

Dorota Zygmuntowicz
Instytut Filozofii i Socjologii PAN
ORCID: 0000-0002-7336-5751

KTO, KOGO I DO CZEGO CHCE PRZEKONAĆ W *POLITEI* PLATONA? (O DWÓCH ZDERZAJĄCYCH SIĘ NOWYCH INTERPRETACJACH)

1.

W ciągu ostatniej dekady ukazały się dwie monografie *Politei* Platona, odczytujące ją pod kątem perswazyjnej skuteczności platońskiej filozofii politycznej: James L. Kastely, *The Rhetoric of Plato's Republic. Democracy and the Philosophical Problem of Persuasion*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2015, ss. 260 oraz Jacob Howland, *Glaucón's Fate. History, Myth, and Character in Plato's Republic*, Paul Dry Books, Philadelphia 2018, ss. 295. Obie stanowią ciągły komentarz do dialogu, zgodny z układem 10 ksiąg, oddającym procesualność i nieliniowość politycznego myślenia Platona. Obie też odrzucają antytezę filozofia-literatura, eksponując i rozwijając bogate dramaturgiczne wątki traktowane jako narzędzie literackie, za pomocą którego Platon nie tyle przedstawia *explicite* pewną doktrynę, co stara się nadać jej taką retoryczną moc, która zmieniając sposób myślenia i patrzenia czytelnika, wyprowadzi go poza literalny, dwuwymiarowo płaski sens dialogu (Kto i co mówi?) i pomoże mu ujrzeć jego trzeci wymiar – głębię (Dlaczego i po co to mówi?). Wspólna jest również wizja *Politei* jako eposu prowokującego i konkurencyjnego wobec eposu Homera, wyznaczającej kanon kulturowy i moralny dla współczesnych Platona. W tej intencji jest ona zbudowana na takiej strukturze narracyjnej, która stopniowo angażuje postaci dialogu w pewną sytuację dramatyczną, gdzie sens tego, co się mówi, wymaga dopełnienia okolicznościami (kiedy i jak) oraz skutkiem perswazyjnym tej mowy. Wreszcie, obie monografie wpisują się w silny i szeroki nurt współczesnej wykładni *Politei*, traktującej ten dialog jako wyraz politycznego i osobistego zaangażowania Platona na rzecz poprawy sytuacji, w której i z powodu której został napisany – jest to żywioł demokracji ateńskiej, restytuowanej po krwawej wojnie domowej między demokratami a oligarchami reprezentowanymi przez Trzydziestu w latach 404/403, ze wszystkimi jej zaletami i wadami.

Na tle tych głównych podobieństw uderza zasadnicza różnica. Sprowadza się ona do odpowiedzi na cztery sytuacyjne pytania, przesądzającej o przekazie całego dialogu: kto, kogo i do czego chce przekonać w *Politei*, i czy retoryka ta jest skuteczna. Kastely odpowiada: to sam Platon stara się przekonać niefilozofów tworzących demokratyczny

lud, czyli pierwszych czytelników/słuchaczy dialogu, że sprawiedliwość jest korzystniejsza od niesprawiedliwości. Inaczej Howland: Platon pokazuje *post factum*, jak Sokrates starał się przekonać Glaukona, starszego brata Platona, że filozofia (jako „Sokratejski erotyzm”) jest lepsza od ideologii (jako narzędzia dominacji i spełnienia pożądania władzy) ich wuja Kritiasa, wodza Trzydziestu. W ocenie Kastely’a, teoretyka i historyka retoryki, perswazja Platona, odpowiadająca z jednej strony na kryzys retoryki w demokratycznych Atenach IV wieku, a z drugiej na jałowość elenktycznej logiki Sokratesa wobec demosu, jest nie tylko skuteczna, ale jako w istocie akt mimetyczny stanowi demonstrację „teorii retorycznej” takiej filozofii, która chce być zrozumiała i przekonująca dla niefilozofów. Z kolei Howland, rozpoznający w *Politei* rzeczywistą tragedię brata Platona Glaukona, który zginął w 403 roku, walcząc u boku Kritiasa, widzi w *Politei* świadectwo refleksji Platona nad przyczynami nieskuteczności paideutycznych wysiłków Sokratesa, by ocalić Glaukona spod niszczącego uroku Kritiasa, odzwierciedlonego na kartach *Politei* w szpetnej „Pięknej polis” (*Kallipolis*). Ostatecznie retoryka Sokratesa poniosła klęskę wobec Glaukona i poniesie ją wobec wielu do niego podobnych – zdolnych i żądnych władzy, wybierających jednokierunkową drogę gotowej ideologii (trafnie rekonstruowanej w sięgających Poppera „totalitarnych wykładniach” *Politei*); przekonała natomiast Platona i przekona niewielu z nim współmyślących – wybierających długą drogę wielokierunkowej i poszukującej filozofii.

Howland nie nawiązuje do analiz Kastely’a. Jego mroczny tanatologiczny ton wynika z przyjętej hipotezy historycznej Marka Munna, że Glaukon zginął w Pireusie w 403 roku w tym miejscu, w którym Platon w pierwszej scenie dialogu (327b) zatrzymuje Sokratesa i Glaukona, gdy chcą wracać do Aten¹. Traktując ją *de facto* jako podstawową tezę swej wykładni, Howland pyta, dlaczego *paideia* Sokratesa zawiodła w konfrontacji z ideologią Kritiasa. I widzi w tym pytaniu wyraz bólu i osobisty problem Platona, który w *Politei* upamiętnia śmierć brata: z pomocą Sokratesa buduje polis na miarę charakteru i ambicji Glaukona oraz docieka, dlaczego Sokrates nie tylko tak ochoczo na to pozwolił, ale też w takiej polis Glaukona zostawił. Tym samym subtelnie odsłania niuanse tragicznej relacji między Glaukonem a Sokratesem i, ostatecznie, słabość Sokratejskiej perswazji.

Kastely zaś nie nawiązuje do hipotezy Munna. Analizuje retoryczną konstrukcję *Politei* nie na tle traumatycznego dla Platona zdarzenia historycznego, lecz wszechogarniającego dyskursu kulturowego jego współczesnych, determinującego treść ich odpowiedzi na moralne pytania. To właśnie tej konstytuującej myślenie pierwszych odbiorców dialogu kulturze chce on przeciwstawić konstytucję (gr. *politeia*)

¹ M. Munn, *The School of History: Athens in the Age of Socrates*, Berkeley 2000, s. 239. Książkę Howlanda omawiam dokładnie w artykule *Platon i jego bracia*, „Meander” 2020, 25, s. 149-156.

alternatywną. Demonstrując sposób, w jaki jednostki i *poleis* zostają ukonstytuowane przez dziedziczną kulturę – a zatem uświadamiając czytelnikowi charakter czynników normujących jego wrażliwość moralną i społeczną – Platon w rezultacie przedstawia „skuteczny radykalny dyskurs, który jest kulturowo transformatywny” (s. x) wobec powszechnego, dziedziczonego wraz z normami kulturowymi przekonania, że sprawiedliwość to kompromis między pożądaniami władzy i strachem przed tym, co inni mogą zrobić jednostce, gdy dojdą do nieograniczonej władzy. Ponieważ pod szyldem tak odczuwanej i rozumianej sprawiedliwości kryje się głębokie przeświadczenie, że niesprawiedliwi żyją lepiej i dostatniej, jest on wyrazem rzeczywistego wartościowania niesprawiedliwości – w interpretacji Kastely’ a podstawowego zagrożenia dla demokracji i czasów Platona, i naszych. Jeśli filozofia nie potrafi mu sprostać – czyli przemówić do większości, bo ta tworzy demokratyczną siłę – jest w demokracji praktycznie nieużyteczna, oderwana od życia (s. xi). Z tej perspektywy *Politeia* stanowi pierwszą w historii próbę skutecznej publicznej „obrony sprawiedliwości” w ustroju demokratycznym: podaje warunki, jakie musi spełnić filozoficzny przekaz, by mógł przyciągnąć i zatrzymać na sobie uwagę niefilozofów, a następnie poruszyć ich emocjonalnie i wskazać możliwość i walory myślenia inaczej. Jest to zadanie „filozoficznej retoryki”, demonstrowanej i testowanej niespiesznie w samozwrotnej *Politei*.

Ogólny bilans różnic i podobieństw wygląda następująco. Według Howlanda: retoryka historycznego Sokratesa, poświadczona w akcji i treści *Politei*, nie przekonuje Glaukona (reprezentanta niefilozofów), lecz jedynie Platona i filozofów jego pokroju. Według Kastely’ a: retoryka Platónskiego Sokratesa, prezentowana „w procesie mimetycznym” w *Politei*, to zestaw skutecznych narzędzi i toposów retorycznych na podporządkowaniu filozofów, przeznaczonych do przyszłej perswazji niefilozofów w sytuacji, gdy zajdzie potrzeba „obrony sprawiedliwości”.

2.

To tylko dwie spośród setek współczesnych interpretacji *Politei* – jednego z najczęściej komentowanych dziś tekstów świata². Choć obie odczytują go na tle demokratycznej

² W rankingu wg liczby angielskich sylabusów *Politeia* zajmuje 1 miejsce wśród tekstów Platona, 4 – wśród tekstów filozoficznych świata, 5 – bez filtru dyscyplin (<https://opensyllabus.org>, 20.06.2020). Statystykę tę przywołuję za D. Baltzly, J.F. Finamore, G. Miles, którzy we wstępie do komentarza Proklosa do *Politei* (Proclus, *Commentary on Plato's Republic*, vol. I, Essays I-VI, Cambridge 2018, s. 1-8) podkreślają, że przez 1000 lat od śmierci Platona *Politeia*, pominięta przez Jamblicha w szkolnym kanonie 12 dialogów Platona, nie była często czytany dialogiem. Powodem mogła być jego długość, brak jednego wyraźnie określonego celu/tematu (*skopos*) lub przekonanie, że sedno nauki Platona zawarte jest w *Timajosie* i *Parmenidesie*, traktowanymi w szkołach neoplatónskich jako wzorcowy jej wykład. Zaległości nadrobiono głównie w XX w., a waga nowych, otwartych pytań o Platona, przed którymi stawia nas dziś ten dialog, nie wskazuje, by pokolenie XXI w. zadowolilo się zastanymi wykładnikami.

kultury Aten czasów Platona jako zwierciadło, w którym może się ona przeglądać, by zrozumieć samą siebie, różnią się pod względem odbitego obrazu w takim stopniu, w jakim różnią się od siebie elementy demokratycznego żywiołu. Z jego wielością ludzkich charakterów, zwyczajów, interesów i stopni podatności na racjonalny argument lub nieracjonalną perswazję sam Platon porównuje go do „wielobarwnego płaszcza wyszytego wszelakimi kwiatami” (557c5-6), do „bazaru z wszelakimi ustrojami” (557d6-7), a na nim – z filozofami, demagogami i, w większości, niefilozofami. Tak więc w skierowanym w stronę ateńskiej demokracji lustrze Kastely’a odzwierciedla się Platon kierujący skuteczną perswazję do niefilozofów, w lustrze Howlanda – Sokrates nieskutecznie przekonujący niefilozofa Glaukona. Czytelnik staje na rozdrożu; ma wybór angażujący jego własną podatność na siłę perswazyjną argumentacji Howlanda lub Kastely’a, ale przede wszystkim Platona w *Politei*. Oczywiście, można podać wiele innych par zderzających się interpretacji, poszerzających czytelnikowi pole wyboru i stymulujących jego władzę rozsądzania argumentów. Ale ta para jest warta uwagi zwłaszcza polskiego odbiorcy *Politei* i w pewien sposób w tej wartości się dopełnia.

Jest on wprost przywołany do tablicy na pierwszych stronach książki Howlanda. Kreśląc zakres wydobywanych sensów dialogu – od fascynacji Kopernika księgą VI do inspiracji księgami III-VI tyranów w totalitarnych systemach XX wieku w różnych częściach świata – Howland przywołuje polski i rumuński fenomen poddania się Popperowej wykładni. Ktokolwiek więc jeszcze dziś jest przekonany, że w *Politei* Platon przedstawia swoją wizję „idealnego ustroju” o totalitarnym charakterze, znajdzie w książce Howlanda argumenty na rzecz atrybucji owej wizji nie Platonowi, lecz tyranowi Kritiasowi, z którym Sokrates nieskutecznie walczy o duszę Glaukona. Zachowując jednak dystans wobec hipotezy Munna, uczynionej w interpretacji Howlanda główną tezę, a idąc za tropem Kastely’a, znajdzie się w polu uaktywnionych retorycznych sił, które, choć dostosowane do pierwszych odbiorców dialogu – czyli demokratycznej populacji Aten – mogą też zwiększyć wrażliwość współczesnych czytelników na retorykę filozoficzną Platona, a osłabić siłę przekonywania Popperowej interpretacji. Wymaga to zmiany nastawienia do dialogu: oparcia się akademickiej³ pokusie szukania w nim i rekonstruowania filozoficznej doktryny, by móc najpierw spojrzeć na niego jak na żywy pokaz aktu retorycznego z przeznaczeniem praktycz-

³ Przymiot „akademicki” użyty tu jest w sensie współczesnym i potocznym jako synonim „uniwersytecki”, czyli związany z systemem szkolnictwa wyższego o scholastycznych korzeniach, w którym naukę filozofów „wykłada się” jako zestaw poglądów i doktryn. To znaczenie jest przeciwieństwem zjawiska starszego, ściśle ograniczonego do interpretacji Platona w czasach starożytnych: „akademicki” jest tu synonimem „niedogmatycznych wykładni Platona”, rozwijanych w ramach sceptycznego nurtu w Nowej Akademii (III-I w. p.n.e.). Racje starożytnych za niedogmatycznym odczytaniem Platona i czynniki sprzyjające „doktrynalnym” wykładniom analizuje H. Tarrant, *Plato's First Interpreters*, Ithaca, New York 2000, s. 1-41.

nym. Chodzi tu bowiem o akt pierwotny wobec przekazu jakiegokolwiek filozoficznej treści, która ma być przekonująca dla niefilozofów: o życzliwe usposobienie odbiorców dialogu do filozofii i uzmysłowienie im jej użyteczności w życiu praktycznym (politycznym). W tym celu warto rozpoznać środki retoryczne Platona, adekwatne do kultury ateńskiej, którą chce on emocjonalnie poruszyć, by mentalnie ją zmienić. W tej diagnozie pomocny jest Kastely.

3.

W myśl starożytnej zasady, że podobne poznaje podobne, Platon widziany przez badacza retoryki Kastely'ą jest retorem, który starając się zażegnać kryzys retoryki – destrukcyjny dla demokracji – podnosi ją na poziom filozofii (Rozdział 1: „*Państwo*”: *demokratyczna epopeja Platona*). Tak więc retor Platon „rozumie duszę jako retoryczny artefakt”: podmiot uczuć i pożądań, który odczuwając ich naturalność, nie jest świadomy, że są one „konsekwencją przeszłych retorycznych aktów, które ukonstytuowały duszę tak, że jednostka tego ani nie dostrzega, ani nie rozumie” (s. xiii, 5). Natomiast filozof Platon docieka, dlaczego i jak to, co z istoty kulturowe, jawi się jako naturalne. Obie dyspozycje, retoryczną i filozoficzną, mobilizuje w *Politei*, by w odpowiedzi na pilną potrzebę swojego pokolenia zaprezentować taki dyskurs w obronie sprawiedliwości, który przekona większość ludzkich dusz; innymi słowy: zostanie potraktowany jako zgodny z ich naturą. Potrzeba ta wyrażona jest w wezwaniu braci Platona, Glaukona i Adejmanty, by Sokrates dał wreszcie (po poprawnym logicznie, ale nieprzekonującym w rezultacie pojedynku elenktycznym z retorem Thrasymachem w księdze I) prawdziwie przekonującą obronę sprawiedliwości (357b). Dla interpretacji Kastely'ą prośba ta – niezaprzeczalnie o akt skutecznej perswazji – pełni równie fundamentalną rolę jak hipoteza Munna dla Howlanda. Ale fundament Kastely'ą nie leży ukryty w aluzjach scenerii i dramaturgii dialogu, lecz jest dobitnie i wprost wyrażony w samym tekście: Sokrates ma przekonać wszystkich obecnych na scenie *Politei*, że sprawiedliwość jest korzystniejsza od niesprawiedliwości.

Nie jest to zadanie teoretyczne. Dotyczy społecznego zasięgu filozofii w demokratycznych Atenach, którego słabość zdaje obywateli na demagogów, utwierdzających demos w słuszności jego błędnych tak naprawdę poglądów etycznych. Skoro zaś, zgodnie z zasadą przewodnią Sokratejskiej i Platońskiej filozofii, zostawienie ludzi z fałszywymi mniemaniem w sytuacji, kiedy można je skorygować, oznacza krzywdzenie ich, „perswazja jest w samym sercu *Politei*” (s. 5), a problem z perswazją – w samym sercu rzeczywistości Aten V/IV wieku. Sprowadza się on do oporu większości względem treści nowej wobec powszechnego mniemania, że „wiadomo, jak jest naprawdę”. Źródłem tej niechęci jest potoczne przekonanie o rzekomej nieproblemowości

sprawiedliwości, która wedle deskrypcji realisty Thrasymacha, jak się rzeczy mają naprawdę, „jest po prostu tym, co służy interesowi ludzi u władzy, dla których dyskurs wykorzystuje sprawiedliwość jako narzędzie, którym się posługują po to, by utrzymać swoją hegemonię” (s. 7); jednym słowem: „jest terminem przykrywającym działanie władzy” (s. 13-14). Jak to przekonanie, niezaprzeczalnie wynikające z doświadczenia, zmienić? Jak uodpornić demas na manipulacyjne strategie retoryczne tych, którzy dla własnej korzyści utrzymania się u władzy interesownie dookreślają znaczenie sprawiedliwości i treść prawa? Jak podważyć „samooczywistość ideologicznego rozumienia, które widzi siebie jako po prostu odzwierciedlenie sposobu, w jaki świat jest”? (s. 34). Są to wedle Kastely’ a główne wyzwania, które Platon podejmuje w *Politei*.

W pełni świadomy, że zarówno pożądaną i przekonania mas, jak też sposób doświadczenia przez nie świata kształtowane są przez Homerową tradycję poetycką (mimetyczną w swym charakterze) oraz codzienną retorykę (na agorze, w gimnazjonach, podczas Zgromadzenia), Platon musi zaproponować alternatywną treść mimetyczną i nową formę retoryczną, która trafi do demokratycznej populacji – do niefilozofów. W rezultacie *Politeia* – niezależnie od naszej oceny stopnia skuteczności jej perswazji – nie jest dziełem regresyjnym, lecz „funduje radykalną tradycję zachodnią, zgodnie z którą sprawiedliwości muszą towarzyszyć doktrynalne konstrukcje. Jest to decydujący powód, dla którego jego [Platona] nauka jest o wiele bliższa współczesnemu progresywnemu duchowi niż nauczanie Arystotelesa, prawdziwie konserwatywne” (s. 14-15, cytowany Stanley Rosen).

Ponieważ taka „kulturowa interwencja” zagraża *status quo*, normom regulującym codzienne wybory, filozoficzna retoryka nie może przemawiać do obywateli wprost: wzbudzi zrozumiałe opór, a nawet wrogość. W sposobie przełamania tej niechęci Kastely widzi radykalizm i nowatorstwo filozoficznego dyskursu Platona: nada mu on „nową formę literacką”, dostosowaną do mentalności tych, którzy są zanurzeni w dyskursie tradycyjnym, i przeciwstawi mu „inny typ dyskursu” (s. 17). Inny, ale nadal literacki, bo tylko w tej formie filozofia może być perswazyjna dla wychowanych na Homerze i poddanych urokowi poezji niefilozofów. A skoro literacki, to zakłada pewną grę z czytelnikiem, wprowadzanym „w środek praktyki perswazji”.

4.

4.1. W swej rekonstrukcji retorycznej gry Platona Kastely podąża tokiem dialogu. Rozpoznając w nim „mimetyczną prezentację aktu perswazji” (*passim*) – czyli angażującą czytelnika/słuchacza emocjonalnie i mentalnie demonstrację przebiegu skutecznej retoryki – każdą z dziesięciu ksiąg omawia jako element spójnej struktury dramatycznej. Pierwszy etap to podwójne obnażenie (Rozdział 2: *Elenktyczne zwycięstwo i porażka*

perswazji oraz 3: *Prośba Glaukona o perswazyjny argument*). W księdze I – trzech typów przeszkód dla perswazji nowej treści: obojętności uosabianej przez starego Kephala, bezkrytycznej uległości młodego Polemarcha i walecznej opozycji znającego życie Thrasymacha, który kwestionując kulturową konwencję odzwierciedloną w naiwności i bierności Kephala i Polemarcha, w imię natury daje silniejszym podmiotom tej kultury narzędzia, by dla swej korzyści mogli nią manipulować (s. 24, 37-38). W księdze II – dwóch błędnych ujęć naturalności, przejawianych w statusie dziedzicznego światopoglądu, który będąc zakorzeniony w epice i poezji, traktowanej od pokoleń jako fundament i źródło mądrości, jawi się jako naturalny, choć jest retorycznie aktywnym „produktem ideologii”, oraz w ograniczonym światopoglądzie Thrasymacha, który sądząc, że siła silniejszego jest naturalnym wyrazem sprawiedliwości, nie dostrzega, że ludzka natura jest zawsze i wyłącznie dana jako „kulturowy artefakt”.

Oba te błędy tworzą iluzję, że sprawiedliwość jest czymś więcej niż wypadkową edukacji i retoryczno-kulturowych narracji: „Tylko przez odzyskanie tego utraconego sensu ludzkiej natury jako ukształtowanego, po części, przez kulturę, jednostki mogą rozwinąć psychologicznie i politycznie zdrowe poczucie sprawiedliwości” (s. 39). Szczerą debatę na temat sprawiedliwości musi więc poprzedzać „metadykusja na temat możliwości perswazji” (s. 42) adekwatnej do świata takiego jaki jest, czyli uparcie twierdzącego, że niesprawiedliwość jest z natury pożądana (s. 45-47). Zadaniem nowej retoryki będzie „zrekonstruowanie swych odbiorców” tak, by dopuścili wątpliwość co do „nieproblematiczności” wdrożonych im w dotychczasowym dyskursie prawd. Jest to pierwszy warunek perswazyjności argumentu filozoficznego, której domagają się bracia Platona w księdze II (367b-c). Jeśli filozofia nie ma być naiwna i oderwana od życia, a retoryka brutalna i demagogiczna, obie powinny zawiązać „relację przyjaźni”.

4.2. Ponieważ w sposobie doświadczenia świata przez ateński lud to poezja, ustanawiając lub przekazując toposy, które krążą w codziennej retoryce, „naturalizuje kulturę”, Sokrates w swym akcie reformatorskim musi stać się poetą nowego typu (s. 55): zaproponować takie toposy, które wykształcą nową wrażliwość i obudzą nowe pragnienia, odczuwane z czasem jako naturalne. Wymaga to wytrącenia czytelników/słuchaczy z dotychczasowego doświadczenia siebie i odczuwania „naturalnych skłonności” w nieświadomości, że są one efektem kultury. Na drodze stoją dwie przeszkody: wciąż żywotna i dominująca w procesie transmisji kultury tradycja poetycka, która wdrożyła i podtrzymuje mniemanie, że pozór/wydawanie się sprawiedliwym jest korzystniejszy od bycia sprawiedliwym, oraz „autorytet introspekcji”, wynikający z przekonania, że własne odczucie jest impulsem naturalnym (s. 63). Konfrontacja z nimi – akt z konieczności „sprzeczny z intuicją” – to etap drugi procesu filozoficznej perswazji (Rozdział 4: *Konfrontacja z przeszkodami na drodze perswazji*).

Punktem wyjścia jest tu analogia duszy i *polis* (368d), której nie należy rozumieć jako „ściśłą tożsamość” elementów strukturalnych, lecz „retoryczną figurę” uświadamiającą niefilozoficznej większości, że jej odczuwanie i rozumienie siebie jest kulturowo i politycznie zapośredniczone. Co więcej, że sprawiedliwość nie jest z porządku natury (wbrew Howlandowi „*polis* zdrowa”, czyli pierwszy etap genezy *polis*, nie ujawnia sprawiedliwości, s. 72-75), lecz kultury (dobry strażnik *polis* musi zostać poskromiony w swej naturze, by jako silniejszy nie podporządkował sobie *polis*). Kulminacją tego procesu wyprowadzania poza perspektywę „wewnętrznego badania w introspekcji oraz zewnętrznej obserwacji w empiryzmie” (s. 70) będzie metafora jaskini, obnażająca złudzenia, że jesteśmy pierwotnie empirykami i obcujemy ze zjawiskami oraz że właściwie odczuwamy swoją intelektualną wolność. Nie: obcujemy z cieniami, kulturowymi reprezentacjami rzeczywistości, a głowy mamy unieruchomione kajdanami przekonania, że ludzie z natury są tacy, jak myślą, czują, pragną. Obrazowe, metaforyczne unaocznienie tego stanu ma sprowokować ludzi do pomyślenia o sobie inaczej, ma pomóc im zrozumieć, „jak ich przekonania zostały uformowane” (s. 80). Tak właśnie realizuje się „mimetyczny akt filozoficznej retoryki”. Demonstrując proces wdrażania „fałszywego przekonania” (*gennaion pseudos*) strażnikom, Sokrates uświadamia swym słuchaczom potencjał retoryki – sposób, w jaki kultura przenika naturę. Tworzy tym samym perspektywę, z której sprawiedliwość z wolna zaczyna się jawić jako zapośredniczone kulturowo ukierunkowanie ludzkiej natury na jej lepsze możliwości: „sprawiedliwość nie jest naturalnym zdarzeniem, lecz ludzkim osiągnięciem” (s. 86).

4.3. Mierząc się z dygresjami, rewizjami, nieliniowością wywodu *Politei*, Kastely widzi w nich nie tylko przejaw świadomości Platona, że *paideia* z natury rzeczy jest ograniczona w swej skuteczności przez złożoność i zmienność rzeczywistości, ale też „ostrzeżenie dla czytelników, że jego argument nie zasłużył jeszcze na autorytet i powinien zostać zakwestionowany” (s. 89). Ujawnienie ograniczeń perswazji w księgach IV-V to trzeci etap strategii retorycznej, kierowanej nie do mieszkańców modelowej „Sprawiedliwej *Polis*” – ani Sokrates, ani Platon nie chcieliby się z nimi utożsamić i żyć w *Kallipolis* (s. 88) – lecz do odbiorców dialogu (Rozdział 5: *Ograniczenia perswazji: rezydualna moc kultury i niesformość pożądań*). Duży model polityczny ma pomóc im zrozumieć własną małą duszę, wskazać błędy w dotychczasowym rozumieniu siebie, zanurzonym w żywiole życia politycznego.

Tym celem retorycznym Kastely usprawiedliwia niekonsekwencje i słabości logiki Sokratesa oraz bogactwo podejść argumentacyjnych: argumenty Sokratesa nie mają być adekwatne lecz użyteczne (s. 96-97); mają „poruszyć mocno zakorzenionym centralnym przekonaniem” (s. 102). Ponieważ takie przekonanie obejmuje rozległą sieć powiązań, utkaną na przestrzeni czasu, odsłonięcie tylko jednego z nich – repre-

zentacyjnego dla ówczesnej mentalności stosunku do udziału kobiet w życiu publicznym – może jedynie wzbudzić śmiech, a to za mało, by przekonać, że odmawianie kobietom edukacji to narracja obowiązującej kultury, która przedstawia się jako natura. Jeśli alternatywna retoryka ma być skuteczna, musi być czasochłonna, wielowątkowa, niepozbawiona nawrotów, testów, rewizji własnych sądów oraz metadyskusji, zwłaszcza nad „naturą niezgody” (454a-b) – fundamentalnym problemem dla retoryki (s. 103). Tylko wtedy jest szansa, że utka się nową sieć skojarzeń.

4.4. Stosunek do filozofii, traktowanej w zastanej narracji demokratycznej jako nieprzydatnej w polityce, to obok stosunku do kobiet drugi główny problem Sokratejskiej retoryki, która chce przekonać nie do tego, co literalnie przedstawia (przykładem wspólnota kobiet i dzieci), lecz do życia sprawiedliwego poprzez to, co przedstawia (uważny czytelnik ma wiele powodów, by być wyczulonym na niemożliwość *Kallipolis*, s. 106). Dramatyczny wysiłek „perswazyjnej obrony filozofii” w księgach V-VI odczytuje Kastely jako drugą wersję *Obrony Sokratesa*, kierowanej tym razem nie do sędziów, lecz demokratycznej większości (Rozdział 6: *Argument na rzecz filozofii*).

Niezmienny cel *Politei* – jak skłonić ludzi, by patrzyli na siebie i rzeczywistość inaczej niż nawykli – osiągnąć jest na tym etapie za pomocą obrazu linii, z jej różnymi poziomami rzeczywistości i odpowiadającymi im władzami poznawczymi, oraz dysfunkcji między filozofem prawdziwym i pseudofilozofem. Oba retoryczne narzędzia mają tak poszerzyć perspektywę patrzenia, by odbiorcy dialogu zrozumieli, że jeśli żywią uprzedzenia wobec filozofów, to mają do czynienia z filozofami zepsutymi i sofistami. Co więcej, że to nie sofisci psują filozofię, lecz robi to całe miasto, którego dyskurs sofista tylko wyraża. „Efektywność [sofistów] wobec publiczności wyrasta z ich zdolności do oddawania publiczności jej własnych przekonań, do lustrzanego odbicia przekonań i wartości, które prowadzi ową publiczność do uznania sofistów za mądrych” (s. 120-121). Właśnie w tym mechanizmie Kastely rozpoznaje przyczynę niezdolności retoryki sofistów do wyjaśnienia, dlaczego powinniśmy być sprawiedliwi. Opiera się ona bowiem na danych empirycznych, pod które nie podpadają fundamenty etyczności. Istniejące paradygmaty empiryczne (owoce kultury faworyzującej introspekcję i zjawiska) są nieadekwatne dla fundamentalnych pytań filozofii. Innymi słowy: o ile sofista, odwołując się do autorytetu zjawisk, podtrzymuje publiczny dyskurs, o tyle filozof, nieprzyjmujący autorytetu zjawisk, jest dla tego dyskursu destrukcyjny. Aby jednak dialog Platona nie stał się tym samym samodestrukcyjny, ukazując filozofię jako ezoteryczną samokultuwację, jego Sokrates musi przekonać demos do innego autorytetu niż zjawiska (ks. VI-XII). W tej potrzebie wyraża się istota „retoryki filozoficznej”. Jej celem nie jest udzielenie definitywnych odpowiedzi, lecz wskazanie właściwej formy (tj. atrakcyjnej i pożytecznej dla demosu żyjącego w świecie niesprawiedliwym) po-

dejmowania istotnych pytań. Niemożliwość takiej retoryki oznaczałaby niemożliwość „obrony sprawiedliwości” i ostatecznie – niepraktyczność filozofii (s. 122-125).

4.5. Mimetyczna prezentacja konkretnych sposobów, w jakie filozof mógłby przemawiać do niefilozofów, by usposobić ich życzliwie i pokazać im rolę filozofii w kulturze politycznej, to piąty etap w strategii filozoficznej perswazji *Politei* (Rozdział 7: *Retoryczny opis filozofii*). Są nimi „najślawniejsza dyskusja o filozofii” (s. 141) w paraboli jaskini oraz obraz Słońca jako „dziecka Dobra”.

Z perspektywy Kastely’a są to tylko figury retoryczne, nie zaś metaforyczne wykładnie Platońskiej epistemologii czy metafizyki; to pokazy tego, jakich środków używa filozof, by przemówić perswazyjnie do demosu, przeznaczone do naśladowania przez innych filozofów, jeśli chcą pomóc niefilozofom lepiej zrozumieć to, czego ci i tak – jako niefilozofowie – nie są w stanie w pełni zrozumieć. I tak, obraz „dziecka Dobra” pomaga im uwolnić pragnienie, które czyni ludzkie motywacje rozumnymi: czyli docenić pragnienie dobra, mimo codziennego doświadczania niesprawiedliwości i niezdolności do uzasadnienia tego pragnienia w wiedzy o Dobru. Obraz kajdaniarzy pomaga zaś uświadomić „sytuacyjny fakt”, że ich percepcja jest zapośredniczona politycznie i kulturowo, mimo braku fizycznej obecności retorów i polityków w jaskini. Na tym fenomenie pośrednictwa w kreowaniu rzeczywistości zasadza się „ontologiczna przenikliwość retoryki” (s. 142).

4.6. Kolejny etap to „przymus filozofa” w księdze VII, by zechciał w ogóle zejść z wyżyn kontemplacji i przekonywał demos do życia sprawiedliwego w świecie niesprawiedliwym (Rozdział 8: *Przymus filozofa*).

Ma on formę również perswazji, ale już nie za pomocą zmysłowych obrazów, jak w stosunku do niefilozofów, lecz argumentu na rzecz sprawiedliwości odwołującego się do zobowiązania, jakie mają filozofowie wobec ich własnej *polis* (520a-b). Spełnianie go – w języku Platońskiego Sokratesa: „podjęcie się rządów” – przyjmuje postać wzięcia odpowiedzialności filozofów za demos i publiczny dyskurs. Jak? To właśnie demonstrował Sokrates w całej *Politei*: pokazuje, jak filozofowie powinni zwracać się do niefilozoficznej publiczności, by przekonać ją o roli filozofii w *polis*. Bez tej perswazji nie da się „obronić sprawiedliwości”.

4.7. W swej podwójnej retorycznej orientacji – ku filozofom i ku niefilozofom – *Politeia* sygnalizuje zmianę wektora ku filozofom, wprowadzając wątki metaprzmiotowe (zwłaszcza podważające możliwość urzeczywistnienia *Kallipolis*, a uzasadniające jej funkcję „teoretycznego konstruktów”, s. 161) oraz sceptyczne (podważające skuteczność i stabilność filozoficznej perswazji). Ten drugi charakter dygresji Kastely wydobrywa

z ksiąg VIII-IX, niosących przekaz dla filozofów, że niestabilność perswadowanej treści warunkuje jej prawdziwą perswazyjność (Rozdział 9: *Czy prawdziwie perswazyjna obrona sprawiedliwości?*).

Dzięki odtworzeniu wieloetapowego procesu degeneracji arystokracji w tyranie ujawniają się tu różne formy moralno/psychiczno-polityczne, które przybiera niesprawiedliwy, dynamiczny świat, kiedy tak przesuwa znaczenie tego, co etyczne, iż sprawia wrażenie zgodności tego opisu z tym, jak rzeczy się mają z natury. Skoro więc skuteczna retoryka filozoficzna operuje w świecie zmiennym i uznającym „triumf niesprawiedliwości” za naturalny (s. 166), zatem im większa stabilność perswadowanej treści, tym większe niebezpieczeństwo popadnięcia w ideologię, którą niesprawiedliwość po to się karmi, by zachować swą aktualną formę. W passusach o degeneracji ustrojów Sokrates ostrzega filozofów, że „nie ma stabilnego rozumienia, które może zapewnić kontynuację sprawiedliwego miasta”; retoryka nie może rościć pretensji do wiedzy; może być tylko reakcją na doraźny kryzys, skrojoną na jego miarę (s. 164). Tak oto „bez użycia słowa *ideologia* Sokrates Platona doprecyzowuje jeden ze sposobów, w jakie działa ideologia” (s. 168). Jej nośnikiem nie jest żadna zła naturalna skłonność, lecz „słownictwo, które obejmuje zniszczony ogład dobra” (560e-561a). Bezrefleksyjny udział w retoryce życia codziennego prowadzi jednostkę do „etycznej rekonstrukcji siebie” (s. 170-171). W tej sytuacji prawdziwie perswazyjna obrona sprawiedliwości może mieć tylko postać ponawianych aktów uświadamiania demosowi, że i jak jego dotychczasowe pragnienia i narracje zostały kulturowo ukształtowane, i przeorientowywania ich w stronę Dobra i sprawiedliwości. Ponieważ akty te możliwe są tylko w demokracji, zatem „projekty takie jak *Politeia* są najlepiej rozwinięte i mogą być możliwe jedynie w demokracjach” – *Politeia* „mapuje polityczno-etyczny obszar [demokratycznych] Aten” (s. 172, z przywołaniem Leo Straussa).

4.8. Aby retoryczny cel *Politei* stał się widoczny, Platon musi jeszcze ostrzec czytelników przed błędnym, literalnym odczytaniem ksiąg III-IX (zwłaszcza konstrukcji *Kallipolis*); musi pomóc im przejść „od stałego rozumienia do prowizorycznego” – czyli dokonać aktu podstawowego dla dialektyki, której mistrzem był sam Platon (s. 187; z przywołaniem Ramony Naddaff). Antidotum podane jest w księdze X w passusie o niebezpieczeństwach poezji mimetycznej. Analizując go (Rozdział 10: *Retoryczny urząd poezji*), Kastely odtwarza proces, w którym doświadczenia i emocje wdrażane biernej intelektualnie społeczności i jednostce rodzą u odbiorców poezji mimetycznej przekonanie, że taki jest świat, jak go odczuwają, a człowiek „jest niewolnikiem kaprysu świata zewnętrznego” (s. 199).

Przełamanie tego „hermeneutycznego koła” kultury i poczucia niesprawiedliwości umożliwia efektywna retoryka – taka, która również posłuży się poezją mimetyczną,

ale opartą na autorytecie spoza kultury, do której jest kierowana. Jej zadaniem jest nie tylko zrewidować epicką tradycję Homerową (przez swe toposy utwierdzającą istniejącą mentalność i w tej trwałości zapewniającą jej społeczną tożsamość), ale, obudziwszy i odnowiwszy pragnienie sprawiedliwości, ostatecznie przedstawić się sama jako prowizoryczna. Takim narzędziem jest, z perspektywy księgi X, cała *Politeia* odczytywana retorycznie. Oferowany przez nią obraz *Kallipolis* pełni wtedy funkcję „retorycznej figury”. Nie jest to model do urzeczywistnienia, lecz patrzenia i przeorientowywania emocji widza/słuchacza. Analogicznie do mimetycznego działania poezji Homerowej – jest narzędziem wzbudzającym uczucia; w kontraście do toposów Homerowych – budzi pragnienie nie władzy i siły, lecz bycia sprawiedliwym.

W powyższych ośmiu krokach Kastely odtwarza proces wprowadzania czytelnika *Politei* w środek „mimetycznego aktu perswazji”, w którym wyraża się „filozoficzna retoryka Platona”. W podsumowaniu (Rozdział 11: *Retoryka filozoficzna*) podkreśla jej charakter: „złożoność i brak pewności to centralne cechy filozoficznej perswazji”, zdolnej dokonać wewnętrznej rekonstrukcji jej odbiorców (s. 209). Jak? Przez uświadomienie im, że natura ludzka to nie spontaniczność pragnień i pożądań, lecz podatność na retoryczne akty narracji politycznych czy kulturowych, unaoczniana w konstrukcji *Kallipolis*. W tej funkcji nie jest ona „politycznym celem” Platona, lecz „pewnym imaginacyjnym momentem, koniecznym do tego, by zacząć przemyśliwać *status quo*” (s. 219). Z perspektywy *Kallipolis*, tworzonej w „nieintuicyjnym dyskursie”, sama natura odślania się jako „idealna retoryczna konstrukcja” (s. 217). Właśnie w tym obnażeniu może realizować się „prawdziwie perswazyjna obrona sprawiedliwości” (s. 220).

„Główny wkład filozoficznej retoryki to zdemaskowanie retoryczności natury”. Tylko w tej i takiej funkcji kulturowej interwencji – realizowanej na kartach *Politei* w złożonym akcie „mimetycznej prezentacji” procesu perswazyjnego, reorientującego emocjonalnie i intelektualnie, by w zmiennym świecie uzdolnić do wyboru innej/lepszej narracji – filozofia może być politycznie użyteczna. Traktując perswazję jako „redefinicję wyboru”, służy demokracji, ufundowanej ze swej istoty na aktach wyboru (s. 224-226); wyniesiona do roli instancji rządzącej – niszczy samą siebie.

5.

Nie ma wątpliwości, że interpretacja Kastely’ a, ukazująca Platona jako prekursora Karla Mannheima, jest przekonująca tylko wtedy, gdy dziesięć ksiąg dialogu czyta się kolejno i w całości. Ten wydawałoby się oczywisty warunek rozumiejącej lektury wymaga dwóch dyskusyjnych założeń: po pierwsze, Platon opublikował *Politeię* od razu w całości (w zbiorze zwojów odpowiadającym późniejszym 10 księgom); po

drugie, oczekiwał od swych czytelników (pierwszych odbiorców dialogu), że nie będą czytali pojedynczych ksiąg, jak to miało często miejsce w przypadku recytacji poematów Homera, którego eposom Platon ma (jak zgodnie uznają Kastely i Howland) przeciwstawić własny epos filozoficzny⁴. Niespełnienie tego warunku grozi przeinaczeniem intencji Platona i uznaniem, że zaleca to, przed czym tak naprawdę miałby ostrzegać w całej strukturze złożonego, długiego dialogu: próbami urzeczywistnienia *Kallipolis*. Tego samego założenia wymaga interpretacja Howlanda, odtwarzającego kolejne etapy wysiłku Sokratesa, by ocalić Glaukona, i ostatecznie narastający „dramat losu Glaukona”.

Obaj też wymagają czytelnika doświadczonego, o takiej wrażliwości na retoryczne strategie i niuanse, jakie można oczekiwać od współczesnego konesera literatury, wielokrotnie czytającego tekst i wychwytyjącego każdy podtekst. Ograniczenia materialne starożytnych (relatywnie nieporęczne zwoje rękopisów) mogła im w jakimś stopniu rekompensować większa zdolność mnemotyczna (nie mogąc kartkować tekstu, by powracać do niezrozumiałych *passusów* po przeczytaniu całości, mogli dyskutować zapamiętane *passusy* i omawiać je w kontekście całości). Niemniej jednak narzuca się pytanie, czy zarówno Kastely, zakładający, że starożytny odbiorca dialogu rozpoznał w nim dwa różne akty retoryczne – adresowany do niefilozofów, by pokazać im wartość filozofii dla *polis*, oraz do filozofów, by zademonstrować im sposób zwracania się do niefilozoficznej publiczności – jak i Howland, widzący w *Politei* nieudany, ryzykowny akt Sokratesa, który chcąc odstręczyć Glaukona od szpetnej *Kallipolis*, nieszczęśliwie popchnął go w stronę *Kallipolis*, odzwierciedlającej požądania Glaukona, nie imputują Platonowi wizji czytelnika doskonałego.

Nie należy jednak odbierać starożytnym zdolności i praktyki szukania głębokich, ukrytych znaczeń. Dokonywana na tym poziomie egzegeza tekstów orfickich, Homera, Hezjoda, Simonidesa nie była ewenementem w czasach Platona. Sam demonstruje ją w *Protagorasie* oraz w *Fajdroście*. Nie ma wprawdzie świadectw na temat recepcji *Politei* przez członków Starej Akademii, ale dzięki Symplicjuszowi i Plutarchowi znamy ich poglądy na temat interpretacji *Timajosa*: w dyskusji o procesie kreacji świata Speuzyp i Ksenokrates zaprzeczali słuszności literalnej interpretacji tego dialogu i traktowali go jako narzędzie unaocznienia tego, jak wszechświat działa⁵. W zachowanym fragmента-

⁴ Zainicjowana w XIX w. przez Gustava Teichmüllera dyskusja nad pierwszą wersją *Politei* (*Proto-Republic*) i wcześniejszym obiegiem pierwszych ksiąg, z którymi mógł się zapoznać Ksenofont (wzmianki w *Wychowaniu Cyrusa*) lub nieznanego autora *Kleitophona*, oraz hipoteza o praktyce sukcesywnego publikowania ksiąg w przypadku obszernego dzieła są do dziś otwarte.

⁵ Simplicius, *In De Caelo* 303-4; Plutarch, *De An. Proc.* 1013a-b (za: Tarrant, *Plato's First Interpreters*, s. 45; tam też szersze ujęcie problemu, s. 44-46).

rycznie najstarszym starożytnym komentarzu do dialogów Platona, prawdopodobnie dopiero z końca I wieku p.n.e., anonimowy komentator *Teajteta* czyta go między wierszami, po uprzednim dokładnym przeczytaniu całości⁶.

Jest również prawdopodobne, że *Politeia* zawiera dużo sugestii wskazujących kierunek interpretacji, dobrze czytelnych w środowisku jej pierwszych odbiorców i dostosowanych do ich wrażliwości perswazyjnej, może też znanych im z poprzedzających publikację *Politei* lub towarzyszących jej dyskusji oralnych, ale nieczytelnych i nieaktywnych retorycznie w środowisku współczesnego odbiorcy⁷. Jest wtedy jak wyblakły przez upływ czasu pierwotnie barwny malunek; jak cicha, martwa agora, pozbawiona głosów tych, którzy odeszli. Kastely i Howland próbują tchnąć na powrót życie w Platoński dialog, odtworzyć jego pierwotne kolory i głosy. W rezultacie, odwołując się do tego samego nurtu interpretacyjnego⁸, ale nie do siebie nawzajem, odtwarzają jednak różne oblicza *Politei*. *Kallipolis* w barwach Kastely'a to „figuratywny obraz sprawiedliwości”, na który należy patrzeć nie statycznie i literalnie, lecz procesualnie i funkcjonalnie: jak na niesamodzielny element złożonego aktu perswazji, rozciągniętego na cały tekst *Politei*. W barwach Howlanda, to wizualizacja zepsutych pożądań Glaukona, słowem – obraz niesprawiedliwości widziany w kontekście historycznym *Politei*. Ironią losu współczesnych interpretatorów wydaje się zatem sytuacja, w której to, co Kastely rozpoznaje jako demonstrację skutecznej perswazji, jest dla Howlanda demonstracją perswazji nieskutecznej.

Czym była *Politeia* w zamyśle Platona i w jakiej postaci ją opublikował? Odpowiedź – a tym samym stopień słuszności obu interpretacji, skoro chcą odczytywać dialog takim, jakim był w środowisku, w którym i dla którego powstał – skrywa w dużej części tajemnica profilu adresatów dialogu/pierwszych jego odbiorców oraz sposobu transmisji dziesięciu ksiąg. Równie niezbadane tajemnice życia politycznego Aten kryje ateńska agora, do dziś odkopana w niewielkim stopniu. Można więc mieć nadzieję na odnalezienie nowych świadectw materialnych z życia Ateńczyków, czerpiących naukę i ubaw z czytania/słuchania *Politei*, ale ich perswazyjna wrażliwość dialogu tego już nie ożywi.

⁶ Tarrant, *ibidem*, s. 23, 82-83.

⁷ R. Blondell, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge 2002, s. 28: „Nasza nieznajomość oryginalnego kontekstu przedstawiania [dialogów Platona] i odbiorców tych dzieł podważa każdą próbę zrozumienia ich specyficznej intelektualnej funkcji”.

⁸ Wspólnie przywołują afirmatywnie stanowiska zwłaszcza Stanley'a Rosen, Davida Roochnik, Roslyn Weiss, Ruby Blondell, Josiah'a Ober.

Bibliografia

- Baltzly D., Finamore J.F., Miles G. (eds., trs.), Proclus, *Commentary on Plato's Republic*, vol. I, Essays I-VI, Cambridge 2018.
- Blondell R., *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge 2002.
- Howland J., *Glaucon's Fate. History, Myth, and Character in Plato's Republic*, Philadelphia 2018.
- Kastely J.L., *The Rhetoric of Plato's Republic. Democracy and the Philosophical Problem of Persuasion*, Chicago-London 2015.
- Munn M., *The School of History: Athens in the Age of Socrates*, Berkeley 2000.
- Tarrant H., *Plato's First Interpreters*, New York 2000.
- Zygmuntowicz D., *Platon i jego bracia* „Meander” 25, 2020, 149-156.

KTO, KOGO I DO CZEGO CHCE PRZEKONAĆ W POLITEI PLATONA? (O DWÓCH ZDERZAJĄCYCH SIĘ NOWYCH INTERPRETACJACH)

Streszczenie

W artykule omawiam książkę Jamesa L. Kastely'ego, *The Rhetoric of Plato's Republic. Democracy and the Philosophical Problem of Persuasion* (2015), w kontekście późniejszych analiz *Politei* Jacoba Howlanda, *Glaucon's Fate. History, Myth, and Character in Plato's Republic* (2018). Tłem porównawczym jest proces aktu perswazji: według Howlanda nieskuteczny wobec Glaukona, według zaś Kastely'a – skuteczny w świecie takim, jaki jest. W konkluzji sugeruję, że stopień trafności obu tych zderzających się interpretacji kryje się w profilu adresatów/pierwszych odbiorców dialogu (czyli w ich perswazyjnej wrażliwości) oraz w sposobie publikacji dziesięciu ksiąg *Politei*.

Słowa kluczowe: Platon, *Politeia*, retoryka, perswazja, demokracja, filozofia

WHO WANTS TO PERSUADE WHOM AND TO WHAT IN PLATO'S REPUBLIC? (ABOUT TWO COLLIDING NEW INTERPRETATIONS)

Summary

The article discusses James L. Kastely's, *The Rhetoric of Plato's Republic. Democracy and the Philosophical Problem of Persuasion* (2015), in the context of later reading of the *Republic* by Jacob Howland, *Glaucon's Fate. History, Myth, and Character in Plato's Republic* (2018). The comparative background is the process of the act of persuasion: according to Howland, the act ineffective against Glaucon, and according to Kastely, affective in the world as it is. In its conclusion, the paper submits that the degree of rightness of these two colliding interpretations is largely hidden in the profile of the addressees/ the first recipients of the dialogue (in their persuasive sensitivity) and in the way of transmitting ten books of the *Republic*.

Keywords: Plato, *Republic*, rhetoric, persuasion, democracy, philosophy