje swej ahisterycznej opowieści (Gouldner 1965: 379–387). Będąc punktem dojścia Platońskich poszukiwań terapii społecznej, dialektyka zawiera w sobie także ostateczne przeznaczenie człowieka, egzemplifikację i rozwiązanie tragedii życia. Jako przedsięwzięcie od początku do końca społeczne stanowi laboratorium kształtowania się relacji społecznych i społecznej autorefleksyjności. Za najważniejszą obserwację zawartą w całej pracy Gouldnera uznać wręcz można spostrzeżenie, iż wiedza kształtowana przez dialektykę jest poszukiwana przez myślicieli do dziś, choć za pomocą nieco innych metod i w nowych kontekstach problemowych. Gouldner nie idealizuje jednak dialektyki ani dialogu jako jej istotnego momentu; wskazuje raczej na nią jako na istotny element znacznie szerszych praktyk społecznych. Wydaje mi się, że myśl ta jest godna dalszej analizy, zwłaszcza że „dialog” staje się dziś często rodzajem ideału współżycia społecznego, modelem postnowoczesnego społeczeństwa. Z drugiej strony, tak jak za czasów Platona narażeni jesteśmy nadal na patologie dialogu, które w dużej mierze zresztą przeczuwamy: albo więc traktujemy rozmowę czy wymianę myśli jako okazję do potwierdzenia własnej racji lub nawet do wykazania swej wyższości, albo też odbieramy dialog jako zwykle wyrażanie podobnych opinii, konfirmację integracji społecznej w sferze poglądów i wzajemne wzmacnianie przez ludzi przekonań o słuszności własnych stanowisk.

Użyteczność myśli Platona polega tymczasem na uniknięciu tych dwóch pułapek dialogowania. Jest tak dlatego, że trzyma się on konsekwentnie swej myśli o terapeutycznym celu dialektyki. Nie ma ona być jedynie reprodukcją *status quo*, ale trudnym zadaniem społecznym niosącym uzdrowienie poprzez zdobycie czy raczej przypomnienie sobie wiedzy moralnej przez uczestników dysputy. Gouldner dostrzega ten ożywczy i w pewnych warunkach wręcz rewolucjonizujący potencjał dialogu, ale nie rozwija myśli Platona ani w omawianej tu książce, ani w pracach następnych. Konstatuje wprawdzie historyczne znaczenie dialogu, by ostatecznie zdeprecjonować go jako metaforyczną próbę poradzenia sobie przez filozofa z niedoskonałościami jego modelowej strategii zmiany. W przedstawieniu życia jako teatru Platon miałby szukać sposobu na uzyskanie pełnej kontroli nad swymi bohaterami, w których może się bez ograniczeń wcielić. Gouldner nie stara się jednak znaleźć w Platońskiej koncepcji dialektyki elementów mogących wzbogacić współczesne filozofie dialogu czy

socjologiczne teorie interakcji społecznej. W kontekście współczesnym odnosi się jedynie do metodologicznych różnic między tymi, którzy zdają się akceptować Platońskie pojęcie wiedzy, a tymi, którzy je wykluczają na rzecz wiedzy rozumianej przez Platona jako *techné*. Myślę, że już wtedy Gouldner był jednak zbyt pesymistą, i jak wykazała jego kolejna książka, pragnął budować podstawy nowej teorii socjologicznej raczej wbrew niż w zgodzie z postulatami Platońskimi. Sądził, że negatywnie zaciążyły one na historii teorii socjologicznej głównie za sprawą systemowego i funkcjonalistycznego rozumienia społeczeństwa, które przedostało się do myśli Parsonsa i ukształtowało główny nurt socjologii. W podobnie krytyczny sposób przedstawił Gouldner dialektykę, ale, co ciekawe, nie powrócił do tego wątku w książce o kryzysie socjologii (Gouldner 2010). Spróbuję więc zrekonstruować tu w ogólny i przybliżony sposób te elementy podejścia Platona, które w pewnej mierze odegrały już rolę w socjologii, a nawiązują do drugiej, „dialogicznej” strategii zmiany społecznej. Wbrew Gouldnerowi będę jednak twierdził, że Platoński dialog nie jest jedynie teatralizacją skazanej na niepowodzenie wizji społecznej, lecz że zawiera w sobie obiecujące socjologicznie założki oryginalnej teorii działania, konkurencyjnej zarówno wobec parsonianizmu, jak i pragmatyzmu. Strategię tę można jednak zarysować wyraźniej na tle trudności, na jakie narażają podmiot trudności w artykulacji i sprawdzeniu własnej koncepcji dobra, na tle dylematów współczesnej psychoterapii, a nie socjologii wiedzy (Bachmann 2007). Wydaje się, że nie jest przypadkiem, iż właśnie ów terapeutyczny wymiar dialektyki ma pierwszoplanowe znaczenie w tych fragmentach *Enter Plato*, które dotyczą jej struktury.

1. Pierwsza cecha Platońskiego dialogu, która może najmniej rzucić się w oczy lub wydawać się nieprawdopodobna, to indywidualizm dążenia do tego, co dobre, i indywidualizm poszukiwania dobra. Nie chodzi tu o to, że każdy człowiek dąży jedynie do osiągnięcia tego, co jest dobre dla niego samego, ani o to, że jedynie na własną rękę jest w stanie stwierdzić, co jest dobre, i sam to osiągnąć. Przeciwnie – istotą dialogu jest poszukiwanie tego, co dobre w ogóle, a nie tylko dla ciebie czy dla mnie, oraz ścisła współpraca intelektualna z innymi. Jednak nie zmienia to faktu, że to indywidualny podmiot, działający, stawia sobie pytanie o słuszność swego postępowania i dokonuje wyboru moralnego. Jego działanie ma oczywiście źródła społeczne – każdy uczy się od innych zarówno technik osiągnięcia celów, jak i samych wartości. Jednak nawet, gdy indywidualny akt jest częścią większego społecznego przedsięwzięcia, gdy jego racje pochodzą od innych ludzi, to stają się podstawami działania na mocy indywidualnej

decyzji, jednostkowej woli. Jakkolwiek ograniczona byłaby indywidualna podmiotowość, ma ona swoje źródło w doświadczeniu wolności, w fundamentalnym poczuciu samodzielności i nieufornowanej do końca woli życia. Platon nie dostarcza wprawdzie zbyt wielu refleksji na temat woluntarystycznej natury działania, nie jest też rzecznikiem indywidualizmu w jakimkolwiek szerszym sensie. Jednocześnie w dialogach daje się zauważyć, jak niebagatelna rola przypada indywidualnemu punktowi widzenia, odnoszeniu problemów natury pojęciowej do indywidualnych sytuacji, do jednostkowych decyzji uwarunkowanych wolą i niepowtarzalnymi związkami społecznymi danej osoby. Richard Robinson pisał, wręcz radykalizując stanowisko Platona, że „sokratejski elenchus jest sprawą bardzo osobistą, mimo ironicznych deklaracji Sokratesa, że jest to bezosobowe poszukiwanie prawdy” (Robinson 1953: 15). Ostatecznie to w każdym człowieku toczy się walka między siłami psychologicznymi, w której rozum podejmuje wyzwanie poszukiwania odpowiedzi na pytanie, co jest dobre i czym jest dobro. Jak zauważa Cornelius Castoriadis, „słowo *agathon* jest tłumaczone jako „dobro”, łacińskie *bonum*, ale nie można zapominać o greckiej etymologii wyrazu *agathon*. *Agathon* oznacza to, co może być przedmiotem pragnień, pochodzi od czasownika *agamai* (cieszyć kogoś, lubić coś) mającego to samo źródło, co *agapo* (lubie), *agape*. *Agathon* to to, co lubiane, co może być pożądane, co godne pożądania. Uważam więc, że antropomorficzna treść głównej idei filozoficznej dana jest już w podstawowym wyborze pojęciowym: Właściwe istnienie to bycie godnym pożądania” (Castoriadis 2002: 99).

Wysiłek poszukiwania prawdy może bardzo różnie wyrażać się w aktywnościach człowieka – może pozostać indywidualny, ale może też polegać na refleksji nad popełnionymi błędami, może wreszcie przybrać formy społeczne i polegać na kierowaniu komunikatów etycznych w stronę innych, ale także na wycofaniu się z potępianych praktyk bądź wreszcie na tym, co Platon nazywa dialektyką, a więc na wejściu w spór intelektualny. Mimo używania w nim pojęć ogólnych i formułowania uniwersalnych zasad wszystkie problemy są przez Sokratesa rozpatrywane jedynie z indywidualnych, choć różniących się między sobą, punktów widzenia, które zdają się nieredukowalne. Samo przyjęcie definicji męstwa jako ogólnie obowiązującej nie wystarcza, jeśli nie znajdzie zgody u tych, którzy podadzą konkretne, znane sobie przypadki i będą bronić konsekwentnie swego stanowiska. Sokrates wymaga więc od każdego ujawnienia swych najgłębszych, indywidualnych intuicji dotyczących dobra, struktury sensu nadawanego własnym działaniom. Źródła wiedzy mogą być wszak jedynie

indywidualne, a ich obiektywizacja pozbawia je prawdy. Doskonale ujął to wspomniany już Castoriadis w komentarzu do *Polityka*, gdy pisał, że omawiany aspekt platonizmu inspirował nawet Kierkegaarda „na temat prawdy subiektywności jako źródła, w odróżnieniu od wszelkiego dzieła (*oeuvre*) subiektywności, a w szczególności w odniesieniu do słowa pisanego, ale nie tylko do niego. Bowiern krytyka dzieła przeciwstawionego subiektywności jest też, wraz z całą anachronicznością, jaką implikuje, krytyką alienacji zawartej we wszelkiej obiektywizacji: Twórca, który tworzy dzieło, pozbawia się na jego rzecz części swego bytu, traci w nim trochę swej substancji – więcej, niż uzyskuje poprzez nieśmiertelność. Jest tak nie tylko dlatego, że tracę (*je perds*) swe życie w zatraceniu się (*en m'abimant*) w swym dziele, lecz także dlatego, że me dzieło jest mniej prawdziwe niż ja sam w zdolnościach swych myśli, mej żyjącej myślącej aktywności. Idea ta jest już obecna zarówno we fragmencie *Polityka*, jak i w *Fajdroście*, gdzie odniesiona jest do krytyki słowa pisanego, można ją też znaleźć w całym dorobku Platona. [...] Prawda jest w dyskursie, a nie w słowie piśnianym, jest w wiedzy i woli (*le savoir et le vouloir*) króla, a nie w prawach” (Castoriadis 2002: 122–123).

2. Druga cecha Platońskiej koncepcji dialogu jest przeciwieństwem pierwszej, polega na przypisaniu poszukiwaniom dobra charakteru społecznego. W istocie jest ona nie tyle sprzeczna z cechą pierwszą, co stanowi jej konsekwencję i to w dwojaki sposób. Po pierwsze, mimo doświadczenia wolności działanie nie rodzi się jako akt czysto indywidualny, podobnie jak człowiek nigdy nie pojawia się w społeczeństwie jako gotowy podmiot. Działanie jest w pewnym sensie wtórne wobec interakcji społecznej, człowiek uświadamia sobie bowiem swą wolność, gdy spotyka się z uznaniem i oczekiwaniami ze strony innych. Jego działanie jest więc od początku ukierunkowane na Innego, a jego znaczenie osadzone w strukturach komunikacyjnych. Po drugie, wraz z pragnieniem tego, co dobre, i aktywnym poszukiwaniem prawdy pojawia się w ludziach potrzeba ujawnienia swych wniosków i poddania ich ocenie. Zmusza ich do tego wyczuwane napięcie między oceną poszczególnych przypadków (a więc indukcyjnym kreowaniem wartości) a pragnieniem uniwersalizmu moralnego. Znakomitym tego przykładem jest konfrontacja Lachesa i Nikiasza, którzy odpowiednio reprezentowali indukcyjny partykularyzm oraz dedukcyjny uniwersalizm. Wprawdzie dokonywali korekty swych jednostronnych perspektyw jedynie pod presją Sokratesa, ale cały dialog można odczytywać jako rozpisany na role scenariusz poszukiwania ostatecznych wartości z dwóch przeciwstawnych pozycji, spośród których żadna nie jest w żadnym momencie

całkowicie odrzucana przez Sokratesa. Ich obecność jako indywidualnych punktów widzenia jest przesłanką wolności zmiany perspektywy przez każdego z uczestników (Seeskin 1987: 30).

Zapewne bez przyjęcia założenia o indywidualnym charakterze poszukiwania dobra pragnienie zewnętrznej oceny mogłoby być interpretowane jedynie jako potrzeba potwierdzenia własnej wartości czy też jako element Goffmanowskiego teatru. Można by także łatwo przyjąć perspektywę zastępującą prawdę konsensusem. Jednak jeśli uznamy, że do dialogu przystępują ludzie o nieredukowalnych perspektywach poznawczych i moralnych, gotowi podać w wątpliwość sens swego życia i mający silne poczucie wolności, dialog staje się bardzo poważną konfrontacją umysłów, w której stosowane metody są jedynie środkami do poznania prawdy, ale zarazem sięgają do głębi indywidualnych tożsamości, otwierając je przed sobą i wymagając od nich autentyczności wysiłku intelektualnego i postawy umożliwiającej owocny rozwój interakcji. Jak zauważa Gouldner, wyróżniającą cechą dialektyki jako metody jest właśnie połączenie wiązki wzajemnych postaw z metodyką procedowania. Przedwczesny jest wszakże wniosek Gouldnera, że zasady dialektyki miałyby wynikać z „zewnętrzsterowności” kultury greckiej, w której poszukiwanie przez człowieka potwierdzenia samego siebie miałoby być głównym czynnikiem motywującym do dialogu. W istocie autor *Enter Plato* sam temu przeczy, podkreślając nieco dalej (s. 262), że dominacja orientacji na akceptację audytorium jest charakterystyczna raczej dla erystyki niż dla dialogu, jest więc przejawem patologii dialogu. Osoba, która chce testować prawdziwość swoich przekonań, nie szuka koniecznie akceptacji, lecz autentycznej i rozumnej oceny, która mogłaby przybliżyć ją do znalezienia właściwego sensu działania. Jak pisze Murdoch, osoba autentycznie pragnąca sprawdzenia swych założeń, jest lepiej przygotowana do empatii, gdyż dostrzega przydatność przyjęcia roli Innego dla zachowania realizmu swej perspektywy (1970: 68). Osoba dialogująca wykracza zatem poza wzorzec konkurencji i pojedynku, przewycięża zarówno własne pragnienie zachowania spójnej tożsamości i wizerunku społecznego, jak i wzór kulturowy nakazujący zdobycie przewagi nad przeciwnikiem. Wynika z tego, że dialog jest niezwykle trudny, a w kontekście społecznym nabiera wręcz charakteru walki z samym sobą za pośrednictwem innych.

Dwojakość społecznej natury dialogu nabiera nowego wymiaru etycznego, gdy zdamy sobie sprawę ze wspomnianego fundamentu wolności i autentyczności. Otóż człowiek wkracza do dialogu jako osoba wcześniej ukształtowana przez swe otoczenie, mająca określoną historię relacji

z innymi i skupiająca w sobie wiązkę oczekiwań i postaw wobec świata. Wyznaczają one strategię indywidualnego działania, która ulega korekcie wraz ze zmianami sytuacji i autorefleksją podmiotu. O ile sam proces autorefleksji wydaje się wymuszany przez błędy działania i nowe okoliczności, o tyle włączenie weń innych wymaga już pojawienia się szczególnego rodzaju postaw, takich jak zaufanie, skromność i samokrytycyzm, ale także przemożnego pragnienia prawdy wraz z uznaniem ograniczoności własnej perspektywy. Ta intensyfikacja autorefleksji następuje wszakże – z definicji – w ramach owej ograniczonej perspektywy, która sama ma już charakter społeczny. Dlatego też dialogiczne spotkanie autentycznych podmiotów jest zarazem konfrontacją dwóch różnych obrazów społeczeństwa, których te podmioty są nośnikami, skrzyżowaniem dwóch trajektorii emergencji społeczeństwa. Konfrontacja ta cechuje się szczególną jaskrawością, ponieważ uczestnicy dialogu dążą do zrzucenia społecznych masek i rekonstrukcji społecznie ugruntowanych racji stojących za ich stanowiskami etycznymi. Wbrew temu, co może się wydawać, dialog umożliwia więc konsensus dzięki uprzedniemu ukazaniu sprzeczności w systemie społeczeństwa. Drugi społeczny aspekt dialogu, a więc wejście w specyficzną relację wzajemnych pytań i odpowiedzi o zasady etyczne, jest w powyższym kontekście tworzeniem relacji społecznej, która zasadniczo oddziela się od relacji pierwotnych, czyli od oczekiwań i komunikatów spontanicznie kierowanych przez ludzi wobec siebie. To, co nazywane bywa przekroczeniem własnej perspektywy w dialogu, jest w istocie przekroczeniem własnej tożsamości społecznej w imię poszukiwania prawdy, buntem przeciw społeczeństwu w imię nowej formy uspołecznienia opartej na autentycznym odkrywaniu przed Innym własnych przekonań.

3. Czy jednak nakreślona właśnie koncepcja dialogu jest realistyczna? Czy siły działające na jednostkę są w stanie trwale kształtować relacje dialogiczne i czy relacje te nie przejdą szybko w postać pozornej autorefleksji? Aby odpowiedzieć na te pytania, trzeba zastanowić się nad celami i rezultatami dialogu. W jaki sposób można w ogóle sprawdzać i oceniać te rezultaty? Aby dostarczyć odpowiedniej miary, Platon wprowadził odróżnienie między *techné*, wiedzą techniczną, polegającą przede wszystkim na gromadzeniu i kojarzeniu ze sobą informacji, oraz *epistémé*, a więc wiedzą umożliwiającą usytuowanie poznawanych faktów w kontekście własnej sytuacji społecznej i moralnej oraz pytań o wartości ostateczne i ich społeczne losy. Gouldner poświęca temu rozróżnieniu wiele miejsca, ukazując je jako główne historyczne źródło podziału między mechanistycznymi koncepcjami socjologicznymi, które po prostu wyjaśniają fakty, oraz tymi, które zmierzają do

ich „rozumienia”, a więc, jak chce Gouldner, do ich interpretacji z perspektywy podmiotu. Co jednak kryje się za pojęciem perspektywy? Gouldner nie idzie tu dokładnie w ślady Maxa Webera i nie twierdzi, że rozumienie polega jedynie na poznaniu subiektywnego sensu działania, a przez to na rozumieniu jego skutków. Wiedza dialektyczna (świadomość, *awareness*) jest raczej całkiem odrębna od wyjaśniania faktów. Jest to wiedza autorefleksyjna, dotycząca roli danej informacji w całokształcie dotychczas zdobytej wiedzy i w życiu danej osoby. Jest to zatem także wiedza o tym, że czegoś się jeszcze nie wie, oraz ściśle z nią związana postawa samokrytyczna pozwalająca na przyjęcie do wiadomości faktów idących na przekór wcześniejszym nadziejom i planom. Ten szczególny rodzaj świadomości, wymagający rzecz jasna wiedzy technicznej, ale się w niej niewyczerpujący, nie może być przekazany tak samo jak ta ostatnia, a więc poprzez wykład, podręcznikowe formułki czy innego rodzaju formy dostarczania informacji. Nie może on być także przechowywany i chroniony w bazach danych, książkach, komputerach. Wymaga natomiast doświadczenia w działaniu, rozpatrywania faktów z różnych perspektyw i uczenia się na błędach. W jej nabyciu pomoc może wzajemne testowanie przekonań przyjmowanych przez partnerów. Tak rozumiany dialog pomaga ćwiczyć umiejętność stawiania się w miejscu Innego i oceny własnych założeń z jego punktu widzenia. Inny nie może nam przekazać swej świadomości, ale może pomóc nam zrozumieć ograniczoność naszej perspektywy i względność informacji, które posiadamy. Koncepcja *episteme* wskazuje zatem wyraźnie na znaczenie uświadomienia sobie niewiedzy, specyfiki własnej pozycji w świecie. Z drugiej strony dowartościowuje ona tę pozycję, wskazując na to, że tylko jednostkowy podmiot podejmuje decyzje moralne, jest instancją rozstrzygającą, co jest dobre, a w konsekwencji warte pożądania. Indywidualny podmiot bierze na siebie odpowiedzialność za działanie, wciela w życie takie a nie inne idee i kształtuje świat w zakresie swoich możliwości. Stawką jego decyzji jest nie tylko bieg wydarzeń, ale własny status moralny, tożsamość i sens życia. Egzystencjalna nieznośność pytania o dobro sprawia, że zaprzęgnięcie innych do własnych poszukiwań stanowi ważny sposób rozładowania napięcia i zwiększenia szans na słuszność decyzji. Dialog jako forma społecznej interakcji jest w tym sensie rodzajem społecznej odpowiedzi na uniwersalny problem egzystencjalny. Nie przezwycięża go, ale może być rozumiany w pełni jedynie jako próba jego rozwiązania, nie ma zaś sensu jako bezosobowe wnioskowanie dedukcyjne lub konsensualne rozszerzanie ogólności norm społecznych (mam tu na myśli mechanizm uniwersalizacji u Durkheima, Parsonsa i Habermasa).

Nieredukowalność jednostkowej perspektywy nie oznacza, że podmiot nie może nabywać od innych wiedzy. Dialog bez wątplenia pozwala na formułowanie bardziej ogólnych twierdzeń, a także na ich większą bezosobowość. Źródła tej wiedzy są jednak ostatecznie indywidualne. Jedynie podmiot zanurzony w swym życiu może „oczami duszy” doświadczać dobra, sprawiedliwości czy innych form, może sobie przypominać wiedzę, którą zapomniał, polegając na tradycji i nie wchodząc w autentyczną konfrontację intelektualną z Innym. A zatem Platon proponuje w istocie rodzaj fenomenologii moralnej, której narzędziem jest społeczna interakcja.

Gouldner zauważa, że Platońska dialektyka i będąca jej owocem „świadomość” narażone są na specyficzne patologie, takie jak choćby ryzyko rozkwitu erytyki czy nieautentyczności pod pozorami dialogu oraz metafizyczne skłonności tych, którzy koncentrują się na zdobywaniu wiedzy kontekstowej. Ta interpretacja nie prowadzi jednak Gouldnera do wniosku, że być może dlatego właśnie Platon poszukiwał innej, uzupełniającej strategii zmiany społecznej dla szerokich kół, a raczej do przedstawionej w ostatnim rozdziale pesymistycznej konkluzji, że dialog stał się ekwiwalentem strategii zmiany modelowej, ograniczonym do spekulatywnej wyobraźni filozofa. Tym samym Gouldner może zamknąć swe dzieło socjologicznym wyjaśnieniem Platońskiego sposobu pisanie, nie dopuszczając koncepcji dialogu do własnego aparatu pojęciowo-metodologicznego. Powróci do niej dopiero później, w książce o kryzysie socjologii zachodniej, ale w wersji bardzo już od platonizmu oddalanej, nawiązującej raczej do marksizmu. Tymczasem warto zwrócić uwagę, że dialog w swej najbardziej imponującej postaci zobrazowany został raczej w najwcześniejszych dialogach aporetycznych (przede wszystkim w *Lachesie*, gdzie Sokrates po mistrzowski pośredniczy w wymianie argumentów między Lachesem a Nikiaszem), Platon nie szukał więc tej formy później jako rzekomego remedium na niespełnione nadzieje polityczne. Same patologie dialogu, a więc jego stosunkowo wysoka niestabilność w warunkach społecznych nie muszą prowadzić do jego dezawuacji. Każą raczej postawić pytanie, w jakich warunkach zachodzi szansa i potrzeba pojawienia się dialogu jako formy działania? Jakie formy interakcji i w jakich warunkach sprzyjają pojawieniu się myślenia dialogicznego? Skoro dialog odpowiada na uniwersalny, jak stwierdziliśmy, problem egzystencjalny, to dlaczego jest on odsuwany albo jakie inne sposoby jego rozwiązywania są obecnie przez ludzi preferowane i jakie przyjmują formy kulturowe? Można wreszcie zapytać, jakie sekwencje działań prowadzą do dialogu i w jakich fazach tych sekwencji się on

pojawia. Innymi słowy, dialog warto dziś potraktować jako realną i konkretną formę działania a nie model czy doskonały sposób uspołecznienia.

Traktowanie dialogu jako ideału społecznego w dużej mierze usprawiedliwia wyczuwalny pesymizm Gouldnera i jego obawy o to, że „doświadczenie traci swą ciągłość, rozpada się w drobne epizody, rozleglejsza architektura doświadczenia upada, a rytm i ruch życia zanikają, tracąc ośrodki organizacji, oswojone podziały i akcenty” (s. 386). Jeśli bowiem dialog ma być rozwiązaniem problemu egzystencjalnego, nie musi wcale prowadzić do integracji społecznej ani być esencją demokracji, nie musi też przyczyniać się do utrzymania porządku społecznego. Dialog wymaga raczej właśnie wyrwania ludzi z mechanizmów zaangażowania w ważne procesy historyczne, w projekty zmian społecznych, na rzecz indywidualnej konfrontacji z sensem życia. Radykalna transformacja intersubiektywności w dialogu czyni zeń nieprzewidywalny eksperyment społeczny, który nie może być zdefiniowany jako forma porządku, a raczej jako zwieńczenie romantycznego marzenia o ideale indywidualnym. Mimo tych niebezpieczeństw dialog wydaje się obiecywać coś niezwykle potrzebnego i godnego wysiłków, a mianowicie wspomnianą „świadomość” ograniczeń własnej wiedzy. Rola tej świadomości rośnie wraz ze wzrostem napływu informacji i wkraczaniem wiedzy technicznej do nowych dziedzin życia. Umiejętność selekcji danych i ich odpowiedniej interpretacji w odniesieniu do życia własnego i własnej grupy społecznej nabiera znaczenia, ale zarazem jest zagrożona przez większą presję konformizmów plemion społecznych. Z tego względu warto powracać dziś do idei dialogu, nadając jej konkretne kształty teorii społecznej. Warto więc także powracać do Platona i interpretować go z uwzględnieniem współczesnych uwarunkowań i zapotrzebowań. Niepomrotnie pomaga w tym Gouldner. Tego ostatniego należy jednak również czytać krytycznie, aby dialog miał szansę stać się elementem konstytutywnym praktyki socjologicznej, a nie tylko przedmiotem jej badań.

#### Bibliografia:

/// Bachmann, Viktoria. 2007. *Der sokratische Dialog. Ein Weg zum Verständnis der eigenen Lebensführung*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller.

/// Bellah, Robert. 2011. *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge: Belknap Press.

/// Cassirer, Ernst. 2006. *Mit państwu*. Przel. A. Staniewska. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

- /// Castoriadis, Cornelius. 2002. *On Plato's Statesman*. Przeł. D.A. Curtis. Stanford: Stanford University Press.
- /// Collins, Randall. 1998. *The Sociology of Philosophies*. Cambridge: Harvard University Press.
- /// Eisenstadt, Shmuel. 1986. *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany: State University of New York Press.
- /// Gouldner, Alvin. 1965. *Enter Plato*. New York–London: Basic Books.
- /// Gouldner, Alvin. 1984. *Anty-Minotaur czyli mit socjologii wolnej od wartości*. W: Edmund Mokrzycki. *Kryzys czy schizma?* Warszawa: PIW, s. 13–43.
- /// Gouldner, Alvin. 2010. *Kryzys socjologii zachodniej*. Przeł. P. Tomanek. Kraków: NOMOS.
- /// Jaspers, Karl. 1955. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Frankfurt: Fischer.
- /// Joas, Hans. 2010. *Powstawanie wartości*. Przeł. M. Kaczmarczyk. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- /// Kaczmarczyk, Michał R. 2009. *Socjologia dialogu*. „Studia Socjologiczne” 193 (2), s. 13–54.
- /// Kaczmarczyk, Michał R. 2010. *Nieposłuszeństwo obywatelskie a pojęcie prawa*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- /// Kirkland, Sean. 2012. *The Ontology of Socratic Questioning in Plato's Early Dialogues*. Albany: State University of New York Press.
- /// Kraut, Richard. 1987. *Socrates and the State*. Princeton: Princeton University Press.
- /// Mead, George Herbert. 1903. *The Definition of the Psychical*. W: Decennial Publications of the University of Chicago, First Series, t. III, Chicago, s. 77–112.
- /// Moravcsik, Julius. 1992. *Plato and Platonism*. New York: Oxford University Press.
- /// Murdoch, Iris. 1970. *The Sovereignty of Good*. London–New York: Routledge.
- /// Nightingale, Andrea. 1995. *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- /// Popper, Karl Raimund. 2006. *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*. Przeł. H. Krahelska, W. Jedlicki. Warszawa: WN PWN, t. 1.
- /// Robinson, Richard. 1953. *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Clarendon Press.

- /// Rorty, Richard. 1994. *Filozofia i zwiercadlo natury*. Przel. M. Szczubialka. Warszawa: Aletheia.
- /// Scanlon, Tim. 2000. *What We Owe To Each Other*. Cambridge: Belknap Press.
- /// Seeskin, Kenneth. 1987. *Dialogue and Discovery. A Study in Socratic Method*. Albany: State University of New York Press.
- /// Taylor, Charles. 2001. *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Przel. M. Gruszczyński i in. Warszawa: PWN.
- /// Thomson, Judith. 2008. *Normativity*. Chicago–La Salle: Open Court.
- /// Vlastos, Gregory. 1994. *Socratic Studies*. New York: Cambridge University Press.
- /// Weiss, Roslyn. 1998. *Socrates Dissatisfied. An Analysis of Plato's Crito*. New York: Oxford University Press.

### /// **Abstrakt**

Platon nie należy do ulubieńców teorii socjologicznej, choć stworzył ogólną teorię społeczeństwa, która zrywa z mitologicznymi wyobrażeniami człowieka. Jeśli bywa przedmiotem rozważań, to raczej jako bohater negatywny. Przykładem może być poświęcone mu dzieło Alвина Gouldnera *Enter Plato*. Niniejszy artykuł ma na celu wykroczenie poza jednoznacznie krytyczną perspektywę Gouldnera i wskazanie, jakie korzyści może przynieść sięganie do dialogów Platonińskich.

Słowa kluczowe:

Platon, Gouldner, teoria socjologiczna

### /// **Abstract**

Plato does not belong to the most favorite authors of sociological theory, even though he created a general theory of society which breaks with the ancient mythology of man. Critical approach to Plato may be exemplified by Alvin Gouldner's monumental work *Enter Plato*. Nonetheless it helps to explain the negative attitudes Plato's philosophy is nowadays confronted with, even though a number of Platonic thoughts have leaked into the modern social theory.

Keywords:

Platon, Gouldner, sociological theory