
KATARZYNA PAWLIK¹

KONCEPCJA DUSZY U PLATONA I JEJ WYBRANE WSPÓŁCZESNE INTERPRETACJE

1. *Duchowe zniewolenie i wyzwolenie w alegorii jaskini.*
2. *Dusza w Fedonie.*
3. *Trójpodział duszy w Państwie*
4. *Podsumowanie koncepcji duszy u Platona.*
5. *Współczesne interpretacje platońskiej koncepcji duszy.*

Abstrakt

Praca stanowi analizę klasycznego ujęcia duszy jako centralnego elementu filozofii Platona, podkreślając jej zdolność do przekraczania ograniczeń świata zmysłowego. W platońskiej wizji dusza, przechodząc przez kolejne etapy poznania — od iluzorycznego postrzegania rzeczywistości i materializmu ku abstrakcyjnemu oraz intelektualnemu wglądowi — dąży do osiągnięcia rzeczywistości idealnych form, co prowadzi do pełni szczęścia.

Skupiając się na trzech kluczowych dialogach Platona, praca ukazuje spójną wizję duszy oraz jej rolę w strukturze poznania i egzystencji człowieka. Analiza opiera się na interpretacji tekstów źródłowych oraz ich opracowań naukowych, co umożliwia pogłębioną refleksję nad ponadczasowym znaczeniem filozofii Platona.

Ponadto koncepcja duszy zostaje zestawiona ze współczesnymi wyzwaniami społecznymi i psychologicznymi w płynnej nowoczesności, sugerując jej potencjalną inspirującą rolę w poszukiwaniu spełnienia i autentycznej duchowości. Współczesny redukcjonizm materialistyczny, marginalizując lub redefiniując znaczenie duchowości, stanowi istotne wyzwanie dla koncepcji człowieka jako

¹ Mgr psychologii. Studentka Szkoły Doktorskiej. Studio Rozwoju i Języka Level Up. E-mail: kasia.pawlik@kaff.pl.

istoty duchowo–cielesnej. W tym kontekście platońska koncepcja duszy zyskuje szczególną aktualność.

Myśl Platona, stanowiąca fundament europejskiej tożsamości intelektualnej, oferuje istotne wskazówki dotyczące kondycji ludzkiej, zwłaszcza w kontekście współczesnego kryzysu sensu.

Słowa kluczowe: *dusza, kryzys sensu, Platon, problemu współczesności*

1. Duchowe zniewolenie i wyzwolenie w alegorii jaskini

W Księdze VII *Państwa* Platon wykorzystuje alegorię jaskini, aby zobrazować duchowe zniewolenie człowieka. Więźniowie spętani łańcuchami i pozbawieni swobody ruchu są zmuszeni patrzeć wyłącznie na „cienie pewnych wytworów”², przesuwane się po ścianie oświetlonej blaskiem ognia znajdującego się za nimi, w głębi jaskini. Te cienie symbolizują zniekształcone obrazy oraz złudzenia powstające w duszy w wyniku ograniczenia do poznania opartego wyłącznie na doświadczeniach zmysłowych³.

Cienie w jaskini symbolizują zasadnicze zniekształcenie pierwszej rzeczywistości, będące jedynie efektem odbicia światła ognia w ciemności⁴. Sam ogień, w odniesieniu do wariabilizmu Heraklita⁵, jawi się jako nietrwały i ulotny byt, który odzwierciedla rzeczywistość poddaną nieustannemu procesowi przemian. Reprezentuje on świat stawania się, pozbawiony stabilnej ontologicznej podstawy, co sprawia, że nie może stanowić wiarygodnego fundamentu epistemologicznego. Iluzoryczny charakter nie dotyczy wyłącznie cieni na ścianie — złudzeniem okazuje się także ich źródło.

² Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2010, 7, 515 c.

³ Tamże, 7, 514 a–515 a.

⁴ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2012, s. 352.

⁵ W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1988, por. s. 32–33, s. 64. Platon, jako słuchacz Kratylosa — ucznia Heraklita, prawdopodobnie zaczerpnął z wariabilizmu ideę rzeczywistości podlegającej nieustannym zmianom i pozbawionej trwałości. W filozofii Heraklita ogień nie pełnił funkcji pierwotnego elementu przyrody, jak powietrze u Anaksymenesa czy woda u Talesa, lecz stanowił symbol nieustannej przemiany i dynamicznej natury bytu. W tym kontekście można go interpretować jako metaforę niestabilności, prowadzącej do iluzorycznego poznania i potencjalnego źródła błędu.

Sfera materialna stanowi jedynie blade odbicie bytu istniejącego w drugiej, prawdziwej rzeczywistości. Wyzwoleni więźniowie podążają ku jej autentycznemu źródłu — światłu słońca, które odzwierciedla pierwotną zasadę istnienia oraz kontinuum życia i wzrostu⁶. Słońce jest prawdą, rzeczywistością nieprzesłoniętą iluzjami, wskazującą drogę do najwyższej idei Dobra, przewyższającą złudzenia, którym uwięzieni ulegali. Dla oswobodzonej duszy zjednoczenie z Dobrem staje się celem autentycznego poznania, zasadą bytu i ostatecznym spełnieniem jej dążeń.

Platon, pisząc, że „[więźniowie] przykute mają nogi i szyje tak, że trwają na miejscu i patrzą tylko przed siebie”⁷, podkreśla, że to niezdolność do odwrócenia głowy i zmiany perspektywy zmusza więźniów do uznania odbijających się cieni za pełnię istnienia. Zniewolenie to jest powiązane z ograniczeniami, które jest właściwe sferze cielesności, pozostającej w opozycji do sfery umysłowej. Jaskinia staje się symbolem hierarchicznego poznania, a wyzwolenie duszy wymaga przejścia przez kolejne etapy, w których kontemplacja świata idei staje się możliwa jedynie poprzez świadome zaangażowanie i stopniowe odrzucanie więzów materialnych, które ograniczają jednostkę⁸.

G. Reale podkreśla dynamiczny charakter tego procesu, w którym każdy kolejny etap prowadzi nie tylko do pogłębienia wiedzy, lecz również do istotnej transformacji samej duszy jako bytu zdolnego do transcendencji⁹. Przekroczenie rzeczywistości materialnej i zwrócenie się ku światłu symbolizuje nie tylko proces epistemologiczny, lecz także głęboką przemianę w sposobie, w jaki dusza uświadamia sobie swoją prawdziwą naturę jako bytu zmierzającego ku najwyższym war-

⁶ Tamże, s. 137.

⁷ Platon, *Państwo*, 515 b

⁸ Tamże, 7, (514 a–517 a). Platon opisuje etapowy proces wyzwolenia się duszy ze zniewolenia. Pierwszym etapem jest uwolnienie z kajdan, co symbolizuje początkowe trudności w rozpoznaniu ograniczeń cielesnych i rozpoczęciu procesu dążenia ku prawdzie, przy czym dusza zachowuje autonomię w podjęciu tej drogi (514 a–515 c). Następnie dusza odkrywa możliwość wyjścia z jaskini i konsekwentnie zmierza w stronę światła, zrywając okowy. Proces przyzwyczajania się do światła jest bolesny, a uwolniony więzień potrzebuje czasu, by zrozumieć, że znalazł się w innej rzeczywistości, w której objawione są prawdziwe byty reprezentujące świat idei (515 c–516 c). W ostatnim etapie, już intelektualnie oświecony i sprawiedliwy filozof, w poczuciu obowiązku duchowego i obywatelskiego, wraca do jaskini, by podjąć próbę uświadomienia pozostałym więźniów (516 c–517 a).

⁹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 352–353.

tościom. Transcendencja ukazuje się zatem jako wewnętrzna zdolność jednostki do przekraczania własnych ograniczeń i dążenia do rzeczywistości wyższej¹⁰.

Platon, czerpiąc inspirację z myśli Parmenidesa, pitagoreizmu oraz jońskiej koncepcji akceptacji świata materialnego, ukazuje proces przejścia od materii pojmowanej jako dynamiczna i zmienna, lecz zawierającej elementy stałości¹¹, przez pośrednictwo myślenia abstrakcyjnego, aż do rzeczywistości idei, stanowiących właściwy przedmiot poznania. Idee, według Platona, to doskonałe i niezienne formy, bytujące niezależnie, identyczne z myślą oraz samymi sobą. W konsekwencji ludzki rozum, dążąc do poznania, konstruuje koniecznościowe definicje, odsłaniając jedność oraz tożsamość bytu¹².

W tej perspektywie świat idei jawi się jako pełnia doskonałości, przasada i wiecznie niebo, które reprezentuje najwyższy wymiar rzeczywistości. Dusza, zanim zostaje zesłana do świata zmysłowego, kontempluje idee uczestnicząc w życiu boskiej doskonałości. Po zejściu do świata materialnego doświadcza ograniczeń i iluzji, tracąc kontakt z rzeczywistością niematerialną.

Więźniowie w jaskini, symbolizujący zniewolenie duszy, postrzegają jedynie wielość bytów zmysłowych, które są niedoskonałe i skażone, stanowiąc przeciwieństwo czystych, doskonałych idei obecnych w pleromie. Na najniższym poziomie poznania — *eikasia* — pozostają całkowicie odcięci od intelektualnego i duchowego życia, a ich perspektywa ogranicza się wyłącznie do złudzeń zmysłowych¹³. W tym stanie poznanie jest całkowicie wypaczone, a dominujący fałsz prowadzi do radykalnej degradacji człowieka, zmierzającej do jego dehumanizacji.

Według Platona, przejście do wyższych etapów poznania wymaga pośrednika, który pomaga duszy dostrzec, że wielość zjawisk w świecie materialnym jest jedynie odbiciem jednej idei. Uwolnienie z kajdan, czyli przejście do etapu *pistis*, oznacza początkowy krok w kierunku wyższej świadomości — na tym poziomie

¹⁰ Por. Platon, *Państwo*, 514 a— 517 a, V. Frankl, *Wola sensu*, Warszawa 2018, s. 47. Platon w *Państwie* ukazuje transcendencję jako proces wyzwiania duszy z więzów świata materialnego i zwrócenia się ku najwyższym wartościom, co odpowiada podstawowej zasadzie logoterapii Viktora Frankla, który wskazuje, że zdolność do przekraczania siebie i dążenia do sensu stanowi fundamentalny wymiar ludzkiej egzystencji.

¹¹ M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Poznań 1966, s. 72.

¹² Tamże, s. 72–73.

¹³ Por. Platon, *Państwo*, 514 a–b. Więźniowie od dzieciństwa są ograniczeni ruchowo, milczący, słyszą jedynie echa i widzą cienie. Cieleśność jako źródło tych ograniczeń, odcina ich od rzeczywistości niematerialnej i prowadzi do trwania w iluzji zmysłowego poznania.

dusza rozpoznaje realność świata materialnego, choć wciąż pozostaje odcięta od pełnego dostępu do świata idei. Platon określa ten moment jako „uleczenie z nieświadomości”¹⁴, będące fundamentem dalszej drogi ku odkryciu prawdziwej natury bytu i przywróceniu duszy jej zdolności do kontemplacji doskonałości.

Przeciwieństwem nieświadomości jest świadomość, która przejawia się zdolnością do logicznego myślenia i refleksji. Na etapie *dianoia* intelekt więźniów stopniowo się rozwija, kierując poznanie ku *noesis* — najwyższemu poziomowi zrozumienia, na którym dusza osiąga wgląd w rzeczywistość idei i doświadcza blasku Dobra, pełni światła dziennego symbolizowanego przez słońce¹⁵. Proces przebudzenia duszy można postrzegać jako akt indywidualnego nadania sensu własnej egzystencji, wyjątkową zdolność zwrócenia się ku ideałom, świadomy wybór podążania za dobrem, pięknem i sprawiedliwością, a przede wszystkim przyjęcie określonej postawy wobec warunków, w jakich dokonuje się jej wyzwolenie z kajdan iluzji. Dusza jest tu centralnym elementem bytu, który odbywa tę hierarchiczną podróż, zdolnym do przewycięzania duchowego zniewolenia i niezmiennym w swojej istocie. Jej naturalna, immanentna zdolność do poruszenia¹⁶ czyni ją autonomicznym źródłem aktywności oraz kluczową zasadą dynamiki bytowania.

Platon nie bez powodu opisuje ten proces jako złożony, nierozzerwalnie spleciony z doświadczeniem bólu¹⁷. To jednak właśnie zdolność duszy do świadomego przyjęcia postawy wobec tego bólu stanowi jej egzystencjalny przywilej — możliwość urzeczywistnienia własnego potencjału. Realizacja określonej wartości w sposób nieodwołalny wypełnia konkretny sens jej wędrówki przez

¹⁴ Tamże, 515 c.

¹⁵ M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 72–73.

¹⁶ Por. Platon, *Państwo*, 515c. Platon, posługując się wyrażeniem „ich wyzwolenie z kajdan”, a następnie stroną bierną „ile razy by ktoś został wyzwolony”, unika precyzowania szczegółów dotyczących procesu wyzwolenia. Nie wskazuje jednoznacznie, czy dusza uczestniczy w nim w sposób samodzielny, czy też wymaga zewnętrznego wsparcia. Jednak brak wzmianki o jakimkolwiek podmiocie zewnętrznym, który mógłby odegrać rolę pomocniczą, sugeruje, że dusza sama w sobie jest zdolna do zainicjowania tego procesu. W konsekwencji można uznać, że Platon sugeruje jej autonomiczne źródło pierwszego ruchu prowadzącego do oswobodzenia. Niemniej w *Fajdosie* (246 a–254 e) Platon, posługując się metaforą rydwanu, wskazuje, że ten ruch nie jest całkowicie autonomiczny, wymaga harmonii pomiędzy woźnicą (rozumem), oraz dwoma końmi: białym (duch) i czarnym (pożądlivość). Dopiero ich współdziałanie umożliwia ruch rydwanu.

¹⁷ Platon, *Państwo*, dz. cyt., 7, 516 c–517 a.

jaskinię, czyniąc dążenie do ideałów nie tylko aktem poznawczym, ale także egzystencjalnym wyborem, który nadaje jej istnieniu autentyczną głębię i warunek osiągnięcia szczęścia¹⁸.

Rozpoczęcie tego procesu przemiany i jego rozwój wymagają odpowiednich warunków zewnętrznych, które wspierają duszę w jej dążeniu ku wyzwoleniu i pełnemu poznaniu. W. Tatarkiewicz twierdzi, że zdolność duszy do przekroczenia ograniczeń pierwszej rzeczywistości i realizacji jej istotowej funkcji jest możliwa wyłącznie dzięki aktywności intelektualnej i moralnej¹⁹. Rozum oraz etyka stanowią kluczowe siły napędowe w procesie ludzkiego „skierowania się do dążenia do czegoś innego poza sobą”²⁰. Edukacja, jako fundamentalne narzędzie kształtowania zarówno intelektu, jak i systemu wartości, pełni tu zasadniczą rolę — nie tylko rozwija zdolność logicznego myślenia i krytycznej refleksji, ale także umożliwia budowanie moralnych fundamentów, które kierują człowieka ku wyższym ideałom. Jej głównym zadaniem jest zatem doskonalenie umiejętności odnajdywania niepowtarzalnego sensu istnienia²¹ poprzez harmonijne połączenie wiedzy, refleksji etycznej oraz świadomego wyboru drogi prowadzącej do idei Dobra.

G. Reale porównuje proces wyzwolenia duszy do aktu nawrócenia²², rozumianego jako radykalne odwrócenie się od świata zmysłów i skierowanie ku światłu prawdy. To „odwrócenie duszy”²³ stanowi centralny element zarówno platońskiej ontologii, jak i etyki, podkreślając konieczność harmonii i jedności wszystkich aspektów człowieka w procesie poznania. Jak zauważa Platon, „ile razy by ktoś został wyzwolony i musiałby zaraz wstać”²⁴, co wskazuje na dynamikę tego procesu — akt wyzwolenia nie jest jednorazowy, lecz wymaga ciągłego zaangażowania intelektualnego i moralnego.

Moralność odgrywa również kluczową rolę w zobowiązaniu do ponownego zejścia do jaskini, nakładając na filozofa obowiązek dzielenia się poznaną praw-

¹⁸ Por. V. Frankl, *Wola sensu*, dz. cyt., s. 100–101.

¹⁹ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1988, s. 89–90.

²⁰ V. Frankl, *Wola sensu*, dz. cyt., s. 71.

²¹ Tamże, s. 89.

²² G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 353.

²³ Tamże, s. 354.

²⁴ Platon, *Państwo*, 515 c.

dą z innymi²⁵. Wyzwolenie jednostkowej duszy jest nie tylko celem osobistym, lecz także elementem szerszego procesu, w którym człowiek oświecony intelektualnie i moralnie schodzi do jaskini, aby podjąć misję przekazywania prawdy społeczności. Akt zejścia do jaskini symbolizuje zobowiązanie wobec społeczeństwa — realizację platońskiej idei sprawiedliwości poprzez dzielenie się światłem prawdy i uczynienie go dostępnym dla innych²⁶. W. Tatarkiewicz podkreśla, że dusza, która raz osiągnęła wyższy poziom poznania, nie tylko pragnie kontemplacji prawdy, ale także odczuwa moralny obowiązek inspirowania innych do jej odkrywania²⁷. Powrót do jaskini staje się zatem przejawem duchowej dojrzałości, łącząc poznanie prawdy z jej praktycznym zastosowaniem w życiu wspólnotowym²⁸.

Świadome działanie duszy nie oznacza braku ograniczeń — przeciwnie, autentyczna wolność wiąże się z odpowiedzialnością, w tym z decyzją o powrocie do świata iluzji, by nieść poznanie innym. Pozbawiona tego wymiaru wolność traci swój sens, mogąc prowadzić do chaosu lub arbitralnych wyborów. Dusza, kierując się zasadami, realizuje ideę odpowiedzialności zrównoważonej, umożliwiając tym samym budowanie wspólnoty opartej na trwałości i sprawiedliwości²⁹.

Pomimo konieczności skonfrontowania się z iluzjami, które wcześniej były uznawane za rzeczywistość, powrót stanowi wyraz obywatelskiego³⁰ zobowiązania wobec ogółu. Napotymane trudności, takie jak brak zrozumienia czy opór³¹ ze strony tych, którzy pozostają przywiązani do świata pozorów, nie powstrzymują filozofa przed podjęciem tego wyzwania. Kieruje się on

²⁵ Tamże, 520 e: „[...] prawu nie na tym zależy, aby jakiś jeden rodzaj ludzi był osobliwie szczęśliwy; prawo zmierza do tego stanu dla całego państwa; harmonizując obywateli namową i przymusem, skłania ich do tego, żeby się ze sobą dzielili tym pożytkiem, jaki każdy potrafi przynieść dla dobra wspólnego [...], więc powinienes teraz zejść na dół jeden z drugim i mieszkać razem z innymi, i przyzwyczajając się do patrzenia w mroki”.

²⁶ Zob. podrozdz. 2.3, w którym szerzej rozwinięto kwestię sprawiedliwości u Platona.

²⁷ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 96.

²⁸ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 354.

²⁹ Por. V. Frankl, *Wola sensu*, dz. cyt., s. 69.

³⁰ Określenie „obywatel”, używane w niniejszej pracy, stanowi świadomą adaptację współczesnego terminu do opisu członków *polis* w rozumieniu Platona. Choć termin ten w swoim nowoczesnym sensie, nawiązującym do filozofii oświecenia, odnosi się do jednostek posiadających prawa i obowiązki w demokratycznym państwie, w przypadku Platona służy podkreśleniu aktywnej roli członków *polis* w kształtowaniu wspólnoty politycznej i dążeniu do sprawiedliwości. Zob. Platon, *Państwo*, ks. 4.

³¹ Platon, *Państwo*, 517 a–517 d.

zasadą, że światło prawdy nie jest przywilejem jednostki, lecz dobrem, które powinno obejmować całą wspólnotę³².

Alegoria jaskini nie jest więc wyłącznie metaforą procesu poznania, lecz fundamentalnym elementem platońskiej koncepcji duszy jako bytu zdolnego do transcendencji, wykraczania poza ograniczenia i dążenia do czegoś wyższego. Przedstawiony przez Platona proces wyzwolenia ukazuje zasadnicze cechy duszy: jej zdolność do przewyższania barier zmysłowych, potencjał rozwoju duchowego oraz kluczową rolę w dążeniu do idei. W myśli platońskiej dusza pełni nadrzędną rolę w procesie poznania, nie będąc jedynie elementem biologicznej struktury człowieka, lecz stanowiąc niezależny byt, określanej jako zasada aktywnego działania, przeciwstawna biernej naturze materii³³.

Alegoria jaskini ukazuje duszę jako aktywny podmiot, którego rozwój dokonuje się poprzez ścisłą współpracę intelektu i etyki, warunkującą osiągnięcie prawdziwego poznania. W tym kontekście moralność wiąże się z *paideia* — procesem wychowania i formowania człowieka, prowadzącym go ku cnocie i prawdzie. Dla Platona proces ten ma wymiar teologiczny, ponieważ Bóg, jako pedagog wszechświata, kieruje zarówno ludzkimi duszami, jak i kosmosem ku harmonii i doskonałości.

Rozum stanowi narzędzie poznania prawdy, natomiast moralność nadaje temu poznaniu wymiar praktyczny, przekształcając je w świadome i ukierunkowane działanie. Proces wychodzenia z jaskini można zatem interpretować jako stopniowe urzeczywistnianie pełnego potencjału duszy — dynamiczny proces odkrywania sensu jej istnienia. Jako byt ukierunkowany na transcendencję, dusza osiągnie pełnię swej natury dopiero w momencie dotarcia do prawdy i dobra, które stanowią jej ostateczne spełnienie.

Podczas gdy alegoria jaskini przedstawia wyzwolenie duszy jako proces przejścia od świata cieni ku światłu najwyższej idei Dobra, *Fedon* pogłębia tę perspektywę, ukazując duszę jako pierwotną zasadę życia oraz jej nieśmiertelność jako fundament zdolności do transcendencji. Przechodząc od metafory zniewolenia i wyzwolenia w alegorii jaskini do bardziej ontologicznych refleksji nad naturą duszy w *Fedonie*, Platon rozwija i precyzuje swój dualizm, wskazując na fundamentalne napięcie między sferą cielesną a duchową. W *Fedonie* ciele-

³² Tamże, 7, 520e.

³³ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 89–90.

ność zostaje przedstawiona jako odrębna od duszy, co rodzi zarówno sprzeczności, jak i możliwość współdziałania między tymi sferami. Ta koncepcja pozwala spojrzeć na duszę jako byt dynamiczny — uwikłany w cielesność, lecz zachowujący zdolność do nadawania unikalnego znaczenia swojemu istnieniu.

2. Dusza w *Fedonie*

W dialogu *Fedon* Platon ukazuje duszę (*psyche*) jako pierwotną zasadę życia, która ożywia ciało, będąc niezależnym, samowystarczalnym bytem³⁴. Istotą duszy jest życie — zarówno jako jej wewnętrzna właściwość, jak i idea, która konstituuje i podtrzymuje funkcje bytów cielesnych³⁵. Człowiek pozbawiony duszy pozostaje jedynie martwym ciałem, bez duszy, fizycznie rozpada się w momencie śmierci³⁶.

Platon wyraźnie rozróżnia duszę i ciało wskazując, że dusza jest ukierunkowana na rzeczywistość wyższą, przekraczającą jej własne istnienie, podczas gdy ciało stanowi źródło żądz, lęków, iluzji, pragnień i irracjonalnych impulsów³⁷. Te dwa antagonizmy, choć zmuszone do współistnienia, pozostają w relacji, którą Platon określa jako hierarchiczną — jedna zasada musi sprawować władzę nad drugą. Zgodnie z tą koncepcją, natura duszy nakazuje jej podporządkowanie ciała, ponieważ to, co boskie, ma charakter nadrzędny i rządzący, natomiast to, co śmiertelne, powinno pozostawać w pozycji podporządkowanej. Dusza, jako byt pokrewny sferze boskiej, posiada zdolność kierowania i panowania, podczas gdy ciało, należące do świata doczesnego, pozostaje zależne i podległe jej władzy³⁸.

R. Legutko podkreśla, że sprawowanie przez duszę władzy nad ciałem oznacza przede wszystkim zwierzchność moralną, przejawiającą się w zdolności

³⁴ Platon, *Fedon*, tłum. R. Legutko, Kraków–Warszawa 2017, 79 d–80 b, 105 c–106 d; por. interpretację wskazującą na duszę jako pierwotną zasadę życia.

³⁵ Por. tamże, 105 c–106 e. Sokrates analizując naturę duszy i jej relację do życia, sugeruje, że dusza jest źródłem życia; jej „obecność w ciele sprawia, że ono jest ciepłe”, i nie może przyjmować przeciwieństwa życia, czyli śmierci. Z tego wynika, że dusza jest nieśmiertelna i wieczna. Por. tamże, 72 e–77 a, gdzie rozważania o anamnezie podkreślają wieczny charakter duszy oraz jej związek z poznaniem i życiem.

³⁶ R. Legutko, *Wprowadzenie*, [w:] Platon, *Fedon*, dz. cyt., s. 114

³⁷ Tamże, 67a –e.

³⁸ Tamże, s. 126–127.

do kierowania i kontrolowania sposobu, w jaki człowiek korzysta ze swojego ciała³⁹. Człowiek może doświadczać ograniczeń wynikających z uwarunkowań biologicznych, podlegać wpływowi zmysłów, emocji i mechanizmów obronnych, jednak jego wymiar duchowy umożliwia mu zachowanie wolności oraz zdolności do transcendowania własnych popędów. Ta zdolność wynika z ontologicznej natury duszy, która, zgodnie z platońską koncepcją, jest „najbardziej podobna do tego co boskie, nieśmiertelne, co jest przedmiotem umysłu, jednoideowe, nierozkładalne i wobec siebie niezmiennie takie samo”⁴⁰.

Nieśmiertelność duszy nie stanowi tu granicy egzystencjalnej, lecz raczej potwierdzenie ciągłości ludzkiej podmiotowości, która nie ulega unicestwieniu wraz ze śmiercią ciała. W tej perspektywie ziemskie życie jest procesem oczyszczania duszy, w którym stopniowo przejmuje ona funkcje poznawcze, uwalniając się od zależności względem cielesności. Ten proces dojrzewania duchowego prowadzi do pełnej samodzielności duszy, której zwieńczeniem jest ostateczne rozstanie z ciałem i wejście do świata wolnego od śmierci, stanowiącego przestrzeń szczęścia i życia wiecznego⁴¹.

Uznając wieczność za fundamentalny aspekt istnienia, Platon „operuje wszystkimi odcieniami pojęcia [duszy], byle pomnożyć argumenty za jej nieśmiertelnością”⁴². Rzeczywiście, w *Fedonie* Platon przedstawia szereg wzajemnie uzupełniających się przesłanek, których celem jest wykazanie kontynuacji eschatologicznej wizji losów duszy. Pomimo że R. Legutko dowodzi, iż sama struktura argumentacji pozostaje raczej w sferze spekulacji⁴³, to kluczowym wydaje się samo pytanie o trwałość ludzkiej egzystencji i sens bycia poza wymiarem doczesnym; zagadnienie to stanowi istotny punkt refleksji we współczesnych nurtach psychologii, takich jak logoterapia V. Frankla, czy psychoterapia egzystencjalna I. Yaloma⁴⁴.

³⁹ Tamże, s. 128.

⁴⁰ Platon, *Fedon*, 80a.

⁴¹ R. Legutko, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 136–138.

⁴² W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 91.

⁴³ R. Legutko, *Wprowadzenie*, s. 136.

⁴⁴ Zob. więcej: V. Frankl, *Wola sensu*, Warszawa 2018; V. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, Warszawa 2009; V. Frankl, *Bóg ukryty*, Warszawa 2019; I. Yalom, *Psychoterapia egzystencjalna*, Warszawa 2023.

Dowodząc nieśmiertelności duszy, Platon odwołuje się do zasady cykliczności zachodzącej w naturze. Podobnie jak u Heraklita⁴⁵, podkreślana jest rola przeciwstawności zjawisk, które powstają z siebie nawzajem. Życie przechodzące w śmierć musi mieć swoją kontynuację — śmierć prowadzi do ponownego narodzenia, analogicznie do snu następującego po czuwaniu i czuwania przechodzącego w sen. Na tej podstawie Platon uznaje trwanie duszy po śmierci za naturalną konsekwencją cyklicznego porządku rzeczywistości⁴⁶. Istnienie duszy nie jest skończone, ale wpisane w wieczny proces przemian.

Skoro dusza opuszcza ciało, dając mu śmierć, z konieczności musi powrócić do innego ciała, ponownie je ożywiając. Platon przywołuje dodatkowe przykłady z natury, by zobrazować ten sposób istnienia duszy. Podobnie jak ogień, który nie może stać się zimnym, lecz zachowuje swoją indywidualną właściwość ciepła, tak dusza jako zasada życia nie może przyjąć idei śmierci, ponieważ naruszałoby to jej fundamentalną naturę jako źródła ożywiającego byt⁴⁷.

Ostatecznie życie i śmierć są wzajemnymi przeciwieństwami, które nie mogą współistnieć. Mają różną strukturę i cel. Podczas gdy ciało jest złożone, materialne i podlega rozpadowi, dusza musi być tego odwrotnością. Zgodnie z parmenidejską ontologią⁴⁸, byt nie może stać się niebytem, każda rzecz zachowuje swoją tożsamość, a dusza jako pierwiastek prosty, niematerialny i niezniszczalny nie podlega rozpadowi, nie może być unicestwiony i trwa w wieczności.

Platon dołącza również dowód z anamnezy⁴⁹ twierdząc, że jeśli wiedza o ideach jest aprioryczna, to znaczy, że jej źródłem jest rzeczywistość wcześniejsza niż narodziny człowieka. W konsekwencji proces poznania polega nie na zdobywaniu nowych informacji, lecz na przypominaniu sobie treści znanych duszy przed wcieleniem. Tym samym istnienie duszy przed narodzinami staje się warunkiem koniecznym jej uczestnictwa w świecie inteligibilnym, a zarazem dowodem na jej nieśmiertelność.

G. Reale podkreśla, że choć dowody na nieśmiertelność duszy pozostają przedmiotem filozoficznych sporów, to jej wieczne istnienie pełni kluczową rolę w platońskiej metafizyce jako pomost pomiędzy rzeczywistością materialną,

⁴⁵ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 31.

⁴⁶ Platon, *Fedon*, 77 b–80 b.

⁴⁷ Tamże, 70 c–72 e.

⁴⁸ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 35.

⁴⁹ Platon, *Fedon*, 72e–78b.

a światem idei⁵⁰. Transcendencja duszy nie oznacza biernego istnienia poza materią, ale dynamiczny proces wykraczania poza cielesność i śmierć, przekraczanie ram temporalnych i przestrzennych. Nieustanna wędrówka ku światu idei, oczyszczanie z ograniczeń zmysłowych oraz przejście przez duszę funkcji poznawczych stanowią istotę platońskiej wizji rzeczywistości. Dążąc do nieśmiertelności, dusza kieruje się ku najwyższym wartościom — prawdzie, dobru i pięknu — realizując tym samym swoją istotową naturę i stopniowo zbliżając się do platońskich ideałów.

Transcendencja duszy w ujęciu Platona, rozumiana jako przekraczanie rzeczywistości zmysłowej i dążenie do świata idei, wykazuje pewne podobieństwa do koncepcji transcendencji u V. Frankla. Choć logoterapia nie zakłada platońskiego dualizmu, Frankl wskazuje, że człowiek jest zdolny do przekraczania rzeczywistości materialnej poprzez poszukiwanie sensu i wartości wyższych. W obu ujęciach kluczową rolę odgrywa zdolność do autorefleksji, kształtowania własnych postaw oraz otwierania przestrzeni dla rozwoju moralnego i intelektualnego, co umożliwia jednostce realizację wyższego wymiaru egzystencji⁵¹.

Zgłębianie dualizmu duszy i ciała prowadzi do konieczności rozważań nad ich wzajemną relacją, która w platońskiej wizji ma dwojaki charakter. Z jednej strony, ciało stanowi ograniczenie dla duszy, będąc jej swoistym więzieniem, w którym „dusza [zostaje] wyzwolona z ciała jak z okowów”⁵². Z drugiej jednak, pełni funkcję narzędzia umożliwiającego dążenie do doskonałości, gdyż „przebywanie z nim [ciałem] uczyni elementem jej natury w wyniku stałego kontaktu i usilnego przysposabiania do życia w nim”⁵³. Platon podkreśla złożoność tej relacji, ukazując ciało jako przeszkodę w dążeniu do prawdy, lecz jednocześnie byt o potencjalności kształtowania przez duszę i podporządkowania jej w procesie *paidei*, czyli wychowania prowadzącego do doskonałości⁵⁴.

Związek ten ukazuje się w *Fedonie* jako napięty, a miejscami nawet antagonistyczny. Dusza, zdaniem Platona, jest bytem zdolnym do poznania rzeczy niezmiennych i niewidzialnych, ma pokrewną im naturę — jest zatem nie-

⁵⁰ G. Reale, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 105.

⁵¹ Zob. przyp. nr 44.

⁵² Platon, *Fedon*, 67 c.

⁵³ Tamże, 81 c.

⁵⁴ M. Krasnodębski, *Zarys dziejów ateńskiej historii wychowania. Paideia od Sokratesa do Zenona*, Warszawa 2011, str. 55.

śmiertelna i wieczna. Ciało, przeciwnie, cechuje je zmienność i widzialność właściwe światu postrzeganemu zmysłami⁵⁵. Z tej istotnej różnicy wynika ich rozdzielność. Stojąc do siebie w tak fundamentalnej opozycji dusza i ciało symbolizują napięcie między tym, co duchowe i racjonalne, a tym, co zmysłowe i materialne. Podział ten powraca w każdej z historycznych epok, włączając współczesne rozważania nad ludzką naturą, zarówno w filozofii, jak i w naukach kognitywnych, psychologii czy bioetyce.

Według Platona, to, co zmysłowe i materialne, stanowi czynnik zakłócający proces poznania prawdy. Za nadrzędny cel duszy uznaje się oczyszczenie i powrót do świata idei, co „polega na jak największym oddzieleniu duszy od ciała i przyzwyczajeniu jej do tego, by zebrała siebie z całego ciała i skupiła sama na sobie”⁵⁶. Platon podkreśla, że „dopóki mamy ciało, a dusza nasza połączona jest z tak wielkim złem, nie zdobędziemy (...) czego pragniemy”⁵⁷.

Jednakże, jak zauważa G. Reale, platoński dualizm nie powinien być postrzegany jako absolutne rozdzielenie, lecz jako złożona i dynamiczna relacja między tym, co materialne a tym, co duchowe⁵⁸. Platon wprowadza koncepcję dwóch poziomów — świata zmysłowego, powiązanego z ciałem, oraz świata inteligibilnego, pokrewnego duszy — jednak nie sugeruje ich całkowitego rozdzielenia, raczej ukazuje ich wzajemne relacje i napięcia⁵⁹. Świat zmysłowy nie jest odrębny od inteligibilnego, lecz stanowi jego „pozaempiryczną przyczynę”⁶⁰. Zachodzi tu zatem relacja hierarchiczna, która zakłada istnienie racji bytu rzeczy zmysłowych w odniesieniu do wyższych porządków. W ten spo-

⁵⁵ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 221.

⁵⁶ Platon, *Fedon*, 67 a.

⁵⁷ Tamże, 66 b.

⁵⁸ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 109.

⁵⁹ Por. Platon, *Fedon*, 66 b–67 b. W rozmowie o oczyszczeniu duszy Sokrates rozważa napięcie między nią a ciałem, stwierdzając, że dusza powinna unikać zmysłowych uwarunkowań, choć ich całkowita eliminacja jest możliwa dopiero po śmierci ciała, oraz 78 b–80 b, gdzie Sokrates wskazuje, że dusza jest związana z ciałem w życiu doczesnym. Zob. także 81 b–c, gdzie Sokrates zaznacza ich dynamiczną relację: „[dusza] zawsze z nim [z ciałem] pozostawała w związkach, troszczyła się o to ciało, kochała je, dawała się uwieść jego czarowi, jego żądzom i rozkoszom. [...] Sądząc raczej, że [po oddzieleniu od ciała] będzie ona częściowo przeniknięta cielesnością, którą obcowanie z ciałem oraz przebywanie z nim uczyni elementem jej natury w wyniku stałego kontaktu i usilnego przysposobiania do życia z nim”. Zob. także 85 e–86 a, gdzie współdziałanie duszy i ciała opisane jest jako konieczność, z użyciem porównania do harmonii i strun liry.

⁶⁰ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 107.

sób Platon podkreśla związek między tymi dwoma sferami, wskazując na ich wzajemną partycypację.

Dualizm Platona stara się zrozumieć, jak to, co zmysłowe, uczestniczy w tym, co wyższe⁶¹. W tym ujęciu, mimo swojego napięcia, związek między duszą a ciałem nie wyklucza możliwości ich współdziałania, jako że „gdy dusza i ciało istnieją razem, wtedy dusza panuje i rządzi, ciało natomiast słucha i jest kierowane przez duszę. ale kierowanie jest cechą tego co boskie, natomiast bycie kierowanym — tego, co śmiertelne”⁶².

R. Legutko zauważa, że w filozofii Platona dusza posiada potencjalność do pełnienia nadrzędnej roli, kontrolując i podporządkowując ciało, które samo w sobie jest źródłem chaosu⁶³, niedoskonałością i „stroną gorszą, a nawet złą”⁶⁴. Urzeczywistnienie tego potencjału dokonuje się poprzez moralność, która opiera się na kierowniczej roli rozumu. Najwyższa zdolność duszy, czyli poznanie intelektualne, umożliwia świadome dążenie do wartości wyższych oraz harmonizowanie relacji między duszą a ciałem. Dzięki niemu, człowiek jest zdolny do samodyscypliny, a moralność staje się nie tylko obowiązkiem, lecz także naturalnym procesem wynikającym z właściwego uporządkowania wewnętrznej struktury duszy. Tym samym moralna misja duszy polega na podporządkowaniu pożądlivości rozumowi, co prowadzi do harmonizacji wewnętrznej natury człowieka i umożliwia jego transcendencję ku wartościom wyższym.

W. Tatarkiewicz dodaje, że w ujęciu platońskim dusza nie może być rozpatrywana w kategorii równorzędnej do ciała, choć „człowiek to dusza władająca ciałem”⁶⁵. Ciało pełni zatem rolę pośrednika, umożliwiając duszy kontakt z rzeczywistością zmysłową. Relacja między nimi ma charakter paradoksalny: z jednej strony cielesność wpływa na los duszy⁶⁶, a z drugiej — przyszły byt duszy po śmierci ciała zależy od stopnia jej uwolnienia od wpływów cielesnych. Platon podkreśla, że większość dusz, będąc nośnikiem ludzkiej podmiotowości, nie osiąga całkowitej separacji od ciała, gdyż „dzieląc z ciałem jego mniemania

⁶¹ Tamże, s. 110.

⁶² Tamże, s. 222.

⁶³ R. Legutko, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 210.

⁶⁴ Tamże, s. 137.

⁶⁵ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 90.

⁶⁶ R. Legutko, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 136.

i radości (...) zawsze opuszcza ciało będąc nim skażona i dlatego szybko znowu wpada w inne ciało”⁶⁷.

Ciało i jego pragnienia, jeśli dominują nad życiem duszy, prowadzą do moralnego upadku⁶⁸, którego konsekwencją jest kara w postaci ponownego wcielenia w niższe formy życia, takie jak zwierzęta⁶⁹. Natomiast podporządkowanie cielesnych namiętności rozumowi i dążenie do cnoty umożliwia duszy wyzwolenie z wpływów cielesności, prowadząc do jej ostatecznego powrotu do świata idei. To właśnie tam doświadcza ona harmonii i wiecznego szczęścia, realizując swoją najwyższą naturę.

Platon podkreśla jednak, że proces metempsychozy⁷⁰, w którym dusza człowieka może wcielić się w zwierzę lub odwrotnie, wiąże się z całkowitym zerwaniem pamięci indywidualnej. Brak ciągłości doświadczeń między kolejnymi wcieleniami wskazuje na transcendencję duszy, ale jednocześnie wyklucza kontynuację jednostkowego „ja” po śmierci. Tym samym moralne życie w świecie materialnym nie tylko kształtuje los duszy, lecz także stanowi jedyną możliwość jej wyzwolenia z cyklu ponownych wcieleń i osiągnięcia pełnej doskonałości w rzeczywistości inteligibilnej.

Moralne życie stanowi też odpowiednie przygotowanie do śmierci, to właściwe „ćwiczenie w umieraniu”⁷¹. Proces poznania oparty na zmysłach, stopniowo ustępuje miejsca poznaniu intelektualnemu, umożliwiając duszy powrót do świata wiecznych idei. Warunkiem tego przejścia jest jednak wewnętrzna czystość i umiłowanie mądrości, co Platon wyraża w słowach: „do bogów niegodny jest pójść ten, kto nie kocha mądrości i kto nie odszedł, będąc absolutnie czysty”⁷².

⁶⁷ Platon, *Fedon*, 84 d–e.

⁶⁸ Por. tamże, 81 d–83 e. Sokrates wskazuje na „stan nieczystości” duszy, który objawia się w sytuacji, gdy angażuje się ona w doznania związane z tym, „co ma postać ciała, coś, co można dotknąć, zobaczyć, wypić, zjeść i użyć płciowej rozkoszy”. W konsekwencji można wnioskować, iż ów stan nieczystości odnosi się do moralnego upadku jednostki.

⁶⁹ Tamże, 82 a: „[...] Na przykład ci, którzy wykształcili w sobie obżarstwo, nieumiarkowanie i opilstwo, nie wystrzegając się tego, wejdą najpewniej w postać osłów i tym podobnych zwierząt. [...] Ci zaś, którzy lubują się w niesprawiedliwości, tyranii i chciwości — w postaci wilków, sokołów i jastrzębi”.

⁷⁰ R. Legutko, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 138–138.

⁷¹ Platon, *Fedon*, 64 a.

⁷² Tamże, 82 c.

W centrum platońskiej filozofii znajduje się zatem postać filozofa, którego dusza — dzięki doskonałemu połączeniu mądrości i wewnętrznej harmonii — stanowi wzorcowy model ludzkiej natury. Filozof, osiągając autonomię względem ciała, jest najpełniej przygotowany do przejścia ku światu idei i uosabia odpowiedzialnego władcę, predestynowanego do sprawowania rządów w państwie zorganizowanym według platońskich zasad.

Refleksje nad duszą w kontekście wspólnoty politycznej zostają rozwinięte w Państwie, gdzie Platon przenosi jej analizę z poziomu indywidualnego na makrokosmiczny. Koncepcja duszy zostanie doprecyzowana poprzez harmonijny trójpodział, w którym rozum, duch i pożądliwość kształtują wewnętrzny porządek człowieka. Ten sam schemat znajduje swoje odwzorowanie w idealnym państwie, gdzie równowaga tych trzech elementów stanowi fundament sprawiedliwości i harmonii społecznej.

3. Trójpodział duszy w *Państwie*

W *Państwie*⁷³ Platon przedstawia dojrzałą koncepcję wewnętrznej struktury duszy, wprowadzając jej trójpodział. Jest to fundamentalny element jego filozofii, pozwalający na zrozumienie zarówno natury jednostki, jak i funkcjonowania wspólnoty politycznej. Państwo staje się dla Platona głównym punktem odniesienia w analizie i interpretacji istoty duszy.

Przedstawiając koncepcję duszy w *Państwie*, należy uwzględnić istotne różnice między starożytną a nowożytną perspektywą polityczną, aby uniknąć anachronicznych interpretacji.

Starogreckie *polis*, będące zarazem strukturą polityczną i przestrzenią moralną, istotnie różni się od nowożytnego państwa, którego fundament spoczywa na idei suwerenności i indywidualizmu⁷⁴. Źródłem tej odrębności jest nie tylko struktura, ale również funkcje oraz sposób pojmowania relacji jednostki ze wspólnotą. W starożytnej Grecji *polis* pełniło rolę makrokosmosu, odzwierciedlającego obywatela — mikrokosmosu, czyli ucieleśnienia człowieka

⁷³ Platon, *Państwo*, ks. 4.

⁷⁴ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 284–286.

i jego duszy. Jak wielokrotnie podkreśla Sokrates w *Fedonie* i *Państwie*, to dusza stanowi istotę człowieka⁷⁵, przez co obywatel i *polis* pozostają nierozłączne.

W *polis* obywatel pozostawał w ścisłej relacji ze swoją wspólnotą, która wyznaczała dla niego kluczowy punkt odniesienia w kształtowaniu wartości etycznych, norm moralnych oraz społecznych zobowiązań. Celem *polis* było dobro jednostki, a jego organizacja opierała się na zasadach sprawiedliwości i harmonii. Jak podkreśla Reale, błędy w interpretacji politycznej filozofii Platona często wynikają z tego, że „jesteśmy dziećmi Machiavellego”⁷⁶ i nasza perspektywa opiera się na realizmie politycznym, podczas gdy Platon kierował się idealizmem. Warto jednak zauważyć, że realizm polityczny nie musi ograniczać się jedynie do pragmatyzmu władzy, lecz może obejmować również refleksję nad etyką, prawem naturalnym oraz praktycznym zastosowaniem zasad sprawiedliwości.

⁷⁵ Platon nie formułuje bezpośrednio tezy, że „człowiek to dusza”, jednak w wielu fragmentach jego dialogów idea ta wydaje się implikowana. Przykłady:

Platon, *Fedon*, 66 c–67 d: Dusza, jako prawdziwa istota człowieka, według Sokratesa, posiada zdolność poznawania rzeczywistości transcendentnej, wykraczającej poza świat materialny. To ona jest odpowiedzialna za podejmowanie wyborów moralnych, dążenie do prawdy oraz zdolność do autorefleksji. Po oddzieleniu od ciała, dusza nadal realizuje swój nadrzędny cel, którym jest osiągnięcie jedności ze światem idei, będącym źródłem prawdziwego poznania i doskonałości.

Platon, *Fedon*, 64 c–66 a: Sokrates dowodzi, że filozof nie tylko nie powinien obawiać się śmierci, ale wręcz jej pragnąć, ponieważ śmierć umożliwia duszy osiągnięcie stanu, do którego dąży przez całe życie. Dusza jako prawdziwa esencja człowieka, poprzez praktykowanie filozofii przygotowuje się do oddzielenia od ciała, które stanowi dla niej rodzaj przeszkody. Tym samym troska człowieka powinna być skierowana przede wszystkim ku duszy, gdyż to dusza decyduje o jego doskonałości i prawdziwym celu egzystencji.

Platon, *Fedon*, 80 a–b: Sokrates przedstawia duszę jako element boski, który kieruje ciałem, będąc jednocześnie przedmiotem refleksji intelektualnej i „wobec siebie takim samym”. W ten sposób sugeruje, że człowiek nie jest utożsamiany z ciałem, lecz z niematerialnym aspektem swojej istoty, czyli zasadą życia i poznania, która nadaje egzystencji głębszy sens.

Platon, *Państwo*, ks. 4, 435 e–436 b: Sokrates bezpośrednio łączy naturę obywatela z naturą państwa, wskazując na wspólne „postacie” i elementy charakteru, które tkwią zarówno w jednostce, jak i w społeczności. Choć nie używa w tym kontekście wyraźnego pojęcia duszy, podkreśla, że „my” — czyli nasze dusze — składają się z trzech pierwiastków.

Platon, *Państwo*, ks. 9, 588 b–589 d: Platon w swoich rozważaniach nad sprawiedliwością podkreśla, że jej podstawą jest dusza. Zwraca uwagę, że sprawiedliwość polega na właściwym uporządkowaniu jej części, w którym rozum pełni rolę przewodnią, zapewniając harmonię wewnętrzną i zgodność z naturą człowieka.

⁷⁶ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 285.

Polityczna myśl Platona, mimo swojego idealistycznego charakteru, nie jest oderwana od rzeczywistości — stanowi próbę wypracowania modelu państwa opartego na racjonalnym porządku i moralnym kształtowaniu wspólnoty, której nadrzędnym celem jest realizacja sprawiedliwości i urzeczywistnianie wyższych wartości. *Polis* to nie tylko system polityczny, ale także sposób na życie, w którym człowiek pozostaje w ścisłym związku ze wspólnotą — nie poprzez przymus, lecz przez realizację swoich zadań zgodnie z wrodzonym talentem i predyspozycjami. Idea państwa nie jest tutaj ani arbitralna, ani represyjna, oparta na normatywności prawnej, stanowi podstawę harmonijnej wspólnoty, nadając jej sens i cel.

Ten kontekst pokazuje, że współczesne spojrzenie, gdzie nacisk skupiony jest na utrzymaniu władzy, dyktowany pragmatyzmem politycznym i mocno osadzony w ramach ekonomicznych, nie oddaje głębi relacji między obywatelem a *polis* w myśli starożytnej.

Dla Platona zrozumienie duszy wiąże się nierozdzielnie ze zrozumieniem *polis*, ponieważ wspólnota polityczna jest obrazem duszy w powiększeniu. Relacja ta opiera się na analogii: harmonia w duszy warunkuje harmonię w państwie, a sprawiedliwość społeczna jest możliwa wyłącznie dzięki sprawiedliwości wewnętrznej człowieka⁷⁷. W takim ujęciu Platon syntetyzuje etykę i politykę, tworząc spójny system, w którym dusza stanowi zasadę porządku i jedności.

Państwo i dusza, według Platona, powinny charakteryzować się stałością, niezmiennością oraz wewnętrzną jednorodnością⁷⁸. Oba podlegają zasadzie powszechności, co oznacza, że ich działania i cele nie zależą od jednostkowych okoliczności i naturalnie dążąc do dobra, zawsze zmierzają ku wyższym ideom⁷⁹. Nadrzędną rolę w budowaniu wspólnoty pełni rozum (*logistikon*), który podporządkowuje dwa niższe elementy: ducha (*thymos*) i pożądliwość (*epithymia*), a „każda z tych części duszy zajmuje się tylko swoimi sprawami i nie wtrąca się w sprawy pozostałych”⁸⁰, zapewniając tym samym harmonię i stabilność⁸¹. Podobnie w państwie Platon uznaje za doskonały porządek taki stan, w którym każda

⁷⁷ Tamże, s. 291.

⁷⁸ Platon, *Państwo*, 435 b–441 c, gdzie omawia trójpodział duszy i jego analogię do struktury *polis*; 462 a–d, o znaczeniu zgodnej współpracy części państwa i duszy; 9 (590 d–591 a), gdzie przedstawiona jest idea sprawiedliwości jako działania każdej części duszy w zgodzie z naturą.

⁷⁹ Tamże, 508d–509 a, gdzie dusza samoistnie zmierza ku „blaskowi prawy i bytu”, czyli idei dobra.

⁸⁰ Tamże, 443b–c.

⁸¹ Tamże, 605 a–606d.

z trzech klas pełni swoją właściwą funkcję, zgodnie z zasadą, że „każdy obywatel powinien zajmować się czymś [do czego ma] największe dyspozycje wrodzone”⁸².

Wprowadzony przez niego paradygmat zakłada, że działania poszczególnych części powinny być ukierunkowane na realizację wspólnego celu, służącego zarówno dobru jednostki, jak i całości wspólnoty. Jak zauważa Tatarkiewicz, „to części państwa muszą zależeć od całości, a nie całość od części”⁸³. Mechanizm funkcjonowania w obu trójpodziałach opiera się na hierarchicznym modelu⁸⁴:

Stan władców–filozofów, sprawujących władzę w państwie na podstawie mądrości, odpowiada rozumowi — najwyższej, części duszy, która kieruje i dąży do poznania prawdy⁸⁵.

Stan strażników–wojowników, odpowiedzialnych za ochronę państwa i wspieranie władców, odzwierciedla ducha — część duszy charakteryzującą się męstwem, odpowiadającą za emocje, ambicje i odwagę, która współdziała z rozumem w zachowaniu porządku⁸⁶. Duch pełniąc funkcję pośrednią, wspiera rozum w jego nadrzędnej roli.

Stan rzemieślników i wytwórców, zajmujących się zaspokajaniem materialnych potrzeb wspólnoty, odpowiada części wegetatywnej duszy, czyli pożądliwości — najniższej jej warstwie, związanej z podstawowymi pragnieniami i potrzebami cielesnymi⁸⁷. Podporządkowana rozumowi i duchowi jest również niezbędna dla wspólnoty.

Tatarkiewicz wskazuje, że w platońskiej koncepcji państwa żadna z grup społecznych nie jest deprecjonowana, choć ich hierarchiczność pozostaje fundamentalnym założeniem systemu⁸⁸. Władcy pełnią funkcję służebną wo-

⁸² Tamże, 4, 433 a.

⁸³ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 101.

⁸⁴ Platon, *Państwo*, 435 b–c.

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ Tamże, 374 d–377 e, gdzie przedstawiono rolę strażników w państwie; 439 e–440 e: fragment opisujący *thymos* jako część duszy odpowiedzialną za odwagę i utrzymanie porządku.

⁸⁷ Tamże, 369 d–370 c; 433 a–434 a, gdzie przedstawiono rolę rzemieślników w państwie; 439 d–441 a: fragment opisujący *epithymię* jako część duszy związaną z pragnieniami cielesnymi i materialnymi.

⁸⁸ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 101. Koncepcja ta odnosi się do interpretacji samego Platona, zgodnie z którą każda grupa społeczna miała pełnić określoną funkcję w zgodzie ze swoją naturą. W XX wieku stanowisko takie, jak to zaprezentowane przez W. Tatarkiewicza, stało się przedmiotem naukowej dyskusji. Karl Popper zarzucił Platonowi stworzenie podstaw ideologii to-

bec wspólnoty — ich władza nie jest dziedziczna ani przyznawana w wyniku nepotyzmu. Jedynie osoby, które przeszły długi proces kształcenia i zdobyły odpowiednie doświadczenie, mogą podjąć się tej odpowiedzialnej roli. Analogicznie, wojownicy są powołani do obrony *polis*, kierując się rozsądkiem, odwagą i cnotą, które kształtowane są poprzez wychowanie w duchu etyki, a nie przez stosowanie brutalnej siły jako narzędzia ucisku. Platon nie pomniejsza również znaczenia rzemieślników uznając ich wkład za kluczowy dla funkcjonowania państwa. Ich praca stanowi fundament stabilności wspólnoty, pozwalając dwóm pozostałym klasom współtworzyć harmonijne *polis*. Platon nie neguje zatem znaczenia pożyteczności, lecz ogranicza jej funkcję do zapewnienia materialnych podstaw życia wspólnoty⁸⁹.

Na tym podziale opiera się platońska koncepcja sprawiedliwości, która jest zarówno zasadą polityczną, jak i duchową, odzwierciedlającą harmonijne funkcjonowanie duszy i społeczeństwa, gdzie każdy spełnia swoją określoną rolę i nie wykracza poza własny zakres⁹⁰.

M. Krasnodębski zwraca uwagę, że kluczowym elementem w realizacji tej idei sprawiedliwości jest *paideia* — proces wychowawczy, który nie tylko umożliwia kształtowanie cnót indywidualnych, lecz także stanowi podstawę trwałości i harmonijnego funkcjonowania wspólnoty⁹¹. Dzięki wychowaniu, jednostka zostaje przygotowana do pełnego uczestnictwa w życiu *polis* rozwijając zarówno mądrość społeczną, jak i umiejętność działania zgodnie z dobrem. W tym ujęciu państwo idealne staje się narzędziem służącym osiągnięciu najwyższego celu — ukształtowania obywatela doskonałego, którego postępowanie w pełni odzwierciedla ideę dobra.

Refleksja nad *paideią* prowadzi do szerszego spojrzenia na platońskie rozważania antropologiczne i etyczne, które oferują głębokie zrozumienie natury ludzkiej. Z jednej strony dostarczają one narzędzi wspierających budowanie wspólnot opartych na wyższych wartościach, takich jak sprawiedliwość i harmonia, a z drugiej — wskazują wzorzec dla kształtowania wewnętrznego ładu jednostki. Choć utopijna wizja państwa Platona budzi trudności interpretacyjne

talitarnej, opartej na opresji społecznej (zob. *Spółczeństwo otwarte i jego wrogowie*). W niniejszej pracy uwzględniono głównie stanowisko G. Realego, zgodzającego się z koncepcją W. Tatarkiewicza.

⁸⁹ Platon, *Państwo*, 439 d–44b.

⁹⁰ Tamże, 443 c–e.

⁹¹ M. Krasnodębski, *Zarys dziejów*, dz. cyt., s. 55.

i wciąż stanowi przedmiot naukowych debat, jego koncepcja duszy pozostaje fundamentem myśli o porządku duchowym i społecznym.

4. Podsumowanie koncepcji duszy u Platona

Analiza koncepcji duszy w filozofii Platona wskazuje na jej centralne znaczenie w strukturze jego systemu epistemologicznego, etycznego i ontologicznego. Badania tekstów źródłowych pozwalają zidentyfikować duszę jako autonomiczną i dynamiczną substancję, posiadającą zdolność transcendencji ograniczeń empirycznych w procesie poznawania prawdy i form idealnych.

W alegorii jaskini dusza zostaje przedstawiona jako podmiot epistemiczny, pierwotnie ograniczony percepcją zjawisk materialnych, wykazujący jednak immanentną potencjalność do przekroczenia tych ograniczeń w kierunku poznania najwyższej idei Dobra, stanowiącej teleologiczną zasadę porządkującą⁹².

Platon rozwija systematycznie tę koncepcję w *Fedonie* definiując duszę jako fundamentalną zasadę życia, ontologicznie niezależną od materialnego ciała, zachowującą jednak funkcjonalną korelację z nim zarówno w procesie kognitywnym, jak i rozwoju moralnego. Istotną obserwacją jest identyfikacja cielesności jako integralnego komponentu egzystencjalnego, który przy odpowiednim zarządzaniu przez duszę jest w stanie realizować jej transcendentne cele⁹³.

Struktura trójpodziału duszy w *Państwie* wprowadza model hierarchicznej organizacji, gdzie element racjonalny pełni funkcję regulatywną w procesach poznawczych, komponent emotywny realizuje funkcję wspierającą względem rozumu, zaś element popędliwy odpowiada wypełnieniu potrzeb materialnych. Tylko zrównoważona interakcja tych komponentów warunkuje realizację sprawiedliwości w wymiarze indywidualnym i kolektywnym⁹⁴.

Te różnicowane perspektywy teoretyczne tworzą szerszy obraz platońskiej duszy, która staje się kategorią determinującą naturę antropologiczną oraz rela-

⁹² Zob. podrozdz. 2.1.

⁹³ Zob. podrozdz. 2.2.

⁹⁴ Zob. podrozdz. 2.3.

cje ontologiczne⁹⁵. Jednoczesne zaangażowanie intelektu, determinacji moralnej i odpowiedzialności społecznej tworzą uniwersalny paradygmat, w którym dusza stanowi fundamentalną zasadę organizującą ład duchowy i społeczny.

5. Wybrane współczesne interpretacje platońskiej koncepcji duszy

Wybrane współczesne interpretacje platońskiej koncepcji duszy można rozpatrywać z trzech fundamentalnych perspektyw: społecznej, psychologicznej i filozoficznej. Każda z nich oferuje odmienny, lecz wzajemnie komplementarny punkt widzenia, umożliwiając ukazanie aktualności myśli Platona w kontekście współczesnych wyzwań teoretycznych i praktycznych. Istotnym elementem w analizie tych ujęć jest uprzednie zdefiniowanie specyfiki współczesności jako ram interpretacyjnych, w których się one rozwijają, a które wiążą się z problematyką relatywizmu oraz kryzysu wartości.

Zgodnie z analizą Z. Baumana, współczesność można opisać jako „nowoczesność płynną”⁹⁶, czyli złożoną i wielowymiarową kondycję społeczeństw, w której odrzuca się duchowość oraz rozwój intelektualny. W tej nowoczesności przestają funkcjonować stabilne systemy norm i zasad, które niegdyś regulowały codzienne życie. Kluczową cechą staje się niepewność, przejściowość oraz brak trwałych fundamentów, które w przeszłości stanowiły podstawę porządku społecznego. Podobnie jak właściwość płynności w cieczach, wszystko podlega adaptacji, przemianom i nieustannej zmienności.

Dynamiczny rozwój technologii, powszechny dostęp do internetu oraz globalizacja prowadzą do przeciążenia poznawczego wynikającego z nadmiaru informacji i nieustannej zmienności trendów. Nierealistyczne społeczne oczekiwania dotyczące dóbr materialnych i estetyki życia pozbawiają ludzi stałych punktów odniesienia. Równocześnie odrzucenie klasycznych ujęć religijności

⁹⁵ Zob. Relacje ontologiczne można tu rozumieć w kilku kontekstach: a) wewnątrzbytowe, wskazujące na dynamikę pomiędzy duszą, a ciałem (zob. *Fedon*), b) relacje kategoriale, dotyczące przynależności duszy do świata idei, co czyni ją nadrzędną wobec bytu materialnego oraz c) relacje między bytami, gdzie dusza pośredniczy między światem idei, a materialnym (zob. *Państwo*).

⁹⁶ Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, tłum T. Kunz, Kraków 2006, s. 5.

i duchowości na rzecz chwilowych mód oraz projektów egzystencjalnych zamyka jednostkę w świecie fragmentaryczności i wirtualnych zależności⁹⁷.

Ponadto stabilne, tradycyjne struktury, takie jak rodzina czy wspólnota narodowa, ulegają stopniowemu rozpadowi, co prowadzi do poczucia dezorientacji i niestabilności wśród jednostek⁹⁸. Nietrwałość społecznych instytucji wywołuje u ludzi permanentne poczucie niepokoju, które dodatkowo osłabia więzi międzyludzkie i sprzyja postępującej indywidualizacji. Jednostka pozbawiona wsparcia wspólnoty coraz silniej odczuwa samotność i bezradność w obliczu dynamicznie zmieniającego się świata.

Płynność rzeczywistości przenika także do mikrokosmosu relacji, zarówno w życiu prywatnym, jak i zawodowym. Dominacja pragmatyzmu i oportunistycznego podejścia skutkuje zanikiem odpowiedzialności za innych oraz osłabieniem takich emocji, jak życzliwość, serdeczność czy gotowość do niesienia pomocy⁹⁹.

W rezultacie współczesność prowadzi do kształtowania płynnej tożsamości, charakteryzującej się podatnością na trudności psychiczne i społeczne, wynikające z utraty bezpieczeństwa, zanegowania różnicy między dobrem a złem oraz postępującej atomizacji¹⁰⁰.

Jak zauważa U. Wolska, współczesny świat nie proponuje uniwersalnych zasad, a jednocześnie obserwuje się nasilające procesy infantylizacji kultury, dominację utylitaryzmu, skrajnego subiektywizmu i relatywizmu. Błędne pojmowanie wolności skutkuje postrzeganiem drugiego człowieka jako przedmiotu, podczas gdy konsumizm staje się podstawą współczesnych decyzji, kształtując nie tylko powierzchowne ramy relacji międzyludzkich, ale także hierarchię wartości¹⁰¹.

W tym kontekście duchowość zostaje wchłonięta przez globalny system ekonomiczny i zredukowana do produktu konsumpcyjnego, tracąc swój transcendentny i egzystencjalny wymiar. Rozwijający się rynek duchowy sprowadza człowieka do roli klienta, zamiast wspierać autentyczny rozwój, odpowiada

⁹⁷ Por. Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, dz. cyt., s. 112–117, 124–128, 298–300; U. Wolska, *Człowiek — rzecz, czy osoba?*, Warszawa–Radzymin 2023, s. 97–99.

⁹⁸ Por. Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, dz. cyt., s. 265–267; U. Wolska, *Człowiek — rzecz*, dz. cyt., s. 141–145.

⁹⁹ Por. Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, dz. cyt., s. 249–255; U. Wolska, *Człowiek — rzecz*, dz. cyt., s. 269–273.

¹⁰⁰ U. Wolska, *Człowiek — rzecz*, dz. cyt., s. 18, 120–130.

¹⁰¹ Tamże, s. 12.

jedynie na chwilowe potrzeby. U. Wolska mówi, że „choroba współczesności staje się nową chorobą duszy”¹⁰². Brak refleksji nad własnym wnętrzem zostaje zastąpiony snobizmem i marketingiem. W efekcie marginalizuje się prawdziwą głębię na rzecz komercjalizacji; *sacrum* ustępuje *profanum*.

Analizując współczesne interpretacje platońskiej koncepcji duszy, istotnym jest rozważenie wymiaru społecznego, który ukazuje, w jaki sposób postmodernistyczna rzeczywistość wpływa na kondycję duchową człowieka. Tego rodzaju analiza pozwala dostrzec, jak platońskie idee mogą być wykorzystywane do diagnozowania i rozwiązywania kryzysów duchowości w dzisiejszym świecie.

Człowiek płynnej nowoczesności, odwrotnie do platońskiej wizji ideału, uczestniczy w kulturze konsumpcyjnej, określanej terminem „makdonaldyzacja”¹⁰³ rozumianym jako zbiór zachowań analogicznych do funkcjonowania barów szybkiej obsługi, które opierają się na zasadzie „dużo, szybko i tanio [przy minimalnym wysiłku]”¹⁰⁴. S. Warzyński zauważa, że ta ideologia, dynamicznie rozwijająca się w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat, przeniknęła niemal wszystkie obszary ludzkiego życia: edukację, relacje rodzinne, pracę zawodową, system opieki zdrowotnej, formy spędzania wolnego czasu, a nawet nawyki żywieniowe¹⁰⁵.

Upraszczenie, przyspieszenie i ujednolicenie procesów w ramach kultury konsumpcyjnej wspiera jedynie najniższy poziom rozwoju platońskiej duszy — *epithymię*, podczas gdy *logisticon* i *thymos* są pomijane. Takie fragmentaryczne, jednowymiarowe ujęcie człowieka nie prowadzi, w ujęciu koncepcji duszy Platona, do harmonii, gdyż *eudajmonię* można osiągnąć tylko, gdy „[człowiek] zharmonizował swoje trzy czynniki wewnętrzne, jakby trzy struny dobrze współbrzmiające, najniższą [*epithymia*], najwyższą [*logisticon*] i środkową [*thymos*]”¹⁰⁶.

V. Frankl dodaje, że współczesna kultura, zdominowana przez obsesję unikania autorytarnych postaw i narzucania innym drogi, sprawia, że młodzież

¹⁰² Tamże, s. 12.

¹⁰³ S. Warzyński, *Życie w kulturze wyczerpania. Studium filozoficzne*, Kraków 2022, s. 21–22. Warzyński nawiązuje do pojęcia „makdonaldyzacji” wprowadzonego przez amerykańskiego socjologa George’a Ritzera w książce *The McDonaldization of Society*, która została po raz pierwszy opublikowana w 1993 roku.

¹⁰⁴ Tamże, s. 35. Termin „makdonaldyzacja”, według S. Warzyńskiego — tj. „dużo, szybko i tanio” — został tutaj uzupełniony o aspekt „minimalnego wysiłku”, co stanowi autorską interpretację tej koncepcji.

¹⁰⁵ Tamże, s. 21–22.

¹⁰⁶ Platon, *Państwo*, 443 d.

nie jest już wprowadzana w świat wyższych wartości¹⁰⁷. Narasta zbiorowy strach przed przekazywaniem idei, który skutkuje nadwrażliwością na kwestie wartościowe. W ten sposób ludzie tracą poczucie honoru i ambicji, a duch rywalizacji zostaje wyparty. Platońska koncepcja *thymos* — dążenia do godności i odważnego wyrażania siebie — ustępuje miejsca cielesności i podporządkowaniu się powierzchownym normom społecznym.

Alegoria jaskini, przedstawiająca uniwersalny proces zniewolenia człowieka przez złudne i iluzoryczne obrazy rzeczywistości, w trafny sposób odnosi się do współczesnej kultury masowej. W takim świecie wielu ludzi pozostaje uwięzionych w ograniczających ramach, które skutecznie blokują ich możliwość dotarcia do prawdy oraz głębszego poznania rzeczywistości. S. Warzyński wskazuje, że współczesny człowiek został celowo zredukowany do poziomu zmysłowego, co prowadzi do zahamowania jego rozwoju intelektualnego¹⁰⁸. W konsekwencji znaczenie platońskiego *logistikon*, czyli rozumnej i racjonalnej części duszy, ulega wyraźnemu osłabieniu.

Szkoły coraz częściej rezygnują z uczenia krytycznego myślenia, a „strefa poznania i prawdy została zastąpiona przez aktywność, działanie oraz odtwórczość”¹⁰⁹. Współczesna kultura kształtuje w jednostkach niechęć do czytania książek czy zdobywania wiedzy, sprawiając, że „refleksja, rozumienie świata i człowieka stają się zbędne”¹¹⁰. Dzisiejsze rozumienie rzeczywistości ogranicza się do pragmatycznego używania języka, przy jednoczesnym odchodzeniu od erudycji.

Przemianę tę symbolizuje rosnąca popularność krótkich materiałów wideo, opublikowanych na platformach takich jak YouTube, TikTok czy Instagram. Młodzi nie jest w stanie skoncentrować się na dłuższych treściach audiowizualnych, występują trudności ze zrozumieniem sensu wypowiedzi, co skutkuje wprowadzeniem dodatkowych napisów, które ograniczają konieczność aktywnego słuchania języka mówionego. W rezultacie mózg¹¹¹ zaczyna lepiej przyswajać obrazy niż słowa, co prowadzi do dalszej degradacji zdolności językowych i edukacyjnych.

¹⁰⁷ V. E. Frankl, *Wola sensu*, dz. cyt., s. 66.

¹⁰⁸ Por. S. Warzyński, *Życie w kulturze*, dz. cyt., s. 35.

¹⁰⁹ Tamże, s. 35.

¹¹⁰ Por. Tamże.

¹¹¹ T. Kellot, *Is Too Much Stimulation Bad for the Brain?*, „Science of Mind”, [w:] <https://scienceofmind.org/is-too-much-stimulation-bad-for-the-brain>. [stan z dn. 13.01.2025]. Artykuł wprowadza potoczny termin, *the popcorn brain* (popcornowy mózg) rozumiany jest jako neurologiczne

G. Orwell pisze, że ograniczanie zdolności do samodzielnego myślenia i zastępowanie języka nowomową buduje obywatela biernego, w apatii, niezdolnego do sprzeciwu „(...) nie rozumiesz, że zasadniczym celem nowomowy jest ograniczenie pola myślenia? W końcu sprawimy, że myśłozbrodnia [bunt] stanie się dosłownie niemożliwa, ponieważ nie będzie słów, które by ją mogły wyrazić”¹¹².

Współczesna kultura medialna skutecznie eksploatuje odejście od intelektualnego samodoskonalenia, promując zniekształcone obrazy rzeczywistości, które łatwiej uznać za prawdę. S. Warzyński trafnie nazywa ten fenomen „*post-prawdą*”¹¹³ — odpowiadającą platońskim cieniem na ścianie jaskini, będącym jedynie odbiciem światła pochodni, a więc wciąż czymś iluzorycznym. W epistemologii Platona poznanie na tym etapie odbywa się na najniższym poziomie, który określa on mianem *ikasia*¹¹⁴. Jest to poziom wyobrażeń, na którym więźniowie myślą cienie z rzeczywistością i prawdą.

Ludzie wykazują tendencję do podatności na iluzję współczesnych mediów społecznościowych w kontekście manipulacji słownej; dochodzi do wszechobecnej dezinformacji, szerzenia mowy nienawiści, promowania treści naruszających godność człowieka, zachęcania do ekstremizmu, manipulacji politycznych czy propagowania zachowań zagrażających zdrowiu i życiu¹¹⁵.

Z. Bauman, analizując uległość wobec iluzorycznego charakteru współczesnego przekazu, wskazuje na kapitalistyczny model społeczeństwa, w którym praca pełni nadrzędną rolę jako regulator życia jednostki¹¹⁶. Postrzegana jako najwyższa wartość, praca strukturyzuje czas w sposób sprzyjający zmęczeniu,

zjawisko nadmiernego obciążenia układu nagrody w mózgu, spowodowanego zbyt intensywną stymulacją przez szybkie i dynamiczne bodźce, takie jak treści cyfrowe, media społecznościowe czy wizualne przekazy o dużej intensywności.

¹¹² G. Orwell, *Rok 1984*, „Wolne Lektury”, [w:] <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/orwell-rok-1984.html> [stan z dn. 14.01.2025].

¹¹³ S. Warzyński, *Życie w kulturze*, dz. cyt., s. 75. Przez pojęcie „postprawdy” autor odnosi się do terminu *post-truth*, wprowadzonego przez nowelistę Stojana Steve’a Tesicha w kontekście analizy afery Iran–Contras oraz wojny w Zatoce Perskiej. Określenie to opisuje rzeczywistość, w której znaczenie prawdy zostało zdeprecjonowane, a jej wartość uznana za drugorzędą. Koncepcja ta odnosi się do zjawisk takich jak: kłamstwo, manipulacja, nieszczerłość oraz świadome wypaczanie prawdy, które stają się dominującymi mechanizmami w sferze publicznej.

¹¹⁴ Platon, *Państwo*, 509 d–511 e.

¹¹⁵ Por. M. Fisher, *W trybach chaosu. Jak media społecznościowe przeprogramowały nasze umysły i nasz świat*, tłum. M. Borowski, Kraków 2023, s. 387–415.

¹¹⁶ Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, dz. cyt., s. 212–217.

permanentnej aktywności oraz materialnej rywalizacji, co z kolei ułatwia akceptację fałszu jako prawdy.

Szczególnie wyraźnie internalizacja iluzji jako rzeczywistości uwidacznia się w przestrzeni mediów społecznościowych, gdzie — podobnie jak więźniowie w platońskiej jaskini — współczesne społeczeństwo zdaje się funkcjonować w świecie zdominowanym przez zniekształcone przekazy kultury masowej, oparte na powierzchownych wartościach. Uczestnictwo w nieustannej pogoni za nieosiągalnymi „ideałami” nie prowadzi do samorealizacji, lecz rodzi frustrację i apatię, osłabiając zdolność jednostek do autentycznego angażowania się w życie społeczne i budowania głębokich relacji.

V. Frankl zauważa, że jedynie „ważka idea” może ukierunkować człowieka na działanie i nadać jego życiu sens. Zaangażowanie w wyższe wartości pełni nie tylko funkcję motywacyjną, lecz także sprzyja dobrostanowi psychicznemu i zdrowiu¹¹⁷. Współczesne wzorce promowane w przestrzeni mediów, skoncentrowane wyłącznie na aspekcie cielesnym i pozbawione głębszego znaczenia, nie oferują żadnej wartości dodanej. W efekcie ludzie, podobnie jak więźniowie jaskini, pozostają zamknięci w ograniczonej perspektywie, niezdolni do odkrywania głębszego sensu istnienia ani do aktywnego uczestnictwa we wspólnocie¹¹⁸.

Platon jako filozof stosunkowo rzadko koncentruje się na zagadnieniach związanych ze światem materialnym, jednak relacje między członkami wspólnoty zajmują w jego twórczości istotne miejsce. Zarówno w perspektywie całego *polis*, jak i indywidualnych zależności między ludźmi, zwłaszcza relacje oparte na wzajemnym szacunku, a niekiedy również na podziwie dla drugiego człowieka. Charakterystyczną cechą dzieł Platona jest ich dialogiczna forma — większość z nich została zapisana jako rozmowy, w których uczestnicy wspólnie analizują różnorodne kwestie filozoficzne. Dyskusje te, prowadzone z szacunkiem i zaangażowaniem, często przybierają długotrwały i intensywny charakter, a ich uczestników Platon określa mianem „bliskich” lub „przyjaciół”¹¹⁹.

Współczesne relacje międzyludzkie, odwrotnie do tych platońskich, cechują się nietrwałością i powierzchownością, co uniemożliwia budowanie ich autentyczności oraz osiągnięcie głębszego wymiaru więzi¹²⁰. Kontakty przybierają

¹¹⁷ V. Frankl, *Wola sensu*, dz. cyt., s. 67–68.

¹¹⁸ Por. S. Warzyński, *Życie w kulturze*, dz. cyt., 106–115.

¹¹⁹ Platon, *Fedon*, 58 c.

¹²⁰ Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, dz. cyt., s. 232–233.

charakter instrumentalny, w którym nadrzędnym motywem staje się osobista korzyść, a jednocześnie zanika wzajemne zaangażowanie i bliskość. Unikanie trwałych zobowiązań oraz odchodzenie od instytucji małżeństwa na rzecz „wolnych związków” lub relacji określanych jako „skomplikowane” bywa postrzegane jako przejaw wolności. W rzeczywistości jednak takie postawy często prowadzą do poczucia izolacji oraz braku stabilizacji emocjonalnej¹²¹.

Społeczeństwo cechuje rosnąca izolacja jednostek, a więzi stają się zmechanizowane. Ludzie zamykają się w strefach komfortu, unikając wyzwań w różnych aspektach życia, co nie tylko pogłębia konflikty interpersonalne, lecz także osłabia poczucie solidarności i zwiększa napięcia społeczne. Dążenie do homogenizacji i jednolitości prowadzi do efektu odwrotnego od zamierzonego — zamiast budować autentyczne grupy, pogłębia izolację i poczucie wyobcowania¹²².

Rozpad więzi międzyludzkich, utrata poczucia bezpieczeństwa, samotność w tłumie oraz narastające problemy społeczne prowadzą do zauważalnego pogorszenia stanu zdrowia psychicznego współczesnego człowieka¹²³. W tym kontekście dochodzi do zaburzenia platońskiego trójpodziału duszy, w którym dominuje pożądliwość, podporządkowując sobie pozostałe elementy — rozum i ducha. Ponadto Platon w *Fedonie* opisuje ciało jako więzienie duszy, okowy i przeszkodę na drodze do prawdziwej doskonałości. Tymczasem w ponowoczesnym świecie obserwuje się całkowite odwrócenie tej hierarchii — cielesność zyskuje nadrzędne znaczenie, spychając wymiar duchowy na margines. W rezultacie człowiek nie tylko traci zdolność do transcendencji i odkrywania wyższych wartości, lecz także doświadcza wewnętrznego rozdarcia, które zamiast prowadzić do harmonii, generuje poczucie pustki i egzystencjalnego zagubienia.

W tym kontekście dostrzega się realizację Nietzscheańskiej wizji człowieka jako „bytu, który musi zostać przezwyciężony”¹²⁴ — niczego więcej niż biologicznej maszyny, istoty pozbawionej zdolności kontemplacji, wolności wyboru, przyjmowania postawy wobec własnych myśli i odkrywania głębszego sensu istnienia.

U. Wolska wskazuje, że podejście redukcjonistyczne prowadzi do cywilizacyjnego kryzysu anomii, wynikającego z rozpadu więzi społecznych, zaniku

¹²¹ Tamże, s. 232–233.

¹²² Tamże, s.162–164.

¹²³ U. Wolska, *Człowiek — rzecz*, dz. cyt., s. 120.

¹²⁴ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, tłum. B. Baran, Kraków 2024, s. 382. Cyt. za: S. Warzyński, *Życie w kulturze*, dz. cyt., s. 124

zobowiązań międzyludzkich oraz niemożności wypracowania spójnego systemu norm i wartości. Stan wszechobecnego nihilizmu, pogłębiany przez konsumpcjonizm, procesy globalizacyjne oraz życie w alternatywnej rzeczywistości cyfrowej, prowadzi do osłabienia duchowości i erozji tradycyjnych fundamentów sensu¹²⁵, a to z kolei może być źródłem wzrostu problemów psychicznych, których podłoża trudno zdiagnozować.

W warunkach zaniku autorytetów, wszechobecnej dezinformacji, płytkich ideałów oraz indywidualistycznie interpretowanej religijności, duchowość traci swoją wspólnotową i dogmatyczną strukturę, stając się bardziej subiektywnym doświadczeniem¹²⁶. Konsekwencją tego zjawiska jest głęboki kryzys sensu, który V. Frankl określa mianem kryzysu noologicznego lub nerwicy noologicznej, związanej z egzystencjalnym poczuciem pustki i utratą orientacji w świecie wartości¹²⁷.

Według I. Yaloma, obserwuje się istotny wzrost zaburzeń takich jak depresja, apatia czy lęk, które z wysokim prawdopodobieństwem nie mają podłoża psychogenne ani somatogenne¹²⁸. Kultura masowa, skupiając uwagę jednostki niemal wyłącznie na zaspokajaniu pragnień seksualnych i materialnych, ogranicza jej zdolność do uczestnictwa w wyższych aspektach rzeczywistości. W rezultacie przyczynia się to do wzrostu diagnoz zaburzeń nerwicowych¹²⁹. Pustka egzystencjalna, będąca wynikiem postmodernistycznego oderwania od teleologii, staje się jednym z najpoważniejszych wyzwań współczesności¹³⁰.

W ramach materialistycznego redukcjonizmu następuje wyraźne oddzielenie duszy od ciała, przy czym to ciało staje się głównym punktem odniesienia i centralnym obiektem uwagi. Człowiek, który tradycyjnie był postrzegany jako wyjątkowa osoba duchowo–cielesna, manifestująca swoje człowieczeństwo poprzez rozumną świadomość, wolność oraz zdolność do podejmowania autonomicznych decyzji, traci tę integralną tożsamość. Zamiast tego zostaje spro-

¹²⁵ U. Wolska, *Człowiek — rzecz*, dz. cyt., s. 128–131.

¹²⁶ Tamże, s. 131.

¹²⁷ V. Frankl, *Wola sensu*, dz. cyt., s. 28. Logoterapia Frankla opiera się na trzech fundamentalnych filarach: wolnej woli, woli sensu oraz poszukiwaniu sensu życia. Zaburzenie któregośkolwiek z tych elementów lub brak ich równowagi prowadzi do dysharmonii egzystencjalnej, zwiększając ryzyko wystąpienia nerwicy noogennej — rodzaju kryzysu duchowego, który odróżnia się od zaburzeń wynikających z przyczyn psychogennych bądź somatogennych.

¹²⁸ I. Yalome, *Psychoterapia egzystencjalna*, tłum. A. Tanalska–Dulęba, Warszawa 2023, s. 495.

¹²⁹ Tamże, s. 494.

¹³⁰ V. Frankl, *Wola sensu*, dz. cyt., s. 117–119.

wadzony do roli produktu¹³¹, którego wartość definiują wyłącznie zewnętrzne atrybuty, takie jak atrakcyjność fizyczna, wydolność organizmu czy zdolność do spełniania określonych oczekiwań społecznych i kulturowych. Taka perspektywa ignoruje wewnętrzny, duchowy wymiar ludzkiego istnienia, ograniczając człowieka do wymiaru czysto materialnego i użytkowego.

W *Fedonie* podkreślane jest, że nadmierna koncentracja na cielesności odwraca uwagę człowieka od tego, co najistotniejsze — duszy, będącej centrum ludzkiej egzystencji. Przez wyrażenie, że „troska nie dotyczy ciała, lecz [...] duszy”¹³², akcentowana jest konieczność skierowania uwagi w stronę duchowego wymiaru człowieka, przeciwnego cielesnym pragnieniom. Jak zauważa Platon, „ciało łączy duszę i nie pozwala jej nabyć ani prawdy, ani mądrości”¹³³. W kontekście współczesnej dominacji kultu ciała, platońskie przesłanie wydaje się szczególnie aktualne, wskazując na destrukcyjne skutki podporządkowania ludzkiego istnienia wyłącznie materialnej stronie życia.

U. Wolska wskazuje, że ciało we współczesnym społeczeństwie, zgodnie z zasadą „utowarowania”, przekształciło się w narzędzie konsumizmu, które pochłania wszystko, co oferuje mu aktualnie kultura. Stajemy się towarem na globalnym rynku — środkiem zaspokajania przyjemności i osiągnięcia korzyści¹³⁴. Taka perspektywa wpisuje się w logikę konsumpcji, gdzie ciało podlega nieustannej modernizacji, dostosowywaniu do norm estetycznych oraz wymogów sprawnościowych¹³⁵.

M. Gogacz podkreśla, analizując metafizyczny wymiar egzystencji, że akt istnienia aktualizuje potencjał człowieka, „urealnia byt poprzez zapoczątkowanie go i aktualizuje w jego istocie możliwość intelektualną”¹³⁶. Utrata zdolności do poznawania intelektualnego prowadzi zatem do fundamentalnych trudności egzystencjalnych i duchowej pustki. Oddzielenie bytu od jego istnienia¹³⁷

¹³¹ U. Wolska, *Człowiek — rzecz*, dz. cyt., s. 247.

¹³² Platon, *Fedon*, 65 a.

¹³³ Tamże, 66 a.

¹³⁴ R. Legutko, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 82–83.

¹³⁵ Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, dz. cyt., s. 121.

¹³⁶ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008, s. 71.

¹³⁷ Por. Platon nie posługuje się pojęciem aktu istnienia w odniesieniu do idei, ponieważ jako byty konieczne i wieczne nie wymagają one urealnienia. Niemniej, jego koncepcja zakłada obecność absolutu, który nadaje porządek całej rzeczywistości. Świat zmysłowy stanowi niedoskonałe odbicie świata idei, stąd istnienie bytów materialnych można rozumieć jako ich partycypację w ideach.

rozluźnia relację między człowiekiem, a rzeczywistością, ogranicza zdolność do pełnego rozwoju intelektualnego i moralnego.

Platon mówi, że ograniczenie do wymiaru materialnego podporządkowuje ludzką egzystencję temu, co ulotne i nietrwałe¹³⁸. Gogacz dodaje, że to nie ciało, a „dusza człowieka ujęta strukturalnie jest formą, która go identyfikuje i jest zarazem towarzyszącą formie możliwością intelektualną dla podmiotowania władz duchowych i czynności niematerialnych, takich jak poznanie intelektualne i decyzje”¹³⁹. Dusza pozwala zatem na realizację władz poznawczych czyniąc jednostkę zdolną do przekraczania ograniczeń cielesności, to forma istotowa nadaje człowiekowi stałej tożsamości, czyni jego wyjątkowość i odrębność od innych bytów.

Oddzielenie cielesności od duchowości skutkuje fragmentarycznym pojmowaniem człowieka, gdyż tylko „połączenie formy i materii, jak aktu z możliwością, powoduje bytową spoistość lub jedność istoty”¹⁴⁰. Jednostka zredukowana do wymogów estetycznych narzuconych przez konsumpcyjne społeczeństwo nie stanowi spójnej całości. Zmuszona wykazywać ciągłą gotowość i dopasowanie do określonych kryteriów doskonałości funkcjonuje w dynamicznym reżimie, który skutecznie uniemożliwia jej refleksję nad samą sobą.

W obliczu tak pesymistycznej diagnozy szczególnego znaczenia nabierają koncepcje proponujące możliwe rozwiązania i drogi wyjścia z tego kryzysu.

V. Frankl nawiązując do swoich doświadczeń obozów koncentracyjnych podkreśla że *wola sensu* jest wrodzoną cechą człowieka¹⁴¹, pozwalającą na przezwycięzenie nawet najtrudniejszych okoliczności. Wyjście z platońskiej jaskini — symboliczne wyzwolenie duchowe — jest możliwe, choć wymaga od jednostki odwagi do konfrontacji z bólem i cierpieniem, a także zdolności ukierunkowania swojej egzystencji na wyższe wartości. Człowiek jest istotą wyjątkową, dysponuje wolną wolą, wolą sensu oraz nieustannie poszukuje sensu życia. Przeciwstawienie się teorii determinizmu i homeostazy wskazuje, że człowiek ma unikalną zdolność nadać swojemu życiu wyjątkowy sens, zając odpowiednią postawę względem biologicznych uwarunkowań, dążyć do wartości wyższych w duchu szacunku, pomocy innym, czy poświęcenia dla wartości, które wyznaje¹⁴².

¹³⁸ Platon, *Państwo*, 514 a–517 a.

¹³⁹ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, dz. cyt., s. 94.

¹⁴⁰ Tamże, s. 95.

¹⁴¹ V. Frankl, *Wola sensu*, dz. cyt., s. 73.

¹⁴² Tamże, s. 28.

To w relacjach z innymi ludźmi, w doświadczeniu piękna, miłości oraz kontemplacji natury i rozwoju intelektualnym człowiek odnajduje sens swojego istnienia¹⁴³. „Życie jest darem”¹⁴⁴ — dodaje I. Yalom, a jego celem powinno być pełne zaangażowanie w doświadczenie świata i odkrywanie głębszego sensu. Analogicznie do platońskiego wyjścia z jaskini, człowiek kierując się od *doksy* do *noesis* może odnaleźć wolność i prawdziwą tożsamość zwracając się ku światłu prawdy.

Jak zauważa U. Wolska, człowiek pozostaje istotą wyjątkową, zdolną wykraczać poza materialną rzeczywistość i stawiać pytania o sens, cel istnienia oraz istotę dobra¹⁴⁵. Wymiar duchowy odgrywa fundamentalną rolę w zdolności do głębszej refleksji. To dusza nadaje życiu sens, pozwalając doświadczać prawdziwych wartości; takich jak dobro, piękno i miłość. Odzyskanie autentycznej wolności i pełni człowieczeństwa możliwe jest poprzez budowanie relacji międzyludzkich, powrót do korzeni, kontakt z naturą, rozwój intelektualny oraz odrzucenie procesów prowadzących do dehumanizacji. Tylko wtedy człowiek może w pełni realizować swoje powołanie — wspólnotę i miłość, które stanowią fundament naszej egzystencji¹⁴⁶.

Współczesna rzeczywistość często przedstawia wolność jako nieograniczoną możliwość wyboru, jednak prawdziwa wolność to odpowiedzialność, ma ona głębszy wymiar¹⁴⁷. To nie tylko zdolność do wybierania między dobrem a złem, lecz przede wszystkim całkowite oddanie się dobru i świadome odrzucenie zła. Wybór zła zniewala człowieka, ponieważ nigdy nie dostrzegamy go jako zła wprost — zawsze jawi się ono jako coś pozornie dobrego. Autentyczna wolność polega zatem na zdolności wybierania dobra bez wewnętrznego konfliktu, co wymaga zarówno wysiłku, jak i odwagi do porzucenia tego, co iluzoryczne¹⁴⁸. Takie wyzwolenie staje się szczególnie trudne w świecie, który często promuje wartości powierzchowne i krótkotrwałe korzyści, zamiast skupiać się na tym, co trwałe i autentyczne.

Analiza współczesnych interpretacji platońskiej koncepcji duszy z trzech perspektyw: społecznej, psychologicznej i filozoficznej ujawnia głęboki kryzys, jaki dotyka współczesnego człowieka na skutek odejścia od platońskiego rozumienia

¹⁴³ Tamże, s. 28–35.

¹⁴⁴ I. Yalome, *Psychoterapia egzystencjalna*, dz. cyt., s. 480.

¹⁴⁵ U. Wolska, *Człowiek — rzecz*, dz. cyt., 248–250.

¹⁴⁶ Tamże, s. 248–250.

¹⁴⁷ T. Merton, *Nowe ziarna kontemplacji*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2017, s. 251.

¹⁴⁸ Tamże, s. 251.

duszy. W wymiarze społecznym manifestuje się to poprzez rozpad tradycyjnych struktur i więzi międzyludzkich, w sferze psychologicznej przejawia się w postaci narastających problemów tożsamościowych i egzystencjalnych, zaś w aspekcie filozoficznym uwidacznia się jako kryzys transcendencji i wartości wyższych.

Jednakże platońska koncepcja duszy nie tylko pozwala zdiagnozować współczesne problemy, ale także wskazuje drogę ich przezwyciężenia. Podobnie jak w alegorii jaskini, wyzwolenie z obecnego kryzysu wymaga świadomego wysiłku przekroczenia ograniczeń narzucanych przez kulturę konsumpcyjną i powrotu do integralnej wizji człowieka. Wymaga to jednak nie tylko indywidualnego rozwoju duchowego, ale także odbudowy autentycznych relacji międzyludzkich i przywrócenia transcendentnego wymiaru ludzkiej egzystencji. W tym kontekście platońska koncepcja duszy okazuje się nie tylko historycznym dziedzictwem filozoficznym, ale żywotną inspiracją dla rozwiązywania współczesnych dylematów człowieka i społeczeństwa.

Bibliografia

- Bauman, Z., *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Kraków 2006.
- Fisher, M., *W trybach chaosu. Jak media społecznościowe przeprogramowały nasze umysły i nasz świat*, tłum. M. Borowski, Kraków 2023.
- Frankl, V. E., *Wola sensu*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2018.
- Gogacz, M., *Elementarz Metafizyki*, Warszawa 2008.
- Kellot T., Science of Mind, Is Too Much Stimulation Bad for the Brain?, [w:] r, <https://scienceofmind.org/is-too-much-stimulation-bad-for-the-brain> [stan z dn. 13.01.2025].
- Krasnodębski, M., *Zarys dziejów ateńskiej historii wychowania. Paideia od Sokratesa do Zenona*, Warszawa 2011.
- Krąpiec, M. A. Op., *Metafizyka*, Poznań 1966.
- Merton, T., *Nowe Ziarna kontemplacji*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2017.
- Nietzsche, *Pisma Pozostałe*, tłum. B. Baran, Kraków 2024.
- Orwell, G., *Rok 1984*, [online:] Wolne Lektury, dostęp: 14 stycznia 2025.
- Platon, *Fedon*, tłum. i red. R. Legutko, Kraków–Warszawa 2017.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2010.
- Reale, G., *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2012.
- Tatarkiewicz, W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1988.

Warzyński, S., *Życie w kulturze wyczerpania. Studium filozoficzne*, Kraków 2022.

Wolska, U., *Człowiek — rzecz, czy osoba*, Warszawa — Radzymin 2023.

Yalome, I., *Psychoterapia egzystencjalna*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 2023.

THE CONCEPT OF THE SOUL IN PLATO'S PHILOSOPHY AND ITS SELECTED CONTEMPORARY INTERPRETATIONS

Summary

This paper presents an analysis of the classical concept of the soul as a central element of Plato's philosophy, emphasizing its ability to transcend the limitations of the sensory world. In Plato's vision, the soul progresses through successive stages of cognition—from illusory perception of reality and materialism to abstract and intellectual insight—ultimately striving to attain the realm of ideal forms, which leads to the fulfillment of happiness.

Focusing on three key dialogues of Plato, this study presents a coherent view of the soul and its role in the structure of knowledge and human existence. The analysis is based on an interpretation of primary texts and scholarly studies, enabling a deeper reflection on the timeless significance of Plato's philosophy.

Furthermore, the Platonic concept of the soul is juxtaposed with contemporary social and psychological challenges within the framework of liquid modernity, suggesting its potential as an inspiring model for the pursuit of happiness and authentic spirituality. Contemporary materialistic reductionism, by marginalizing or redefining the significance of spirituality, poses a significant challenge to the understanding of the human being as a spiritual and corporeal entity. In this context, Plato's concept of the soul gains particular relevance.

Plato's thought, which constitutes a foundational pillar of European intellectual identity, offers crucial insights into the human condition, especially in light of the contemporary crisis of meaning.

Keywords: *soul, crisis of meaning, Plato, problems of modernity.*