

Jerzy Oniszczyk

Szkoła Główna Handlowa w Warszawie

Rok 399 p.n.e. – Sokratejska sprawiedliwość i prawna *polis*

1. Wstęp

Skazanie przez sąd ateński w 399 r. p.n.e. Sokratesa (ur. ok. 469 r.) – starożytnego, dobrego mędrca – uruchomiło filozoficzny namysł Platona. Uznał, że ów wyrok był wielką niesprawiedliwością publicznej władzy. U jego źródła, jak mówił sam Sokrates, była ludzka nierozumność. Ale też Platon u podstaw owej tragedii widział ówczesne warunki prowadzenia polityki, zdominowane przez homerycki paradygmat siły i sukcesu¹ oraz resentyment demokratycznych populistów. Sokratejska *arete* – w postaci dobra etycznego – przeciwstawiła się homeryckiej i sofistycznej *arete*, rozumianej jako *techne*. Postępowanie wedle tradycyjnych wzorów utrudniało etyczne życie refleksyjnych obywateli. Sokrates zaś podkreślał, że na jego długie życie wpłynęło unikanie polityki. To jednak nie uchroniło go przed nienawiścią i sprawą karną.

Ważną kwestią jest możliwość pojawienia się „sprawy Sokratesa” w XXI w. Po wyroku z 399 r. p.n.e. upubliczniło się nowe spojrzenie na sprawiedliwość, filozof zaproponował bowiem dobro jako *novum* etyczne określające sprawiedliwość. Dwadzieścia pięć wieków temu pojawiła się więc myśl inicjująca wizję człowieczeństwa jednostki. Z epoką oświecenia uwyraźniła się wizja prawa praw człowieka w kontekście fundamentalnego sokratejskiego humanistycznego paradygmatu. Współczesne zaniepokojenie ludźmi, wynikające z niejasności różnych orzeczeń sprawiedliwości, wywołuje potrzebę uzyskania pewniejszego punktu oceny. Próbował udzielić w tym zakresie odpowiedzi już Platon, ukazując Sokratesa jako

¹ Na temat wizji Homera, np. J. Oniszczyk, *Homerycki klucz do pojmowania dziejów. Hybris – Nomos – Polis*, Warszawa 2020, s. 73–90.

przykład sprawiedliwego człowieka. Skazanie go było dla Platona ważnym powodem do badań nad niedostatkami moralności w demokratycznej *polis*, nad wadami władzy i słabością ustawy. A zwłaszcza nad warunkami sprawiedliwego wyroku i sądu, prawodawcy i *polis*.

Pewnemu zilustrowaniu *novum* Sokratejskiego podejścia do sprawiedliwości może posłużyć przypomnienie pojmowania sprawiedliwości w ujęciu wcześniejszej koncepcji archaicznej – *physis*, a także sofistów. Tych, które kwestionował filozof. Owemu celowi służy też ukazanie sytuacji ówczesnej demokracji. To dzięki jej filozoficznej krytyce, płynącej z wizji szczęśliwego życia, wykształcała się nowa koncepcja sprawiedliwości i prawnej *polis*.

Filozoficzno-sprawiedliwościowy namysł Sokratesa/Platona słusznie traktowany jest jako mający zasadnicze znaczenie dla kultury helleńskiej, ale też jako ciągle inspirujący ludzką kulturę². Owa syntezyjąca refleksja filozofów ujawniła zdolność do wykształcania oceny cechującej się aktualnością. Ale też rozważania Platona, prowadzone na tle skazania filozofa, którego czyny miały stanowić niebezpieczeństwo dla demokratycznej *polis*³, są po prawie dwudziestu pięciu wiekach odbierane jako „dziwnie [...] nowoczesne i żywe”⁴.

2. Sprawiedliwość tradycyjna. Demokracja ateńska. Oskarżenie Sokratesa

2.1. Sprawiedliwość jako odpłata i sprawiedliwość silniejszego

W 399 r. p.n.e. w ateńskim sądzie doszło do konfrontacji w istocie dwóch podejść do sprawiedliwości. Pierwszego – archaicznego (tradycyjnego), do którego dołączyli radykalni sofisci, z tym, które zawarte było w naukach Sokratesa.

Przykładem najstarszego podejścia do sprawiedliwości ma być pojmowanie, które prezentuje Anaksymander⁵. Ono wyrażało przekonanie wyrażające z mitów o istnieniu przeznaczenia i nieuchronności jego ziszczenia.

² A. Krokiewicz, *Sokrates*, Warszawa 1958, s. 9.

³ Ów proces nie był określany jako sprawa sądowa, ale proces państwowy (*Eutyfron*). Zob. Ksenofont, *Obrona Sokratesa przed sądem*, tłum. i kom. D. Tymura, Lublin 2015, s. 37, przyp. 2.

⁴ W. Witwicki, *Wstęp [do Uczty]*, [w:] Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1982, s. 5.

⁵ Filozof żył między 611 a 546 r. p.n.e.

Myśl filozofa o koniecznej wzajemnej zapłacie przez powstające i ginące rzeczy związana jest z jego wizją dotyczącą wiecznego stawania się i giniecia; wyraża regułę przyrodniczą (*physis*). W tym projekcie sprawiedliwości nie dostrzega się istnienia rozróżnienia między obszarem „fizycznym a sferą powinności czy wartości”. Jednostka jest elementem „procesów przyrodniczych, nad którymi nie panuje i których nie może także zmienić”. Taki człowiek nie posiada autonomii, a zatem wątpliwa jest jego odpowiedzialność za własne działania. W ujęciu *physis* sprawiedliwość nie ma jeszcze wymiaru etycznego. Nie odnajduje się w niej wartości cechującej się transcendentnością, inteligibilnością i humanizmem⁶. W ujęciu Anaksymandra sprawiedliwa odpłata następuje z powodu naruszenia równowagi. I jest ona nie do uniknięcia w porządku Czasu. Tą wizją sprawiedliwości (uniwersalnej) zajmowali się też dramaturdzy, jak np. Ajschylos⁷.

Problem sprawiedliwości w kontekście władzy silniejszego i jego korzyści podjęli sofisci, zwłaszcza tzw. radykalni. Uzasadniali przemoc, mówiąc, że wynika z natury. O naturalnym charakterze sprawiedliwości jako korzyści własnej mówili np. Kallikles⁸ i Trazymach. Ten drugi twierdził, „że to, co sprawiedliwe, to nic innego, jak tylko to, co leży w interesie mocniejszego”⁹. Na sprawiedliwościowe podejście w stosunkach między *polis* z punktu widzenia zasady silniejszego zwrócił uwagę m.in. Tukidydes. W tym kontekście w *Wojnie peloponeskiej* opisał zniszczenie mieszkańców wyspy Melos zdobytej przez Ateny¹⁰.

Nad wspomnianym rodzajem sprawiedliwości zastanawiał się Platon w dialogu *Prawa*, podejmując problem istnienia różnych ustrojów. I ustami Ateńczyka zapytał o sprawiedliwość ustrojową. I uznał, że urząd, aby istnieć, musi czynić to, co jest dla niego korzystne. A więc potrzebuje odpowiedniego prawa. Ono pojawi się w kontekście ustrojowej oceny, czy służy mu sprawiedliwie, czy też nie. Ów pogląd filozofa nawiązuje do wizji sprawiedliwości jako służącej silniejszemu. I stawia dalej kwestię: „«Przecież prawa w *polis* stanowi zawsze – powiadają – strona panująca». Czyż nie tak?”. Zatem czy wykraczający poza te ustanowienia nie zostanie ukarany, jako czyniący niesprawiedliwość? Owe ustanowienia bowiem określone będą przez panującego jako sprawiedliwe. To narzucenie przemocy, jak mówi Ateńczyk, poeta Pindar określił jako zgodne z naturą¹¹. Filozof wylicza wiele uprawnień do władzy prywatnej i pu-

⁶ K. Filutowska, *Filozofia starożytna – subiektywny przewodnik*, Opole 2013, s. 33.

⁷ J. Oniszczuk, *Precedens wolności. Ajschylos – Sofokles – Eurypides*, Toruń 2021, s. 106–143.

⁸ Platon, *Gorgiasz*, [w:] Platon, *Dialogi*, t. I, tłum. W. Witwicki, Kęty 2021, s. 393–395 (483–484c).

⁹ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2009, s. 28–29 (338c–339a).

¹⁰ Zob. J. Oniszczuk, *Homerycki klucz...*, s. 289–290 i powoł. Tukidydes oraz A. Krawczuk.

¹¹ Platon, *Prawa*, Kęty 2017, s. 227–229 (714b–e, 715a).

blicznej, np. rodziców, starszych, szlachetnie urodzonych, panów, silniejszych, a wreszcie rozumnych¹². I to odpowiednio do nich określana jest sprawiedliwość i jej przekraczanie¹³.

2.2. Krytyka demokracji ateńskiej

Na refleksje filozoficzne Sokratesa i Platona wpływała rzeczywistość ateńska, chociaż nie tylko. Sokrates większość życia spędził w demokratycznej *polis*, która rozwijała się niezwykle dynamicznie w atmosferze zwycięstw nad Persją. Platon zaś urodzony podczas wojny peloponeskiej (428 r. p.n.e.) nie miał już tego szczęścia. Napięcia społeczne w okresie wojny ulegały ogromnym wahaniom. Według Tukidydesa Ateńczyków cechowała niebywała dzielność, pomysłowość, patriotyzm i determinacja, jak i równie zdumiewająca była ich niestałość, nieprzewidywalność, bezdusność i skłonność do waśni. W ocenie zaś mocnych i słabych stron demokracji ateńskiej, w zależności od nastawienia do niej, pojawiają się różne charakterystyki ustroju¹⁴. Owej demokracji brakowało zwłaszcza mechanizmu chroniącego przed demoralizacją umiarkowanych zasad jej ustroju. Umiar traktowano bowiem jako podstawę porządku życia w *polis*. Jego brak zaś miał być źródłem niepowodzeń Aten¹⁵.

Platon oceniał, że w populistycznej demokracji rozpowszechniło się przekonanie każdego obywatela o własnej mądrości we wszystkim. I rozwinęło się „powszechne bezprawie, a za tym poszła wolność” (nieumiarkowana). Ludzie, jak mówi filozof, nieustraszeni „się stali, sądząc, że wiedzą, a nieulekłość ta zrodziła bezwstydnosc”. Ta postawa, będąca pochodną zuchwałości, cechuje się brakiem odczuwania „strachu przed opinią lepszego”. Ma być „marną bezwstydnoscia, skutkiem pewnego rodzaju wolności, co zbytnej śmiałości nabrała”¹⁶. Ów rodzaj wolności zatem poprzedzają: wyobrażona „moc i mądrość, swoboda mówienia i zarazem głuchota na słowa innych, nieustraszenosc, mniemanie o zdolności do rządzenia sobą i innymi”. Te cechy są charakteryzowane jako „objawy duchowej nierównowagi i zamętu”. W wymiarze politycznym są wyrazem „słabej władzy prawa”¹⁷. W każdym razie swoboda wypo-

¹² *Ibidem*, s. 183–186 (690a–691c).

¹³ *Ibidem*, s. 228 (714d).

¹⁴ A. Ryan, *On Politics. A History of Political Thought. From Herodotus to the Present*, New York–London 2012, s. 27–28 i powoł. Tukidydes.

¹⁵ D. Zyguntowska, [w:] Platon, *Prawa...*, s. 317, przyp. 646.

¹⁶ Platon, *Prawa...*, s. 203 (701a–b).

¹⁷ D. Zyguntowska, [w:] Platon, *Prawa...*, s. 203, przyp. 341.

wiedzi jest zasadniczą wartością demokracji¹⁸. Natomiast przekraczanie jej prowadzi do wypaczeń ustroju.

Wedle Platona demokracja, którą oglądał, prowadziła do społecznego rozkładu jako działająca bez celu, chwiejna, a – co ważne – zarówno jej powstanie, jak i działanie wynikają z ludzkiej zawiści. Według jego opisu ustroje i ludzkie charaktery ciągle pogarszają się, czego dowodzi kolejne zastępowanie ustrojów: arystokratycznego przez timokrację, a tej przez oligarchię, która ustępuje przed demokracją unicestwioną z kolei przez tyranie. W przypadku demokracji jej tworzeniu patronowała wolność i równość, ale z jej radykalną formą zapanowała nieograniczona tolerancja i relatywizm. Człowiek ma, co prawda, różne możliwości, jednak brakuje mu kryteriów ułatwiających wybory, tj. trwałych zasad czy wiedzy. Nimi kierują namiętności wywołane chwilowym nastrojem. Wśród ludzi Platon dostrzega istnienie grupy „trutni”, tj. osób, które cechuje żądza władzy i populizm. To oni dzięki sprytowi i rozdawaniu „miodu” w rzeczywistości mają władzę. Populiści (politycy) nie mają wiedzy, jak kierować państwem, ale żerując na ludzkich obawach, pragnieniach, uzyskują przewagę nad nimi, demagogicznie przekonując do swoich poglądów. Zdaniem filozofa z rozwojem zawiści, która zrodziła demokrację, a także z zanikiem dyscypliny w społeczeństwie i pojawieniem się rozpasywania, wolność zastępuje dowolność. Co ważne, fałszywe poglądy uzyskały przymiot prawdy, a dobro i zło zamieniły się miejscami. W ustroju demokratycznym coraz bardziej panoszą się złe pożądania, które prowadzą do buty, bezwstydnosci, rozprzężenia obyczajów. Rezultatem zaś szerzenia się bez miary samowoli jest destrukcja demokracji (*hybris*). W demokracji, która nie kieruje się trwałymi zasadami, istnieje tylko namiastka prawa w postaci ciągle zmieniających się uchwał zgromadzenia. Brak stałych zasad powoduje, że nierozumny tłum staje się niebezpiecznym żywiołem, którego nikt nie jest w stanie pewnie i rozumnie prowadzić. W tej sytuacji, aby zapobiec zgubie ludzi i ustroju, konieczne jest zwrócenie uwagi na zasady kierujące światem i ustalenie właściwej miary rzeczy. Owo przeciwdziałanie złym namiętnościom Platon wiąże z wiedzą o cnocie (*arete*) i kierowaniem się jej miarą¹⁹.

Wśród przyczyn zepsucia demokracji ateńskiej filozof dostrzegł nie tylko nadmiar wolności demokratów i zły wpływ różnych nowości. Wadą był też niedostatek reform ustrojowych. Zwłaszcza brakowało instytucji, które mogłyby wpływać miarkująco na woluntarystyczne Zgromadzenie. Sądom zaś zarzucano, że ich wyroki nie są niezależne i sprawiedliwe. Wpływ na ten stan odnajdowano m.in.

¹⁸ Platon, *Prawa...*, s. 370–371 (811a).

¹⁹ Platon, *Państwo...*, s. 253–274 (545–564c).

w ich nieprofesjonalnym charakterze. Stąd Hermogenes dziwił się Sokratesowi, że ten nie przygotowuje obrony. I dlatego zadał mu pytanie: „Czyż nie wiesz, co dzieje się w sądach ateńskich? Czyż nie wiesz, że sędziowie, wprowadzeni w błąd przez fałszywych oskarżycieli, często skazywali na śmierć ludzi niewinnych, i na odwrót, powodowani litością lub ułagodzeni miłym pochlebstwem, często uwalniali złoczyńców?”²⁰. Jeszcze większy problem miał miejsce, gdy instytucje służyły wprost niesprawiedliwości. Dostrzegał to Platon w *Prawach*, gdy mówił o „sztuczkach” nazywanych „procesami sądowymi i wojnami domowymi i w których obmyślono wszelkie sposoby, by słowem i czynem wyrządzać sobie nawzajem zło i niesprawiedliwość”²¹.

Wadą demokracji ateńskiej miało być też słabe przygotowania obywateli do pełnienia funkcji publicznych. Od osób publicznych filozof wymagał, aby wcześniej posiadały odpowiednie umiejętności kierownicze. To miało cechować człowieka sprawiedliwego. U podstaw upadku różnych ustrojów filozof sytuował nie tylko nieposiadanie przez obywateli zdolności do sprawiedliwego rządzenia, ale także nieumiejętność do poddania się rządowi w myśl sprawiedliwości. Ta niezdolność miała wynikać z niedostatków wychowania²².

214 Z doświadczeń Aten Platon wyniósł przekonanie, że sam urząd demokratyczny nie zapewni wysokiego moralnego poziomu obywateli. Nie uniemożliwi tego też urząd tyrański np. perski ani oligarchiczny (spartański). W *Politei* filozof myślał o urzędzie, który zapewni sprawiedliwość dzięki rządowi sprawowanemu przez najlepszych (*aristos*). Mieli nimi być przygotowani do rządzenia mądrzy ludzie (filozofowie)²³. To była jego misja, aby rządzone przez tyrańca Syrakuzy zaczęły podążać za mądrością filozofa. Ów projekt podjęty w 387 r., aby zmienić tyrańca w króla-filozofa, nie powiódł się. Platon zetknął się z rzeczywistością, która odbiegała od jego powściągliwego stylu życia. Dwór władcy cechowało biesiadne życie sybaryty. Nikt w nim nie pragnął stać się roztropnym. Jeżeli chodzi o państwo w tych warunkach, to filozof wątpił, aby mogło zażywać spokoju. Ono miało być skazane na ciągłe przewroty polityczne. O władających zaś nim twierdził, że nawet wzmianki o urzędzie sprawiedliwym darzącym „wszystkich równością praw [...] słuchać nie potrafią spokojnie”²⁴.

²⁰ Ksenofont, *Obrona Sokratesa przed sądem*, [w:] Ksenofont, *Pisma Sokratyczne. Obrona Sokratesa, Wspomnienia o Sokratesie, Uczta*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1967, s. 4.

²¹ Platon, *Prawa...*, s. 164 (679d–e).

²² *Ibidem*, s. 101–102 (643e).

²³ K. Leśniak, *Platon*, Warszawa 1968, s. 19.

²⁴ Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 27–29 (*List VII* 326b, c, d; 327a, b).

Krytyka różnych form ustrojowych, a zwłaszcza demokracji, kierowała Platona ku rozważaniom nad *polis*, która nie miałaby wad znanych mu państw. Ludzie, którzy nimi kierowali, swoje prywatne interesy przedstawiali bowiem jako wyraz woli państwa. I, jak dowodzili sofisci, w istocie w państwie znaczenie ma siła fizyczna. Sokrates i Platon dostrzegali tę okoliczność, ale nie godzili się na prawdziwość owej wizji, która akceptowała stan siły jako naturalny. Cnoty moralne mędrca nie były wytworem przyrodniczej siły, ale pochodną refleksji rozumowych. Z filozoficznego założenia państwo kierujące się moralnością swoje istnienie opiera na rozumie. I nie jest to indywidualny (egoistyczny) rozum, który kieruje się wyłącznie potrzebami jednostki czy grupy, kosztem pozostałych ludzi społeczności. Ów rozum ma bowiem wspólnotowe pochodzenie i nastawienie, tj. zwraca uwagę na dobro całej wspólnoty, która konstytuuje *polis*. To jest rozum moralnie zorientowany.

W dialogu *Prawa* Platon wprost określił demokrację, oligarchię i tyranię jako „nie-ustroje”. Mówi o nich, że „można je nazwać stronnictwami” (*stasioteiai*)²⁵. Sprawujące w nich władzę części społeczeństwa (zwycięzcy), tj. lud (*demos*), nieliczni (*oligoi*) czy tyran – mają stanowić prawa głównie „dla korzyści własnej władzy, aby trwała”²⁶. Zainteresowani są jej utrzymaniem. Wymienione *poleis* nie są „wspólnotami obywatelskimi, ani [nie są] słusznymi te prawa, które ustanowiono nie ze względu na dobro wspólne całej *polis*: bo gdy są ze względu na pewnych ludzi, nazywamy wówczas takich stronnikami, a nie obywatelami, i to, o czym tacy zapewniają, że jest ich uprawnieniem, to próżne słowa”²⁷. W stosunku do takiej „*polis*, w której prawo jest rządzone i bezwładne”, filozof mówi, że czyha na nią zniszczenie²⁸.

2.3. Oskarżenie Sokratesa. Przypadek demokratycznej niesprawiedliwości

Kłęska Aten w 404 r. p.n.e. w wojnie peloponeskiej sprawiła, że po odrodzeniu demokracji w 403 r. w mieście zapanował nastrój klęski. Wyrażała ją depresja populistów ateńskich, poszukiwanie przyczyn klęski i jej winnych. Demokracja nie chciała przyjąć do wiadomości własnej *hybris* związanej z ową wojną. W piątym roku od upadku miasta znaleźli się chętni, aby oskarżyć Sokratesa pod zarzutami bezbożności i deprawowania

²⁵ Platon, *Prawa...*, s. 399 (832c).

²⁶ *Ibidem*, s. 228 (714d).

²⁷ *Ibidem*, s. 229 (715b).

²⁸ *Ibidem*, s. 229–230 (715d).

młodzieży. Oskarżenia trafiały w uczucie sprawiedliwości tłumu i wpiły się w łańcuch wzajemnych zemst i zbrodni z okresu wojny. I tej sekwencji działań nie mogła skutecznie przeciwstawić się sprawiedliwość sięgająca do etycznych uzasadnień. Bezmyślny, pazerny *demos* wyłączył reguły bardziej humanistycznej demokracji. Etyczny rozum został tak daleko wygaszony, że pięć lat po wspomnianej klęsce tłum ateński nadal ogarniała prymitywna mściwa „sprawiedliwość”. Ta obejmowała zaś także ludzi, którzy uświadamiali obywatelom ich pychę i odpowiedzialność. Wśród nich był Sokrates, który odsłaniał istotę sprawiedliwości i zawstydział demagogów.

Dialektyczne debaty filozofa, wykazujące intelektualne słabości populistów i niezależna postawa myśliciela jako obywatela oraz jego „niewłaściwe” polityczne znajomości okazały się w sytuacji klęski Aten „mieszanką”, która zagroziła Sokratesowi. Umożliwiła ona wywołanie niechęci wielu obywateli w stosunku do filozofa jako osoby winnej niepowodzeń owej *polis*. Nie chodziło jednak o prawdziwe zło, któremu był winny Sokrates, ale o „mocny” pretekst do obciążenia filozofa cudzym bezprawiem. A także o uchylenie racji jego krytyki demokracji ateńskiej i wartości jego nauk etycznych. Posłużyły temu absurdalne i fałszywe zarzuty o bezbożność oraz psucie młodzieży²⁹. I wątpliwe jest, aby sędziowie (polityczny *demos*) nie mieli takiej świadomości. Pisał o tym Platon i Ksenofont. Ten drugi, dowodząc bezzasadności zarzutów w stosunku do Sokratesa, wykazywał jego pobożność i etyczność³⁰. W każdym razie oprócz klęski peloponeskiej także rządu Trzydziestu Tyranów, którym przewodził sofista Kritiasz (404–403 r. p.n.e.) uznawane są za przyczyny, które spowodowały, że Ateńczycy pragnęli dawnego porządku. Natomiast nauczanie Sokratesa miało prowokować bóstwo i nieść zagrożenie z jego strony dla *polis*³¹. Wielu cech filozofa nie akceptowały emocje i zmysły tłumu. Ale, jak trafnie ocenia Bogdan Suchodolski, w istocie ową tragiczną treść dramatu Sokratesa zbudował jego brak uległości w stosunku do „bezwstydu i bezczelności”³². Od czasów wojny peloponeskiej istnieje bowiem świadomość, że popełnienie wojennych zbrodni możliwe jest dzięki sprzysiężeniu bezpośrednich morderców i rabusiów z chroniącymi ich możnymi,

216

²⁹ Według tekstu oskarżenia: „Zbrodnię popełnia Sokrates, bogów, których państwo uznaje, nie uznając, inne zaś nowe duchy wprowadzając; zbrodnię też popełnia, psując młodzież. Kara śmierci”. W. Witwicki, *Wstęp [do Obrony Sokratesa]*, [w:] Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona...*, s. 237; D.K. O'Connor, *Socrates and the Socratics*, [w:] *The Columbia History of Western Philosophy*, red. R.H. Popkin, New York 1999, s. 24.

³⁰ Ksenofont, *Pisma Sokratyczne. Obrona Sokratesa...*, tłum. L. Joachimowicz, *passim*.

³¹ Komentarz do: Ksenofont, *Obrona Sokratesa przed sądem*, tłum. i kom. D. Tymura..., s. 47 i n.

³² B. Suchodolski, *Kim jest człowiek?*, Warszawa 1976, s. 240 i n.

kórtzy robią wielkie interesy. Brak sprzeciwu obywateli w stosunku do owych zachowań jest tym, co umożliwia kryzysy. Klęskom ludzkim służy więc wspomniana uległość wobec „bezwstydu i bezczelności”. Sokrates sprzeciwiał się akceptacji takiego postępowania³³.

W mowach oskarżycieli Sokrates został uznany za niebywale złego człowieka, niebezpiecznego dla ojczyzny i wiary. Jedynym lekarstwem na to zło miało być przykładne ukaranie tego zdrajcy, „który od pół wieku kopie grób własnej ojczyźnie i bogom rodzinnym, a kopie go w sercach młodego pokolenia”. Oskarżycielska intryga miała szansę powodzenia, gdyż kilkusetosobowy nieprofesjonalny sąd obywatelski był uprzedzony do filozofa³⁴. Sokrates próbuje wykazać kłamstwa oskarżycieli, ale czyni to nieskutecznie. Jego dialektyczne rozważania o charakterze filozoficznym dotyczące prawdy nie trafiają do umysłu sądu. Oskarżyciele mają bowiem na uwadze „czyn polityczny”. Zaś, jak komentuje Władysław Witwicki, odnosząc się do postawy oskarżyciela (Meletosa), który kłamał: „to każdy polityk ateński mógł wiedzieć z góry, ale nie szło o to, czy kłamać – wolno było i Sokratesowi kłamać, jeżeli chciał żyć. To było naturalne w Atenach, że każdy kłamał, jak umiał i jak potrzebował; szło tylko o to, czy kłamał w interesie demokracji czy oligarchii”. Sprawa Sokratesa okazała się walką między prawdą a interesami; ta druga strona zwycięża. Za nią opowiedział się niechętny filozofowi *demos*. Nie schlebując mu, pozostał filozof przy posłannictwie, „które mu każe bezwarunkowo odwracać ludzi od bezmyślnego życia praktycznego, a skierować do pracy moralnej nad sobą”³⁵. Filozof nie zaprezentował pokornej postawy pozwanego, ale ukazał „swoją non-konformizm i mało pochlebną opinię o Ateńczykach”. Nie podążył drogą „zebrania o dłuższe życie”. Wyrok odebrał jako przejaw boskiej troski³⁶. Przewinieniem filozofa okazało się więc także to, że przed sądem obywateli wykazywał swoją moralną wartość, co ściągnęło na niego zawiść³⁷.

Skazanie Sokratesa jest przypadkiem głębokiego upadku umiaru przez szukający rekompensaty i usprawiedliwienia *demos*. Jest zemstą na filozofie, który uświadamiał ambitnym populistom ich nikczemność. On miał ponieść „obłądną” odpowiedzialność za wszelkie nieszczęścia butnego, pełnego głupoty i zawiści *demosu*. To było też tragedią demokracji, która nie posiadała instytucji mogących sprzeciwić się nikczemności. Śmierć starego Sokratesa jest ostatnim akordem wojny peloponeskiej

³³ *Ibidem*, s. 241.

³⁴ W. Witwicki, *Wstęp [do Obrony]*, [w:] Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona...*, s. 242.

³⁵ W. Witwicki, *Objaśnienia [do Obrony]*, [w:] Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona...*, s. 289 i n. (I), s. 296 i n. (XVII), s. 298 (XXIV).

³⁶ Komentarz do: Ksenofont, *Obrona Sokratesa przed sądem*, tłum. i kom. D. Tymura..., s. 80 i n.

³⁷ Ksenofont, *Obrona Sokratesa przed sądem*, [w:] idem, *Pisma Sokratyczne...*, s. 13 (32).

i wytworzonej przez nią kultury kłamstwa³⁸, która znalazła winnego. W warunkach ateńskiego kryzysu społecznego sytuacja Sokratesa bywa interpretowana wedle koncepcji ofiary „jednego” składanej za zbiorowość („kozła ofiarnego”) w imię sprawiedliwości³⁹.

Wielką *hybris demosu* w oczach filozofa ma być zbrodnia z przyczyn moralnych, tj. usunięcie „ciągłego rachunku sumienia w życiu”. W tym namyśle zawarte jest spostrzeżenie, że z wielu niebezpieczeństw można wyjść, unikając śmierci, natomiast trudniej jest uniknąć zbrodni. Ta bowiem, jak powiedział filozof, „biegnie prędzej niż śmierć”. Ale błędna jest myśl, że dzięki zabójstwu można pozbyć się ciągłego rachunku sumienia w życiu; jest wręcz przeciwnie⁴⁰. Kwestią moralną stało się tu mówienie prawdy i kłamstwa. Zastanawiając się nad zdolnością człowieka do różnych czynów, filozof, wedle Witwickiego, mógłby powiedzieć: „Ludzie fałszywi, nałogowi kłamcy i krzywdziciele są jakby chorzy, niezdolni do mówienia prawdy, są głupi i nierozsądni, bo nie wiedzą, że kłamstwo jako krzywda ludzka plami ich własne dusze i naraża na przykrości pośmiertne. Jeśli tedy kłamią i źle robią, sami nie wiedzą, co czynią. Żaden fałszywiec nie jest mądry i żaden mędrzec fałszywy”. Mądrość znajdowała się u podstaw „dodatniej wartości etycznej”⁴¹. Stanowisko Sokratesa traktuje nikczemność jako postać niewiedzy i zakłada, że ludzie nie sprawiają zła dobrowolnie⁴². Ono jest skutkiem niewiedzy bądź bezsilności, która niszczy ludzką duszę⁴³. Już w *Obronie*⁴⁴ pojawiły się podstawy paradoksu Sokratesa twierdzącego, że „nikt z własnej woli nie czyni zła”⁴⁵. Zło jest więc nieszczęściem, gdyż niszczy „to, co w człowieku najcenniejsze – jego własną duszę”⁴⁶.

Przykład myślenia Ateńczyków skazujących Sokratesa okazał się być charakterystyczny dla ludzi, którzy obawiają się człowieka mającego odwagę głoszenia własnej wizji etycznej. Ale szczególny ich kłopot wynika z konsekwencji takiej postawy człowieka, który podąża drogą etyki, aż do granic życia. Działanie *demosu* przeciw nakazowi nieczynienia rze-

218

³⁸ Np. spostrzeżenia Tiziano Terzaniego [w:] J. Oniszczyk, *Przemoc, Pokój, Prawa Człowieka*, Warszawa 2016, s. 199 i n.

³⁹ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Łódź 1982, np. s. 8, 13 i n.

⁴⁰ Platon, *Obrona* ... s. 282 i n. (XXIX, XXX).

⁴¹ W. Witwicki, [w:] Platon, *Hippiasz Mniejszy. Hippiasz Większy. Eutydem*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 15, przyp. 5; s. 17, przyp. 6.

⁴² Ch.H. Kahn, *Platon i dialog sokratyczny*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2018, s. 134 i powoł. *Timajos, Prawa*.

⁴³ Np. Platon, *Prawa*..., s. 253 (731b–c), s. 257–258 (734a–b).

⁴⁴ Platon, *Obrona Sokratesa*, [w:] Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona*..., s. 279 (37a), s. 259–260 (25c–26a).

⁴⁵ Ch.H. Kahn, *Platon*..., s. 160–165 i cyt. Platon.

⁴⁶ D. Zygmuntowicz, [w:] Platon, *Prawa*, tłum. D. Zygmuntowicz, Kęty 2017, s. 429, przyp. 969.

czy niegodziwych przez *polis* stało się powodem śmierci sprawiedliwego człowieka, Sokratesa. Paradoksalnie niegodziwość (*hybris*) sądu państwowego zakwestionowała w istocie sprawę filozofa, a w jej miejsce wstawiła sprawę nieprawości demokratycznej *polis*. Zaskakuje, że do owego skazania doszło w okresie rządów wodza Trazybulosa, które cechowało pewne opanowanie i wyrozumiałość. Nie zapobiegł on jednak skazaniu Sokratesa, którego pozostawił władzy tłumu. Owo skazanie dostarczyło Platonowi nie tylko podstaw do rozważań nad absurdalnością oskarżenia i niegodziwością demokracji, nad populizmem i butą demagogów, ale też brakiem odwagi wodzów sprzeciwienia się tłumowi. Wydobyło też namysł nad zrozumieniem postawy mędrca. A zwłaszcza zderzyło wizję sprawiedliwości *demosu* i filozofa.

Oskarżenie Sokratesa i skazanie go w roku 399 jest dla niego samego przykładem ludzkiej niewiedzy. To ona nie po raz pierwszy i nie ostatni okazała się źródłem nieszczęść. Sokrates nie jest pierwszym, który to dostrzegł. Jest natomiast pierwszym, który symbolizuje skazany na zagładę etyczny rozum, jako coś podejrzanego. Później, aż do współczesności, rozum był wielokrotnie skazywany na zagładę. W XXI w. do dawnych ideologii dołączyły nowe, jak poliberalizm. One, podobnie jak to było w epoce Sokratesa, spoglądają z niechęcią na rozum humanistyczny. Współcześnie przeciw zasadzie sokratejskiej występują zwłaszcza naruszenia podstawowych wolności i praw człowieka wypracowane w II poł. XX w.

3. Platoński wizerunek filozofa. Personifikacja rozumu i sprawiedliwości

Tragedia skazanego Sokratesa – owa wielka niesprawiedliwość *polis* w stosunku do mędrca w kontekście jego nauk i postawy wpłynęła na etyczną rewolucję Platona. Filozof ów najpierw w dialogach *Obrona Sokratesa* i *Kriton* namyśla się nad *hybris* Sokratesa, która miała leżeć u podstaw oskarżeń oraz próbuje przedstawić stanowisko mędrca odnoszącego się do własnej sprawy. Ono podejmuje kwestię sensu życia i śmierci filozofa⁴⁷. W *Obronie* pojawiła się refleksja nad ważnością wiedzy i troską o jej zgłębianie, nad niedoskonałością własnego rozumu, potrzebą sprawiedliwego działania, a także nad skutkami bezmyślności. Po dwudziestu pięciu wiekach od momentu, gdy Sokrates odszedł, jest on najczęściej postrzegany jako globalna ikona niezłomnego filozofa i człowieka. Podkreślany jest

⁴⁷ Ch.H. Kahn, *Platon...*, s. 107.

jego „patriotyzm, przekora i dialektyczna pasja”⁴⁸. Już dla Ksenofonta był wzorem obywatela. Natomiast Platon spoglądał na filozofa jako „badacza metafizycznej rzeczywistości”. Ale można też odnotować opis komediopisarza Arystofanesa, który próbował ośmieszyć filozofa⁴⁹.

Znaczenie dla zbudowania archetypu filozofa w kręgu myśli sokratejskiej ma dialog *Obrona Sokratesa*. To w nim Platon tworzy ideał filozofa, gdy przywołuje wypowiedź Sokratesa: „Bo ja, Ateńczycy, nigdy żadnego nie spełniałem urzędu w państwie, tylko raz należałem do Wielkiej Rady. Właśnie wtedy prytyania wypadła na naszą grupę, Antiochidę, kiedyście wy uchwalili sądzić sumarycznie dziesięciu wodzów za to, że trupów po bitwie morskiej nie pogrzebali⁵⁰. Bezprawie, jakieście później wszyscy przyznali. Wtedy ja jeden spomiędzy prytanów postawiłem się wam, że niczego nie będę robił wbrew prawu, i głosowałem przeciw uchwale, chociaż retory gotowe były mnie na miejscu denuncjować i kazać zaraz odprowadzić, a wyście tego żądali i wrzeszczeli; uważałem jednak, że powinienem raczej przy prawie i słuszności stać, bez względu na niebezpieczeństwo, aniżeli się was trzymać, kiedy bezprawie uchwalacie, ze strachu przed więzieniem lub śmiercią. Ale to było jeszcze za czasów demokracji w mieście. A kiedy przyszła oligarchia, to znowu tych Trzydziestu [tyranów – J.O.] posłało po mnie, żebym razem z czterema innymi przyszedł do nich, do okrągłego domu, i kazali mi dostawić z Salaminy Leona Salamińczyka. Mieli go stracić. Oni przecież mnóstwo takich poleceń wydawali różnym ludziom, żeby mieć jak najwięcej współwinnych. Wtedy ja nie słowem, ale czynem dowiodłem, że mi na śmierci zależy, przepraszam, ale... ani tyle! A żeby niczego nieuczciwego, ani bezbożnego nie zrobić, na tym mi tylko zależy i koniec”⁵¹. Filozof dalej w swojej dumnej mowie oczekiwał raczej uznania dla swojej postawy.

Mowa Sokratesa nie przekonała sądu i nie spowodowała uniewinnienia filozofa. Było w niej nieco z jego oburzenia samym faktem założenia mu sprawy. Filozof, udając się na rozprawę, miał być przekonany, że nie-

⁴⁸ A. Krokiewicz, *Sokrates...*, s. 6.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 12.

⁵⁰ Burza uniemożliwiła dowódcom pochowanie poległych wojowników w bitwie morskiej pod Arginuzami (406 r. p.n.e.). Sprawą tą zajęło się Zgromadzenie Ludowe, a kwestią było, że brak pochowania obrońców Aten oznaczał, iż ich dusze nie mogły udać się do Wysp Szczęśliwych, a miasto okryło się hańbą. Na Zgromadzeniu pojawił się wniosek, aby w sprawie wodzów rozstrzygnąć *en bloc*, a nie osobno, co nakazywało prawo. Wniosek był popularny, a opór przeciw niemu mógł wywołać zarzut zdrady stanu. Jednak przewodniczący Zgromadzeniu w dniu rozpatrywania sprawy Sokrates nie dopuścił do uchwalenia wniosku. W. Witwicki, *Wstęp [do Obrony]*, [w:] Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona...*, s. 227 i n.; T. Zieliński, *Grecja niepodległa*, Warszawa 1995, s. 249.

⁵¹ Filozof, zamiast pojechać na Salaminę, udał się do domu. Zob. Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona...*, s. 271–272 (32 XX b–d).

powodzenie procesowe umożliwi mu „moralne zwycięstwo”. Próbował w sposób „dumny” przedstawić obywatelom „swoją pogląd na własną działalność”. I w istocie podjął walkę o przyszłość własnej nauki, gdy go dzi się z możliwością skazania na śmierć⁵². Na rzecz takiego sensu owej zgody przemawia to, że po skazaniu, jak napisał Ksenofont, „wezwany do przedstawienia własnej propozycji kary, ani sam tego nie uczynił, ani nie nakłaniał do tego swoich przyjaciół. Stwierdził nawet, że złożenie takiego wniosku byłoby równoznaczne z przyznaniem się do winy”⁵³.

Fundamentalne pytanie dotyczące postawy i namysłu Sokratesa wiąże się z warunkami, w których filozof się wychował. Otóż jego dorastanie przypadło na okres ogromnego rozwoju ekonomicznego, kulturalnego, naukowego i militarne Aten po zwycięskich wojnach z Persją w latach 490 i 479, a także w 449 r. p.n.e. Od 462/1 do 430 r. Atenami kierował wódz Perykles, zaś Ateńczycy mieli, jak charakteryzuje ich Adam Krokiewicz, kochać swoje miasto „szlachetną miłością, zdolną do najwyższych poświęceń i najrzetelniejszych wysiłków. Chcieli, ażeby Ateny zajęły pierwsze miejsce w Grecji, ale chcieli także, ażeby na nie zasługiwały, były go godne, miały do niego moralne prawo!”. W tym miejscu i w owej atmosferze sytuowane jest sokratejskie źródło „szlachetn[ego] patriotyzm[u] i szacunku dla demokratycznych praw ateńskich oraz ich etycznej intencji”. Ów nastrój miał wpłynąć na filozofa, którego cechuje: „zbieżność słów i czynów, nieugięta postawa wobec fałszu i wszelkich nacisków zewnętrznych, żywiołowa potrzeba szczerzej przyjaźni i świadczenia dobrodziejstw ludziom na nie zasługującym, jednym słowem wielkoduszość (*megalopsychia*)”⁵⁴. Sokrates, wychowany w epoce ateńskiego „cudownego skoku w przyszłość, w przyszłość najrzetelniejszej kultury ludzkiej!”, mimo ściągania Aten przez wojnę peloponeską w rzeczywistość grecką (przeszłość), miał pozostać przy wartościach i duchowej kulturze wcześniejszych Aten. Z upływem lat rozbieżność między „tradycyjnym” Sokratesem i „naprostowanymi” przez konflikt peloponeski Ateńczykami stała się bardzo wyraźna. Próbą „dostosowania” Sokratesa do „nowych”, w istocie starohelleńskich czasów czy nastroju, było oskarżenie „archaicznego” filozofa o bezbożność i deprawację młodzieży⁵⁵.

Platon, odkrywając spójność Sokratesa, zaproponował go jako wzór dla ludzi. Zgodnie z tym ideałem, zasadniczą dla ich życia jest zasada etycznego umiaru (*metron*). Umiar w postępowaniu nakazywała już

⁵² Komentarz do: Ksenofont, *Obrona Sokratesa przed sądem*, tłum. i kom. D. Tymura..., s. 76 i n., 80.

⁵³ Ksenofont, *Obrona Sokratesa przed sądem*, tłum. i kom. D. Tymura..., s. 65.

⁵⁴ A. Krokiewicz, *Sokrates...*, s. 15.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 17.

w epoce przedarchaicznej wyrocznia delficka, grożąca niechęcią boską za popełnienie *hybris*. W ujęciu filozofa pojawiło się ludzkie, rozumowe uzasadnienie ważności umiaru dla sprawiedliwego człowieka (duszy) i jego sprawiedliwego działania. Platon proponuje w miejsce racji silniejszego zasadę racjonalno-etycznego przekonywania. To jest wielki motyw rozważany w wielu rozmowach Sokratesa w platońskich dialogach. Zasadniczą cechą postawy filozofa jest więc zdolność do podążania za wskazaniem rozumu (np. *Prawa*). Ma być ona podobna do natury władcy projektowanej, doskonałej *polis*, tj. takiego, który odznacza się samoopanowaniem, ale też łatwością uczenia się, dobrą pamięcią. Jest mężny i wielkoduszny⁵⁶ i ma zdolność do poddania się prawu⁵⁷. Znaczące tu pojęcie braku samoopanowania zostało ujęte m.in. jako niepowściągliwość, która wynika z głupoty (*amathia*), tj. słabości intelektualnej bądź bezsilności rozumu (*akrateia*) albo obu przyczyn⁵⁸.

Uosabiający ideał filozofa Sokrates jest najpierw mędrcom, który pyta i nie poucza, ale też pojmuje ludzi i fakty. W rozmowie intelektualnie przekonuje, teoretyzuje w praktycznym świecie, a także jest odpowiedzialny moralnie. Ocenia się, że Platon przedstawił Sokratesa przewyższającego mówców w oratorstwie, poetów w tworzeniu mitów i sofistów w ich praktyce edukacyjnej. Nie bierze on za naukę zapłaty. Nie poszukuje też urzędu, gdyż uznaje, że sprawiedliwy człowiek nie może utrzymać się z działalności politycznej (*Obrona Sokratesa*). Ale Sokrates deklaruje też, że jest jedynym prawdziwym politykiem w Atenach (*Gorgiasz*). Chociaż politycy i sędziowie potępili filozofa za bezbożność i uznali za winnego deprawacji młodzieży, to etycy wykazali, że jest bardziej pobożny niż fanatyk Eutyfron. Jest prawdziwie odważny, umiarkowany, sprawiedliwy i mądry, pomimo że – jak sam przyznaje – nic nie wie. Filozofia, jaką Sokrates praktykuje, jest najwyższą sztuką (*Fedon*)⁵⁹.

W 399 r. p.n.e. Sokrates u podstaw swojego stanowiska przeciw oskarżycielom umieścił zasadę wolności ludzkiego rozumu. W sądzie zderzyła się tradycja z myślą o wolności jednostki. Dialektyczna logika uniemożliwiała filozofowi niekonsekwencję. Rezygnując z obrony głoszonych prawd, myśliciel podawałby w wątpliwość ich wiarygodność. Ginąc, filozof nadawał nie tylko nieśmiertelność swoim wizjom etycznym, ale także wolności dochodzenia do nich. Sumienie filozofa okazało się mieć niezwykłą moc przekonywania. Fizyczna siła sądu demagogicznej demokracji okazała się za słaba do wywyższenia argumentów oskarżycieli.

⁵⁶ Platon, *Prawa...*, s. 218 (710c).

⁵⁷ D. Zygmuntołowicz, [w:] Platon, *Prawa...*, s. 218, przyp. 382.

⁵⁸ Platon, *Prawa...*, s. 258 (734b).

⁵⁹ G.A. Press, *Plato*, [w:] *The Columbia History...*, s. 35, 37.

Filozof wobec *polis* odkrył logiczny sens moralnego sumienia jednostki. Człowiek w *polis* otrzymał uzasadnienie swojej odrębności od wspólnoty. To moralność jednostki wybijała się ponad moralność zbiorowości. Ta druga zresztą nie tylko wcześniej, ale i później usprawiedliwiała wielkie niegodziwości popełniane w jej interesie. Jednak w konflikcie z etyką jednostki słabło uzasadnianie zbrodni interesem państwa i zbiorowości. Zakwestionowana została bowiem przemoc przeciw jednostce uzasadniana tzw. racją stanu czy racją zbiorowej sprawiedliwości.

Koncepcja filozofa okazała się mieć ogromne znaczenie dla etycznego sposobu podejścia do prawa i państwa. Jednostka okazała się być głównym podmiotem działania ludzi i *polis*. A jest tak, gdyż „najlepszą rzeczą, którą człowiek może robić, jest sprawiedliwe działanie oddające każdemu to, co się godzi, co jest dla adresata działania odpowiednie jako pożyteczne, służące jego szczęściu” (Marek Piechowiak). Czym zatem jest w tej sytuacji mądrość i wiedza? Otóż mają one umożliwić bycie sprawiedliwym i tak też działającym⁶⁰. Sokratejsko-platońska myśl wyszła poza racjonalność filozofów *physis* namyślających się nad *hybris* i poza racje sofistów. Zaproponowała etyczne kryterium oceny racjonalności myślenia i działania. Wyraziła pogląd, że zachowanie niemoralne nie może być racjonalne. Sokrates racjonalność powiązał z dodatnimi wartościami, a zwłaszcza ze sprawiedliwością⁶¹.

Postawa Sokratesa w reakcji na skazanie, a także późniejsza krytyczna ocena oskarżenia i wyroku, nadały ogromną ważność etycznej myśli tego filozofa. W sokratejskim podejściu do zasady etycznego sumienia i koniecznej wolności jednostki, wykształca się wizja człowieczeństwa i formułują się załączki humanistycznej wizji wolności i praw jednostki. Zaś za wymogiem etyczności działania *polis* postępuje oczekiwanie takiej też prawotwórczości. Owe wątki Platon pogłębił w dialogu *Prawa*. W 347 r. p.n.e., gdy umiera Platon, kończy się trwająca dziesięciolecia jego refleksja dotycząca *polis*, w której próbował sobie wyobrazić życie filozofa bez zagrożenia wywołanego rządami woli człowieka (jego interesu). To z wypracowywanej perspektywy sprawiedliwej i prawnej *polis* Platon ciągle rozwijał spojrzenie na sprawę filozofa i jego koncepcję. Jednak po roku 347 nie zamknęła się sprawa Sokratesa, jeżeli spoglądać na nią z punktu widzenia prawnej *polis*. Nie skończył się też raz rozpoczęty namysł nad tym państwem. Ono bowiem, ujmowane w duchu Platona, dąży do swojej idei.

⁶⁰ M. Piechowiak, *Sokrates sam ze sobą rozmawia o sprawiedliwości*, [w:] *Kolokwia Platońskie – Gorgias*, red. A. Pacewicz, Wrocław 2009, s. 91. Zobacz też tego Autora: *Plato's Conception of Justice and the Question of Human Dignity*, Berlin 2019, *passim*.

⁶¹ J. Oniszczyk, *Sztuka rozumienia. Poszukiwania filozofii archaicznej*, Warszawa 2019, s. 598 i n.

Przedstawiając projekt obywatelskiej *polis* w połowie IV w. p.n.e., filozof równocześnie postawił przed kolejnymi pokoleniami fundamentalne pytanie, a mianowicie: Czy w ich *polis* dobry człowiek, Sokrates, mógłby żyć szczęśliwie bez zagrożenia niesprawiedliwością?

4. Dobro i rozum. Życie szczęśliwe i sokratejska sprawiedliwość

4.1. Szczęśliwe życie, cnota i rozum

Niesprawiedliwe skazanie Sokratesa spowodowało, że Platon podjął m.in. ogólny namysł nad warunkami, w których filozof mógłby żyć szczęśliwie. Uważał, że cel, do którego winien dążyć człowiek, aby jego życie było szczęśliwe, to dobro⁶² i takie też powinno być jego postępowanie. W tym miejscu pojawia się pytanie o przyczynę sytuacji, gdy człowiek nie postępuje dobrze. Otóż, jak wspomniano, ma to miejsce wskutek niewiedzy albo z bezsilności rozumu⁶³. Człowiek wiedzący co to jest dobro i co mu ono daje, nie czyniłby zła. On potrzebuje stosownej nauki⁶⁴. Namysł nad moralnością filozof podjął więc w kontekście cnoty⁶⁵ (dobra) i wiedzy. Zwłaszcza realny stosunek Sokratesa do cnoty ma tu znaczenie. Konsekwentne postępowanie filozofa w myśl głoszonych nauk wykazało, że ma moc zgodność ludzkiego postępowania z *arete*, przy kierowaniu się racjonalnością. Nauki etyczne nabrały mocy prawdy.

Najpiękniejsze (szczęśliwe) życie człowieka Platon połączył z doskonałością moralną⁶⁶. Do owego życia filozof projektuje – wedle wymogów cnoty – postępowanie, które dotyczy bogów, rodziców, *polis*, przyjaciół, cudzoziemców, a także prawa⁶⁷. Dodaje też, że naturalne dla człowieka „są przede wszystkim przyjemności, cierpienia i pożądania, z którymi to wszelka śmiertelna istota jest z konieczności jak gdyby bezpośrednio połączona i na nich zawieszona wraz ze swymi największymi skłonnościami”⁶⁸. Dlate-

⁶² Platon, *Gorgiasz*, [w:] Platon, *Dialogi*, t. I..., s. 417 (499e); Platon, *Fileb*, [w:] Platon, *Dialogi*, t. II, tłum. W. Witwicki, Kęty 2021, s. 577–578 (11b–d).

⁶³ Np. Platon, *Prawa...*, s. 253 (731b–c), s. 257–258 (734a–b).

⁶⁴ K. Leśniak, *Platon...*, s. 100 i powoł. *Gorgiasz*.

⁶⁵ Ch.H. Kahn, *Platon...*, s. 202.

⁶⁶ „Cała *polis* śpiewa całej *polis* nieustannie jedną pieśń o tożsamości cnoty moralnej i szczęścia”, D. Zygmontowicz, [w:] Platon, *Prawa...*, s. 410, przyp. 912 i powoł. fragmenty *Praw*.

⁶⁷ Platon, *Prawa...*, s. 250–252 (729c–e, 730a–b).

⁶⁸ *Ibidem*, s. 255–256 (732e).

go filozof, gdy zastanawia się nad najpiękniejszym życiem, dostrzega, że ludzie szukają większej radości i mniejszego cierpienia. I mówiąc o możliwym ludzkim błogostanie, kieruje uwagę na żywot rozumny, samoopanowany, mężny i zdrowy. Szczęśliwe życie uwzględnia hierarchię cnót. Te ludzkie (niższe) dotyczą ciała (zdrowie, piękno, siła, ruchliwość, bogactwo) i zależą od wyższych (duszy), tj. mądrego osądu (rozum), zdrowej duszy (opanowanie), sprawiedliwości i męstwa⁶⁹. Żywot, który filozof akceptuje, obejmuje troskę zarówno o doskonałość ciała, jak i duszy⁷⁰.

Filozof mówi o ludziach, którzy „w szczęściu żyją”, że oni „sobie nie wyrządzają niesprawiedliwości, ani nie doznają niesprawiedliwości ze strony innych”. W stosunku do pierwszej sytuacji filozof mówi, że nie jest „bardzo trudna”. Natomiast „umieć nie dać się skrzywdzić – to bardzo trudne i nie ma innego sposobu, by w pełni tę umiejętność osiągnąć, jak tylko stając się w pełni dobrym”. Ową uwagę myśliciel kieruje też w stosunku do *polis*. Otóż ta, która stała się dobra, ma uzyskiwać też „żywot pokojowy”⁷¹. Podobnie w odniesieniu do wyrządzania i doznawania niesprawiedliwości filozof powiedział w *Gorgiaszu*, a mianowicie, że „wyrządzanie krzywd, o ile jest brzydsze od ich doznawania, o tyle też i gorsze”. I przekonywał, że nie jest największą hańbą, żeby „po twarzy brać niesprawiedliwie”. Jest nawet „przeciwnie, gdyby ktoś bił mnie, i moich niesprawiedliwie i ranił, toby brzydsze było i gorsze dla niego niż dla mnie [...], jakkolwiek zbrodnia na mnie i na moich bliskich, i gorsza, i bardziej haniebna jest dla zbrodniarza niż dla mnie, który bym jej był ofiarą”⁷².

Wobec powyższego ważne w poszukiwaniach filozofa okazało się jego podejście do cnót moralnych i rozumu oraz ich relacji. Zastanawia się on bowiem nad tym: „jak należy rozumieć wzajemny związek między wiedzą moralną i charakterem moralnym, tzn. między rozumem i cnotą?” (*Hippiasz Mniejszy*)⁷³. Zwłaszcza chodzi o orientację rozumu ku cnotcie. Filozof odnajduje w człowieku przejaw rozumności w postaci ciągłego procesu uczenia się i przestawiania swoich skłonności w stronę szczęścia będącego cnotą⁷⁴. To od duszy i rozumu wszystko zależy w człowieku (*Menon*), a zatem dotyczy to też cnoty⁷⁵. Nie pojawia się ona jako np. dowiedziony rezultat jakiejś logicznej wiedzy, ale jako pewne umysłowe

⁶⁹ *Ibidem*, s. 71–73 (631c).

⁷⁰ *Ibidem*, s. 365–366 (807c).

⁷¹ *Ibidem*, s. 394–395 (829a).

⁷² Platon, *Gorgiasz*, [w:] Platon, *Dialogi*, t. I..., s. 428–429 (508c–e).

⁷³ Ch.H. Kahn, *Platon...*, s. 207.

⁷⁴ D. Zygmuntowicz, *Wstęp do przekładu*, [w:] Platon, *Prawa...*, s. 11, przyp. 6 i powoł. Baker, Morrow, Brunt.

⁷⁵ K. Pawłowski, *Platońska teoria cnót i wad w didaskalikos Albinusa ze Smyrny. Zło jako choroba duszy*, „Zeszyty Naukowe WSZiP” 2005, nr 1 (17), s. 5, 10.

przypuszczenia usytuowane w moralności. Moralnie poprawniejsze miało być uznanie sensu cnót. Stawiając wiedzę ponad ignorancję, uznał, że dążenie do wiedzy, jak i zmierzanie ku dobru, powinno stanowić podstawowy cel ludzkiego życia. Poza czy ponad człowiekiem obecna jest niezależna od niego kosmiczna Mądrość. Człowiek miał okazać się lustrem, które odzwierciedla prawa kierujące łaodem na świecie. W stosunku do ludzi filozof przedstawił powinność postępowania zgodnego z tym obiektywnym porządkiem (prawem). Etyka Sokratesa została zinterpretowana jako wyrażająca brak zgody na rozbieżność między wolą człowieka a prawami boskimi. Wiązała sprawiedliwość z legalnością⁷⁶, tj. oczekiwała, że wszelkie postępowanie ludzi będzie zgodne z uniwersalnym prawem.

226 Uznanie bezwzględnego i powszechnego charakteru cnoty jako wartości różni Sokratesa od relatywistycznych sofistów, którzy wytwarzanie cnót wiązali z interakcjami w grupie. Przeciwstawił im trwałe zasady etyczne, z których uczynił podstawę życia społecznego. W jego poglądzie czynienie dobra lub zła związane jest z posiadaniem lub brakiem wiedzy, którą uzyskuje się przez poznanie siebie (wiedza jest cnotą). To z człowieka wypływają zasady etyczne powiązane z dobrem bezwzględnym. Twierdził, że istnieje niezmienna prawda. Nie uznał, by można było każdą opinię (*doxa*) za pomocą sprawnego instrumentu słownego zamienić w prawdę. Słowa służą do poznania rzeczy (jej natury), a więc pomagają w dążeniu do prawdy. Sokrates nie związał sensu dobra z czymś praktycznie użytecznym w pewnych okolicznościach. Jego dobro odnosiło się do wewnętrznej doskonałości (troska o duszę), zaś o wyborze prawidłowego kierunku postępowania decyduje rozum. Myśliciel rozum otacza kultem jako dający człowiekowi „wyższość nad otoczeniem, nad sobą samym w chwili słabej”⁷⁷. W etycznej prawdzie jest twórca „poprawności, korzyści dobra i piękna”⁷⁸.

Platońska filozofia etyczna, skierowana na duchowe refleksje dotyczące Idei Dobra, zaproponowała cztery zalety (cnoty), tj. mądry osąd (*phronesis*), samoopanowanie (*sophrosyne*) duszy, sprawiedliwość (*dikaiosyne*) i męstwo (*andreia*)⁷⁹. Wszystkie one odnoszą się do ludzkiej doskonałości. Dzięki cnotom ludzie mają uzyskiwać sprawność do rozpoznania i podążania drogą dobra. Życia moralnego nie można ująć w ramy techniczne (jak chcieliby sofisci), gdyż poszczególne decyzje ludzi są osobiste, a także

⁷⁶ A. Kojder, *Sokratyczny wzór postawy legalistycznej*, [w:] *Prawo i ład społeczny, Księga Jubileuszowa dedykowana Profesor Annie Turskiej*, Warszawa 2000, s. 291 i n.

⁷⁷ W. Witwicki, *Wstęp [do Uczty]*, [w:] *Platon, Uczta, Eutyfron, Obrona...*, s. 22. Zob. O. Nawrot, *Mądrość o smaku cykuty*, [w:] *Fascynujące ścieżki filozofii prawa*, red. J. Zajadło, Warszawa 2008, s. 91–101.

⁷⁸ Platon, *Prawa...*, s. 144 (667c).

⁷⁹ Np. Platon, *Prawa...* s. 599–601 (963c–964b).

dobro jest zawsze konkretne. Jeżeli chodzi o rozumienie cnót przedstawianych np. jako cechy różnych władz w polis, to ich poprawne „funkcjonowanie będzie optymalnie przyporządkowane słusznemu, obiektywnemu dobru rozpoznanemu przez rozum”⁸⁰. Wspomniano, że najważniejsza cnota, tj. sprawiedliwość, w ujęciu Platona jest pochodną rozumu. Ona nie pochodzi z przemocy. A o rozumowym uprawnieniu jej do władzy mówi Ateńczyk, że jest zgodne z naturą⁸¹. Nazwa prawo czy sprawiedliwość przydzielana ma być tylko uprawnieniu do władzy wynikającemu z rozumu⁸². Takie rozumne prawo ma sprawować naturalne rządy (nie z przemocy)⁸³. Zatem kryterium naturalności nie ma władza skierowana na jakieś „korzyści własne”, co ma miejsce w ustrojach demokracji, oligarchii i tyranii.

W 399 r. p.n.e. narodziły się więc pytania dotyczące znaczenia rozumu ludzkiego. Odpowiedzi na nie dostrzegły, że ów rozum nie jest wyłącznym narzędziem egoistycznych zmysłów, interesów, nakazów tradycji. I nie musi być instrumentem uzasadniania wierzeń i przesądów jako wskazań dla ludzi. Samodzielność rozumu poszła dalej, poszukując drogi do dobrego życia dla wszystkich ludzi. Ale też rozum dostrzegł trudności wejścia na tę drogę. I tu jest fundamentalna sprawa dla intelektualisty angażującego się po stronie sprawiedliwości.

4.2. Sokratejska sprawiedliwość i doskonałość prawodawstwa

Szczególne znaczenie dla rozumnego, szczęśliwego życia filozof przypisuje cnocie sprawiedliwości. Platon używa terminu sprawiedliwość w różnych sytuacjach, np. gdy zastanawia się nad cnotą duszy, gdy mówi o jej celu, dochodzeniu do niej, doznawaniu niesprawiedliwości przez ludzi⁸⁴, o czynach niesprawiedliwych⁸⁵, o niesprawiedliwym działaniu, o wymierzaniu sprawiedliwości, o sprawiedliwości ludzi przeciwstawiających się niesprawiedliwości. Zastanawia się też nad sprawiedliwością w nawiązaniu do dobra i piękna.

Pewność sprawiedliwości nie jest uniwersalną miarą. Jej zależność od mądrego osądu, samoopanowania i męstwa stawia kwestię dojrzałości człowieka rozstrzygającego o sprawiedliwości postępowania innych lu-

⁸⁰ P. Jaroszyński, *Etyka. Dramat życia moralnego*, [w:] M. Krąpiec, S. Kamiński, Z. Zoybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński, *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 2003, s. 517, 543, 544, 562–573.

⁸¹ Platon, *Prawa...*, s. 184–185 (690c).

⁸² *Ibidem*, s. 228 (714d).

⁸³ *Ibidem*, s. 184–185 (690c).

⁸⁴ *Ibidem*, s. 262–263 (737d).

⁸⁵ *Ibidem*, s. 438 (859b).

dzi. To niedojrzałość ma stać za łatwym rozstrzygnięciem o sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Oznacza to np., że młody wiek, który związany jest z ową cechą, może nadgorliwie służyć sprawiedliwości, a nawet być instrumentalnie traktowany. O tym mówił w swoich sztukach przed Platonem Eurypides⁸⁶.

W opisie Piechowiaka sokratejska sprawiedliwość, będąca dzielnością ludzkiej duszy, składa się trzech składników, tj. „porządku, należytego stanu (poprawności) i sztuki”. Muszą one być odpowiednie dla danej jednostkowej rzeczy. Zatem cnota, która jest ładem, ma być właściwa dla owej rzeczy. Cnota jako porządek duszy oznacza, że jest ona rozważna i rozumnie panuje nad sobą. Ale z tego panowania, będącego podstawą sprawiedliwości – głównej cechy duszy (jej doskonałości moralnej) – nie wynika myśl, że doskonałość moralna jest mądrością i wiedzą. Filozof odróżnia rozwagę (*sophrosyne*), która jest pewnym porządkiem i harmonią, od mądrości (*sophia*) będącej rodzajem wiedzy i kieruje uwagę bardziej na ład⁸⁷. Rozwijający powyższe myśli dialog *Prawa* mówi o sprawiedliwości doskonałej i, że ma być nią np., jak zauważa Ateńczyk, „wierność w strasznych chwilach”⁸⁸. Sprawiedliwość połączona z pozostałymi cnotami (samoopanowanie, mądry osąd i męstwo) ma sprawiać, że posiadający ją jest też doskonały pod względem innych cnót. Sprawiedliwość bowiem dopełnia owe cnoty⁸⁹. One tak długo trwają, jak długo obecna jest sprawiedliwość. Pojęcie sprawiedliwości doskonałej jest synonimem pojęć „cnota pełna” bądź „największa cnota”⁹⁰. Zatem niewłaściwe jest sprowadzenie przez spartańskiego poetę Tyrtaiosa sprawiedliwości do „najmarniejszej” cnoty (części), tj. męstwa⁹¹. Pominięcie całości cnoty⁹² oznacza, że nie ma sprawiedliwości. Męstwo niesprawiedliwego oznacza zaś „bezcelność”, o której Ateńczyk mówi, że jest „największym złem dla wszystkich, tak w życiu prywatnym, jak publicznym”⁹³. Ta wartość jest antywartością⁹⁴. Bez sprawiedliwości⁹⁵ męstwo jest nie-

⁸⁶ J. Oniszczyk, *Precedens wolności...*, s. 439–442.

⁸⁷ M. Piechowiak, *Sokrates sam...*, s. 83 i n. Dla Ksenofonta (ok. 430–350 r. p.n.e.) cechą, jaką jest rozwaga (*sophrosyne*), to cnota w postaci pewnej wiedzy uzyskanej poprzez właściwe wychowanie. Ksenofont, *Wychowanie Cyrusa /Cyropaedia/*, tłum. K. Głabiowski, B. Burliga, A. Marchewka, A. Ryś, Wrocław 2014, s. 154 (1,17; 1,18) i przyp. 241 (sporządzony przez B. Burligę).

⁸⁸ Platon, *Prawa...*, s. 68–69 (630c).

⁸⁹ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki..., s. 132–133 (433b–d).

⁹⁰ D. Zygmunowicz, [w:] Platon, *Prawa...*, s. 69, przyp. 47.

⁹¹ Platon, *Prawa...*, s. 70 (630e).

⁹² *Ibidem*, s. 71–73 (631b–d).

⁹³ *Ibidem*, s. 109–110 (647b).

⁹⁴ D. Zygmunowicz, [w:] Platon, *Prawa...*, s. 132, przyp. 168.

⁹⁵ Platon, *Prawa...*, s. 71–73 (631c).

szczęściem. Sprawiedliwość doskonała, która wyraża się w stosunku do innych ludzi, jest cnotą polityczną⁹⁶.

W *Kritonie* Sokrates określa moralny sens życia, wiążąc go ze sprawiedliwością. Uznaje więc, że uciekając z więzienia, kierowałby się niesprawiedliwością. I stąd akceptuje śmierć, uzasadniając ją argumentem etycznym, że „najważniejszą rzeczą nie jest żyć, lecz żyć dobrze, a to oznacza – żyć szlachetnie i sprawiedliwie”. W innym przypadku ma miejsce niewarte życie z udziałem chorej i zdemoralizowanej duszy⁹⁷. Jego wizja spiera się ze stanowiskiem Kalliklesa. Szczególne dla tego konfliktu mają być dwa pytania filozofa: „jak należy żyć, i – jeśli trzeba będzie umrzeć – jak umierać”⁹⁸. Sprawiedliwość nie jest „dwubiegunową zdolnością do czynów przeciwnych”⁹⁹. Sokrates nie przyjmuje więc, aby wyrażała ona między ludźmi jakieś prawo natury, tj., jak mówi Trzymach, że „sprawiedliwość wszędzie polega na jednym i tym samym: na interesie mocniejszego”¹⁰⁰.

Filozof wątpi we właściwe pojmowanie przez człowieka tego, co sprawiedliwe, jeżeli nie ma wiedzy o jej dobru („że to właśnie jest dobre, i pod jakim względem”)¹⁰¹. To więc wymaga poznania idei Dobra. Z tej „największej nauki” sprawiedliwość uzyskuje swój byt i poznawalność¹⁰². Pragnący postępować rozumnie i sprawiedliwie powinni dążyć do wiedzy o Dobru¹⁰³. Oprócz braku wiedzy dotyczącej dobra na podejście do sprawiedliwości wpływają różne ludzkie pożądlivości bądź ich brak. Na przykład brakowi zamiłowania do pieniędzy, zdaniem filozofa, „towarzyszy sprawiedliwość”¹⁰⁴.

Inaczej niż poszukiwania filozofów przyrody¹⁰⁵, refleksje Sokratesa – podobnie jak tragediopisarza Eurypidesa¹⁰⁶ – nie kierują się w stronę kosmicznej, sprawiedliwościowej miary, ale wychodzą od poziomu ludzkich problemów. Ważne dla Sokratesa jest życie rozumne, tj. takie, które nie staje się *hybris*. Ono ma polegać na stałym dążeniu do prawdy,

⁹⁶ D. Zygmuntowicz, [w:] Platon, *Prawa...*, s. 69, przyp. 47, s. 133, przyp. 171.

⁹⁷ Ch.H. Kahn, *Platon...*, s. 216–217.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 218.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 203.

¹⁰⁰ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki..., s. 29 (339a).

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 211 (506a).

¹⁰² *Ibidem*, s. 215 (509b): „Przedmiotom poznania nie tylko poznawalność dzięki *Dobru* przysługuje, ale również istnienie, oraz istota ich od niego pochodzi, chociaż Dobro to nie jest istota, tylko coś ponad wszelką istotę, coś wyższego i mocniejszego o wiele”.

¹⁰³ T.A. Szlezák, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, tłum. P. Domański, Kęty 2005, s. 63 i powoł. *Państwo*.

¹⁰⁴ Platon, *Prawa...*, s. 262 (737a).

¹⁰⁵ J. Oniszczyk, *Sztuka rozumienia...*, *passim*.

¹⁰⁶ Idem, *Precedens wolności...*, s. 311–447.

czemu sprzyja dialog z mądrym, jak i podjęcie własnych rozmyślań. W interpretacji filozofa prawda służąca życiu rozumnemu nie jest pochodną ustaleń konwencjonalnych (sofiści), ale rodzi się w umyśle wyemancypowanym. Niezależny i racjonalny człowiek pojawia się, gdy doświadczenia zostaną ujęte jako pojęcia użyte do refleksji. Wspomniane dobro, o którym decyduje rozum, zostało związane ze sprawiedliwością, gdyż mądrość (rozum), poznając naturę dobra, wydobywa z niej sprawiedliwość. Zatem nie z uzgodnienia ani z przekonania wywołanego opinią, ale dzięki rozumowi skierowanemu na dobro wykształca się sprawiedliwość. Tylko z władzy rozumu może pojawić się poprawne prawo służące potrzebom życiowym, które kieruje się cnotami moralnymi. I to z cnoty wyrastają ludzkie dobra, a nie odwrotnie. Prawa płynące z rozumu są zawsze dobre, natomiast to człowiek, stosując je, może powodować zło (niepoprawność rodzi się w człowieku). Ład prawny jest rezultatem rozumu podążającego za dobrem. Obowiązujące prawo miało być w zgodzie ze sprawiedliwością, nie zaś wyrażać przemoc. To w tej wizji, ujętej w *Państwie*, odnajdywane są narodziny filozoficznej refleksji nad sprawiedliwością dostrzegającą jednostkę. To tam pojawia się definicja sprawiedliwości, która „polega na oddawaniu każdemu tego, co mu się należy”¹⁰⁷.

230

Powyższe uwagi sygnalizują odpowiedź na pytanie, co jest celem sprawiedliwości, będącej pewnym porządkiem (stanem) duszy. Otóż tym celem ma być sprawiedliwe działanie. Pogląd ten wynika z przekonania filozofa, że „kto rozumnie panuje nad sobą [kto jest rozważny], ten będzie postępował, jak należy, i w stosunku do bogów, i do ludzi; nie byłby mądry [rozważny], gdyby tak nie postępował”. Owo postępowanie „jak należy” interpretowane jest nie w znaczeniu powinności, ale czynienia tego, co godne czy odpowiednie w stosunku do kogoś. I ostatecznie Sokrates stwierdza: „Postępując tak, jak się godzi, względem ludzi to sprawiedliwość, względem bogów to pobożność; postępujący sprawiedliwie i pobożnie musi być sprawiedliwy i pobożny”. W tym stwierdzeniu o postępowaniu „jak się godzi” odnajduje się odniesienie do dobra duszy i uznanie, że człowiek ma wiedzę o tym, co to jest dobro. Ono zaś, dobro, jest najwyższą ideą. Ten, kto ją dojrzy, pojmie, że „jest dla wszystkiego przyczyną wszystkiego, co słuszne i piękne, że w świecie widzialnym pochodzi od niej światło i jego pan, a w świecie myśli ona panuje i rodzi prawdę i rozum, i że musi ją dojrzeć ten, który ma postępować rozumnie w życiu prywatnym lub w publicznym”. Dobro udziela jedności. Zatem dusza, stając się bardziej sprawiedliwą, staje się

¹⁰⁷ Z. Stawrowski, *O dwóch miarach sprawiedliwości*, „Civitas, Studia z filozofii polityki” 2000, t. 4, s. 34. Zob. też P. Jaroszyński, *Etyka. Dramat życia moralnego...*

bardziej jednością. Upodabnia się ona do dobra, zaś jej działanie bardziej przypomina działanie dobra. Ma tu miejsce przejście od duszy sprawiedliwej do takiego też działania, a człowiek coraz sprawiedliwszy coraz bardziej istnieje. Człowiek dobry, działając (sprawiedliwie), dostarcza coraz bardziej ładu i jedności¹⁰⁸.

Namysł filozofa nad sprawiedliwością ludzką odnosi się do sprawiedliwości jego duszy. Sprawiedliwość jest dzielnością zdrowej, solidnej duszy, jest jej naturą. Niegodziwość jest sprzeczna z jej charakterem. Mówiąc o porządkach i regułach duszy, Sokrates (*Gorgiasz*) podkreśla, że jest „to poczucie prawa i prawo, przez co ludzie stają się prawi i porządni. A to jest sprawiedliwość i rozum w panowaniu nad sobą”. Zdolność duszy do wypełniania właściwych dla niej zadań (solidność) filozof opiera na proporcji i porządku. Polega ona na tym, że człowiek nie pozwala na to, aby któryś z wewnętrznych czynników „robił mu w duszy to, co do niego nie należy”. O takim człowieku Sokrates mówi, że „urządził sobie gospodarstwo wewnętrzne, jak się należy, panuje sam nad sobą, utrzymuje we własnym wnętrzu ład, jest dla samego siebie przyjacielem; zharmonizował swoje trzy czynniki wewnętrzne”. Taki człowiek jest „jedną jednostką, a nie jakimś zbiorem wielu jednostek”. Ów opanowany człowiek „postępuje też tak samo, kiedy coś robi, czy to gdy majątek zdobywa, czy o własne ciało dba, albo i w jakimś wystąpieniu publicznym, albo prywatnych umowach, we wszystkich tych sprawach i dziedzinach on uważa i nazywa sprawiedliwym i pięknym każdy taki czyn, który tę jego równowagę zachowuje i do niej się przyczynia”. Te czyny dyktuje mądrość. Ów człowiek „niesprawiedliwym nazywa czyn, który tę jego wewnętrzną harmonię psuje, a głupotą nazywa mniemanie, które znowu takie czyny dyktuje”. W tych zdaniach Sokratesa o sprawiedliwości duszy pojawia się szczególnie znaczenie mądrości, która wskazuje czyny sprawiedliwe tworzące wewnętrzną harmonię. Ma tu miejsce, jak zaznacza Piechowiak, przesuwanie zainteresowania ku sprawiedliwości czynów. Ale kwestią jest uzyskanie mądrości umożliwiającej owe czyny (dobre działanie). I tę myśl o mądrości Piechowiak interpretuje jako wiedzę, która „radzi sobie z całym człowiekiem i wyznacza, w jaki sposób on powinien traktować samego siebie oraz innych ludzi tak, aby wszystko było jak najlepiej. Mądrość obejmuje z pewnością wiedzę o tym, co konieczne, ogólne i niezmienne (o ideach), kieruje jednak działaniem wobec konkretnego człowieka

¹⁰⁸ Cyt. Sokrates za M. Piechowiak, *Sokrates sam...*, s. 84–88. Zob. też M. Piechowiak, *Kallikles i geometria. Przyczynek do platońskiej koncepcji sprawiedliwości*, [w:] *Prawo*, t. V, *Księga pamiątkowa dedykowana Profesorowi Romanowi A. Tokarczykowi*, red. Z. Władek, J. Stelmasiak, W. Głogoza, K. Kukuryk, Lublin 2013, s. 296.

lub boga". Zatem uzyskiwanie mądrości nie pojawia się jako cel sam w sobie. Celem mądrości nie jest też rozpamiętywanie idei¹⁰⁹. Ona ma umożliwić działanie sprawiedliwe.

W refleksji Sokratesa sprawiedliwość – jako licząca się z prawem – została przedstawiona jako podstawa życia poszczególnych ludzi, jak i społeczności rządzonych i rządzących. Myśl ta miała po raz pierwszy wyrazić pojęcie praworządności. Jeżeli chodzi o jednostkę, to miała zwrócić uwagę głównie na własne życie. Ale to zainteresowanie powinno być poprzedzone jej dążeniem do tego, aby stać się jak najmądrzejszą (*Obrońca Sokratesa*). Umysł niezależny będzie używał pojęć do refleksji. Pojawi się więc życie kontemplacyjne jednostki rozważającej własne sprawy. W tym podejściu człowiek mądry jest kształtowany jako niezależny, zaś konwencje są czymś niemądrym. Sokrates nie uznawał, aby celem życia ludzi była aktywność publiczna i że przez relacje z innymi człowiek „wykształca się”. Umieszczał bowiem początek tego, co jest dobre i złe, w duszy człowieka. Przesłanką dobrego życia jednostki jest więc unikanie przez nią udziału w sprawach życia publicznego, które nawet grożą zdeformowaniem jej życia. Myśl ta ma być pochodną krytyki Sokratesa demokracji ateńskiej. Zarzucał jej, że nie dąży do poprawy życia ludzkiego za pomocą mądrości, ale marnotrawi wysiłek ludzki, zwłaszcza przez to, iż kierują nią przypadkowo wybrane osoby, niekoniecznie mądre. Namyślając się nad demokracją, twierdził, że dobry ustrój cechuje powiązanie między polityką i etyką oraz uznanie wiedzy jako mającej dla ludzi najważniejsze znaczenie. Oznacza to, że do sprawowania władzy predysponowani są ludzie szczególnie rozumni i wyposażeni w wyjątkowe cnoty (zwłaszcza sprawiedliwość). Rządzenie, pojmowane jako odnajdywanie lepszych rozwiązań dla życia ludzkiego, zostało uzależnione od wiedzy. Prawo będące mądrą władzą nie jest rezultatem sprawności retorycznej stojącej za jakąś opinią. Jest ono trwałą regułą uzyskaną dzięki rządowi rozumu. Co ważne, myśliciel zwrócił uwagę na bałamutne znaczenie hasła tzw. zdrady stanu. Nie dopuszczał, aby najwyższe nawet uczucia religijne i patriotyczne, „uzbrojone” we wzniósłe hasło zdrady stanu, uchylały prawo¹¹⁰.

Szczególne znaczenie dla filozofa ma powiązanie sprawiedliwości i szczęścia jednostki (duszy). W tym nastroju interpretowana jest np. myśl Sokratesa, że „człowiek, który ma być szczęśliwy, powinien rozumnego panowania nad sobą szukać i ćwiczyć się w nim” oraz „tak mi się przedstawia cel, który ciągle na oku mając, żyć potrzeba i wszystkie osobiste

¹⁰⁹ M. Piechowiak, *Sokrates sam...*, s. 77–79 i 86 oraz powołał. *Gorgiasz, Państwo*.

¹¹⁰ W. Witwicki, [w:] Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona...*, s. 227 i n. oraz Sokrates, [w:] *Obrona Sokratesa*, [w:] Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona...*, s. 271–272 (XX b–c).

zabiegi do tego skierowywać i państwowe, żeby sprawiedliwość zamieszkała”. Pogląd o pierwszeństwie dobra jednostki formułowany jest na podstawie rozważań Platona (*Prawa*) poświęconych rozwojowi doskonałości człowieka w państwie i kryterium oceny prawa oraz państwa¹¹¹. Do ich zinterpretowania został użyty fragment wypowiedzi Sokratesa (*Gorgiasz*), że „najlepszym sposobem życia jest uprawianie sprawiedliwości i innych cnót – gdy żyjemy, i gdy umieramy”. Jeżeli chodzi o podstawę oceny prawa, to również odnajdywana jest w szczęściu jednostki. I państwo „ma także temu służyć, a jego istnienie nie jest w żadnym przypadku dobrem absolutnym – niekiedy lepiej jest, aby rozpadło się w gruzy i lepiej pójść na wygnanie”¹¹². Tym zatem, o co warto zabiegać, jest taki cel państwa i prawa, który w centrum zainteresowania stawia dobro pojedynczego człowieka. Nie jednostka jest dla państwa, ale to państwo winno służyć jej rozwojowi. Celem prawa ma być szczęście i przyjaźń obywateli (*Prawa*), przy czym przyjaźń związana jest z równością (*Gorgiasz*)¹¹³.

Dobrowolne przekonywanie obywateli do moralnego postępowania, aby życie w *polis* było szczęśliwe, ma być uzupełniane przez prawodawstwo. I to ono stało się przedmiotem badań Platona w *Prawach*. Osiąganiu idei szczęśliwego życia służy ciągłe doskonalenie prawa z uwzględnieniem zmieniającej się rzeczywistości. W dialogach Platon przedstawiał różne poglądy i je sprawdzał z przeznaczeniem dla prawa. Nie tworzył jakiegoś teoretycznego modelu, ale poszukiwał odpowiedzi służących praktyce *polis*. Filozof założył istnienie idealnego i spójnego ładu, którym zarządzał boski rozum. Ten porządek, który był dostępny rozumowi człowieka, obejmował zwłaszcza *polis* i tworzących ją obywateli. Platon zastanawiał się, co uczyniłby jako prawodawca, aby doskonalic życie w *polis*. I formułował próby odpowiedzi, które ciągle sprawdzał od nowa, aby zbliżyć się do spójnego ładu ludzkiego w *polis*. Przez namysł nad częściami pragnął poznać całość. Posiadając zaś pewną, przejściową, wizję całości, starał się głębiej wniknąć w części. Filozof ciągle poszukiwał jak najlepszych porad dla prawodawcy zaangażowanego w przekształcanie *polis* w taką, która umożliwić będzie dobre życie sprawiedliwemu człowiekowi.

¹¹¹ M. Piechowiak, *Sokrates sam...*, s. 89. Zakwestionował on pogląd Karla Poppera, że Platon jest teoretykiem totalitaryzmu, który postawił pierwszeństwo państwa przed dobrem jednostki. Przeciw tej tezie zob. też Ksenofont, *Wychowanie Cyrusa...*, s. 159 i n., przyp. 252 (sporządzony przez B. Burligę), w którym odnotowano, że *Państwo* Platona stanowiło odpowiedź na *Cyropedię* Ksenofonta przedstawiającą „wizję idealnego ustroju” monarszego (Cyrusa).

¹¹² Cyt. Sokrates za M. Piechowiak, *Sokrates sam...*, s. 89 i n.

¹¹³ Platon, *Gorgiasz*, [w:] Platon, *Dialogi*, t. I..., s. 431 (510b). Ksenofont, *Wychowanie Cyrusa...*, s. 156 i przyp. 245 (sporządzony przez B. Burligę).

Namysł filozofa skierowany jest na określenie poziomu prawodawczej cnoty, na zakres jego wychowania do pełnej cnoty. Prawodawca posiadający sprawiedliwość doskonałą¹¹⁴ tym samym jest doskonały w zakresie innych cnót. Sprawiedliwość wyraża poziom wiarygodności prawodawcy, a także sędziego i każdego urzędnika w *polis*. Przez dobre prawo i takie jego stosowanie tworzy się doskonały obywatel, a dalej przez niego ciągle poprawia się *polis*. W tym dążeniu do osiągnięcia cnoty ma przejawiać się filozoficzna postawa prawodawcy, sędziego i obywatela jako wolnych ludzi. W każdym razie filozof od prawodawców czy stróżów ustroju oczekuje zrozumienia idei¹¹⁵ Dobra. Ale najpierw, aby poznali, na czym polega jedna cnota wynikająca ze złożenia wspomnianych czterech cnót¹¹⁶.

5. Zakończenie. Sokratejska sprawiedliwość fundamentem prawnej *polis*

234

Niniejsze refleksje dotyczące filozofii Sokratesa/Platona zwróciły uwagę na fundamentalny dla niej wymiar tragedii Sokratesa z roku 399 p.n.e. Ów rok nabrał symbolicznego znaczenia, jakby w załączku ogniskował przysłe tematy filozoficzne Platona. On bowiem w literacko-filozoficzny sposób spojrział na namysł Sokratesa zawarty w jego rozmowach i życiu. Nie przedstawiał go jak kronikarz, ale jako swoisty świadek dialektycznej, oderwanej od konkretnego momentu rozmowy, refleksji Sokratesa. Fizyczny koniec debat filozofa w 399 r. sprawił, że Platon ujął wyobrażone dyskusje mędrca na stronicach dialogów. Owe rozważania dotyczące wydarzeń intelektualnych z zasadniczym udziałem Sokratesa umożliwiają pogląd, że we wspomnianym roku pojawił się pierwszy i prawdziwy intelektualista z humanistycznym przesłaniem. Ową prawdziwość zawdzięczał swojej spójności. To jest jedno z ważnych objaśnień tego, czym okazał się rok 399 p.n.e. dla kultury greckiej, a później europejskiej i światowej. To bowiem ów pierwszy filozof spraw człowieka przedstawił rozumowe racje w sporze o charakter *polis* i o wartość jednostki. Spróbował on w sposób logiczny przedstawić zasadę, która ogarnia świat i nadaje sens ludzkim działaniom. Ów świat, metaforycznie ujmując, nie musiał już być

¹¹⁴ Platon, *Prawa...*, s. 68–69 (630c).

¹¹⁵ Rozpoznania jednej rozumnej zasady jako wyniku „dokładnego patrzenia (*idein*) na wielość rzeczy”. D. Zygmuntowicz, [w:] Platon, *Prawa...*, s. 604, przyp. 1483.

¹¹⁶ Platon, *Prawa...*, s. 604 (965c–d).

jakimś mrocznym cieniem (jaskinią) niewiedzy. On mógł dziać się po stronie rzeczywistej, w promieniach słońca, jakim był logiczny rozum. Tragedia Sokratesa z 399 r. wywołała namysł Platona nad wizją *polis*, w której mógłby żyć prawy człowiek – filozof. Rezultatem zaś tych rozważań okazały się podstawy wizji prawnej *polis*, której warunkiem (elementem tworzącym) jest sprawiedliwość służąca dobru.

Owa rewolucja dla intelektualisty to także, pochodzące z określenia *arete* jako moralnego dobra, korzenie wizji wolności człowieka. Filozof nie z przyrodą wiąże więc myśl o równości i wolności człowieka; *physis* cechują bowiem spory. Argument z natury może przekonywać, że ludzie rodzą się równi i wolni. Ale może też dowodzić, że naturę charakteryzuje dzika przemoc i to z tej pozycji należy spoglądać na równość i wolność. Ograniczoną też moc przekonania ma argument dowodzący, że wszyscy ludzie – jako dzieci boga – są tak samo wolni i równi. Natomiast owe wartości jako wynik logicznego rozumowania moralnego (zagadnienie intelektualne) mają wymiar ogólny. Tu wolność i równość nie zależą od konkretnych przekonań, np. ideologicznych. Owa rozumność intelektualna nie zdarzy się w świecie nakazu dogmatycznego myślenia. Etyczny intelektualista, jak Sokrates, nie znajdzie ochrony w demokracji, oligarchii czy tyranii, gdzie podstawą jest dominacja. Idealne dla filozofa byłoby państwo filozofów, ale przecież w istocie byłaby to przemoc nad tą ogromną większością, która nie jest żarliwa w dążeniu do wiedzy. Zapewne też ta cecha (niechęć do poznania) owej większości nie dostarcza argumentu na rzecz uznania istnienia wszystko naprawiającego zdrowego rozsądku *demosu*. Jest wprost przeciwnie; ów rok 399 zakwestionował bezpośrednio wiązanie jakiegoś rozsądku czy zdrowia moralnego z *demosem*. Ukazał, jak dążności *demosu* prowadzą do dramatu wiedzy, moralności, polityki i prawa. Wreszcie dramat roku 399 odkrył moralność, która zawiera „wyższą” sprawiedliwość niż ta, którą kieruje się mściwy *demos*. Była to moralność związana z rozumną wolnością człowieka.

Rozważania Sokratesa możliwe były w warunkach pewnej wolności myśli, mającej korzenie w Jonii Talesa. Ale filozof próbował zinterpretować wolność ze względu na swoją potrzebę uzasadnienia poznania. Zaproponował więc nowy namysł nad wolnością, wychodząc paradoksalnie od sytuacji ludzkiej niewiedzy: „nie mam wiedzy, więc mam wolność pytania wiedzących”. Namysł nad ową wolnością i etycznością działania budował załączki praw człowieka. Sprzyjały temu także refleksje dotyczące warunków, w których ludzie pragnęli żyć. Ten wątek wiązał się zwłaszcza z ważnością pokoju.

Na dramat Sokratesa spojrział z niezwykłym etycznym zrozumieniem Platon. Odnalazł w rozmowach mistrza inspirację do rozwoju nowej wizji człowieka, *polis* i prawa. Po wielu złych doświadczeniach dwudziestu

pięciu wieków, które upłynęły od zabicia Sokratesa, jego koncepcje ciągle próbują dowodzić, że nie są tylko mrzonkami myśliciela. Zwłaszcza tragedia rozumu ludzkiego w wieku XX i pierwszych dziesięcioleciach XXI w. stawia kwestię poważnego przystąpienia do debaty, którą otworzyła tragedia Sokratesa w roku 399 p.n.e. Filozof zaproponował refleksję nad innym paradygmatem człowieka i świata niż tradycyjny. Wystąpił przeciw kulturze konfliktu i *techne*, która hołdowała wizji władzy i dominacji. Ta nie pojmowała sensu człowieczeństwa. Sprawa Sokrates *versus* demokracja ateńska ujawniła opozycję między ludzkim moralnym rozumem (prawdziwą naturą według Platona) a wolą, która jest wyrazem interesów i siły fizycznej. Filozofia jako prawodawczy rozum pojawiła się w roli opozycjonisty, który przekonuje, a nie nakazuje. I dąży do stworzenia prawnej *polis*.

Większościowa demokracja ateńska w jej populistycznej wersji łatwo pojmowała tradycyjną przemoc i mściwą sprawiedliwość. To, co uznawała większość, pełen resentymentów *demos*, było nie tylko ustawą, ale i uznawane było za sprawiedliwość. I takim też zmysłowym prawem. Natomiast sokratejsko-platońska konieczna zgodność ustawy ze sprawiedliwością będącą etycznym dobrem okazała się twórcą prawnej *polis*. Ta wizja państwa istotnie różni się od prostej demokratycznej czy tyrańskiej *polis*. Jest dziełem rozwiniętego intelektualnie i empatycznego rozumu kierowanego przez wolność, równość i sprawiedliwość.

236

Można być pewnym, że wszędzie tam, gdzie dominuje wizja i praktyka demokracji większościowo-populistycznej czy partyjno-wodzowskiej, także współczesny Sokrates znajdzie swoich bezkompromisowych oskarżycieli i sędziów chroniących fikcyjne racje stanu i wartości narodu. A jeżeli tak, to filozofowi ciągle grozi w istocie „stary” proces ze strony zwolenników władczej woli człowieka. Wizja woli władzy nie tylko kwestionuje wolność i równość. Ona nie pojmuje też sprawiedliwości, która łączy samoopanowanie, rozumny osąd i męstwo, zwłaszcza skierowane przeciw przemocy. Owa relacja: rozum *versus* wola wywołuje pytanie o wieczność tej opozycji. Dwadzieścia pięć wieków po Sokratesie raczej w pesymistycznym nastroju będzie brzmiała odpowiedź na pytanie, czy w naszym świecie filozof mógłby się schronić i żyć szczęśliwie. Mimo tej uwagi można dostrzec, że doświadczenia roku 399 prowadziły do wykształcenia rozumowych uzasadnień wolności człowieka i prawnej etycznej *polis*. Umożliwiają też ocenę, że ów rok stał się momentem założycielskim dla intelektualnej „skały macierzystej” w kulturze europejskiej i światowej.