

ПОНЯТИЕТО ВЛАСТ В ЗАКОНИ-ТЕ НА ПЛАТОН

Увод.....	2
1. ПОДГОТВИТЕЛЕН АНАЛИЗ НА ПОНЯТИЕТО ВЛАСТ.....	7
1.1. Въпросът за властта и схващанията за справедливост, мяра и свобода в елинския свят.....	7
1.2. Историческа перспектива: схващането за властта у философите преди Платон.....	11
1.4. Методът на Платон.....	21
2. ПЛАТОН КАТО ЗАКОНОДАТЕЛ.....	24
2.1. Ситуиране на диалога в цялостното творчество на Платон.....	24
2.2. Връзките на диалога с други “политически” съчинения на Платон. .	26
3. ДЕФИНИРАНЕ НА ПОНЯТИЕТО ВЛАСТ.....	29
3.1. Негативно дефиниране на понятието “власт” като липса на дефиниция.....	29
3.2. Позитивно дефиниране на понятието “власт” като Знание.....	31
3.3. Дефиницията на властта и <i>Закони-те</i> .....	35
4. РАЗГРЪЩАНЕ НА ПОЗИТИВНОТО ОПРЕДЕЛЕНИЕ НА ВЛАСТТА .....	40
4.1. Дефиниране на понятието власт на онтологическо ниво. Властта като релация. Властта като чиста деятелност на идеята-сама-по-себе-си....	40
4.2. Дефиниране на понятието власт на гносеологическо ниво. Властта като смисъл. Господството върху смисъла като властовото отношение <i>par</i> <i>excellance</i> .....	45
4.3. Светлината като оптика на властта. Властта и <i>paideia</i> . Преподаването на знанието като обяснение.....	50
4.4. Властта и <i>politeia</i> . Властови стратегии.....	52
Заключение.....	56

## УВОД

Темата за властта в творчеството на Платон е почти непозната. Предвид нарастващото внимание, което съвременното платонознание отделя върху късните му диалози и особено върху *Закони*-те, поставянето на въпроса за властта предоставя възможност за нов поглед върху цялостното философско наследство на Платон. Един прочит на Платон с оглед на проблема за властта би помогнал при отстраняването на идеологеми и злоупотреби, с каквито изобилстват интерпретациите на диалозите особено в Източна Европа и бившия Съветски съюз. Разбира се, необходимо е да се отчете фактът, че тоталитарните държави на XX век правят по един или друг начин невъзможно самото поставяне на въпросите за властта, камо ли тяхното изследване и разискване. В този смисъл употребата на знанието е от изключително значение не само за научната интерпретация, но и за историческия контекст, в който се ситира тя. В това отношение Платон е един от най-“употребените” мислители както в нацистка Германия, така и в комунистическите режими. Теоретик на евгениката, реакционер, реставратор на традицията, враг на отвореното общество, идеолог на тоталитарната държава – това е само част от множеството епитети, които излизат от сферата на науката и добиват публичност, често пъти като деформирани или окастрени тези.

С оглед на проблематиката на властта критическата рецепция на Платон е до голяма степен задължена на диалектиката на Хегел и на критиката на морала на Ницше. *Феноменология на духа* и *Отвъд доброто и злото* очертават до голяма степен интерпретативната рамка на голяма част от модерните интерпретации на Платон. От Хегел тръгва линията на “историцизма”, както я определя Попър, в която се вписват икономическите и социологически теории на Маркс, Вебер, Манхайм, както и западния марксизъм в лицето например на Лукач или Маркузе. Линията на Ницше може да се определи като тази на “генеалогията” по израза на Фуко и в нея, по коренно различен начин, се вписват психоанализата /Фройд, Адлер/, екзистенциализма /Хайдегер, Ясперс, Арендт, Кожев/, херменевтиката /Гадамер/, структурализма /Фуко, Леви-Строс, Лакан, Алтюсер/.

Въпреки несъизмеримостта между различните теории за властта, “историцистката” и “генеалогичната” линии се доближават в критиката си на идеологията и на техниките на властта. Настоящата работа е задължена до голяма степен и на двете линии, доколкото именно по отношение на проблематиката на властта се снемат голяма част от иначе съществените им различия. Историцистката и генеалогичната интерпретация представляват концептуалната рамка, в която се вписва предложеният тук прочит на Платон,

който обаче би бил невъзможен без основополагащите интерпретации на Карл Попър, Ернст Касирер и Алексей Лосев.

В периода непосредствено преди и по време на Втората Световна война, конфликтът на интерпретациите на Платон се обостря неимоверно. Бих искал да се спира преди всичко върху изследването на Попър *Отвореното общество и неговите врагове*, което за първи път поставя проблема за властта във философията на Платон по един радикален и изключително задълбочен начин с оглед на тоталитарната държава и открива пътя за критическата рецепция на Платон през призмата на политическите му схващания. По същество критическият патос на Попър е насочен срещу нацистката интерпретация на Платоновите диалози през 30-те години в Германия – Хилдебранд далеч не е единственият пример за “експерт”, който поставя Платон в услуга на нацистката идеология<sup>1</sup>. “Десакрализацията на идолите” и критиката на *утопичния* историцистки разум дават теоретическата рамка на анализа на Попър и фактът, че той е насочен против тоталитарната държава, а не толкова против Платон<sup>2</sup> е от огромно значение.

Почти по същото време, в САЩ, Касирер в своето изследване *The Myth of the State*<sup>3</sup>, от теоретични позиции, коренно различни от Попъровите, поставя въпроса за политическата интерпретация на Платон. Основната му теза, дори на равнището на заглавието, е в не по-малка степен сходна с тази на Попър: Касирер се обявява против съвременната митология на насилието и конкретно против митологемата на държавата, чудесен пример за която са две от воюващите страни – хитлерова Германия и сталиновия Съветски съюз. Касирер вижда във възраждането на митичното мислене модерния *отказ* от разума в името на социалните и политически утопии.

От същия период датира и една изключително важна интерпретация на Платон с оглед на теорията за истината – става дума за Хайдегер, чийто прочит на мита за пещерата от VII книга на *Държавата* и тълкуването на истината като *не-скритост* се конфронтира с официалната идеология по един недвусмислен начин<sup>4</sup>. Изобщо влиянието, което Хайдегер оказва върху изследванията на

<sup>1</sup> Hildebrand, *Platons Dialoge über die Vaterland*, 1931.

<sup>2</sup> Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies* /2 Vol./, London, Routledge and Kegan Paul, 1945. На български език: Попър, К. *Отвореното общество и неговите врагове* /т. 1 – *Магията на Платон*, т.2 – *Хегел и Маркс*/, С., “Отворено общество” и изд. “Златорогъ”, 1993 г., прев. Камен Лозев. Попър започва да пише книгата си в Нова Зеландия през март 1938, “в деня, когато научих за нахлуването на нацистите в Австрия”, както сам пише в предговора /стр. 10 от българското издание – вж. библиографията на стр. /. Позволявам си да направя препратка към монографията на българския преводач на *Отвореното общество*. – Камен Лозев, *Социалната философия на Карл Попър*, С., Калъс и Дидакта консулт, 2000 г.

<sup>3</sup> Книгата е писана в периода 1943-45 г. и излиза посмъртно през 1946 г. в издателство на Йейлския Университет – вж. предговора на Charles W. Hendel в: Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven, CT: Yale University Press, 1946, vii-xii.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Platos Lehre von der Wahrheit* /1931/32, 1940/, In: *Wegmarken*, Frankfurt am Main: V: Klosterman, 1967, pp. 201-236. На български език: Хайдегер, М., *Платоновото учение за истината*, В: *Теории за истината* /т.1/, С., 1992, стр. 440-464, съставителство Любен Сивилев, превод Христо Тодоров. В интервюто си за сп. “Шпигел” от 1966 г. по повод на отношенията си с

властта /предимно на френските структуралисти/, се дължи преди всичко на интерпретацията му на Ницше<sup>5</sup>, която е от голямо значение за настоящата работа, доколкото Хайдегер поставя Ницше в края на това, което започва с Платон – европейската метафизика.

През 60-те години на XX век френският структурализъм в лицето на Мишел Фуко предлага един анализ на властовите отношения като една “археология на знанието” и поставя особено важния проблем за връзките между истината, знанието, смисъла и властта. Определяйки властта като “отношение на сили”<sup>6</sup> Фуко полага отношението знание – власт като взаимопораждащо се. Изясняването на техниките на господство и смислообразуване като взаимнообуславящи се е дело на първо място на Платон.

Източноевропейската традиция в платонознанието е неизбежно белязана от невъзможността за поставянето на темата за властта било у Платон или у някой друг, доколкото властта в тоталитарните държави на изток от Берлинската стена е табу не само за науката, а изобщо. С оглед на властовата проблематика бившият съветски блок представлява интерес преди всичко като феномен на патологията на реалната власт. Разликата между Властта на Закона и Властта на Терора, Насилието и Убийствата, която прави Попър в предговора към българското издание на *Отвореното общество и неговите врагове*<sup>7</sup> може да послужи като отчленяване на историческа рамка, в която се ситуират интерпретациите от двете страни на желязната завеса. В това отношение разглеждането на делото на А. Ф. Лосев може да се вземе за образец за научно изследване, провеждано в едно общество на терор. Лосев никога не поставя въпроса за властта, доколкото в подобно общество далеч не поставянето, а самото му споменаване, би било самоубийство. Изобщо у Лосев самата философия на Платон бива обговаряна като “изследване на естетиката” и в този смисъл понятието власт се явява маскирано като “властта на художника” или “господството на Красивото”.

С оглед на липсата на български превод на самите *Закони* разглеждането на понятието власт у Платон методологически се основава на сравнителния анализ на “политическите” диалози<sup>8</sup> от късното творчество на Платон.

---

НСДАП Хайдегер говори за негласната забрана върху цитираното съчинение, която едва ли се дължи на широко прокламираната му близост с национал-социализма – вж. Хайдегер, М., *Същности*, С., 1993, стр. 226, прев. Христо Тодоров.

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, 2 Bande, Pfullingen, 1976.

<sup>6</sup> Foucault, M., *La maison des fous*, 1975, In: *Dits et écrits*, Vol. I – цит. по: Градев, Вл. *Силите на субекта. Опит върху философията на Мишел Фуко*, С., изд. “ЛИК”, 1999 г., стр. 77. Вж. също статията на Фуко *Ницше, генеалогията, историята* Във: Фуко, М., *Генеалогия на Модерността* /сб./, Университетско издателство “Св. Климент Охридски”, С., 1992, съставителство, предговор и превод Владимир Градев, стр. 118-138.

<sup>7</sup> *Цит. съч.* – стр. 7.

<sup>8</sup> т. е. *Държавата, Държавникът, Софистът*; доколкото за Платон ясното разграничение на политическо и философско, е неприложимо, обект на изследване са също така “теорията на

Понятието власт дава един онтологически хоризонт, от който Платоновата философия се явява като цялостна. Философското познание като сублимация на волята за власт, личната ангажираност на Платон с реалната власт, онтологическото, а не социалното отношение на господство и робство са само част от проблемите, които ще бъдат анализирани по-нататък. Отказите на Платон от драматургическа и политическа кариера в един символен план бележат както началото на метафизиката, така и окончателното разделяне на реалната власт и властта на знанието. По съществуващото си европейската научна традиция води началото си именно от това “разделяне на властите”. Избързвайки с една от основните тези на настоящата работа, може да се каже, че Знанието е Власт, но Властта не е знание. Това уточнение е от съществено значение, доколкото дава рамката на една интерпретация на Платон от гледната точка на знанието, а не на насието. Сферите на *episteme*, *paideia* и *politeia* са едно цяло единствено при положение, че Знанието е Власт. Онтологическият хоризонт, който представя Платоновата философия като цяло е именно знанието като власт; “властта като знание” е именно хоризонтът, показва както деградацията на властта, така и насилствената употреба на знанието и възпитанието в името на властта. Казано по друг начин, не властта легитимира истинското знание, а истинското знание легитимира властта. Формулата знание=власт=възпитание е хуманистична единствено при положение, че това истинско знание не е употребено за целите на властта *като* власт. Волята за власт, съчетана с невежество, ражда най-уродливите форми на потисничество в действителността. В този смисъл истинската държава на Платон не е нито държавата, описана в *Закони*, нито тоталитарната държава и нейните призраци, а “държавата на знанието”, т. е. Академията – същинското наследство на Платон като свободно поле за рационалния диалог.

Всички цитати от *Закони*-те ползвани в настоящата работа са в превод на автора, извършен по компютърния продукт *Thesaurus Linguae Graecae*<sup>9</sup>. За проверка са ползвани френския превод на Edouard des Places и Auguste Dies<sup>10</sup>, английския на Benjamin Jowett<sup>11</sup> и руския на А. Н. Егунов<sup>12</sup>. Всички цитати на старогръцки език са почерпани от *Thesaurus Linguae Graecae* и е използван българският им превод по изданието: Платон, *Диалози* /т.1-4/, София, 1975 – 1990 г., изд. “Наука и изкуство”.

---

познанието” и “онтологията” на Платон, както са развити съответно в *Теетет* и *Парменид*.

<sup>9</sup> На цифров носител CD – Musaios

<sup>10</sup> Platon. *Oeuvres complètes I-XIII*, Paris, 1951-1994, “Les Belles-Lettres”:

Vol. XI pt. 1: *Les Lois* I-II, 1992 – Texte établit et trad. par Edouard des Places.

Vol. XI pt.2: *Les Lois* III-VI, 1951 – Texte établit et trad. par Edouard des Places.

Vol. XII pt.1: *Les Lois* VII-X, 1956 – Texte établit et trad. par Auguste Dies.

Vol. XII pt.2: *Les Lois; Epinomis*, 1976. Texte établit et trad. par Auguste Dies.

<sup>11</sup> *Laws* by Plato, translated by B. Jowett. <http://www.platon.org> The Internet Classics Archive/Perseus Digital Library.

<sup>12</sup> Платон. *Сочинения в трех томах*, под общей ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса, М., 1972 – т. 3, ч.2 /ред. и вступ. Ст. А. Ф. Лосева: *Политик, Законы, Послезаконие, Письма*/.



# 1. ПОДГОТВИТЕЛЕН АНАЛИЗ НА ПОНЯТИЕТО ВЛАСТ

## 1.1. Въпросът за властта и схващанията за справедливост, мяра и свобода в елинския свят

Поставянето на въпроса за властта във философията на Елада изисква един кратък обзор на няколко основополагащи /както за реалното държавно устройство, така и за философията/ концепта, които до голяма степен определят уникалното място, което гърците заемат в древността. Разглеждането на философското наследство на йонийците, елеатите, питагорейците, атомистите и софистите е немислимо без коректното му ситуиране в рамките на съответния исторически момент. А неговата уникалност в световен мащаб, от своя страна, се определя и от дейността на тези, които по-късно ще бъдат наречени “философи” и които полагат началото на мисловната традиция на Европа, от която израстват науката, политическата теория, икономиката, изкуството. И първият мислител, у когото те за първи и последен път са едно цяло, е Платон. Неговото творчество е пример за уникален синтез на мит, религия, изкуство, икономика и политика, разгледани през призмата на философията. И доколкото Платоновата философия е диалектика, тя едновременно ги обединява под формата на рефлексия върху Цялото и разделя, определя и разграничава като мислене на отделното. От тази гледна точка философстването е онова, което обединява синтетичното и аналитичното /в Кантовия смисъл/ в едно “снемане” /в смисъла на Хегел/, каквото е Знанието. Коректното разполагане на една система на Знанието в историческата ситуация, в която /или поради която/ се случва възникването ѝ, гарантира на първо място иманентната ѝ обусловеност, а също и валидност. Философията, преди да бъде система на Знанието или “знание за знанието”, както я формулира Платон, започва като поставяне на въпроса за началото.

Търсенето на начало /*arke*/ е разглеждано от различните автори било като отговор на въпроса “как един подреден свят е могъл да възникне от хаоса?”<sup>13</sup>, като “борба срещу мита”<sup>14</sup>, било като “начало на критическа дискусия чрез изграждане на рационални теории”<sup>15</sup>. Независимо от това какво точно е предположило това търсене на начало, то се вмести по уникален начин в културата на древния свят и обуславя за първи път в историята възникването на

<sup>13</sup> така формулира питането на йонийските физици Корнфорд /Cornford, F. M. *From Religion to Philosophy*, N.Y., 1957/ – цит. по: Вернан, Ж.-П., *Мит и мислене при древните гърци*, С., 1998, стр. 172, прев. Любомира Радоилска. Вж. също и F.M. Cornford. *Principium sapientiae*, Oxford, 1952.

<sup>14</sup> както твърди Касирер – вж. Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, New Haven, CT: Yale University Press, 1946, pp. 53-60.

<sup>15</sup> както твърди Попър – вж. Popper, Karl, “Back to the Presocratics” В: *Conjectures and Refutations*, L., 1963, pp. 136-153; на български език В: сп. “Език и Литература”, бр. 1-2, 2001, под печат – в мой превод.

понятието за свобода, каквото не е било възможно в Египет или Месопотамия, Персия или Израил, Китай или Индия. Именно понятието за *свобода* е огромната отлика, която разделя Елада от останалия свят и позволява от една страна поставянето на въпроси, открити за всеобща дискусия, и от друга – превръщането на дискусията в разискване на проблемите на самото знание. Но възникването на понятие за свобода, което пронизва елинския свят, е обусловено от уникалната комбинация от схващания за справедливостта /*dike*/, мярата /*moira, metron*/ и реда /*kosmos, nomos, taxis*/, която намира своята реализация в държавното устройство на полиса.

Току-що посочените концепти стоят един до друг още в първото изречение на западната философия<sup>16</sup> – става дума за единствения автентичен фрагмент на Анаксимандър, който ги ползва в смисъл, различен от юридическия, религиозния или икономическия. Възникването на гръцката философска мисъл става в един наистина драматичен момент. От една страна в периода VII-V в. Пр. Хр. се разпада митологичната картина за света – процес, отразен както от Хезиод, така и от Пиндар, Есхил, Софокъл; от друга страна този период съвпада с началото на колонизацията, навлизането на парите, извършването на законодателни реформи. Радикалността на тези промени е въвн от всякакво съмнение. Философската рефлексия се вписва в този период на първо място като опит за първото рационално обяснение на света, но доколкото все още не разполага с понятиен апарат, ползва същия речник както трагедията, правото и медицината. Хераклит и софистите, разбира се по различен начин, ще работят тъкмо в името на специфично философската употреба на тези думи. От тази гледна точка може да се каже, че философията е опит да се дефинира рационалния смисъл на всеобщо използваните думи. От гледната точка на отграничаването на собствено философския смисъл /*logos*/ на съществуващите думи, задачата на философията е да изработи понятие<sup>17</sup>. Платон ще достигне върхът на тази философия на езика и *Кратил* далеч не е единствения пример за това<sup>18</sup>. Понятието за власт може да се приеме за още една пресечна точка между философския и юридическия дискурс, доколкото гръцката дума *arke* “складира” смислите на “начало”, “власт”, “върховенство”. Философстването за *arke* в смисъла на “начало” е опит да се заобиколи така важния въпрос за властта, за реалната власт /например тази на архонтите/ и в същото време да се обговори властовата проблематика по начин различен от този на законодателството, управлението или съдопроизводството.

---

<sup>16</sup> фактът дали именно Анаксимандровото изречение е “първото”, както твърди Хайдегер /Heidegger, M., *Der Spruch des Anaximander* В: *Holzwege*. Frankfurt am Main. 1957./, не е от съществено значение. Важното е да се изтъкне, че още от самото си начало философията е неразривно свързана с юридическата проблематика – цитираните концепти в никакъв случай не са собствено философски.

<sup>17</sup> Философията като “изковаване на понятие” е теза, застъпвана от много автори в по-ново време и преди всичко от Хегел. Вж. също: Делюз, Ж. и Гатари, Ф. *Що е философия?*, С., 1995.

<sup>18</sup> въпросът за философския смисъл на думите се повдига от Платон на много места, напр. *Phaedo* 99e, *Theaet.* 202 b-c, *Soph.* 244d .



Докато поставянето и решаването на въпросите, свързани с принципа на съществуващото */arkebe/* се свързват с физиолозите */physiologi/*, първите опити за законодателна дейност, т. е. на държавно устройване, се отнасят към названието *sophos*. Физиологът Талес от Милет и законодателят Солон от Атина принадлежат към т. нар. седем Мъдреци, които съчетават в едно практическа мъдрост, държавническа и законодателна дейност. С оглед на проблематиката на властта образът на Мъдреца се разкрива като фигура на централизирани власти – както върху държавните дела, така и върху знанието. Създаването на закон */nomos/* за всички бъдещи граждани и равенството им пред него */isonomia/* придава на Мъдреца привилегировано място в обществото, което обаче е коренно различно от това на жреците, магите или поетите. Мъдрецът, дори когато е божествен мъж */θειος ανηρ/*, залага на публичността на своето знание в противоположност на царя-жрец, шамана, гадателя или боговъдъхновения поет. Мъдрецът е мъдър, защото неговото знание е *споделимо* и *проверимо*<sup>19</sup>; естествено законотворчеството прави изключение, доколкото е невъзможно да се критикува Законът. Но това, което е от особено значение тук е, че този, който знае, твори закони. Божествеността тук е гарант на закона, а не законотворческа сила.

Принципът на изономия, на “полисната демокрация” се установява в Атина през 509 г. пр. Хр. благодарение на законодателната реформа на Клистен. Разделянето на гражданите на 10 фили, чиито представители образуват “Съвета на петстотинте”, ротационният принцип на управление, според който представителите на всяка фила управляват по 36 дни с ежедневна смяна на притана<sup>20</sup>, заседанията на народното събрание, които се провеждат на всеки 10 дни – всичко това е само част от цялостния принцип на изономия. От друга страна е необходимо да се отбележи честата липса на кворум на заседанията, която може да бъде отгадена или на факта, че “заседателите” предпочитали “бизнес” пред държавните дела, или на “ориенталска леност”<sup>21</sup>. С оглед на властовата проблематика един важен аргумент относно “нежеланието” за управление би могъл да е от сакрален порядък в смисъла на сакрална отговорност. Схващането за властта като прокоба вероятно е имало силен ефект ако се съди по въздействието на театралните представления, както и по обичайната практика на търсене на юридическа отговорност на управляващите<sup>22</sup>. Така принципът на изономията гарантира колективна и лична отговорност за гласуваните решения, доколкото решението се отнася до всички и в същото време е ясно кой точно го взема. В този смисъл принципът на

<sup>19</sup> срв. фрагмента, приписван на Солон: ἄρχεσθαι μάθων ἄρχειν ἐπιστήση.

<sup>20</sup> т. е. този, който стои начело на представителите на филата – за реформата на Клистен вж. Шаму, Франсоа, *Гръцката цивилизация*, С., 1979 г., особено III гл.: “Архаичната епоха (от VIII до VI в.)” и VII гл.: “Гражданинът в държавата-град”.

<sup>21</sup> За да преодолее тази незаинтересованост Клистен въвежда дневно възнаграждение за участващите в Народното събрание като алтернатива на силовото им събиране с помощта на скипските стрелци – *цит. съч.*, с. 246 и сл.

<sup>22</sup> достатъчно показателен пример за съдебното преследване на бивши управници са процесите срещу Перикъл, Темистокъл и Алкивиад.

изономията е противоположен на този на сакралната власт на царя-жрец, доколкото в основата му стои не едно сакрално, недостъпно знание, което е гарант за властта на обладаващия го единствено доколкото придобиването му остава тайна, а публична власт.

Процесът по изнасянето на “мистерията’ на площада” по израза на Ж.-П. Вернан<sup>23</sup> и всеобщият достъп до едно дотогава забранено, сакрално знание протича паралелно със законотворчеството и опитите да се даде отговор на въпроса за началото. Именно равенството пред закона гарантира една атмосфера на критическа дискусия в рамките на която се разширява кръга от поставяни проблеми. Имайки предвид многозначността на гръцката дума *αρχη*<sup>24</sup>, за по-нататъшния анализ е от съществено значение да се отбележи, че всеобщият достъп до въпроса за началото е в същото време и *всеобщ достъп до въпроса за властта*. В Мъдреца, все пак е концентрирана власт от политически, законодателен и познавателен тип, нещо, което в историята на Елада се случва за последен път. Появата на *philosophos*, на Философа съвпада с окончателното разделяне на този монопол. Мъдрецът изиграва ролята на онзи, който със законотворческата си дейност, създава *възможност* за това разделяне – на политическа, религиозна и познавателна власт. Последната постепенно се конфронтира с първите две: процес, който намира своята кулминация в осъждането на Протагор и най-вече в процеса срещу Сократ. Бъдещите философи се намират именно сред това разделяне на реалната от философската власт и Платон е този, който първи прави систематичен опит за повторното им събиране. Образът на царя, притежаващ истинното знание, е централен както за философията му, така и за самия него и не е невъзможно в него да се привиди същинската цел на Платон – философията като средството за постигане на такава власт – едновременно държавническа /с оглед на справедливото управление/ и научна /с оглед на пътя за постигането на истината/.

---

<sup>23</sup> Вернан, Ж.-П. – *цит. съч.*, стр. 183.

<sup>24</sup> *αρχη* /Гр./ - “начало”, “власт”.

## 1.2. Историческа перспектива: схващането за властта у философите преди Платон

Преди да се премине към разглеждането на Платоновата концепция за властта, е необходимо едно бегло обглеждане на Платоновите предшественици от гледната точка на проблема за властта. Разделянето на властта на политическа и интелектуална е събитие с огромни последици за цялото развитие на елинската мисловност. Фактът, че научното знание са обособява като област, отделна от политиката, преди всичко означава, че реалната държавна власт може да бъде оспорена от сферата на науката. Знанието постепенно става коректив на политическата власт и от първостепенно значение е отбелязването на това, че мисленето, респ. знанието се определя като *всеобщо* /*koinos*/.

Сферата от проблеми, които си поставят първите философи, е необозрима от съвременна гледна точка. Основополагаща тук е тяхната цялост, фактът, че проблемите са всъщност един проблем и първите философи го обговарят като проблема за началото /*arkhe*/ или като проблема за природата /*physis*/.

Началото на природата или природата на началото – това е първата формулировка на проблема, която отгук насетне ще се обозначава като “философска” и доколкото рационалността е метод за разрешаване на проблеми, самата формулировка е вече метод, в рамките на който се формира и самата рационалност. Това, от което тя “израства” може да се нарече “митологично мислене”, “дива мисъл”, “архаична логика”<sup>25</sup>.

С философия може да се обозначи тази област, която залага не на знанието за отделното като отделно, а на знанието за общото. Знанието за общото, т. е. философията, прави възможно знанието за отделното като отделно. Така на преден план излиза проблемът за границата, който за гърците е от огромно значение, доколкото границата е само част от общия проблем за мярката /*moira, metron*/.

Именно в този смисъл философията намира своето истинско начало у досократиците и цялостното си разгръщане – във философията на Платон, доколкото при Аристотел вече се наблюдава

---

<sup>25</sup> Пред-рационалното мислене е тема на множество изследвания. От голямо значение е преди всичко монументалния труд на Ернст Касирер *Философия на символните форми*, С., 1998, /т.1-2/, *Есе за човека*, С., 1993 и Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, Pt. 1, Chapters I-IV; pp. 3-53, също така Вернан, Ж.-П., *Мит и мислене при древните гърци*, С., 1998 г., гл. 5, стр. 171-205. Що се отнася до социалната и културната антропология, етнологията, религиознанието, психологията и социологията си позволявам да направя препратка към някои от капиталните трудове в тези науки Фройд, З., *Тотем и табу*, С., 1991; Edward Tylor, *Primitive Culture*. London, 1871; J. G. Frazer, *The Golden Bough*. L. 1923 и *Totemism and Exogamy*, L., 1910; Lucien Levy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les societies inferieures*, P., 1910 и *La mentalite primitive*, P., 1922, Erwin Rohde, *Psyche*, N. Y., 1925, В. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, L., 1926, E. R. Dodds, *The Greeks & the Irrational* 3<sup>rd</sup> ed., University of California Press, 1963, В. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 3. Aufl., Hamburg, 1955, Cl. Levi-Strauss, *La pensee sauvage*, Paris, ed. Gallimard, 1962.

партикуларизиране на това *знание за знанието* в отделни науки: биология, физика, метеорология, география и пр.

Фрагментът на Анаксимандър<sup>26</sup> представя за първи път проблема за индивидуално и общо и то по начин, който е най-малкото безапелационен. Но схващането за “индивидуалното като престъпление”<sup>27</sup> спрямо общото е изказ на същото, което е *изономията*, равенството на всички пред закона, което от своя страна образува почвата за други форми, които приема всеобщността. При Анаксимандър законът е противопоставен на безредието по същия начин, както *kosmos* се противопоставя на *khaos* и *dike* – на *hybris*. Анаксимандър, обаче, дефинира това властово отношение /”властово”, защото вторите членове на тези двойки се намират в подчинено положение спрямо първите/ като изключително *динамично*, а не като застинало. Законът /*nomos*/, порядъкът /*taxis*/ са под непрекъснатата заплаха от изпадане в своята противоположност и по този начин са под непрестанно напрежение. За да управлява, за да властва порядъкът, той трябва да е непрекъснато активен – всяка пасивност би го разрушила и той би се превърнал отново в хаос. В същото време за Анаксимандър порядъкът е *самият* Закон и дори *самата* справедливост на Закона. Мярата, която стои в основата на принципа на *изономията*, е космически закон, трансцендентен на космоса, космопораждащ принцип /*arkebe*/.

От йонийските мислители освен Анаксимандър особено внимание заслужава преди всичко един жест – този на Хераклит, който отстъпва царския си престол на своя брат<sup>28</sup>, за да се оттегли в храма на Артемида в Ефес и да се посвети на това, което сам нарича “философия”. От гледна точка на проблема за властта този жест означава отказ от реалната власт в името на придобиване на власт от друг, всеобщ порядък. Името, което Хераклит дава на този всеобщ порядък е *logos* и пътят за постигането му е радикално нов в историята на гръцката култура – *самият* Хераклит го изразява така: “изследвах себе си” /*εδίζησαμην ἐμεῶτον*/. Той бележи началото на окончателното разделяне на властите като реална власт /по наследство, по избирателен или сакрален принцип/ и власт на познанието. Хераклит избира втория път, който е пътят на изследването и мисленето. От голямо значение е разграничаването на придобитото и дарено знание. Това, което отличава първите философи от създателите на теогонии и космогонии, е фактът, че тяхното знание е резултат на собствено изследване, на “собствена теория”, както твърди Попър<sup>29</sup>, докато

<sup>26</sup> SIMPLIC. *Phys.* 24, 13 [vgl. A 9]’A. ... ἀρχὴν ... εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον ... ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· δίδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

<sup>27</sup> Попър, например, смята, че за Анаксимандър “индивидуалното съществуване е *престъпление*” - Попър, К. *Отвореното общество и неговите врагове*, т.1, С., 1993, превод Камен Лозев, стр 216.

<sup>28</sup> Хераклит принадлежи към ефеския царски род, който води произхода си от атинския цар Кодър; от същият род на Кодридите се смята, че принадлежи и *самия* Платон – по този въпрос вж. Вернан, Ж.-П., *Мит и мислене при древните гърци*, С., 1998, стр. 184.

<sup>29</sup> Попър, К. *Назад към досократиците В*: “Език и литература”, бр. 1-2, 2001 г., под печат – в мой превод.

знанието на боговъдъхновените поети или направо божествените законодатели-герои е в известна степен дарено от боговете, т. е. тяхната заслуга е в това, че са избрани за него без това да означава, че са го постигнали. По-нататък ще стане дума за отношението на Платон към подобен род знание. Избирайки пътя на знанието като мислене, Хераклит полага *мисленето като общо за всички*<sup>30</sup>. По-късно Платон ще отдели голямо внимание тъкмо на всеобщността на мисленето, на откритостта на пътя на мисленето, който води до истината. *Logos*-ът на Хераклит като единствената истина, която е достъпна за познание чрез мислене, се трансформира у Платон като оправдаване на самата същност на философията като метод за постигане на божественото знание. С оглед на властовата проблематика, не е трудно да се види, че постигането на това знание на знанието означава придобиване на познавателна власт. В крайна сметка същността на познанието е знание за единствената Истина, а това означава освен всичко друго и *овладяване* на единствената Истина. От Хераклит Платон ще заеме и един експресивен образ – този на пътя: пътят нагоре и пътят надолу<sup>31</sup>, и ще го свърже именно с процеса на познанието – придобиването на знание /пътят нагоре/ и преподаването на знание /пътят надолу/. Притчата за пещерата е само едно от много приложения на образа на пътя нагоре-надолу. Пътят нагоре-надолу е диманичен израз на субординация – опозицията по вертикал е властово отношение, отношение господство и подчиненост. Платон ще използва образа на пътя с оглед на целия си проект – като метафора на познанието, възпитанието и държавничеството.

Освен Хераклит пряко отношение към проблематиката на властта има другият основен за Платон досократически философ – Парменид. Пътят на Парменид към Дике, която му открива Истината, е същият, както този на Хераклит. “Път божествен, обилен на слова, по който знаещият среща всичко”, както е описан в самото начало<sup>32</sup> на Парменидовата поема. От Парменид Платон ще заеме понятието за Едното /*Εν*/, което преработва в своя диалог *Парменид* и то именно с оглед на проблема за властта. Тъждеството на мислене

<sup>30</sup> *φρ. 113*: ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν, също *φρ. 114*: онези, които говорят с разум, трябва да се осланят на онова, което е общо за всички, както една държава да се ослани на своите закони и дори с още по-голямо основание, защото всички човешки закони се крепят на един-единствен божествен закон. И той има толкова сила, колкото пожелае и колкото трябва, за да бъде достатъчен, и даже повече от това /ξὺν νόωι λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρῆ τῶι ξυνῶι πάντων, ὅκωσπερ νόμωι πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται/, както и *φρ. 2*: Затова е необходимо да се следва общото. Въпреки, че този логос е всеобщ, мнозина живеят така, като че ли имат собствен логос /διὸ δεῖ ἐπεσθαι τῶι <ξυνῶι, τουτέστι τῶι> κοινῶι· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν/.

<sup>31</sup> *Φρ. 60*: пътят нагоре и пътят надолу е един и същ /ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὠντή/.

<sup>32</sup> *Φρ. 1*, ст. 2-3: πέμπων, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι  
δαίμονες, ἢ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα

и битие<sup>33</sup> означава тъждество на познание и власт, а самата фигура на Едното/Единното е онтологическия израз на Цялото. От гледна точка на проблема за знанието, Едното като тъждество на мислене и битие, е образ на властта на знанието. Образите на Дике /Справедливостта/ и Ананке /Необходимостта/, като гарант на битийната мяра, са в същото време и гарант за ностическия достъп до истината като единствения възможен път за постигането ѝ. Едва ли е случайно присъствието им в поетическата онтология на Парменид, както и в диалектичката онтология на “ставането” на Хераклит<sup>34</sup>.

Третият досократически философ, който заслужава особено внимание във връзка с проблема за властта е Анаксагор<sup>35</sup>. “Разумът управлява всичко”, едно схващане което е много близко до Хераклитовото “разумът управлява всичко чрез всичко”<sup>36</sup> и което Платон ще приеме, въпреки коренно различния контекст, в който го поставя – сферата на пайдетическото и сферата на политическото. Фактът, че Платон привежда думите на Анаксагор, за да го опровергае непосредствено преди една от централните си тези – че “истинската причина е участието към дадена идея”. Много по-късно в *Закони*-те Платон отново ще обърне внимание на противоречията в теорията на Анаксагор – първият път, порицавайки съчиненията на новите мъдреци и втория – при опровергаването на космологическата му теория, при това във връзка с “възрастта на душата”<sup>37</sup>.

След Хераклит и Парменид, софистите поставят проблема за властта по един необичаен начин: чрез езика. Проблематизирайки до краен предел предходниците и съвременниците си, основна насока на техните занимания става *властта над езика* и самият език като власт върху изказа. Схващането на Протагор за “човека като мяра на всички неща”<sup>38</sup> слага началото на едно

<sup>33</sup> *Фр.* 5 и 6 - τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

<sup>34</sup> Хайдегер убедително показва как теориите, според които Парменид и Хераклит застъпват противоположни възгледи относно битието и ставането, са силно преувеличени – вж. М. Heidegger. *Early Greek Thinking*. N. Y. 1975.

<sup>35</sup> Срв. Платон, *Федон* 97b-c: “Един ден чух от одного, който бил чел книга на Анаксагор, в която се казвало, че умът е уреждащият и първодвигателят на всички неща. Та зарадвах се на тая причина и реших, че положението “умът е причина за всичко” в определена степен е правилно. И сметнах, че ако това е така, умът, който урежда всичко, ще уреди и разположи всяко нещо тъй, както е най-добре за него. И ако някой реши да открие причината, защо се поражда, погива или съществува всяко отделно нещо, това трябва да открие как е по-добре за него било да съществува, било да претърпи или да направи каквото и да било друго” /Plato, *Phaedo* 97b-c: Ἄλλ’ ἀκούσας μὲν ποτε ἐκ βιβλίου τινός, ὡς ἔφη, Ἀναξαγόρου ἀναγιγνώσκοντος, καὶ λέγοντος ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος, ταύτη δὴ τῇ αἰτίᾳ ἦσθην τε καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εὖ ἔχειν τὸ τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον, καὶ ἠησάμην, εἰ τοῦθ’ οὕτως ἔχει, τὸν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθεῖναι ταύτη ὅπῃ ἂν βέλτιστα ἔχη· εἰ οὖν τις βούλοιο τὴν αἰτίαν εὐρεῖν περὶ ἐκάστου ὅπῃ γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτοῦ εὐρεῖν, ὅπῃ βέλτιστον αὐτῷ ἐστὶν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὅτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν /.

<sup>36</sup> *φρ* 41: εἶναι γὰρ ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτε ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων

<sup>37</sup> вж. *Leg.* 886d и 967b.

<sup>38</sup> вж. *Theaet.* 152a: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, ἧτῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

радикално противопоставяне на природа и закон, което стига върхната си точка при Антифонт. Човекът става пресечната точка на *physis* и *nomos*. Отзвукът от това схващане на софистите може да се проследи дори в текста на *Законои* – “справедливото изобщо го няма в природата” /*Leg. 889 e: καὶ δὴ καὶ τὰ καλὰ φύσει μὲν ἄλλα εἶναι, νόμῳ δὲ ἕτερα, τὰ δὲ δὴ δίκαια οὐδ’ εἶναι τὸ παράπαν φύσει/*. “Правилността на името”, за която говори Продик и “правилността на истината” у Платон са взаимообусловени: проблемът за името е власт *върху* именуването, проблемът за истината – власт *върху* съществуващото *като* истинно. На базата на изследванията *върху* езика се оказва, че изономията се случва на първо място на равнището на езика и че изо-логията предхожда всяко друго равенство. В този смисъл човек е съпричастен към езика в степента, в която е съпричастен към мисленето, но обратното е също толкова вярно за гърците: *alogos*, думата която се използва за децата преди да проговорят<sup>39</sup> и която в същото време е противоположното на *logos* в двойното значение на слово и смисъла, издава фундаменталния логоцентризъм на гръцкото мислене. В това отношение опитите на Платон за философстване в полето на неназовимото /т. е. на Благото/ са опит да се избяга именно от логоцентризма.

След скицирането на някои възгледи на Хераклит, Парменид, Анаксагор и софистите, преди да се премине към Платон, е необходимо и кратко обглеждане на философията на Сократ, естествено оставяйки настрана въпроса за това “какво е на Сократ и какво – на Платон?” За нуждите на настоящия анализ, е много важно да се отбележи, че иронията на Сократ най-вероятно се дължи именно на Платон, доколкото ние я познаваме в рамките на Платоновия текст. Независимо, че е изобретение на Сократ, тя присъства единствено в Платоновите текстове. Иронията е начин за обговаряне на властовата проблематика – това е може би най-сполучливият изказ на метода на Сократ по отношение на проблема за властта. Като основател на моралната философия /една оценка, в която са единомисленици например Хегел и Ницше/ Сократ поставя въпроса за властта по един изключително остър и въпреки иронията, недвусмислен начин. Да се основе морална философия на първо място означава да се заяви, че всеки морал, който е необоснован философски, е нелегитимен. Конфликтът на Сократ със законите е конфликт на философски обоснования морал с морала на закона. Без съмнение Сократ е осъден справедливо, както сам той признава неведнъж, но именно с оглед на моралната обоснованост на законите, според които той е осъден справедливо, целият въпрос придобива съвсем нов облик. Сократ попада в една парадоксална ситуация: той е осъден справедливо единствено в рамките на закона и то защото е повдигнал въпроса за самата справедлива обосновка на същия този закон. Като формален, законът е справедлив, но справедливостта на самия закон не е нещо, което се съдържа в закона. Законът се легитимира

<sup>39</sup> в нашия език съответната дума е “безсловесен”. Разликата между “безсловесен” и “безумен”, обаче, е същностно важна.

като справедлив единствено от нещо, различно от него самия – това е същината на проблема, който Сократ засяга. Платон получава в наследство именно този проблем, който е не просто философски, но и личен – Сократ постъпва достатъчно непредпазливо, поставяйки *именно* този въпрос. Платон, от своя страна, говорейки за властта винаги проявява изключителна предпазливост. Непредпазливостта си Сократ компенсира с подчинение на закона – имайки възможност да избяга от затвора, Сократ избира единственото възможно – да се подчини и да приеме присъдата. Защото фактът, че е стигнал до проблема за закона е възможен единствено благодарение на факта, че това е направено възможно именно от този закон. Бягството на Сократ би означавало бягство от ситуацията, която го е направила Сократ и е направила възможно това да стигне до този проблем. Платон ще направи всичко възможно да об-основе закона по начин, който не би позволил да се стигне до процес “Платон”. “Случаят Сократ” му дава ясно да разбере, че категориите “справедливост”, “истина” и “добродетел” са не само философски, но и юридически и че онзи, който ги употребява носи пряка юридическа отговорност.

Вторият пункт, в който Сократ е особено важен за Платон, може да се изрази най-общо като отношението към човека като носител на моралната философия. Сократовата максима “познай себе си” Платон ще преформулира като собствената си дефиниция на мисленето – “беседата, която душата води със самата себе си”<sup>40</sup>, но ще впише “себе си” в общото и ще дефинира целта на философията си като познание на държавата<sup>41</sup>. Познаването на себе си е немислимо извън познаването на онова, в което себе си е вписано и в рамките на което себе си *е* себе си – индивидът съществува като индивид единствено в рамките на обществото. По този начин Платон поставя фундамента на сократическата философия на коренно различно равнище и недвусмислено заявява един упрек, който сякаш стоварва допълнителна вина върху Сократ: познанието на себе си *като* себе си води до признаването на несподелимо знание – в случая със Сократ такова знание е демонът и именно то стои в основата на обвинението срещу него. Тълкувайки този демон през едно съвременно понятие, може да се каже, че демонът на Сократ е това, което днес наричаме “съвест” – “вътрешен глас, който възпира”. тогавашното име на съвестта е “благоразумие” /*sophrosyne*/, което Платон нарича “всеобщо благоразумие” /*φιλοφροσύνη* – *Leg.* 628c/. Етическата окраска на понятията за рационалност, които са фундаментални за западната традиция, свързват още на езиково равнище знанието, съвестта и съзнанието. В *Законите* Платон ще подходи по един коренно различен от този на Сократовия демон начин – там той дефинира едно понятие за срам/сван /*aiskhone*/, което е “справедлив страх”

<sup>40</sup> *Theaet.* 189e Λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῆ. В: Платон. *Диалози*, С., 1990, т.4, стр. 183 – прев. Б. Богданов.

<sup>41</sup> “Политиката е ключът към психологията” - такова мнение изказва Касирер: Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, Yale, 1946, p.61-62 .



*/phoberon...meta dikes/*, за разлика от страха от злото или същинския страх */Leg. 646e – 647b/*.

Държавните закони са израз на традицията, която има смисъла на нравственото, на нрава */ethos/*. Сократ пръв повдига въпроса за моралността като нещо различно от нравствеността и дори като нещо противоположно на нея<sup>42</sup>. Нравът е традицията, която оформя рамката, в която се развива индивида, но индивидуалното развитие е лично и е до голяма степен независимо от традицията. При Сократ това “лично” е демонът. Това противопоставяне не е така ново, като се има предвид известния фрагмент 119 на Хераклит: Ἄφοι ἐπιγρηῶνι δα...μῶν, “нравът на човек е неговият демон”. Опирайки се на едно тълкуване на Хайдегер<sup>43</sup> може да се каже, че “обичайното е открит простор за присъствието на необичайното”. В случая Сократ “необичайното” е това, което по-късно ще бъде наречено “съвест” или “съзнание”. Изказано на езика на Платон това би звучало по следния начин: “Нравствеността “знае” кое е добро, но не може да даде обяснение *защо* то е добро.” Това “знание” на нравствеността е знанието на традицията, знанието-*paideia*, което все още не е *episteme*. В този смисъл Платоновата *paideia* е радикално нова и различна от традиционната, защото в основата ѝ лежи “знание с обяснение на смисъла”.

---

<sup>42</sup> Вж. Хегел, *История на философията* /т.2/, С., 1982, стр. 47 – “Моралността свързва нравствеността с рефлексията, със знанието, че това е добро, а не другото. Нравствеността е непренудена, свързаната с рефлексията нравственост е моралност.”

<sup>43</sup> Вж. Хайдегер, М., *Писмо за хуманизма В: Същности*, С., 1993 г., стр. 129-174, прев. Хр. Тодоров.

### 1.3. Платон и въпросът за реалната власт – биографична перспектива към проблематиката на властта<sup>44</sup>

Пътят на Платон във философията започва със срещата със Сократ, но личната философска позиция на Платон започва да се оформя едва благодарение на шока от процеса “Сократ”. С оглед на темата за властта е необходимо да се изложи и личното, гражданското отношение на Платон към властта. Процесът срещу Сократ може да послужи като отправна точка в тази насока, доколкото той бележи един екзистенциален поврат у самия Платон – окончателната раздяла с амбициите за политическа кариера и ориентирането му изцяло към философията. Но преди да разглеждането на тази травма у младия Платон, е важно да се изтъкнат някои биографични сведения, които имат пряко отношение към проблематиката на властта. На първо място това е фактът, че Платон произхожда по майчина линия от рода на Солон, който от своя страна води произхода си от царския род на Кодридите – същия от който произхожда и Хераклит. С оглед на това може да се каже, че проблематиката за властта у Платон би следвало да е от основно значение за самия него. Но именно като потомък на царски род, Платон се намира в особено положение – първо през Пелопонеската война, после по времето на Трийсетте тирани. Но смъртта на Сократ е същинският поврат в отношението на Платон към реалната власт – ако до момента той е хранил някакви илюзии относно справедливата държавна уредба, в която той би се вместили, то последвалото напускане на Атина едва ли може да се тълкува многозначно. Мегара, Кирена, Египет и Сиракуза – пътят на доброволното му изгнание завършва с едно събитие, което го връща в Атина, но същевременно го отдалечава от участие в управлението. Става дума за продаването му в робство след първото пътуване до Сиракуза през 387 г. пр. Хр., събитие, което с основание може да се нарече втора травма за един потомък на царски род, какъвто е Платон. Фактът, че в *VIII писмо* Платон не споменава това едва ли се дължи на дискретност<sup>45</sup>, доколкото продаването в робство е унижение за всеки свободен гражданин, позорно петно не само в биографията на Платон, но и във всяка друга. Въпреки това желанието за власт на Платон едва ли е изчезнало, след като през 367 и 321 г. пр. Хр. той се отзовава на поканите на Дион и Младия Дионисий. Опитите на Платон да образува вече властващите тирани в Сиракуза имат своя паралел с основаната ок. 387 г. пр. Хр. за обучение на държавници Академия. Сиракуза и Академията бележат двата модела за реализация на Платоновия стремеж към властта и е от особена важност между тях да бъде направено ясно разграничение – в първия случай става дума за обучение на хора, които *вече са*

<sup>44</sup> Изложеното в този раздел е почерпано от писмата /особ. II-ро, VI-то и VII-мо/, където самият Платон описва отношенията си с властващите и собственото си разбиране за властта, както и от забележителната биография на Платон – Лосев, А. Ф. и Тахо-Годи, А. А. *Платон. Животописание, София, 1999 г.*

<sup>45</sup> както е изтъкнато в предговора на Г. Михайлов към Платон. *Диалози*. Т.1, С., 1979 г., стр.25.

на власт, докато във втория става дума за образование на младежи, т. е. за бъдещи управляващи. Самият Платон сигурно е смятал за възможно някой да бъде научен в по-късна възраст – нещо, което противоречи както на реалния възпитателен процес, така и на собственото му разбиране за *paideia* като “образуващо формиране” по израза на Хайдегер<sup>46</sup>.

Пътят на Платон във философията е неизбежно белязан от тези травми, които до голяма степен определят позицията му спрямо властта. Той разбира, че въпросите свързани с властта са предмет единствено на разговор, а не на писано слово и в случай, че бъдат записани, те трябва да са иносказателни<sup>47</sup>. Така всяко казване е вече маскиране на казаното, едно скриващо откриване.

Личният идеал на Платон, както сам го разкрива, може да се синтезира в една сбита формула: човек с благородна душа, което означава човек, грижещ се за бъдещето в противоположност на хората с робски, груби души<sup>48</sup>. Благогодните хора, представени с метафората на самия Платон от *Teemem* за восьчната табличка */ektageion/*, имат “души с дълбок восък, податлив и добре размекнат, преминаващото през който */.../* оставя чисти, достатъчно дълбоки и трайни знаци и хората с такива души първо, усвояват лесно, второ, са паметливи и поради това не разменят знаците от различните усещания, а си съставят истинни мнения; тъй като знаците са ясни, подобни люде бързо ги разпределят и отнасят всеки към неговия оригинален печат, за който именно казват, че е с битие”<sup>49</sup>.

Образът на истинския философ, който е централен за Платон, трябва да съчетава наред с познанието и властта върху познанието и подчинение пред бога<sup>50</sup>, както сам го описва в *Teemem* истинската цел на философа е

<sup>46</sup> Хайдегер, М., *Платоновото учение за истината*, В: */сб/ Теории за истината /т.1/*, С., 1992, стр. 440-464, съставителство Любен Сивилов, превод Христо Тодоров.

<sup>47</sup> *312d-e*. По неговите думи, казващ, че не си възприел достатъчно учението за природата на първопричините. Трябва да ти отговоря иносказателно, така че в случай, че тази табличка претърпи някакви превратности по суша или море, онзи, в чийто ръце попадне, да не я разбере. Ето това е: всичко се стреми към царя на всичко и всичко се извършва заради него; той е причина на всичко прекрасно... Човешката душа се стреми да познае какво е това, взирайки се в това, което ѝ е родствено. */φῆς γὰρ δὴ κατὰ τὸν ἐκείνου λόγον, οὐχ ἱκανῶς ἀποδεδειχθαί σοι περὶ τῆς τοῦ πρώτου φύσεως*, φραστέον δὴ σοι δι' αἰνιγμῶν, ἵν' ἂν τι ἢ δέλτος ἢ πόντος ἢ γῆς ἐν πτυχαῖς πάθῃ, ὃ ἀναγνοὺς μὴ γινῶ. ὡς γὰρ ἔχει. περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἁπάντων τῶν καλῶν. δεῦτερον δὲ περὶ τὰ δεῦτερα, καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα. ἢ οὖν ἀνθρωπίνη ψυχὴ περὶ αὐτὰ ὀρέγεται μαθεῖν ποῖ ἅττα ἐστίν, βλέπουσα εἰς τὰ αὐτῆς συγγενῆ, ὧν οὐδὲν ἱκανῶς ἔχει/ - подчертаването мое; 314 с: Преди всичко, грижи се за това, че нищо да не се записва, а всичко да се познава и усвоява: защото е невъзможно написаното да не получи разгласяване. Затова аз никога нищо не съм писал за такива неща, и на света няма и няма да има никакви Платоновни записи, а това, което сега четат – това са речи на Сократ, когато той бе още млад и прекрасен. /οὐ γὰρ ἔστιν τὰ γραφέντα μὴ οὐκ ἐκπεσεῖν. διὰ ταῦτα οὐδὲν πώποτ' ἐγὼ περὶ τούτων γέγραφα, οὐδ' ἔστιν σύγγραμμα Πλάτωνος οὐδὲν οὐδ' ἔσται, τὰ δὲ νῦν λεγόμενα Σωκράτους ἐστὶν καλοῦ καὶ νέου γεγονότος/ - подчертаването мое.

<sup>48</sup> II *Πισμο* 311c-d.

<sup>49</sup> *Theaet.* 194 c-d.

<sup>50</sup> VI *πισμο*, 323d: ще се кланяте на името на бога, владетел на съществуващото и на предстоящото, и в името на могъщия родител на този владетел и виновник /за

“υποδοβьяване във възможната степен на бoга, а υποδοβьяване значи да станеш справедлив и благочестив с разум”<sup>51</sup>. В *Закони*-те Платон пише, че “за връх на всяко блаженство /.../ се счита възможността да станем по-скоро безсмъртни” /καὶ τὸ δὴ τέλος ἀπάσης μακαριότητος εἶναι τὸ πάντα ταῦτα κεκτημένον ἀθάνατον εἶναι γενόμενον ὅτι τάχιστα – *Leg.* 661b/.

---

съществуващото/, който, ние, истинските философи ясно познаваме, доколкото това е възможно за блажените хора. /δύναμιν ὡς οἶόν τ' ἐστὶν πλειστάκις, καὶ χρῆσθαι συνθήκη καὶ νόμῳ κυρίῳ, ὃ ἐστὶν δίκαιον, ἐπομνύντας σπουδῇ τε ἅμα μὴ ἀμούσῳ καὶ τῇ τῆς σπουδῆς ἀδελφῇ παιδιᾷ, καὶ τὸν τῶν πάντων θεὸν ἡγεμόνα τῶν τε ὄντων καὶ τῶν μελλόντων, τοῦ τε ἡγεμόνος καὶ αἰτίου πατέρα κύριον ἐπομνύντας, ὃν, ἂν ὄντως φιλοσοφῶμεν, εἰσόμεθα πάντες σαφῶς εἰς δύναμιν ἀνθρώπων εὐδαιμόνων/. Вж. също така *Държавата*, С., 1975, прев. Александър Милев, стр. 174 /*Resp.* 427c/

<sup>51</sup> *Theaet.* 176b: Бягството е υποδοβьяване във възможната степен на бoга, а υποδοβьяване значи да станеш справедлив и благочестив с разум.  
διὸ καὶ πειράσθαι χρῆ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγῆ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι

#### 1.4. Методът на Платон

Проблемът за властта, както стана ясно, е от особено значение за Платон в двойния смисъл на философски въпрос и на лична ангажираност. Ако наистина Платон си е поставил за цел притежанието на власт<sup>52</sup> и в този смисъл философското познание е само сублимация на волята му за власт, то следите от тази сублимация трябва да се залечат възможно най-добре. “Процесът Сократ”, разглеждан като травма за Платон е хипотеза, която самият Платон потвърждава неведнъж, а образът на философа-цар, съдейки по писмата, както и по текста на *Държавата* и *Законите*, далеч не му е чужд. Самото познание е сублимация, изтласкване на волята за власт, за реална власт<sup>53</sup>, но като всяка сублимация то не може да изличи следите от изтласкването. Така поставен, въпросът изисква именно про-следяване: къде точно Платон поставя въпроса за властта, какъв е контекста на това поставяне и каква е сугестологичната му стойност. Ако се приеме, че Платон “маскира” изказванията си за властта *като* власт, то, по собствените му думи, това е едно “говорене отдалеч”<sup>54</sup>, едно постоянно кръжено около въпроса за властта без изричното му поставяне. От друга страна, ако понятието власт разкрива философията на Платон като цяло, то голямо значение придобиват жестовете на Платон – например подмятанията за писаното-неписаното слово, “лекциите за Благото” /*peri tagathon*/, “неписаните учения” /*agrapha dogmata*/<sup>55</sup>, за “единното благо” от *Филеб* /15а – *to agathon hen*/.<sup>56</sup> В *Законите* Платон неведнъж споменава благото – например в 903 с – “...всичко възникнало, възниква заради всичко в цялост, така че за да се осъществи присъщото да живота на цялото блажено битие, и това битие възниква не заради теб, а обратното – ти /възникваш/ заради него.”<sup>57</sup>

Методът на Платон е предимно метод на не-казването, което предизвиква като ефект внушение. Този метод има предимството пред директното казване по няколко причини: първо, така онова, което се обговаря без да бъде изречено придава структурно и смислово цяло на казаното; второ, самото изричане вече насочва към не-изреченото и дори неизречимото /проблем, който Платон поставя неведнъж/ и трето, не-казването стои извън всяка юридическа отговорност, доколкото само написаното може да бъде тълкувано – внушението се изплъзва от юридическия дискурс по същия начин,

<sup>52</sup> това твърдение принадлежи на Погър – вж. Погър, К. *Отвореното общество и неговите врагове*, Т.1, С., 1993, стр 181 : “/.../ зад суверенитета на философа цар стои всъщност жаждата за власт. Красивият портрет на суверен е автопортрет.”

<sup>53</sup> “реална власт” в случая е еквивалент на английското *real power* – т. е. такава е например властта на правителството в съвременната република или конституционна монархия.

<sup>54</sup> /II писмо/ : ἡμῶν ἔχρησται.

<sup>55</sup> Цит. по: Бояджиев, Ц. “*Неписаното учение*” на Платон, С., 1984, изд. “Наука и изкуство”, стр. 42

<sup>56</sup> τὸ ἀγαθὸν ἓν.

<sup>57</sup> σὲ δὲ λέλθηθεν περὶ τοῦτο αὐτὸ ὡς γένεσις ἕνεκα ἐκείνου γίγνεται πᾶσα, ὅπως ἦ τῷ τοῦ παντὸς βίῳ ὑπάρχουσα εὐδαίμων οὐσία, οὐχ ἕνεκα σοῦ γιγνομένη, σὺ δ' ἕνεκα ἐκείνου.

както говореното слово “може да бъде защитено” от говорещия /Платон го нарича “баща на словото” във *Федър*, 257b/. Като по-пластично и по-гъвкаво говореното слово разполага и с повече възможности за тълкуване и въпреки това с категоричност не по-малка от тази на писменото.

На едно позитивно ниво, на равнището на казването, методът на Платон е методът на примера, вмъкнат в контекст, който привидно няма връзка с властовата проблематика и методът на метафората, на от-пратката. Обичайните метафори, с които Платон илюстрира /и не само илюстрира, но и внушава/ проблематиката на управлението и възпитанието/образованието са тези на тъканта /в *Държавникът* той говори за “обществена тъкан” – 305e/ и изобщо на тъкаческото изкуство, на кораба със своя кормчия /*kybernetes*/ и на лека и лекарското изкуство. Ето един пример за подобно намесване на метафората на тъкачеството и тъканта:

Чужденецът: *Ако трябва да обхванем с едно общо име същността на науката, която управлява всички тях, грижи се за законите и за всичко в града и съединява всички неща в единна тъкан по най-правилния начин, бихме я нарекли с пълно основание, струва ми се, държавническа.*

/..../

Чужденецът: *Ще поискаме ли да я разгледаме чрез примера с тъкаческото изкуство, след като ни се изясниха всички родове дейност, които се извършват в града държава?*

/..../

Чужденецът: *Трябва да говорим, както изглежда, за функцията на царя да преплита: какво представлява това преплитане, по какъв начин се извършва и каква тъкан ни доставя<sup>58</sup>.*

Чужденецът говори за “функцията на царя да преплита”, но след като вече се застраховал, че дава “пример”. Веднага след това започва конкретния разговор за плетивата и различните начини на сплитане. Подобни вмъквания са от съществено значение за изясняване на начина, по който Платон винаги поставя въпросите свързани с властта. Като *episteme*, *paideia* и *politeia* философията на Платон винаги обговаря властта като скриване с цел внушение, откриване с цел разбиране и не-скриване с цел обяснение. Това са и трите метода на явяване на истината, доколкото Платон акцентира именно върху оптиката на *aletheia*<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> *Pol.* 305e – 306a: ΕΕ. Τὴν δὲ πασῶν τε τούτων ἄρχουσαν καὶ τῶν νόμων καὶ συμπάντων τῶν κατὰ πόλιν ἐπιμελουμένην καὶ πάντα συνυφαίνουσαν ὀρθότατα, τοῦ κοινοῦ τῆ κλήσει περιλαβόντες τὴν δύναμιν αὐτῆς, προσαγορεύοιμεν δικαιοτάτ' ἄν, ὡς ἔοικε, πολιτικὴν.

“ί

ΕΕ. Οὐκοῦν δὴ καὶ κατὰ τὸ τῆς ὑφαντικῆς παράδειγμα βουλοίμεθ' ἂν ἐπεξελεῖν αὐτὴν νῦν, ὅτε καὶ πάντα τὰ γένη τὰ κατὰ πόλιν δῆλα ἡμῖν γέγονε;

“ί

ΕΕ. Τὴν δὴ βασιλικὴν συμπλοκὴν, ὡς ἔοικε, λεκτέον ποία τέ ἐστι καὶ τίνι τρόπῳ συμπλέκουσα ποῖον ἡμῖν ὕφασμα ἀποδίδωσιν.

<sup>59</sup> по този въпрос – вж. раздел 4.3 по-долу.

Светлината се явява не просто помощно средство на *logos*-а, а е начинът на разкриване на самата истина.

## 2. ПЛАТОН КАТО ЗАКОНОДАТЕЛ

### 2.1. Ситуиране на диалога в цялостното творчество на Платон

*Законите* могат да бъдат ситуирани в цялостното творчество на Платон според двете основни интерпретации на Платоновата философия, които изведени в крайност го представят или като монолитно цяло, или като множество противоречиви едно на друго произведения, обединени единствено от своя автор. Противопоставяйки *Законите* на останалите диалози на първо място правят впечатление две композиционно важни отсъствия: в диалога липсва Сократ и действието се развива извън Атина и дори извън континентална Елада – на о-в Крит. Исторически *Законите* се ситуират в 345 г. пр. Хр., т. е. написани са около седем години преди смъртта на Платон, но според Диоген Лаертски при смъртта на Платон са се намирали в работен вид, на восъчни таблички.<sup>60</sup> Основното действащо лице е наречено Атинянин, който се намира в позицията на чужденец. В съдържателен план, от огромно значение е отсъствието на термините “идея” и “ейдос”<sup>61</sup>, което противопоставя *Законите* на останалите Платонов диалози далеч по-радикално. На трето място, в *Законите* липсва фигурата на философа. От гледна точка на формата на драматургичност, т. е. на протичане на “сценария”, *Законите* са най-малко диалогичното Платоново произведение: факт, който може да се обоснове или диахронично / т. е. *Законите* като финална точка на една тенденция към “монологизиране” на диалога, която се засилва в т. нар. “късен” етап от творчеството му/, или синхронично /т. е. липсата на диалогичност в *Законите* като иронична контратеза на “диалогичните” диалози/. Липсата на диалогичност добива съвсем различно измерение от гледната точка на проблематиката на “диалога”: доколкото става дума за “закони”, то “диалогичността” би била най-малкото неуместен похват.

Тези липси, които едва ли са случайни, до голяма степен противопоставят диалога на останалите Платонов диалози в един троезен план – като композиция, като терминология, като структурна свързаност с другите диалози. Още на равнището на заглавието, *Закони*, се внушава множественост – нещо, което самият Платон оценява негативно и което се

<sup>60</sup> за композицията и критически бележки върху *Законите* - вж. коментарите и бележките на А.Ф. Лосев и А. А. Тахо-Годи в: Платон. *Сочинения в трех томах.* /т.3, ч.2/, М., 1972, с.583-632.

<sup>61</sup> За *eidos* като синоним на *idea* в *Законите* се говори само на едно място – III 689 d. От голямо значение е фразата “ейдос на разумността”, благодарение на причастността към който възниква съгласуваността в държавата /*Leg.* IX 865 a/- според Лосев на това място “*eidos*-ът се обявява за принцип на социално-политическата мъдрост” – *цит. съч.* стр. 591.



среща единствено тук. Множественото число в заглавието вече формира една рецептивно внушение, което противопоставя творбата на другите творби.

Фактът, че *Законите* са оставени от Платон в недовършен вид, обезсмисля опитите за намиране на някаква вътрешна симетричност между отделните части, каквато някои от другите диалози несъмнено притежават, напр. *Парменид*. В този смисъл онтологията на Едното, която е централната тема на *Парменид*, в структурно отношение е точна противоположност на множественото число още в заглавието “Закони”.

Ако дотук бе скициран негативният аспект на структурно, съдържателно и така да се каже “драматургично” равнище, то в позитивен план на първо място е необходимо да се изтъкне честата употреба на термините “разум” /*noys*/ и “световна душа”, както и на “необходимостта”. Митът за куклите, който Платон разказва в I-ва книга /644d-645c/, е от особено голямо значение с оглед на проблема за властта и настоящия анализ, доколкото синтезира в едно цяло философската основа на възпитанието и “златната нишка на разума”. Същото се отнася и до историческата необходимост от ново законодателство /676a – 702a/, умението за властване и подчиняване /762e – 763c/, учението за справедливостта като за прекрасното във връзка с учението за различните видове справедливост и несправедливост /857c – 864c/, общият закон против всеки род насилие /884a/, религията и престъпленията против нея /885b – 910d/, държавният организъм като идеална осъщественост на принципа за охрана на законите /964d – 967c/.

Като се вземе под внимание фактът, че понятието за власт у Платон се явява в двойния аспект на негативна и позитивна дефиниция /респ. липса на дефиниция и определение, което Платон почти винаги дава в контекст, който *привидно* няма отношение към властовата проблематика/, то разглежданите места в текстовете се структурират като смислова цялост единствено по отношение на самото понятие. Текстовете от *Законите* не правят изключение, въпреки че самият диалог се противопоставя на останалите произведения именно в аспектите, които са традиционно “платонистични” – идеалност, единност, битийност, Благо.

## 2.2. Връзките на диалога с други “политически” съчинения на Платон

Гледната точка на властовата проблематика изисква преди всичко едно обглеждане на Платоновата философия като цяло и в този смисъл свързаността /противопоставянето и липсата на връзка са също форми на свързаност/ на *Законите* с други диалози е от съществено значение. На онтологическо равнище такъв е преди всичко *Парменид*, на нивото на *episteme* – *Teemет* и на тези на *paideia* и *politeia* – преди всичко *Държавата* и *Държавникът*. Доколкото в *Законите* отсъстват както основополагащите драматургични /Сократ, диалогичността/ и понятийни /*idea, philosophia*/ образувания, то сравненията и аналозите между отделните противостоящи си текстове следва по необходимост да отчитат подобно “разминаване”. Въпреки него, съгласно трите основни насоки в платонизмът, които могат условно да се определят като диалектика, възпитание и държавничество<sup>62</sup>, /т. е. процесите на познание, образование, законодателство и упражняване на власт/, съществува един онтологически хоризонт, от който Платоновата философия може да се обхване като цяло – това е съответно Едно/Много, *paideia* и *politeia*. От гледната точка на властовата проблематика, подобен хоризонт е самото понятие власт едновременно в негативната и позитивната си дефиниция – т. е. липсата на дефиниция и дефинирането на истинното знание като истинската власт. Видяна като цяло откъм проблема за властта, Платоновата философия разкрива процесите знание, образование и държавничество като властови отношения, т. е. отношения на господство и подчинение и в същото време отстранява от властовото отношение насилието. Двойките, които образуват властовите отношения са съответно тези на познаващ-познавано /т. е. на равнището на истината това са философът-Благото/, възпитаващ-възпитаван и управляващ-управляван. От огромно значение е отбелязването на факта, че Платон смята знанието за истинската власт единствено в случай, че деецът на трите процеса е *Един*. Всяко разделяне на трите сфери и самостоятелното им съществуване е, за Платон, неистинно и нелегитимно.

В *Законите* Платон описва именно един от ипостасите на цялото – този на разума и цялото изложение се ръководи от “принципа на разума”. Възпитанието, властването и дори съдопроизводството се ръководят от разума, от управляващият разум. В същото време чрез мита за куклите, където сравнява златната връзка в “човешката кукла” с разума<sup>63</sup>, Платон внушава още, че самият властващ разум, освен да властва, трябва и да се подчинява. В този смисъл разумно управляващият разум трябва да се подчинява именно, за да удържи

<sup>62</sup> принципът за едно такова разделение е цялостната оценка на Платоновото творчество – като диалектическо /тук се включват онтологията, логиката, теорията на познанието/ го определя П. Наторп, съответно като възпитателно – Йегер и като политическо – самият Касирер. Вж. *The Myth of the State*, p. 62.

<sup>63</sup> *Leg.* 644d-645c.

разумността си на онтологическо ниво. В *Държавата* Платон разказва друг мит<sup>64</sup> за златото по повод на стражите. Златото, което е примесено в душите на тези, които са достойни да управляват, с оглед на “златната нишка” от мита за куклите не е нищо друго освен разума. Грижата за примеса, за сплавта, е самото образование като формиране на разумност, като създаване на “нишка”, която свързва човешкото с божественото. От друга страна Платон настоява на разума като лишен от всякакво насилие – златото е най-мекият от металите, изброени в мита от *Държавата*. Златната нишка не е привилегия, дарена само на едни /които да властват по силата на този божествен дар/, а е нишката на разума, която е обща за всички. Среброто, медта и желязото изобразяват пътя на отказа от разума по посока на насилието. Желязото е недвусмислен символ на войната и грубата сила. Платон въвежда металите като илюстрация на братството между всички хора /*ἐστὲ μὲν γὰρ δὴ πάντες οἱ ἐν τῇ πόλει ἀδελφοί*.../.

Вероятно най-плодотворно е сравнението между *Законите* и *Държавата*: ако в *Държавата* Платон показва пътя нагоре, т. е. към света на идеите, към Благото/Доброто, който е пътят на Философа, то в *Законите* е изложен пътя надолу. Ако *Държавата* е идеализация, то *Законите* са реализация. На първо място би трябвало да се проблематизира въпроса дали *Законите* са реализация на *Държавата* или на нещо друго, и ако са, то дали реализацията ѝ е удачна и истинна според критериите, предложени от самия Платон, или не. Самият Платон в *Държавата* пише следното:

*/.../ не ме насилвай да доказвам, че това, което изложихме с думи /т. е. образецът за идеална държава/, непременно трябва да бъде осъществено на дело /Resp. 473 a/.*

Избързвайки с една от тезите, развити по-нататък в текста, ще кажем, че идеализацията е на първо място лично изобретение на Платон и идеалната Държава е образец на първо място за едно лично творение. *Законите*, от своя страна, са “реализация” на първо място на нещо фиктивно. Платон описва образец, а не реалност. *Държавата* описва образец на идеална държава, управлявана от философи, докато *Закони*-те показват как би изглеждала една държава, управлявана от не-философи. Въпреки че разумът заема централно място в *Закони*-те, това съвсем не означава, че там е описан философския начин на функциониране на този разум. Една историческа интерпретация на съдържанието на *Законите* не отчита именно факта, че става въпрос за лично творчество на Платон, дори и то да се състои в компилация. Ползата от историческата интерпретация се заключава на първо място в адекватното ситуиране на диалога в историческата му среда и установяване на връзките му с

<sup>64</sup> *Resp.* 415 a-d: Бог обаче при създаването на хората примесил злато при раждането на ония от вас, които са способни да управляват. Затова те са достойни за почит /ὁ θεὸς πλάττων, ὅσοι μὲν ὑμῶν ἰκανοὶ ἄρχειν, χρυσοῦν ἐν τῇ γενέσει συνέμειξεν αὐτοῖς, διὸ τιμωτάτοί εἰσιν/ - В: Платон, *Държавата*, С., 1975 г., прев. Александър Милев, стр. 155.

останалите диалози. В това отношение връзките на *Закони-те* с *Държавата* заслужават специално внимание – първият диалог показва управлението на закона, основан на разума на традицията, докато вторият показва управлението на знанието, което има “обяснение на смисъла”, т. е. истинско познание. *Закони-те* описват стриктното прилагане на разума като Закон без оглед на “обяснението на смисъла” – било като “разум” на традицията, или като необходимост на множеството, но във всеки случай не и разум с обяснение на смисъла в пайдетическия тон на *Държавата*, нито пък в диалогичния дух на диалектиката като цяло.

В притчата за пещерата<sup>65</sup>, например, са представени и двата пътя – нагоре към светлината /т. е. идеята-на-иденте, Благото/ и надолу – към другите хора в пещерата. Пътят нагоре е пътят на знанието /*episteme*/, а пътят надолу – този на възпитанието /*paideia*/ . *Законите* представят същия път нагоре-надолу, но с оглед на необходимостта. Разликата е огромна. В притчата за пещерата онзи, който вижда слънцето, бива убит при връщането си под земята. Платон няма да допусне това да се случи отново. Вероятно това е причината в *Законите* наред с разума /*nous*/ и световната душа да властва и необходимостта /*ananke*/ . Порядъкът на властта е това, което различава и противопоставя двата диалога: *Държавата* описва единството на *episteme*, *paideia* и *politeia* с оглед на царувания философ, докато *Закони-те* – този на царувания разум, който властва, така да се каже, безвъпросно. Това е причината в *Закони-те* да липсва съсловие на философите за сметка на един “превъзходен закон, забраняващ на младите хора да изследват това какво в законите е добро и какво – не е и повеляващ на всички единодушно да се съгласят с това, че в законите всичко е хубаво, защото те са установени от боговете”<sup>66</sup>. В контекста на собствените му занимания с философия, които започват именно в младостта му, това едва ли следва да се приема без необходимата ирония.

---

<sup>65</sup> *Resp.* 514a-517a.

<sup>66</sup> *Leg.* 634d-e: τριῶς κατεσκευάσται τὰ τῶν νόμων, εἷς τῶν καλλίστων ἂν εἴη νόμων μὴ ζητεῖν τῶν νέων μηδένα ἑἶν ποῖα καλῶς αὐτῶν ἢ μὴ καλῶς ἔχει, μιᾶ δὲ φωνῇ καὶ ἐξ ἑνὸς στόματος πάντας συμφωνεῖν ὡς πάντα καλῶς κεῖται θέντων θεῶν, καὶ ἑάν τις ἄλλως λέγῃ, μὴ ἀνέχεσθαι τὸ παράπαν ἀκούοντας .

### 3. ДЕФИНИРАНЕ НА ПОНЯТИЕТО ВЛАСТ

#### 3.1. Негативно дефиниране на понятието “власт” като липса на дефиниция

В предварителния анализ на понятието власт бе направено отграничаването на проблема за властта и метода на Платон при изследването му. Липсата на пряка дефиниция на властта не означава липса на дефиниция изобщо, а е просто част от метода на Платон. Кръженето около проблематиката на властта и въпросната липса на дефиниция могат условно да бъдат наречени “негативна дефиниция”. Самият факт, че Платон не дава дефиниция на едно толкова съществено понятие, се явява в коренно различна светлина след като се изтъкне наличието на тази липса. Платон не дефинира властта не защото бяга от такава дефиниция, а тъкмо за да насочи към нея. Перифразирайки думите на Хераклит може да се каже, че той “скривайки я, посочва” именно нея. Проследявайки отделни често повтарящи се жестове на Платон в случаите, когато все пак говори за властта, например метафорите на тъкачеството, направляването на кораб, лекарското изкуство, може да се каже, че той обгражда проблематиката на властта с едни и същи примери и сравнения. Негативната дефиниция на понятието власт изисква на първо място ясното ѝ разграничаване от алегорията и метафората. Алегорията и метафората са тропи на обговаряне на нещо по един все пак позитивен начин. Липсата на дефиниция е тъкмо обратното: тя е не-обговаряне. Целта на това не-казване е насочване и като такава ефектът, който тя образува е същият, както този на внушението. Липсата на дефиниция на понятието власт у Платон има функцията на сугестия. Познавателната сила на сугестията е нещо, което Платон не само не подценява, а тъкмо обратното – до голяма степен той залага именно на нея. Такъв жест има едновременно познавателна стойност и е начин за избягване на наказателна отговорност. Цената на тази застраховка, която Платон плаща, е именно липсата на дефиниция на понятието власт. Ако една дефиниция очертава обхвата на едно понятие подобно на линия, то липсата на дефиниция съвсем не означава всеобхватно или безобхватно понятие. Не-дефинирайки понятието власт Платон описва целият му обем. Всички дефиниции, които Платон дава, всъщност описват съдържанието на понятието власт и именно липсата на очертание, на форма е насочващото скриване. Без да се вземе предвид казаното дотук, множество въпроси остават не просто нерешени, а неразрешими, например: “Защо Платон не дефинира ясно нещо, което е толкова важно?”, “Какъв е смисълът на цялото Платоново дело, щом то не дефинира властта?”, “Какъв е смисълът на една йерархия без понятие за власт?”.

Формулирайки негативната дефиниция на властта, очертаната област е практически необозрима, защото в рамките ѝ попада всичко друго. Негативната дефиниция на властта като липса на дефиниция е същевременно и начин Платоновата философия да се обгледа като цялост и така да се види цялостното ѝ внушение. “Формата на философията на Платон е диалогична”<sup>67</sup> – именно диалогичността е цялостното внушение на Платоновата философия. С оглед на проблема за властта може да се каже, че тя е диалог за “съединяване на философията и управлението”<sup>68</sup>. Негативната дефиниция за властта като липса на дефиниция се състои именно като диалог без заглавие, което в никакъв случай не означава че в диалога не се говори, а просто, че никъде не се изказва темата на диалога. В предишните раздели бе разгледано какво би означавало за Платон едно подобно “казване на темата”. От гледната точка на настоящото изследване Платон говори *по* темата без да казва *самата* тема. Това, разбира се, не означава че никъде не споменава за нея, а просто, че го прави с изключителна предпазливост.

---

<sup>67</sup> Хегел, *История на философията*, т.2, С., 1982, изд. “Наука и изкуство”, прев. Генчо Дончев, стр. 167.

<sup>68</sup> *Пак там*, стр. 176.

### 3.2. Позитивно дефиниране на понятието “власт” като Знание

*/.../ по своята природа разума и великата власт се стремят да се съединят заедно; всяко от тях гони другото, стреми се към него и се съчетава с него. /πέφυκε συνιέναι εἰς ταῦτὸν φρόνησίς τε καὶ δύναμις μεγάλη, καὶ ταῦτ' ἀλλήλα ἀεὶ διώκει καὶ ζητεῖ καὶ συγγίγνεται ·/, II Πισμο, 310ε.*

Предимството, което даде негативната дефиниция на понятието власт като липса на пряка дефиниция, следва да бъде разгледано и от страната на позитивната дефиниция. След като внушението на негативната дефиниция като липса на такава бе определено като диалогичност, внушението на позитивното дефиниране трябва да установи целта на тази диалогичност. За Платон такава цел е единствено знанието. При такова поставяне на въпроса за липсата на дефиниция на властта и позитивното ѝ определяне като знание, съществува опасност от пълно размиване на границите между понятията “знание” и “власт”. Въпреки, че според позитивната дефиниция на властта като знание техните обеми се припокриват, то припокриването има смисъл единствено с оглед на целта, т. е. на употребата на знанието. Истинското знание е властта – позитивната дефиниция има смисъл и означава припокриване на понятията “знание” и “власт” единствено в случай, че “знанието е власт”. Обратното, “властта е знание” е лишено от всякакъв смисъл. Това разграничение има огромно значение за Платон, доколкото в първият случай става дума за същността на философията като знание на знанието. “Знанието е власт” е дефиницията, която оправдава самото съществуване на философията като наука. Във втория случай става дума чисто и просто за оправдаване на властта със средствата на знанието и това е, което Платон никога няма да приеме, доколкото за него истинската власт е не реалната политическа власт, а властта на знанието.

Когато се дефинира позитивно властта като знание, т. е. властта е истинското знание, е необходимо да се направи още едно разграничение. Това знание е нещо различно от мнението или от познанието, което корабостроителя притежава, за да строи кораби. Позитивната дефиниция на властта като истинското знание има смисъл единствено ако това знание е Знанието, т. е. знание на знанието. Знанието на боговдъхновените поети, които Платон изхвърля от своята Държава, несъмнено е знание с висока стойност, както и знанието на корабостроителя, при все че двете са до голяма степен несъпоставими. Според една дефиниция, дадена от Платон в *Теетет* “знанието е истинно мнение с обяснение на смисъла”<sup>69</sup>. Едно истинно мнение, което не може да обясни смисъла /logos/, е знание, което е придобито по път, различен

<sup>69</sup> *Theaet.* 202 b-d: δόξαν ἀληθῆ μετὰ λόγου ἐπιστήμην εἶναι;

от този на философията, доколкото единствено философията владее “обяснението на смисъла”. От тази гледна точка е разбираемо защо трагиците, например, нямат място в идеалната Държава – те притежават истинно мнение, но то има стойността на интуитивно прозрение, което не може да бъде обяснено. Философията, според Платон, е именно метод за обяснение на истинното мнение, т. е. знание за знанието. Знанието на поетите и трагиците като не-обяснимо е също така и не-споделимо, т. е. частно, партикуларно, без връзка с Цялото, защото не може да бъде обяснено /или раз-яснено/. С оглед на неговата необяснимост, то е монопол единствено на боговъдъхновените: достъпът до такова знание не е всеобщ. Придобиването на подобно знание е за Платон нелегитимно от философска гледна точка, защото то нарушава друг основен постулат на философията – мисленето е общо за всички. Платон поддържа именно този единствен закон на философията. Всеобщността на мисленето е фундаментът на самата диалогичност – в този смисъл едно знание придобито не по пътя на мисленето, а “дарено от бог” е тъкмо обратното на диалогичното. Тази диалогичност е залог за истината като истина. Мисленето като единствената всеобщност *stricto sensu* е, вече от юридическа гледна точка, залог както за изономията, така и за наказателната отговорност. Платон не може да позволи нарушаване на тази изономия, защото това би означавало разрушаване на истината чрез допускане на съществуването на много истини с различна стойност. Допускането на нещо подобно би означавало, че съществуват степени на истина – по-висша и по-низша, по-ценна и по-маловажна, по-голяма и по-малка, и в същото време различна по приложимост наказателна отговорност. Нарушаването на принципа за изономия, за равенство пред закона, чиито единствен гарант е фактът, че мисленето е общо за всички. Когато Попър вижда в лицето на Платон “теоретика на идеалната държава, управлявана от философи с нейната вкаменена структура от кастов характер”<sup>70</sup> и и сравнява *Държавата* на Платон с *Mein Kampf*, той пропуска една на пръв поглед дребна, но същностно важна подробност – че Платон залага именно на *идеалността* на Държавата, което означава на първо място *не-реализирането* ѝ<sup>71</sup> и на второ – *реализирането* ѝ по пътя на разума, докато Хитлер залага тъкмо на реализацията и то по пътя, противоположен на изономията. Подобни сравнения, независимо от теоретико-познавателната си стойност, смесват онтологическите нива: първо защото Държавата на Платон си остава философско произведение, за разлика от *Mein Kampf*, второ, защото пътят на Платон е пътят на познанието, което е истинската власт, а не на придобиването на реална власт, което сближава *Mein Kampf* по-скоро с *Что делать?* и *Государство и Революция*<sup>72</sup>, като философската стойност и на трите е извън всяко съмнение.

<sup>70</sup> Попър, К. *Отвореното общество и неговите врагове* /т. 1/. С., 1994, стр. 65.

<sup>71</sup> Вж. *Реп.* 473а, Платон, *Държавата*, С., 1975, стр. 250.

<sup>72</sup> Вж. Hitler, Adolf, *Mein Kampf*, 1925-1927. Unexpurgated English edition, New York, 1939, както и Lenin, VI., *What is to be done?*, 1902 и *State and Revolution*, 1917 В: [www.marxists.com](http://www.marxists.com).



Държавата е трактат за постигане на знанието като истинската власт, а не за придобиване на реална такава.

*Ако Държавата означава “земна държава”, то това твърдение е оспорено от самия Платон. За него, както и за св. Августин домът на философа е civitas divina, а не civitas terrena. Но Платон не допуска тази религиозна насока да повлияе на политическите му схващания/убеждения. Той става политически мислител и държавник не поради склонност, а по дълг. И вменява този дълг в съзнанието на своите философи. Ако следват своя собствен път, те ще предпочетат спекулативния пред политическия живот. Но те трябва да бъдат призовани обратно на земята и ако е необходимо, да бъдат принудени да участват в живота на държавата.<sup>73</sup>*

Приведеният цитат има своето потвърждение и у самия Платон<sup>74</sup>, но в случая е от значение да се изтъкне преди всичко, че с тези думи се оспорва твърдението на Йегер, че “Платон схваща Държавата като ‘истинския дом на философа’<sup>75</sup>”. За Касирер основното прозрение на Платон е, че “не можем да храним надежди за реформиране на философията ако не започнем с реформиране на държавата”<sup>76</sup> и това реформиране “трябва да започне с разбиране на държавата”. За Касирер Платоновата философия добива цялостен вид единствено като политическа теория, доколкото извън цялостността на държавата съществува само партикуларно знание. Тъкмо защото философията на Платон е цялостна единствено от гледната точка, която я вижда като политическа теория, въпросът за властта е от съществено значение. Позитивната дефиниция на властта като знание има предимството, че отчита цялостта на философията на Платон без да я разделя на метафизика, диалектика, теория на познанието, политика и образование. Разгледана поотделно, във всяка отделна своя част, Платоновата философия се явява като разпокъсана и противоречива теория. Гледната точка на Касирер има предимството пред тези на Наторп, Йегер и Щенцел<sup>77</sup> по това, че разглежда Платоновата философия като цяло, но самият Касирер изобщо не поставя проблема за властта у Платон.

Този проблем е поставен за първи път, по един радикален начин, от Ницше, който, обявявайки “въстанието на робите в морала”, започнало със Сократ, не пропуска да отбележи, че Платон “олицетворява *реакцията* и иска *старите* добродетели”<sup>78</sup>. Платон наистина иска *старите* добродетели, но ги

<sup>73</sup> Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, New Haven, CT: Yale Univ. Press, 1946, p. 63-64 – в мой превод.

<sup>74</sup> *Resp.* 500.

<sup>75</sup> Jaeger, *Paideia*, N.Y., Oxford., 1943, vol. II, pp. 258 ff. – цит. по: Cassirer, E. *The Myth of the State*, p.63.

<sup>76</sup> *op. cit.* p. 63 и p. 69.

<sup>77</sup> Вж. Paul Natorp, *Platos Ideenlehre*, Leipzig, Felix Meiner, 1903, 1921; Julius Stenzel, *Platon der Erzieher*, Leipzig, Felix Meiner, 1928 и Werner Jaeger, *Paideia*, N. Y., Oxford University Press, 1943.

<sup>78</sup> Ницше, Фр., *Воля за власт*, С., 1995, т.1, стр. 330 - /прев. Пламен Градинаров/.

обосновава със средствата на мисленето, което е общо за всички и това Ницше никога няма да му прости: “диалектическата ирония е форма на плебейска мъст, угнетените проявяват своята жестокост в тези хладнокръвни удари с ножа на силогизма..” и “предоставят на своята жертва възможността да докаже, че не е идиот”<sup>79</sup> Независимо от ненавистта си към Платон, Ницше е първият, който изразява жестоката истина, че “*господството на добродетелта може да бъде постигнато само с помощта на средствата*, с които изобщо се постига господство, но във всеки случай не със средствата на добродетелта”, “че само с добродетелта не може да бъде обосновано господството на добродетелта; с добродетелта човек се отказва от властта, губи волята за власт. “<sup>80</sup> С оглед на настоящето изследване тук е невъзможно да се проследят детайлно схващанията на Ницше за властта, но е достатъчно да се изтъкне буквалният смисъл на казаното от него: че Платон се е отказал от властта в името на познанието като власт. Интерпретирайки Платоновата философия като цяло с оглед на проблема за властта, именно Ницше успява да я обхване като цяло и то в двойния смисъл на негативната и позитивната дефиниция на властта като познание. Перифразирайки думите му за Кант, можем да кажем, че “Платон се вижда принуден да предпостави един недоказуем свят, едно логическо ‘отвъдно’”<sup>81</sup> именно поради особеното му отношение към проблематиката на властта. Застраховайки се, Платон е принуден да философства единствено там, където самото философстване би било безопасно, т. е. отвъд. Но неоспорим факт е, че той е този, който основава това “отвъдно”, което не попада под юрисдикцията на съдебния дискурс. Дефиницията на властта като липса на дефиниция гарантира именно неподведимостта под наказателна отговорност, а позитивното ѝ определяне като истинско знание гарантира самата легитимност на философията. По-нататък ще видим как и къде Платон скрива и открива дефиницията, но на този етап е от значение да се посочи единствено жеста му – едновременно на насочващо скриване и на цялостно внушение.

---

<sup>79</sup> Пак там, стр. 336-337.

<sup>80</sup> Пак там, стр 247-248 .

<sup>81</sup> Ницше, Фр. *Зазоряване*, С., 1997, фр. 3, стр. 25.

### 3.3. Дефиницията на властта и *Закони*-те

Преминавайки към разглеждането на понятието власт, както то е разкрито в *Закони*-те, на първо място трябва да отбележим отново мястото, което те заемат във философията на Платон като цяло. Вече бе изтъкната господствалата дълго време подчертано негативна рецепция на диалога. Обаче онова, което не може да бъде отречено е фактът, че *Закони*-те се отличават от всички други диалози. Отбелязвано е, и тук това е от съществено значение, липсата им на диалогичност, зловещата атмосфера, отсъствието на Сократ като действащо лице. Липсата на диалогичност е дело на самия Платон и с оглед на негативната дефиниция на властта като липса на дефиниция, тази липса съвсем не е случайна – това, че диалогичността е почти формализирана е похват, който Платон използва. Самите *Закони* са негативност спрямо останалите диалози на Платон и като негативност самият “диалог” е поставен в особено отношение спрямо останалите и спрямо цялото на Платоновата философия. Ако се приеме, че *Закони*-те представят реализацията на идеалната Държава, то те описват пътя надолу, пътя на преподаването на знанието. Подобно схващане е най-малкото непълно, защото то не отчита самоиронията на Платон. Внушението на самото заглавие е, че *самият Закон е недIALOGИЧЕН*. Именно през тази гледна точка е невъзможно да очакваме диалогичност в съдържанието – Законът е закон именно защото е абсолютно недIALOGИЧЕН. Второто внушение на Платон, вече с оглед на мисленето, което е общо за всички, е, че диалогичността има смисъл единствено като дейност на мисленето, а не като дейност, т. е. прилагане на закона. Преобръщайки казаното току-що, може да се заяви, че онова, което прави закона закон е диалогично, именно защото законът като закон е самата недIALOGИЧНОСТ. В случай, че Законът беше диалогичен, то прилагането му би представлявало пълен хаос<sup>82</sup>. Мисленето е общо за всички и единствено по пътя на мисленето може да бъде създаден справедлив закон – това е изходната теза на Платон и тъкмо това е централното му внушение, както и основната му тема. Но веднъж измислен или създаден законът прилича на мисленето единствено по това, че е общ за всички. Създаването му, реализацията, която мисленето получава във вид на закон, го лишава тъкмо от диалогичност. Разграничаването на мислене и битие в този случай има съществено значение. *Закони*-те не описват пътя надолу, пътя на преподаването на знанието, защото той е описан не другаде, а в самата *Държава*. *Закони*-те описват как би изглеждала идеалната Държава, ако бъде реализирана от някой друг, а не от Платон. Защото идеалната Държава, в крайна сметка, е продукт единствено на Платон и той е длъжен да го застрахова в буквалния

<sup>82</sup> Платон споменава за “хаоса, царящ относно въпросите за справедливото” – *Leg.* 861a: Ἐναντιομεν ὡς ἔμπροσθεν νυνδὴ καλῶς ἐλέγομεν ὅτι περὶ τὰ δίκαια εἶη πανπόλλη τις ἡμῶν ταραχή τε καὶ ἀσυμφωνία.

смишъл на думата. Пътят на мисленето е общ за всички, но идеалната Държава е пътят на самия Платон. С оглед на това, е от особено значение липсата на Сократ в *Закони*-те: присъствието му, от една страна, би компрометирало още на структурно ниво проекта на Платон, доколкото именно чрез образа на Сократ той е изказал своя път нагоре-надолу, нагоре към знанието и надолу към преподаването му. От друга страна “Сократ и Законът” е тема, която твърде очевидно поставя въпроса за несправедливостта на основата на закона. На структурно ниво внушението на Платон е, че “Законът е абсолютно справедлив, но той съвсем няма да изглежда така, както съм го описал в *Закони*-те, не защото не е приложен справедливо и точно, а защото не съм го приложил аз”. Подобна теза може да изглежда фантастична, но тя е оправдана най-малкото в три пункта. Първият е проблемът за писаното-неписаното слово<sup>83</sup> и особеното внимание, което Платон му отделя. Ако приемем, че всичко написано от него е дело на “Сократ, докато той бе още млад и прекрасен”<sup>84</sup>, то отсъствието на Сократ в *Закони*-те буди недоумение. Това би означавало, че *Закони*-те са написани и подписани от Платон – нещо, което той сам отрича. Именно с оглед на неписаното учение на Платон, липсата на Сократ в “диалога” добива друго измерение. *Закони*-те могат да се прочетат като извратен, деформиран образ на идеята за Благото, която е предмет на Платоновите лекции в Академията и в същото време като предупреждение отправено към тези, които искат да постигнат тази идея на идеите по пътя на писаното слово. Отсъствието на думата *идея* от текста на *Закони*-те е най-категоричният аргумент в полза на едно такова твърдение.

Необходимостта от “ново законодателство”, основано на разума е преди всичко исторически обоснована от самия Платон<sup>85</sup>. Деформациите на реално съществуващите политически системи имат за своя резултат потребността от наистина рационална обосновка на законите, каквато за първи път прави Платон, доколкото той първи дефинира истината с оглед на цялостната си политическа теория. Властта на закона следва да бъде следствие от разумно

<sup>83</sup> По въпроса за писано-неписано слово у Платон си позволявам да направя препратка към Derrida, J. *La Pharmacie de Platon*, В: *La Dissemination*, Р., 1972, pp. 77-213; на български език - първите две части на първа глава В: сп. “Език и литература”, бр. 5-6, 1996, стр. 60-73, прев. Любомира Радоилска, както и към Бояджиев, Ц. *Неписаното учение на Платон*, С., 1984.

<sup>84</sup> *Π Πισμο* 314 с: Преди всичко, грижи се за това, че нищо да не се записва, а всичко да се познава и усвоява: защото е невъзможно написаното да не получи разгласяване. Затова аз никога нищо не съм писал за такива неща, и на света няма и няма да има никакви Платоновии записи, а това, което сега четат – това са речи на Сократ, когато бе още млад и прекрасен. /..οὐ γὰρ ἔστιν τὰ γραφέντα μὴ οὐκ ἐκπεσεῖν. διὰ ταῦτα οὐδὲν πώποτ' ἐγὼ περὶ τούτων γέγραφα, οὐδ' ἔστιν σύγγραμμα Πλάτωνος οὐδὲν οὐδ' ἔσται, τὰ δὲ νῦν λεγόμενα Σωκράτους ἔστιν καλοῦ καὶ νέου γεγονότος.

<sup>85</sup> например *Leg.* 676 a – 702 a, 861 a, както и 857c: “Всичко отнасящо се към законодателството по никакъв начин и никога до момента още не е било правилно разработено до край /.../”/μενον ἀντικρούσας ἀνήγειρας, ἐννενοηκότα δὲ καὶ πρότερον ὑπέμνησας ὅτι τὰ περὶ τὴν τῶν νόμων θέσιν οὐδενὶ τρόπῳ πώποτε γέγονεν ὀρθῶς διαπεποιημένα, ὡς γε ἐν τῷ νῦν παραπεπτωκότι λέγειν/.

изработен закон, а “разумно” за Платон означава на първо място “истинно” и “добро”. Така с оглед на централните понятия във философията на Платон /истината и благото/, *Закони*-те представят Благото от гледната точка на необходимостта на разума и съвсем не са реализация на идеалната държава или “реставриране на традицията”<sup>86</sup>. Подобно схващане не отчита ироничната контрапозитивност<sup>87</sup>, каквато са *Закони*-те спрямо останалите диалози. От друга страна, *Закони*-те са и най-задълбочената критика на традиционната елинска религия и представляват първата по рода си “философия на историята”. В този смисъл Платон критикува религията именно заради “рационалната” употреба на една традиция, която не се основава изцяло върху разума. Последниците от подобна “употреба” са доведените до крайност предписания на традиционната религия и вероятно се излагат в този вид именно поради факта, че са тип неправилно отношение към боговете. За Платон единственото правилно отношение към

<sup>86</sup> Както например твърди Б. Богданов в предговора си към втория том на българския превод на Платон – вж. Платон, *Диалози*, т.2, С., 1982 г., стр.12.

<sup>87</sup> Една схема, предложена от К. Гайзер /Gaiser, K. *La dottrina non scritta di Platone*, Milano: Vita e Pensiero, 1994, р. 25 – цит. по: Аристотел, *Метафизика*, С., 2001 г., изд. “Сонм”, встъпителна студия от Иван Христов, стр. 1/, илюстрирайки опозициите на равнищата на Едното и Многото, предлага един нагледен модел за сравнение между *Закони*-те и диалозите от т. нар. “зрял период”, напр. *Държавата*. Разбира се *Закони*-те представят втория хоризонтален ред – този на “Двоицата”.

опозиция онтологична категория  
 аксиологична  
 космологична  
 “Единно”  
 битие  
 тъждество  
 единство  
 равенство  
 сам-по-себе-си  
 граница  
 форма  
 неделимост  
 Благо  
 Ред  
 Stasis  
 Покой  
 Устойчивост  
 Живот  
 Божественост  
*Деминурус*  
 Промислено  
 Творение  
 “Двоица”  
 небитие  
 различие  
 множественост  
 неравенство  
 относително  
 протяжност  
 делимост  
 Зло  
 безредие  
 Kinesis  
 Движение  
 изменение  
 смърт  
 битие  
*ананке*  
 необходимост  
 без правило

боговете е това, което се основава на разума, доколкото нишката на разума е тази, която свързва човек с божественото.

Вероятно Платон пише *Закони*-те, за да покаже как би деградирало устното му учение за Благото в писмен вид. “В ‘Законите’ няма съсловие на философите и няма учение за вечните идеи”, пише Лосев в коментара си към диалога<sup>88</sup>.

Друга причина за написването на *Закони*-те е вероятно една критика на религията.

Тези три предположения – за противопоставянето на устните лекции за Благото на текста на *Закони*, за една критика на традиционната религия и за личния ангажимент на Платон като истинския владетел на правилния път, водещ към съединяването на знание и управление, съставляват основната формално-структурна теза на настоящата работа. В следващата глава ще бъде направен опит за реконструкция на “следите” от упражняването на знанието като истинската власт както в текста на *Закони*, така и в диалозите *Парменид*, *Държавника* и *Държавата*. Доколкото основната теза на настоящата работа е структурна, водещи ще бъдат именно структурните моменти при изясняването на властовата проблематика.

Понятието власт е онова, което придава структурно цяло на философията на Платон и от тази гледна точка представя конфликтът между идеалната и реалната държава. Ако в идеалната държава властват знаещите, т. е. философите, които с познанието си постигат и власт в съответната степен на истинност, то в реалната държава властват законите на традицията и разумът, т. е. познавателната сила на философа е до голяма степен ограничена, доколкото ѝ се налага да преодолява предразсъдъците на мнението /*doxa*/ от една страна и от друга – заплахата от самата реална власт в двойния смисъл на съдебно преследване и употреба на знанието. За да не бъде истината подвластна на реалната власт, Платон я ситуира в идеалното, “отвъд” прерогативите на реалната власт, на властта на силата и в същото време с този ход си гарантира сигурност в света на онтичното. Бидейки “отвъд”, идеалната държава трябва ясно да бъде отграничена от сферите на религията, театъра и поезията. Идеалният свят на Платон трябва да е отвъд онова отвъдно, което е прерогатив на свещената власт, на тайната, недостъпна власт на жреците и гадателите. Това двойно отвъд за Платон е истината /*aletheia*/, и то една познаваема по рационален път истина, една истина, която се открива на познаващия и в същото време го заставя да не я скрива от другите. Единственият път, който води към истината, не е нито този на избори, нито този на овации, нито този на жертвоприношението или култа. Единственият път, който е общодостъпен<sup>89</sup>, е този на мисленето. В известна степен самото мислене представлява сублимация на волята за власт *като* воля. Властта като воля е безкрайна в смисъла на ненаситност. Чистата власт е желание за притежаване на все повече /и все по-голяма/ власт, което за Платон е типичен случай на

<sup>88</sup> Вж. Платон, *Сочинения в трех томах*, /т. 3, ч.2/, М., 1972, стр. 593.

<sup>89</sup> Така например диалогът *Менон*, където един роб стига до знанието, е достатъчен аргумент в полза на негативното отношение на Платон към робството.

лоша безкрайност. Единствено като познание, което също е ненаситно, властта може да бъде сублимирана и така да се снемат пагубния ѝ, разрушителен ефект. Властта като познание носи двойния смисъл на придобиване на знание и преподаване на знание. Знанието като власт има смисъл единствено като този двоен процес – взето само като придобиване или само като преподаване, то е нелегитимно от философската гледна точка, която предлага Платон. Така властта, която не се дължи на познание, е чисто насилие и е напълно чужда на разума. А знание, което оправдава насилствената власт, е просто мнение, което не разполага с обяснение на смисъла, доколкото разумът е чужд на всяко насилие. Пътят на истинното знание е възможен единствено като път на ненасилието. Това налага и поставянето на въпроса за употребата на знанието. Знанието е истинската власт, защото истината не се нуждае от насилие, за да бъде истина. Затова истината е едновременно откритост и не-скритост. Насилническата власт, която се нуждае от легитимиране, доколкото една власт не може да просъществува като чисто насилие, прибегва до познаващите единствено с цел да се легитимира. Така знанието, което оправдава насилието, е на първо място не-истинно, доколкото за Платон истината е чужда на насилието. Това “знание” няма контрол върху прилагането си, защото то бива придобито от едни и прилагано от други. Така това “знание” е всъщност “мнение”, което потиска други мнения и като такова е тоталитарно господство на единия смисъл. В *Законите* Платон описва именно начините на прилагане на подобни мнения, което неминуемо води до това, което се нарича “тоталитарна държава”.

## 4. РАЗГРЪЩАНЕ НА ПОЗИТИВНОТО ОПРЕДЕЛЕНИЕ НА ВЛАСТТА

### 4.1. Дефиниране на понятието власт на онтологическо ниво. Властта като релация. Властта като чиста деятелност на идеята-сама-по-себе-си

Разгръщането на понятието власт като знание изисква ясна дефиниция на спецификата му. Онова, което обединява властта и знанието е на първо място релационният им характер, това, че същността им е именно релация. За Платон власт-в-себе-си и познание-в-себе-си биха били безсмислени. Като релация, властта и знанието са отношение с най-малко две страни. Онова, което ги свързва, е или властта, или знанието. Отношението на идеята сама-по-себе-си с онова, което не е само-по-себе-си е освен познавателно отношение в смисъла на знание за само-по-себе-си, което е гарант за знанията за нещата, причастни на идеята-сама-по-себе-си и не-сами-по-себе-си, и властово отношение. Действието, което упражнява идеята-сама-по-себе-си, е власт. Така определена, властта като идея е чистата деятелност на идеята-сама-по-себе-си. Ако приемем, че Платоновата философия е хенология, учение за Едното или Единното, то с оглед на проблема за властта е от изключително значение съпоставката на онтологията, развита в първата част на *Парменид* с понятието за властта. Платоновата хенология поставя в центъра на изследването въпросът за Едното/Единното /Еν/, но именно в повратната точка на диалога, в прехода към възникването на сетивния космос, Платон на два пъти поставя въпросът за властта и то по един недвусмислен начин. Първият пасаж /133c-134a/ веднага след като заявява “самостоятелното съществуване на някаква същност за всяко нещо”, която се намира извън нас, Сократ поставя въпроса “как би могла идеята да съществува сама по себе си” /133c/ и в отговор Парменид заговаря за това, че “всички идеи са това, което са в отношението си една към друга” /*Οὐκοῦν καὶ ὅσα ἰδεῶν πρὸς ἀλλήλας εἰσὶν αἷ εἰσιν, αὐτὰ πρὸς αὐτὰς τὴν οὐσίαν ἔχουσιν*/ и че “намиращите се в нас едноименни с идеите подобия също се съотнасят едно с друго, а не с идеите” /*τὰ δὲ παρ’ ἡμῖν ταῦτα ὁμώνυμα ὄντα ἐκείνοις αὐτὰ αὐ πρὸς αὐτὰ ἐστὶν ἀλλ’ οὐ πρὸς τὰ εἶδη, καὶ ἑαυτῶν ἀλλ’ οὐκ ἐκείνων ὅσα αὐ ὀνομάζεται οὕτως*/. Примерът, който дава Парменид, за да илюстрира думите си е следният:

*Ако например някой от нас е господар или роб на някого, той разбира се, съвсем не е роб на господаря сам по себе си, на господаря като такъв, нито господарят е господар на роба сам по себе си, на роба като такъв, а като човек той е едното или другото по отношение на друг човек. И, от друга страна, само по себе си господството е това, което е по отношение на робството само по себе си, и по същия начин*



*робството само по себе си е робство по отношение на господството само по себе си и нещата в нас нямат отношение към идеите, нито пък те – към нас, а повтарям, идеите са сами по себе си и се отнасят една към друга и по същия начин нещата в нас се отнасят само едно към друго<sup>90</sup>.*

Интересно е, че примерът на Парменид показва невъзможността на власт-сама-по-себе си – господарят е господар *единствено по отношение на роба* и обратното. Властта е отношение, при което субординацията е неминуема и в същото време самото отношение е вече субординация. От друга страна с този пример Парменид въвежда два принципа: първият е този на самостоятелността /133c/ на света на идеите, които са сами по себе си и на нещата в нас, а вторият е този на радикалната разделеност на двете самостоятелности. Това означава не друго а полагане на властово отношение в самата същност на всяка от двете самостоятелни области. Такава постановка на въпроса насочва пряко към субординацията на самостоятелната сфера на идеите и към онова, което властва в нея – Едното, идеята-на-идеите, онова само-по-себе-си в чист вид. Малко по-надолу в текста, след като споменава за притежанието /134b/ Парменид говори за знанието само по себе си /*αὐτό τι γένος ἐπιστήμης*/ и за това, че въпросното знание е притежание в най-голяма степен на бог /134c: *ἄν τινα μᾶλλον ἢ θεὸν φαίης ἔχειν τὴν ἀκριβεστάτην ἐπιστήμην*/. Следва решителния момент преди повратната точка на диалога и насочването му към възникването на сетивния космос. Приемането са εἶδοςите би довело до едно радикално разделяне на света на боговете и света на хората като “две сфери, всяка от които съществува сама по себе си” /134d/, което би означавало най-малкото, че боговете не властват над хората и хората не властват над боговете. Пасажът, който следва малко по-нататък в текста /135b-c/ гласи:

*Но въпреки това, Сократе, ако някой, вземайки предвид току-що казаното и други подобни съображения, не се съгласи да допусне съществуването на идеи за нещата, нито да определи някакъв εἶδος за всеки един предмет, то, като не приеме вечното съществуване на сама по себе си идея за всяко нещо, той не ще има накъде да насочи мисълта си и по този начин ще унищожи всяка възможност за размишляване<sup>91</sup>.*

<sup>90</sup> *Parm.133d-134a*. Οἷον, φάναι τὸν Παρμενίδην, εἴ τις ἡμῶν τοῦ δεσπότης ἢ δοῦλός ἐστιν, οὐκ αὐτοῦ δεσπότης δῆπου, ὃ ἔστι δεσπότης, ἐκείνου δοῦλός ἐστιν, οὐδὲ αὐτοῦ δούλου, ὃ ἔστι δοῦλος, δεσπότης ὁ δεσπότης, ἀλλ' ἄνθρωπος ἂν ἀνθρώπου ἀμφοτέρα ταῦτ' ἐστίν· αὐτὴ δὲ δεσποτεία αὐτῆς δουλείας ἐστίν ὃ ἔστι, καὶ δουλεία ὡσαύτως αὐτῆς δουλεία αὐτῆς δεσποτείας, ἀλλ' οὐ τὰ ἐν ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα τὴν δύναμιν ἔχει οὐδὲ ἐκεῖνα πρὸς ἡμᾶς, ἀλλ', ὃ λέγω, αὐτὰ αὐτῶν καὶ πρὸς αὐτὰ ἐκεῖνά τε ἐστὶ, καὶ τὰ παρ' ἡμῖν ὡσαύτως πρὸς αὐτά. ἢ οὐ μανθάνεις ὃ λέγω; /бълг. превод – Ц. Бояджиев В: Платон. Диалози. /т.4/, С., 1990, стр. 53-54/.

<sup>91</sup> *ibid. 135b-c*. Ἀλλὰ μέντοι, εἶπεν ὁ Παρμενίδης, εἴ γέ τις δῆ, ὦ Σώκρατες, αὐτὸ μὴ ἐάσει εἶδη τῶν ὄντων εἶναι, εἰς πάντα τὰ νυνδὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας, μὴδὲ τι ὀριεῖται εἶδος ἑνὸς ἐκάστου, οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἔξει, μὴ ἐὼν ἰδέαν τῶν ὄντων ἐκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ.

Неприемането на идеята сама по себе си е равносилно на унищожаване на всяка възможност за рационално мислене /*διαλέγεσθαι δύναμιν*/. После е директно поставен въпросът за съдбата на философията и съветът, който Парменид дава на младия Сократ е повече от недвусмислен – да не се занимава с мненията на мнозинството, а да изследва по пътя на разума идеите сами по себе си.

Какво означава този съвет и не звучи ли цинично на фона на съдбата на Сократ? Нали смъртната му присъда е резултат именно на заниманията му с “идеите сами по себе си”. Съветът на Парменид е всъщност съветът на Платон към занимаващите се с философия. С него той казва: “Занимавайте се с неща, които излизат извън обсега на юридическата отговорност” или “Подхождайте към въпроса за властта като към нещо само по себе си?” Приемането на идея сама по себе си означава приемане на област, която стои самостоятелно, без връзка със сетивния свят. По този начин проблематиката на властта е поместена от Платон в самата сърцевина на онтологичното, извън онтичния юридически дискурс. Защото идеята сама по себе си е Закон, а нейното действие е власт. В същото време ситуирайки властта в онтологичното Платон внушава и нещо друго: че онтичното е подчинено на онтологичното, че причастните на идеите неща са подчинени на идеите, че истинните неща са подчинени на Истината. Заниманията с онтичното, освен, че попадат под юрисдикцията на реалните закони, са подчинени на заниманията с онтологичните, които не само излизат извън тази юрисдикция, но сами са гарант за съществуването ѝ. И вече през призмата на истинското знание като власт, това означава, че, за да съществува възможността за мислене, т. е. за достъп до това знание, е необходимо да се предпостави съществуването на идея сама по себе си. Вече с оглед на градацията на идеите сами по себе си към Идеята на идеите, към Едното, познаващият добива истинската власт на знанието. Но за да остане тази власт истинска, тя по необходимост трябва да държи сметка на разделянето на сетивен свят и свят на идеите, на онтическо и онтологическо.

Ако процесът на познанието е сублимация на волята за власт, и в същото време Платон ситуира властовото отношение в сърцевината на онтологията си, то това означава, че знанието е истинно единствено като знание за властовите отношения. Хенологията и диадологията на Платон, вече като системи, също се намират във властово отношение помежду си. В този смисъл едно познание за сетивния /онтичния/ свят, който не е сам-по-себе-си и който само привидно съществува самостоятелно, е в най-добрия случай истинно мнение без обяснение на смисъла – такова например е знанието на поетите или боговдъхновените при изстъпление. Но това знание, като онтическо знание е непроверимо, доколкото то се съотнася с истината единствено на онтологическо равнище. От друга страна, ако пък знанието се ограничи само в онтологическото, то следствията, онтичното, ще останат непознати и по този начин знанието отново няма да бъде истинно – този път поради познаване на самата истина, на истината-сама-по-себе-си. Именно за да избегне тези нерешими проблеми, които предизвиква изолирането на онтологично и онтично, Платон залага на *познанието като на процес*: нагоре към

идеята-на-идеите /онтологичното/ и надолу към нещата, които са “поради идеята” /онтичното/. Формата на този процес е по необходимост диалогична.

Изтъкването на същността на властовото отношение като онтологична е от съществено значение за по-нататъшния анализ. Фактът, че Платон полага понятието за властово отношение като онтологично, а не като онтично отношение, означава, че господството и робството имат смисъл единствено като онтологични, а не като онтични. Господството е господство върху смисъла, т. е. то е оправдано онтологично единствено като истинско знание и съответно истинският господар е този, който владее смисъла. Господар, който не владее обяснението на своето господство, може да “е” господар единствено по пътя на насилието, на силата /*kratos*/. Но при това положение, ако истината за господството се намира в онтологичното и единственият път към нея е този на мисленето, този “господар” е на първо място не-истински и на второ, той е унищожил самата способност за мислене, доколкото мисленето е чуждо на насилието. Неговата “истина” е просто насилствено налагано “мнение”.

Същевременно настоявайки за запазването на самата възможност за мислене /размишление/, Платон всъщност настоява за приемане на идеята-сама-по-себе-си. В такъв случай, идеята-сама-по-себе-си, следвайки примера с господаря и роба на самия Платон, би била господарят, а нещата, които имат битие поради нея – робът. Това означава, че сетивният свят се оказва в положението на роба спрямо света на идеите, който си запазва позицията на господар. И ако знанието е истинно мнение с обяснение на смисъла, то истинността би се намирала в света на идеите; ако пък знанието е истинската власт, то знанието за света на идеите би гарантирало на първо място нейната истинност, а оттам и същинската ѝ власт като власт на нещо истинно.

Доколкото в *Закони*-те отсъства думата “идея”, това означава от гледна точка на основната онтологическа позиция на Платон, че става дума за чиста онтическа власт, за властта такава, каквато се разгръща в онтичния свят, останал без връзка с онтологичния. А самостоятелното съществуване на онтологичното, отделно от онтичното означава взаимното им деформиране и унищожение. Полагайки истината в сферата на онтологичното, т. е. в света на идеите, Платон тотализира знанието като знание на знанието и по този начин властта върху онтологичното е възможна единствено като знание. Оттук следва, че онтичното, като имащо битие поради онтологичното, се намира в подчинено положение спрямо този, който познава онтологичната истина. Платоновата онтология е на първо място *софокрация*, която по съществуването си е коренно различна от практическата мъдрост или експертното знание, доколкото първата акцентира върху сакралния статут на Мъдреца, а втората – върху партикуларното знание. И доколкото онтологичното е всъщност божественото, то тезата на Платон от *Закони*-те за “умението за властване и подчиняване”<sup>92</sup> добива съвсем нов смисъл. Мощта на познаващия се сублимира

<sup>92</sup> *Leg.* 762e: ἄνδρα διανοεῖσθαι περὶ πάντων ἀνθρώπων ὡς ὁ μὴ δουλεύσας οὐδ' ἂν δεσπότης γένοιτο ἄξιος ἐπαίνου, καὶ καλλωπίζεσθαι χρὴ τῷ καλῶς δουλεῦσαι μᾶλλον ἢ τῷ καλῶς ἄρξαι, πρῶτον μὲν τοῖς νόμοις, ὡς ταύτην τοῖς θεοῖς οὖσαν δουλείαν, ἔπειτ' αἰεὶ

на свой ред от умението му да се подчинява на божественото. Практически израз на това подчинение е споделянето на знанието, т. е. същността на Платоновата *paideia*.

---

τοῖς πρεσβυτέροις τε καὶ ἐντίμως βεβιωκόσι τοὺς νέους.

## 4.2. Дефиниране на понятието власт на гносеологическо ниво. Властта като смисъл. Господството върху смисъла като властовото отношение *par excellence*

Продължавайки онтологичната перспектива на изследването на понятието власт, е необходимо да се направи едно сравнение на така полученото понятие за власт на онтологично ниво с други текстове и на първо място с *Теетет*. Когато става дума за “тайната” /*μυστήρια*/ и “принципа” /*ἀρχή*/, Платон, като обсъжда двата вида движение, всяко от които е количествено безкрайно, казва следното :

*Свойството на едното е да въздейства, а на другото да претърпява въздействие /δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν/<sup>93</sup>.*

И малко по-долу в текста:

*/.../ нищо не съществува само по себе си, но цялото разнообразие на нещата се получава от взаимоотношения вследствие на движението, тъй като не можем да схванем твърдо в едно определено нещо въздействащото и претърпяващото. Нито въздействащото е нещо определено, преди да се свърже с претърпяващото, нито претърпяващото, преди да се свърже с въздействащото /.../ нищо единично не съществува само по себе си, но винаги става в отношение едно към друго /οὐδὲν εἶναι ἕν ἀπὸ καθ' αὐτό, ἀλλὰ τινι ἀεὶ γίγνεσθαι, τὸ δ' εἶναι πανταχόθεν ἕξαιρετέον/...<sup>94</sup>*

В *Софистът* намираме почти същата дефиниция на релационната структура на въздействие и претърпяване:

*/.../ това, което притежава такава една способност било да въздейства на и да било друго, било да изпитва въздействие, и най-малкото от най-незначителен източник и дори само веднъж, та казвам, че всяко такава нещо действително съществува. Аз така определям съществуващото, че то не е нищо друго освен способност за отношение.<sup>95</sup>*

Казаното в *Теетет* и *Софистът* може да се свърже с едно изречение от *Законо* /*Leg.* 683e/ – “Царската власт, за бога, и изобщо всяка власт не разрушава

<sup>93</sup> *Theaet.* 156a – цит. по: Платон. *Диалози.* /т.4/, прев. Б. Богданов, стр. 136.

<sup>94</sup> *Theaet.* 157a – *ibid.* стр. 137.

<sup>95</sup> *Soph.* 247e: ΞΕ. Λέγω δὴ τὸ καὶ ὅποιαοῦν [τινα] κεκτημένον δύναμιν εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὅτιοῦν πεφυκὸς εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰς ἀπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὄρον [ὀρίζειν] τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις. – *цит. съч.* стр. 263, превод Б. Богданов.

ли самите ѝ носители?”/Βασιλεία δὲ καταλύεται, ᾧ πρὸς Διός, ἢ καὶ τις ἀρχὴ πώποτε κατελύθη, μὴν ὑπὸ τινῶν ἄλλων ἢ σφῶν αὐτῶν/. Това означава, че властта-сама-по-себе-си е разрушителна. Ако се допусне съществуването на самостоятелни сфери на господство-само-по-себе-си и робство-само-по-себе-си, то това би означавало саморазрушение и за двете. Те имат смисъл единствено като отношение помежду си, което е отношение на власт. Онтологията и онтиката не могат една без друга. В същото отношение са поставени и света на боговете и света на хората – в *Зако̀ни* това отношение е показано по следния начин: “има два рода блага: едните са човешки, а другите божествени и човешките зависят от божествените”<sup>96</sup>. Властовото отношение като отношение на онтологическо и онтическо е същото отношение като това на богове и хора, а както ще стане ясно по-долу – и на ниво човешко тяло – душа, както и на отношения между самите хора в семейството и държавата. Изхождайки от онтологията, стигаме до сферите на *paideia* и *politeia* и властовото отношение се запазва непроменено. На ниво психология властовото отношение е разум /управляващ/ - желания /удоволствие и страдание/, на нивото на противопоставянето душа – тяло, душата ръководи тялото. В същото време Платон определя онзи, “който умее да властва над себе си” като добър /*Leg.* 644b - ὡς ἀγαθῶν μὲν ὄντων τῶν δυναμένων ἄρχειν αὐτῶν, κακῶν δὲ τῶν μὴ /, т. е. упражняването на власт върху себе си е недвусмислено определено като добро /*agathon*/.

Позитивното разгръщане на понятието власт като знание на нивото на отношението онтологично – онтично означава на първо място господство върху смисъла, владееене на смисъла, т. е. истинското знание, който Платон на друго място определя като “истинно мнение с обяснение на смисъла” /*δόξαν ἀληθὴ μετὰ λόγου ἐπιστήμην εἶναι*/. Обяснението на смисъла е възможно единствено чрез и през истината и доколкото тя се ситуира в сферата на онтологичното, то опозицията онтологично-онтично, господстващо-подчинено, би трябвало да изглежда и като истинно-неистинно. Но Платон никога няма да направи това, защото това би значело самоунищожаване на истината. Истината също има релационен характер, но той не е от властови порядък – истината е, така да се каже, смисълът на властовото отношение и изобщо на всяко отношение, но без да се ситуира в самото отношение. Истината е в/сред самата свързаност на онтологичното и онтичното. Истината е самата свързаност и в този смисъл тя заема по отношение на властовото отношение позицията на коректив. Платон проблематизира смисъла на тази свързаност и той се открива като об-яснение, т. е. като светлина. Припомнянето е частен случай на про-ясняването. Да си припомниш нещо означава да осветиш забравеността. Истината е *не-скривеност* /*a-letheia*/, а не просто съгласуваност на познанието с обекта. Съгласуваност на интелекта на познаващия с обекта е необходимо условие за *aletheia*, но същността на истината е *paideia* – т. е. двупосочен процес – към познанието и обратно към споделяне

<sup>96</sup> *Leg.* 631 b: διπλᾶ δὲ ἀγαθὰ ἐστίν, τὰ μὲν ἀνθρώπινα, τὰ δὲ θεῖα· ἥρτηται δ' ἐκ τῶν θεῶν θάτερα.

на това познание. *Aletheia* е *откритост* само по първия път. Когато Хайдегер настоява думата да се превежда с *не-скритост*<sup>97</sup>, той изразява именно това: Истината първо се открива на познаващия, а после той, вече като знаещ, не я скрива от останалите. Затова същността на истината е *paideia*.

Вместването на истината като властовото отношение би означавало, от друга страна, вместеването на истината в едно отношение на “насилие”. Самият Платон никога не би допуснал това: в *Закони*-те, разказвайки мита за куклите, той споменава, че “разумът, бидейки прекрасен, е кротък и чужд на насилието” /*Leg.* 645a - ἄτε γὰρ τοῦ λογισμοῦ καλοῦ μὲν ὄντος, πράου δὲ καὶ οὐ βιάιου, δεῖσθαι ὑπηρετῶν αὐτοῦ τὴν ἀγωγὴν/. Знанието е сила, но критерият му – т. е. истината и средството му, т. е. разумът, са лишени напълно от насилие. Знанието е власт, но пътят на постигането на знанието е чужд на всякакво насилие. В случай, че се допусне насилие в мисленето, то би го унищожило на първо място *като* мислене. В случай, че се допусне насилие в истината, то тя повече не би била истина – насилие в истината означава истината да е истина само при положение, че е на по-силния, на властващия. Този въпрос засяга самата сърцевина на проблемите за придобиването и за употребата на знанието. За Платон този, който познава трябва да е същият, който възпитава и същият, който властва. Разделянето им е вече насилие и съответно тъкмо разделянето им прави възможни насилственото придобиване на знание, насилственото преподаване на знание /т. е. вменияването/ и насилственото управление. Ако познаващият постави своето знание в услуга на властващия, то неговото знание може да се превърне, вече като ползвано от друг, а не от него, в чисто насилие и дори, в екстремни случаи /като този със Сократ/ да се обърне срещу самия познаващ. Това е причината Платон да дефинира възпитанието като “привличането и привеждането на децата към такъв образ на мисълта, който е признат от закона за правилен и в действителната правота, на който са се убедили в опита си най-почтените и най-стари хора” /*Leg.* 659d/, “това, което от детството води към добродетелта, заставяйки човек страстно да желае и да се стреми да стане съвършен гражданин, умеещ справедливо да се подчинява и да властва” /*Leg.* 643e - ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἐπιστάμενον μετὰ δίκης/. Ако възпитанието е “усвояване” на властовите стратегии, то тъкмо усвояването им като истинни изисква *paideia* да се състои като философия, доколкото единствено философията съчетава трите области – познание, образование и “ставане съвършен гражданин”. За Платон единствено философията съчетава трите процеса – *episteme*, *paideia* и *politeia*, защото нейн критерий е истината – същият критерий, както този, който установява смисъла на властовото отношение и на връзката онтологично – онтично, т. е. на битието и онова “от/поради битието”.

<sup>97</sup> вж. Хайдегер, М. *Платоновото учение за истината*, В: *Теории за истината* /т.1/, С., 1992, прев. Христо Годоров, стр. 440-464.

Методът на философията като път на познанието е независимост от властта като насилие именно защото истината няма нищо общо с насилието. Методът на философията е *диалогът*:

*Ти много добре го каза, че не ние, които танцуваме в този хор, сме служители на разговорите си, а нашите разговори са ни като слуги и всеки от тях очаква да завърши, както решим ние. Защото при нас не началства никакъв съдия, нито зрител като при поетите, който да ни ръководи и укорява. /Теетет, 173b-c/<sup>98</sup>.*

Когато в *Законите*<sup>99</sup> Платон обсъжда въпроса “какъв е истинският съдия?”, той заявява, че истинският съдия съди чрез своето мнение /което естествено трябва да е истинно и да има обяснение на смисъла/, а “не чрез мнението на тълпата зрители в театъра”. Съдията заседава “като учител”, т. е. като възпитател, образовател, а не като ученик. Но за да заседава като учител, той трябва да разполага с истинно обяснение на смисъла, а то, от своя страна, е възможно единствено по пътя на философията. Философията е господство върху смисъла, което се състои в придобиване и преподаване на знание – самото притежаване на знание без споделянето му е патологично. Знанието само за себе си е пагубно, както и властта сама за себе си и “капсулирането” на познаващия е равностойно на унищожение на “способността за мислене”. Същинската патология на властта е властта-за-себе-си, властта *като* власт. Властта-в-себе-си се нуждае от излиза, който намира в мисленето, защото ако се лиши от него, тя би се самоунищожила, като в същото време би унищожила и всеки, който ѝ се противопоставя. Властта-в-себе-си е чисто насилие, което може да се сублимира единствено като мислене. Платон неведнъж споменава за отказа на философа от реалната власт в реалната държава, който е израз именно на тази сублимация – ако философът е овладял света на мисленето, то неговото желание за реална власт би било сублимирано изцяло. И ако то бъде сублимирано изцяло, то отново би било саморазрушително, защото начина, по който функционира неговото властване, е този на обучението, на възпитанието. Порядъкът на истинското философстване е диалогичността и именно “противоречивият характер на властта”<sup>100</sup> е същинската заплаха за него.

<sup>98</sup> ΘΕΟ. Μηδαμῶς, ὦ Σώκρατες, ἀλλὰ διελθόντες. πάνυ γὰρ εἶδη τοῦτο εἶρηκας, ὅτι οὐχ ἡμεῖς οἱ ἐν τῷ τοιῷδε χορευόντες τῶν λόγων ὑπηρεταί, ἀλλ' οἱ λόγοι ἡμέτεροι ὡσπερ οἰκέται, καὶ ἕκαστος αὐτῶν περιμένει ἀποτελεσθῆναι ὅταν ἡμῖν δοκῆ· οὔτε γὰρ δικαστῆς οὔτε θεατῆς ὡσπερ ποιηταῖς ἐπιτιμήσων τε καὶ ἄρξων ἐπιστατεῖ παρ' ἡμῖν.

<sup>99</sup> Leg. 659a: οὔτε γὰρ παρὰ θεάτρον δεῖ τόν γε ἀληθῆ κριτὴν κρίνειν μανθάνοντα, καὶ ἐκπληττόμενον ὑπὸ θορύβου τῶν πολλῶν καὶ τῆς αὐτοῦ ἀπαιδευσίας, οὔτ' αὖ γινώσκοντα δι' ἀνανδρίαν καὶ δειλίαν ἐκ ταύτου στόματος οὔπερ τοὺς θεοὺς ἐπεκαλέσατο μέλλων κρίνειν, ἐκ τούτου ψευδόμενον ἀποφαίνεσθαι ἀθύμως τὴν κρίσιν· οὐ γὰρ μαθητῆς ἀλλὰ διδάσκαλος, ὡς γε τὸ δίκαιον, θεατῶν μᾶλλον ὁ κριτῆς καθίξει, καὶ ἐναντιωσόμενος τοῖς τὴν ἡδονὴν μὴ προσηκόντως μηδὲ ὀρθῶς ἀποδιδούσι θεαταῖς. ἐξῆν γὰρ δὴ τῷ παλαιῷ τε καὶ Ἑλληνικῷ νόμῳ, <οὐ> καθάπερ ὁ Σικελικὸς τε καὶ Ἰταλικὸς νόμος νῦν, τῷ πλήθει τῶν θεατῶν ἐπιτρέπων καὶ τὸν νικῶντα διακρίνων χειροτονίας,

<sup>100</sup> Leg. 690d : ὅσα ἐστὶ πρὸς ἄρχοντας ἀξιώματα, καὶ ὅτι πεφυκότα πρὸς ἄλληλα ἐναντίως;



*Най-справедливо би било да наречем най-прекрасната и най-велика хармония най-голяма мъдрост. На нея е причастен този, който живее съобразно с разума, а който е лишен от нея, е разрушител на собствения си дом и никога няма да бъде спасител на държавата, а като незнаещите вечно ще прави всичко наопаки.<sup>101</sup>*

---

<sup>101</sup> *Leg. 689d-e*: ἡ καλλίστη καὶ μεγίστη τῶν συμφωνιῶν μεγίστη δικαιοτάτ' ἂν λέγοιτο σοφία, ἥς ὁ μὲν κατὰ λόγον ζῶν μέτοχος, ὁ δὲ ἀπολειπόμενος οἰκοφθόρος καὶ περὶ πόλιν οὐδαμῆ σωτὴρ ἀλλὰ πᾶν τοῦναντίον ἀμαθαίνων εἰς ταῦτα ἐκάστοτε φανεῖται.

### 4.3. Светлината като оптика на властта. Властта и *paideia*. Преподаването на знанието като обяснение

Понятието власт на нивото на явяването си е на първо място явяване на една релация. Властта като чистата активност на връзката между страните на отношението е на феноменологическо ниво явяване на истината. За Платон това явяване е светлина. Властовото отношение като оптика на истината за съществуващото е едновременно разкриване, откриване и не-скриване. Истината “се открива”, познаващият я “разкрива” и доколкото познанието му е философско, той “не я скрива”. Платон разказва мита за сенките и пещерата именно като разказ за “образованието и отсъствието му, които стоят в основата на битието ни” /*Resp.* 514a: Μετὰ ταῦτα δὴ, εἶπον, ἀπείκασον τοιοῦτω πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε περί καὶ ἀπαιδευσίας/<sup>102</sup>.

Знанието и мнението са понятийната рамка, в която Платон разгръща целия анализ на светлината в *Държавата*. Осветеността и подобие, светлото и неосветеното /или скритото/ - всички те имат пряко отношение именно към проблематиката на властта като знание, което Платон отнася към “оня род, който е най-могъщ от всички способности” /*Resp.* 477 d-e: Εἰς τοῦτο, ἔφη, πασῶν γε δυνάμεων ἔρωμενεστάτην/. Мнението не притежава мощта на истината, според оптиката на властта то е сянка, подобие, отражение. Мнението има позитивен смисъл на преходен етап по пътя към истината и негативен – като оставане на равнището на мнението и недостигане до истинно знание. Цялата теория на Платон за истината се гради и с оглед на Благото, защото идеята на идеите е Благото, което се разкрива *като* истината. В този смисъл мнението *като* мнение е неистинно или все още неистинно. Истинното мнение е това “с обяснение на смисъла” и тук думата “обяснение” би трябвало да се приеме в буквалното ѝ значение – на “пор-ясняване”, “про-зрение”. Мнението като преходен етап е очакване на светлина, на осветяването, на про-светването. Явяването на истината като откритост, разкриването ѝ от познаващия и задължаващото го не-скриване маркират тройния план на Платоновата философия като *episteme*, *paideia* и *politeia*. Фактът, че същността на истината е про-светване означава на първо място нейната споделимост и възможността на всеки да я умо-съзре. Като процес на про-светяване, познаването на истината не е придобиване в смисъла на притежание, а самото ѝ правене съобщима. Съгласуваността на интелекта на познаващия с познавания обект е необходимо условие за истината като “изравняване”, но въпреки това Платон я полага като двупосочен процес – т. е. като *paideia*.

<sup>102</sup> Българският превод на *Държавата* предава *paideia* и *apaideusia* като *знание* и *незнание* /вж. Платон, *Държавата*, С., 1975, изд. “Наука и изкуство”, прев. Александър Ничев, стр. 317/. В случая става дума не за знание /*episteme*/, а именно за образование. Руският преводач на *Държавата* А. Н. Егунов предава *paideia* с *просвещеност* /вж. Платон, *Сочинения в трех томах*, т. 3, ч.1, М., 1971 г., стр. 321./

Двата свята в притчата за пещерата са съответно света на онтическото и света на онтологическото – движението е първо нагоре, от онтичното към онтологическото и после надолу, от онтологическото към онтичното. За Платон онтологическото е Светлина, знаещият, като видял Светлината и съответно имащ обяснение за това свое истинно мнение, при слизането си в света на онтичното, на сенките, е този, който о-светява. Съвсем не е случайно, че Платон заема образа на пещерата от Есхил и то именно от *Прикования Прометей*<sup>103</sup>, онзи, който дарява хората с огън. Знаещият е този, който има обяснение на истинното мнение. Той знае не просто, че може да запали пръчка като я държи в огъня, той знае *как да запали огън*. Познаващият истината има властта да о-светява, т. е. да об-яснява.

На равнището на *paideia*, обяснението се състои в показване, раз-ясняване и предаване на метода, а не на самото знание. Това различаване е от голямо значение. Диалектиката като метод не преподава самото знание, а пътя на постигането му. В мита за сенките и пещерата този, който излиза отгоре, е сам. Самотата, в която се извършва познаването на истината, ярко контрастира например с “театралната истина”, която се явява пред зрителите. Тя има характера на възвестяване, а не на про-светяване. Театърът поднася една цялостна истина, докато Платоновата диалектика като *paideia* залага именно на двустранното отношение обучаващ – обучаван. Като чисто действие, като чисто сливане на действието и дееца, властта на обяснението е по същността си полагане на отношение преподаващ – познаващ. Това отношение, поне във формата позната ни от Платон, в никакъв случай не е отношение на господство като насилие, а е самата диалогичност. Затова Платон поставя толкова голям акцент върху устния диалог – в писмен вид диалогът е вече монолог и въпреки това четенето му отново го прави диалог. Ключовите метафори на Платон относно процеса на образованието са “кораб/кормчия”, “тъкан/тъкач” и “лек/лекуващ”. Те изказват съответно управлението на процеса, впитането на нишката на разума и отстраняването на не-разумното. Вече на нивото на *politeia*, на държавничеството, същите метафори се вписват вече като отношение не просто на познание и обучение, а на управление. С оглед на теорията на възпитанието, развита от Платон в *Закони*-те, *paideia* като властово отношение на обясняване е на първо място игра, после – образование /или про-свещаване, за разлика от сакралното по-свещаване/. Като образование, тя е паралелен процес на отказ от реалната власт и напредване в сферата на познанието. В този смисъл с увеличаване на яснотата и увеличаване на познавателната мощ, намалява волята за реална власт у познаващия. Това разделяне прави още по-важно поставянето на въпроса за употребата на знанието.

---

<sup>103</sup> Вж. Есхил, *Прикованият Прометей*, В: *Трагедии*, С., 1982, изд. “Народна култура”, прев. Александър Ничев, ст. 445-471, стр.213.

#### 4.4. Власта и *politeia*. Властови стратегии

В резултат на разгърнатото понятие за власт, получено чрез разглеждането му на онтологическо, гносеологическо, феноменологическо и педагогическо ниво, е необходимо едно изследване на употребата на властта като знанието, която неизбежно е белязана от релационния ѝ характер. За целта употребата на властта се дефинира като образование за разлика от възпитанието. Разликата между двете е същата, както между нравственото и моралното – образованието е възможно единствено на основата на възпитанието. Гръцката дума *paideia* носи е двете “нива” на процеса като възпитание или образуващо формиране и образование или познание. В социален план възпитанието е по-скоро психология и приучване в рамките на традицията, докато образованието е по-скоро социология и формиране на личност. Отделен въпрос е дали понятието “личност” съществува като такова за Платон и изобщо за разглеждания период. Но доколкото самият Платон дефинира пътя на знанието като пътя на мисленето с цел постигане не просто на истинно мнение, а и на обяснение на това мнение, то на първо място е необходимо да се отбележи диалогичността на самото мислене. “Диалогът, който душата води сама със себе си” предполага, от своя страна, не колектив, а индивид. Мисленето е възможно единствено като “аз”, а не като “ние” и въпреки това въпросното “аз” не е изолирана субективност, а диалог. Това разграничение е от особено голяма значение именно с оглед на проблематиката на властта. Ако то не се има пред вид, съществува реалната опасност мисленето да бъде сведено до комуникативна функция на индивида или до средство за дресура, т. е. за образование, което отрича именно диалогичността. За Платон мисленето е единственият легитимен път към истината. Вече неведнъж ставаше дума за двупосочния път на знанието – към истината и после обратно към споделянето на истината, но в настоящия раздел ще се разгледа самата цел на мисленето. За Платон то е оправдано единствено в случай, че целта му е легитимна и доколкото единствената легитимна цел е знанието за идеята-сама-по-себе-си /дали ще я наречем Благо, Единно, Едно, идея на идеите или знание на знанието тук не е от значение/. Платон отива още по-далеч като неколкократно заявява, че мисленето е самото себе си единствено, доколкото следва двупосочно пътя на знанието – първо, като постигането на Истината и после – като преподаването ѝ. В случай, че премахнем едната от посоките, самото мислене вече не е мислене – то се превръща в безцелно разсъждение или чисто насилие на преподаващия върху този, когото той образова. Вътрешният порядък на мисленето изисква то да протича като път нагоре и път надолу. В случай, че то е само път нагоре, то се лишава от своята споделимост, от изказа си и попада в категорията на чистото интуитивно прозрение, което Платон, въпреки че високо цени, няма как да следва без да се лиши именно от самото мислене. Причината поетите и трагичите да напуснат идеалната Държава е именно тази – те следват единствено пътя нагоре.

Обратно, ако се следва само пътя надолу, т. е. преподава се нещо без то да е знание, то става дума за насилие, подобно на сляпото подчинение на нещо, което за Платон е лишено от онтологически статут. Подобно е насилието на тираните, които управляват без да имат знание нито за това какви са, нито за това каква е същността на управлението, нито за това какви са тези, които управляват. В този смисъл пълноценното мислене е неразривно свързано с властта и знанието. Целта на Платон съвсем не е философите да станат царе, нито пък царете да станат философи – Платон говори за сливане на държавната власт и философията. Идеята на Платон е коренно различна: той казва, че царят е истински цар единствено, доколкото е философ, без да бъде философ, той е трудно различим от насилника. От друга страна философът е цар единствено, доколкото е истински философ, т. е. доколкото не се стреми да управлява. На пръв поглед противоречието е нерешимо, но Платон предлага един изключителен похват. Така разделени царят и философът управляват в своите области сами по себе си. Ако приемем, че управляващият цар властва в сетивния свят, а философът – в познанието за света на идеите и двата свята съществуват сами по себе си, то те са автономни, самостоятелни и така да се каже без допирни точки. Но с оглед на битийната йерархия светът на сетивните неща има битие от света на идеите, т. е. намира се в подчинено положение. Но в такъв случай, според Платон, управлението на царя е истинно т. е. легитимно единствено ако има битието си от света на идеите. И да има битие от света на идеите означава да има онтологическа легитимност. И единственият начин да получи онтологическа, а не просто онтическия легитимност или истинност, е то да бъде признато като легитимно или истинно от истинският владетел на познанието за онтологическото. А той е философът. Платон, обаче, не спира дотук – той не казва, че единствено Философът е този, който може да легитимира царската власт. Самият цар, като човек, мисли, т. е. има възможност да мисли и следователно, мислейки сам да достигне познанието за идеята-сама-по-себе-си и по този начин сам да легитимира властта си. Но това означава управляващият да стане философ. За този втори случай, Платон се изказва винаги непременно с ирония, доколкото по собствения му опит този случай е невъзможен<sup>104</sup>. И доколкото управляващият, по една или друга причина, не тръгва по пътя на философията, то неговото управление остава лишено от истинност и има съществуване като насилие. Управляващият, с отказа си да поеме по пътя на истинското легитимиране на властта си, от една страна унищожава самата си възможност за мислене и от друга унищожава самата възможност да легитимира властта си съгласно истината.

*Зако*ни-те по един категоричен начин показват какво се случва при разделение на властта и знанието: отсъствието на философите надали е случайно. В *Зако*ните Платон показва как би изглеждал сетивният свят-сам-по-себе-си, без връзка със света на идеите. Естествено тук царува разумът, но това е един разум, оставен-на-само-себе-си, някаква чиста онтичност, която е загубили

<sup>104</sup> Трите пътувания до Сицилия са повече от категорично доказателство в подкрепа на подобно предположение.

всяка връзка с онтологичното, т. е. с истината и с истинското си битие. Със *Закони*-те започва забравата на битието. Без връзката си със света на идеите, т. е. без самата си диалогичност, разумът е вече не мислене, а необходимост, при това желязна необходимост. *Закони*-те показват как би изглеждал един свят, управляван от разума, който е загубил връзката с идеята-на-идеите /Благото, Единното, Едното/. Залогът за справедливост, с което още веднъж се връщам към централната теза на настоящия анализ, е двустранността на всяко отношение – без значение дали ще разгледаме отношението като *episteme*, *paideia* или *politeia*. За Платон тези три процеса съвпадат във философията. Ако е вярно, от една страна, че философията на Платон като цяло е просто опит за обговаряне на проблема за властта *през* и *чрез* проблема за знанието и от друга – че истинското знание е власт, т. е. че истинското знание е истината за властта, то философията е не друго, а пресечната точка на трите и истинският философ е едновременно познаващ, възпитаващ и управляващ, то всяко от тях взето поотделно е нещо същностно различно от цялостта им. Трите процеса – познанието, възпитанието/образованието и държавничеството, са истинни единствено в своята цялост. В този смисъл познанието-само-по-себе-си, възпитанието-само-по-себе-си, властването-само-по-себе-си са най-малкото неистинни. Платон показва как те са не друго, а иманентно зло, което за него означава небитие, несправедливост, насилие. Поставен по този начин проблемът за властта е проблем за употребата на знанието. Ако едно познание бъде употребено за възпитание без самото то да има отношение към възпитанието, то това възпитание е насилие, а не образование. Ако едно възпитание бъде употребено за властване, без то да има отношение към властването, то престава да бъде възпитание. Ако едно властване бъде употребено за възпитание, то престава да бъде властване, и става насилие. Това е причината за Платон да е от съществена важност познанието, образованието и властването не просто да се проникват едно в друго, а да са едно цяло. В противен случай те лесно могат да бъдат употребяване едно срещу друго и едно вместо друго, а случи ли се това, неизбежно се стига до хаос. Индиректното внушение на Платон е, че това цяло следва да принадлежи не на някой друг, а тъкмо на самия него. В този смисъл познанието като сублимация на волята за власт е завършено, или когато стане пълно и волята за власт наистина изчезне, или когато то самото стане власт. В случая трудно може да се каже какво точно прави Платон: от една страна той достига до едно познание, което е почти пълно /”почти”, доколкото не знаем какво е съдържанието на “неписаното” му учение/, от друга – почти до края на живота си той сякаш се надява на някакъв обрат относно събитията в Сиракуза. Вероятно едно трето предположение би разрешило въпросното затруднение. В *Седмо писмо* самият Платон указва подобна възможност. Ако неразрешимия проблем за съвместимостта на знанието и властта бъде обгледан откъм *paideia*, може да се каже, че Платон, който през целия си живот се намира в противоречието между властта и знание, в крайна сметка избира пътя на възпитанието/образованието. Защото той нито реализира своята идеална Държава, нито пък постига някакво

божествено знание, а създава Академията. С оглед на знанието и властта, именно Академията е “решението” на неразрешимото им противоречие и тя е едновременно истинската реализация на идеалната държава, на знанието и на Платоновата воля за власт. Държава, която се основава на мисленето като онова, което е общо за всички, като път към властта /истинската власт, която е Знанието/, открит за всички, чийто единствен коректив е истината.

*/.../ докато в държавите не започнат да царуват философите или докато сега споменаваните царе и властници не започнат да се занимават с философия, докато държавната власт и философията не се слепят в едно и докато природните качества на тия, които сега поотделно се стремят към едното или към другото, докато по необходимост ще се изключват взаимно, дотогава, драги Главконе, мисля, че няма да настъпи край на злините за държавите и за човешкия род, и нашата държавна уредба, която сега в разговора си описваме, не е възможно да се роди и да види слънчева светлина. Ето защо не се решавах дълго време да кажа това, виждайки, че ще говоря много против господстващото мнение: трудно е наистина да се повярва, че някоя държава по друг начин би могла да осъществи частното и общественото благополучие /Resp. 473d-e/.<sup>105</sup>*

---

<sup>105</sup> Платон, *Държавата*, С., 1975, изд. “Наука и изкуство”, прев. Александър Милев, стр. 251: Ἐὰν μὴ, ἦν δ' ἐγώ, ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλῆς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἰκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταῦτόν συμπέσῃ, δυνάμεις τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία, τῶν δὲ νῦν πορευομένων χωρὶς ἐφ' ἑκάτερον αἰ πολλὰ φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν, οὐκ ἔστι κακῶν παύλα, ᾧ φίλε Γλαύκων, ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ' οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει, οὐδὲ αὕτη ἡ πολιτεία μὴ ποτε πρότερον φυῆ τε εἰς τὸ δυνατὸν καὶ φῶς ἡλίου ἴδῃ, ἦν νῦν λόγῳ διεληλύθαμεν. ἀλλὰ τοῦτό ἐστιν ὃ ἐμοὶ πάλαι ὄκνον ἐντίθησι λέγειν, ὁρῶντι ὡς πολὺ παρὰ δόξαν ἠθήσεται· χαλεπὸν γὰρ ἰδεῖν ὅτι οὐκ ἂν ἄλλη τις εὐδαιμονήσειεν οὔτε ἰδίᾳ οὔτε δημοσίᾳ.

## Заклучение

Анализът на понятието власт на онтологическо, гносеологическо, феноменологическо и политическо ниво показва как функционира понятието власт като знание на различните “етажи” философията на Платон. Получените резултати от анализа могат да се синтезират като Знанието е истинската власт или като Властта е истинска единствено като знание. Направен бе сравнителен анализ между понятието власт, каквото се явява в *Закони*-те в двойния смисъл на негативна /т. е. липса на / и позитивна /горепосочената/ дефиниция и някои други диалози от т. нар. зрял етап от творчеството на Платон. В сравнение с “идеалистическите” диалози полученото понятие за власт в *Закони*-те се явява едностранчиво – на равнището само на разума. Анализът на понятието власт като релация, като смисъл, като откриване и не-скриване на истината има истинският си субект според Платон във философа. Сферите на *episteme*, *paideia* и *politeia* имат истинност единствено, когато става въпрос за съсредоточаване на познавателната, възпитателната и държавническата власт у Философа. В същото време отказът от реална власт измества по посока на законотворчеството държавническата функция на Философа. В *Закони*-те бе проследено как това става благодарение на изследването на основата на закона, която според *Закони*-те е божествена и достъпна за пътя на мисленето.

Първоначалното противопоставяне на *Закони*-те и някои други диалози има за цел да очертае различията преди всичко на композиционно и терминологично равнище. Полученото понятие за власт в *Закони*-те на Платон потвърждава дефиницията на властта от по-ранните, зрели диалози, а именно, че истинската власт е знанието, което е общодостъпно като рационално постижимо. Принципът на изономията има своето оправдание единствено с оглед на Платоновото понятие за истината, доколкото сам дефинира всяко отношение като отношение на господство и робство, при това на онтологично ниво. Принципът на изономията е гарантиран единствено от истината като излизаща отвъд субординацията. Показано бе как въвеждането на субординация в сферата на истината би означавало унищожаване на самата възможност за мислене. По този начин истината остава понятие, несъвместимо с насилието, което е причината за невъзможността от “обръщане” на позитивната дефиниция на властта като “властта е знание”. Това обръщане означава легитимиране на познавателното насилие за целите на властта *като* власт. Истинската власт е знанието и като истина за властта, познанието единствено може да легитимира властта. Пътят, който Платон избира за това легитимиране, стои в основата на европейската рационалност, конкретното ѝ реализиране за първи път се случва като истинската държава на Платон – Академията.



## Библиография:

### Издания на гръцкия текст на Платон:

Platon. *Oeuvres complètes I-XIV*. Texte établi et traduit par Croiset et l'autres. Paris, 1920-1964, ed. "Les Belles-Lettres".

Platon. *Oeuvres complètes I-XIII*, Paris, 1951-1994, "Les Belles-Lettres":

Vol. XI pt. 1: *Les Lois* I-II, 1992 – Texte établi et trad. par Edouard des Places.

Vol. XI pt.2: *Les Lois* III-VI, 1951 – Texte établi et trad. par Edouard des Places.

Vol. XII pt.1: *Les Lois* VII-X, 1956 – Texte établi et trad. par Auguste Dies.

Vol. XII pt.2: *Les Lois; Epinomis*, 1976. Texte établi et trad. par Auguste Dies.

Plato with an English translation I-XII. London – New York, 1921-1953, "The Loeb Classical Library".

*Закопи и Послезаконие*, изд. Е. В., England, I-II. L. – N.Y., 1921

*Закопи*, изд. Chambry, Paris, 1946 /с френски превод/.

### Френски преводи:

Des Places, E. edition de *Lois*, Liv. I-VI, Paris, 1951.

Dies, A. edition de *Lois*, Liv. VII-XII, Paris, 1956.

Gernet, L. *Lois*, Liv. IX, trad. et com., Paris, 1917.

### Английски преводи:

Jowett, Benjamin. *Laws* by Plato. <http://www.platon.org> The Internet Classics Archive/Perseus Digital Library.

### Руски преводи:

*Полное собрание творений Платона в 15 томах*, перв. Под ред. С. А. Жебелева, Л. П. Карсавина, Э. А. Радлова, т. XIII-XIV /Законы, Послесловие к законам/, Пг., 1923

Платон. *Сочинения в трех томах*, под общей ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса, М., 1972 – т. 3, ч.2 /ред. и вступ. Ст. А. Ф. Лосева: *Политик, Законы, Послезаконие, Письма*/.

### Български преводи :

Платон. *Диалози*. /т. 1-4/, С., 1975-1990, изд. "Наука и изкуство", превод: Александър Милев, Георги Михайлов, Богдан Богданов, Петър Димитров, Цочо Бояджиев, Донка Марковска.

Доплатонови философи:

- Антология *Антична философия* – съст. и встъп студия Ради Радев, С., 1977, 1994.  
*Антология мировой философии. / т. 1-4/, М., 1969 / т.1/.*  
Михайлов, Э. Н., Чанышев, А. Н. *Ионийская философия*. М., 1966.  
Чанышев, А. Н. *Италийская философия*. М., 1975.  
Diels, H., Kranz, W. *Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, 1934.

Трудове върху проблематиката на властта:

- Аренд, Х. *Тоталитаризмът*, С., 1993, изд. “Панорама”, прев. Ирина Васева.  
*Човекът в ситуация*, С., 1997, ИК “Критика и хуманизъм”, прев. Константин Янакиев;
- Бенвенист, Е. “Мисловни и езикови категории”. В: Емил Бенвенист, *Езикът и човекът*. Изд. “Наука и изкуство”, С., 1986. прев. Георги Жечев
- Вебер, М. *Социология на господството. Социология на религията*, С., 1992, УИ “Св. Климент Охридски”, прев. Румен Даскалов.
- Гадамер, Х.-Г. *История и херменевтика /сб./*, С., 1994, изд. “Гал.Ико”, съст., предговор и превод Христо Тодоров.
- Градев, В. *Силите на субекта. Опит върху философията на Мишел Фуко*, С., изд. “ЛИК”, 1999 г.,  
“Консерватизмът” /Г. 1-2/, съставителство и студия Светослав Малинов, т. I, С., 1999, т. II, С., 2000, с предговор на Евгений Дайнов. Център за социални практики към НБУ.
- Левинас, Ем. *Тоталност и безкрайност*, С., 2000, УИ “Св. Климент Охридски”, прев. Мария Димитрова.
- Макиавели, Н. *Владетелят*, В: *Избрани съчинения*, С., 1985 г., изд. “Наука и изкуство”, прев. Иван Гонкин.
- Ницше, Фр. *Разждането на трагедията от духа на музиката*. С., 1990, изд. “Наука и изкуство”, съставителство и встъп. студия Исак Паси, прев. Харитина Костова-Добрева.  
*Зазоряване*. С., 1997, УИ “Св. Климент Охридски”, прев. Ерика Лазарова.  
*Веселата наука*, С., 1994, УИ “Св. Климент Охридски”, прев. Харитина Костова-Добрева.  
*Воля за власт /т.1-2/*, С., 1995, изд. “Евразия”, прев. Пламен Градинаров.
- Попър, К. *Нищетата на историцизма*, С., 2001 г.
- Ролс, Дж. *Теория на справедливостта*, С., 1998, “София – С. А”., прев. д-р Искра Велинова, Пламен Иванов.
- Ролс, Дж. *Политическият либерализъм*, С., 1999, “Обсидиан”, превод Кольо Коев.
- Рорти, Р. *Случайност, ирония и солидарност*, С., 1998, ИК “Критика и хуманизъм”, прев. Ина Мерджанова.
- Фройд, З. *Тотем и табу*, София, 1991.

- Психология на масите*, ВЪВ: *Въздействие и страдание*, София, 1996.
- Фуко, М. *Генеалогия на Модерността /Сб./*, УИ “Св. Климент Охридски”, София, 1992 г., съставителство, предговор и превод Владимир Градев.
- Археология на знанието*, С., 1996 г., изд. “Наука и изкуство”, прев. Антоанета Колева.
- Хайдегер, М. *Платоновото учение за истината*, В: *Теории за истината*, С., 1992, УИ “Св. Климент Охридски”, съставителство Любен Сивилов, превод Христо Тодоров.
- Същности /сб./*, С., 1993, изд. “Гал-Ико”, съст. и превод Димитър Денков и Христо Тодоров.
- Хегел, Г. В. Фр. *Феноменология на Духа*, София, 1969, изд. “Наука и изкуство”, прев. Генчо Дончев.
- Философия на правото*, София, 2001 г., изд. “Гал-Ико”, прев. Димитър Денков и Иван Стефанов
- Шаму, Фр. *Гръцката цивилизация*, С., 1979 г., изд. “Български художник”.
- Bourdieu, P. *La noblesse d'état*. Paris, Les éditions de Minuit., 1989.
- Cassirer, Er. *The Myth of the State*. New Haven, CT: Yale University Press, 1946.
- Dodds, E. R. *The Greeks & the Irrational*, 3<sup>rd</sup> ed., University of California Press, 1963.
- Foucault, M. *L'archéologie du savoir*, Paris, Ed. Gallimard, 1969.
- Frazer, J. G. *Totemism and Exogamy*, L., 1910.
- Hun, *Political Order in Changing Societies*, Yale Univ. Press, 1969 .
- Kojeve, Al. *Introduction a la lecture de Hegel*. Paris, 1947.
- Levinas, Em. *Totalite et Infini*, La Haye, Kluwer Academic Press, 1961.
- Levy-Bruhl, L. *Les fonctions mentales dans les societes inferieures*, P., 1910
- La mentalite primitive*, P., 1922,
- Malinowski, B. *Myth in Primitive Psychology*, L., 1926,
- Hedegger, M. *Nietzsche*. 2 Bande. Pfullingen. 1976.
- Nietzsche, Fr. *Samtliche Werke*, 1980: VII Nachgelassene Fragmente 1869-1874,  
XII Nachgelassene Fragmente 1885-1887,  
XIII Nachgelassene Fragmente 1887-1889.
- Scheler, M. *Vom Ressentiment im Aufbau der Moralen. Abhandlungen und Aufsätze*.  
Bd.1. Leipzig, 1915.
- Snell, B. *Die Entdeckung des Geistes*, 3. Aufl., Hamburg, 1955.
- Tylor, Ed. *Primitive Culture*, London, 1871.

Общи и специализирани трудове върху философията на Платон:

- Аристотел. *Метафизика*, С., 2001 г., изд. “Сонм”, прев. Николай Гочев и Иван Христов.
- Бояджиев, Цочо. *Неписаното учение на Платон*. С., 1984, изд. “Наука и изкуство”.
- Античната философия като феномен на културата*. С., 1990, изд. “Любомъдрие”.

- Вернан, Ж.-П. *Мит и мислене при древните гърци*, С., 1998 г., изд. “Критика и хуманизъм”, прев. Любомира Радонилска.
- Геворкян, А. Т. *Иносказания Платона*. Ереван. 1987.
- Гичева-Гочева, Димка, *В лабиринта на Платон и Аристотел*, С., 1994, УИ “Св. Климент Охридски”
- Лосев, Алексей. Ф., *История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон*, М., 1969, изд. ”Искусство”.
- Бытие – Имя – Космос*, М., 1993, изд. “Мысль”.
- История античной эстетики. Высокая классика*. М., 1963, изд. ”Искусство”.
- Лосев, А. Ф. и Тахо-Годи, А. А. *Платон. Живописание*, С., 1999.
- Мамардашвили, М. *Лекции по античной философии*. М., 1997, изд. “АГРАФ”.
- Попър, К. *Отвореното общество и неговите врагове*. Том I: *Платон*, том II: *Хегел и Маркс*, С., 1993, Изд. “Отворено общество” и изд. “Златорогъ”, прев. Камен Лозев.
- Радев, Р. *Антична философия*. Стара Загора, 1994, изд. “Идея”.
- Ръсел, Б. *История на западната философия*, т.1. С., 1994.
- Хегел, Г. В. Фр. *История на философията*. /т. 2/, С., 1982, изд. “Наука и изкуство”, прев. Генчо Дончев.

- Brisson, Luc, *Lectures de Platon*, Paris, 2000.
- Barker, E. *Greek political theory. Plato and his predecessors*. London. 1925.
- Caillemet, E. *article “Nomoi” dans le Dictionnaire des antiquites de Daremberg, Saglio, Lafaye, etc.*
- Campbell, L. *The Sophistes and Politicus of Plato with a revised text and notes*, Oxford, 1867.
- Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*. Yale, 1946.
- Colli, G. *Lo sviluppo del pensiero politico di Platone*, In: *la Nuova Rivista storica*, 1939.
- Cornford, F.M. *Principium sapientiae*, Oxford, 1952.
- Cornford, F. M. *From Religion to Philosophy*, N.Y., 1957
- Derrida, J. *La Pharmacie de Platon*. In: *La Dissemination*. Paris. 1972.
- Findlay, J.N. *Plato: The Written and Unwritten Doctrines*, L. 1974.
- Frutiger, P. *Les Mythes de Platon*. Paris. 1930.
- Gadamer, H.-G. *Platos dialektische Ethik*, Leipzig. 1931.
- Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Hamburg, 1968.
- Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles*, Heidelberg, 1978.
- Gaiser, K. *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1963.
- Goldschmidt, V. *La Religion de Platon*, Paris. 1949.
- Harrison, J. G. *Prolegomena to the study of Greek religion*. 1903.
- Themis, a study of the social origins of Greek religion*. 1912.
- Heidegger, M. *Aristotle’s Metaphysics  $\Theta$  1-3. On the Essence and Actuality of Force*. Indiana University Press, 1995.
- Plato’s Sophist*. Indiana University Press, 1997.
- Early Greek Thinking*. New York, Harper&Row, 1975.

- Plato's Doctrine of Truth; Hegel and the Greeks* In: *Pathmarks*. Cambridge University Press, 1998
- Platos Lehre von der Wahrheit /1931/1932, 1940/, Hegel und die Griechen /1958/ In: *Wegmarken*. Frankfurt am Main. 1967, 1978.
- Hildebrand, B. *Platons Dialoge über die Vaterland*, 1931.
- Jaeger, W. *Paideia*, New York, Oxford University Press, 1943
- Humanistische Reden und Vorträge /Die platonische Philosophie als Paideia/*. Berlin. 1960 – transl. into English by G. Highet, Oxford, 1947.
- Koyre, A. *Introduction a la lecture de Platon*. N.Y. 1945.
- Kramer, H.-J. *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, 1959.
- Lachiez-Rey, P. *Les idées morales, sociales et politiques de Platon*. Paris, 1938.
- Luccioni, J. *La pensée politique de Platon*. Paris. 1958.
- Marletta, F. *Il suum nella dottrina di Platon, nel romano e nella dottrina filosofica-guardica*. Catania. 1910.
- Moulinier, L. *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs, d'Homer a Aristotele*, P., 1952.
- Mugnier, R. *Le sens du mot ΘΕΙΟΣ chez Platon*, Paris, 1930.
- Muller, G. *Studien zu den platonischen Nomoi*. Munich. 1951.
- Natorp, Paul. *Plato's Staat und die Sozialpädagogie*. 1895.
- Platos Ideenlehre*, Leipzig, Felix Meiner, 1903, 1921
- Plather, E. *Über die Prinzipien der Platonischen Kriminalgesetze*, "Zeitschrift für die Altertumswissenschaft", 1844, 85, 86.
- Popper, Karl. *The Open Society and Its Enemies* /2 Vol./, London: Routledge and Kegan Paul, 1945.
- Robin, L. *Platon et la science sociale* – "Revue de métaphysique et de morale", 1913, 21, pp.211-235.
- Rohde, E. *Psyche*, N. Y., 1925.
- Stenzel, Julius. *Platon der Erzieher*, Leipzig, Felix Meiner, 1928.
- Thesleff, H. *Studies in Plato's Two-Level Model*. Helsinki. 1999.
- Vanhoutte, M. *La Philosophie Politique de Platon dans les Lois*. 1913/1954. Louvain.
- Vernant, J.-P. *Mythe et pensée chez les Grecs*. Maspero. 1965.
- Woozley, A. *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*. 1964.
- Zeller, E. *Über den Begriff der Tyrannis bei den Griechen*, "Sitzungsberichten der Preussien Akademie", 1887, 1137-1146.

<http://www.ex.ac.uk/plato>

<http://www.platon.org>

*VI Symposium Platicum: Plato's Laws*, Jerusalem, 5-10 August 2001.