

MAREK PIECHOWIAK

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza
POZNAŃ

DO PLATONA PO NAUKĘ O PRAWACH CZŁOWIEKA

WPROWADZENIA SŁÓW KILKA

Do specyfiki współczesnych, powstałych po drugiej wojnie światowej, systemów międzynarodowej ochrony praw człowieka należy odejście od zasady wzajemności. Mówiąc potocznie, od zasady „jak oni nam, tak my im” czy – od strony negatywnej – „oko za oko, ząb za ząb”. Uznano, że prawa człowieka przynależą każdemu, nie tylko niezależnie od tego, jakiego państwa jest się obywatelem, ale także niezależnie od tego, czy w ogóle jest się obywatelem jakiegoś państwa. Co więcej, prawa człowieka przynależą każdemu niezależnie od jego zasług, a także od jego przewin – przysługują także przestępcom naruszającym podstawowe normy współżycia społecznego, w tym naruszającym prawa człowieka innych ludzi.

W art. 1 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 r., artykule formułującym antropologiczne podstawy wszystkich praw człowieka¹, wskazującym na najistotniejsze prawdy o człowieku, w których ugruntowane są

¹ Zob. T. Lindholm, *Article 1 [w:] The Universal Declaration of Human Rights: A Commentary*, red. A. Eide i in., Oslo 1992, s. 44.

wszystkie prawa człowieka, mowa jest o postępowaniu w duchu braterstwa². To przede wszystkim na braterstwo wskazać trzeba przy ugruntowaniu całej rodziny praw człowieka – praw solidarnościowych³. Uznanie zasady solidarności w kontekście międzynarodowym jest postrzegane jako przyjęcie zobowiązania troszczenia się o ludzi czy nawet całe narody⁴, i to w sytuacjach, w których trudno oczekiwać czegoś w zamian.

Jakie są racje przyjęcia takiej postawy? Z pewnością są pewne racje typu pragmatycznego – odejście od zasady wzajemności i respektowanie praw solidarnościowych może być postrzegane np. jako środek do osiągnięcia międzynarodowej stabilizacji i pokoju, jednego z podstawowych celów, dla których powstały systemy międzynarodowej ochrony praw człowieka. W perspektywie pragmatycznej odejście od zasady wzajemności, czy postępowanie zgodne z zasadami braterstwa i solidarności, nie byłoby czymś bezinteresownym – u fundamentu podejmowanych działań leżałaby kalkulacja: „coś za coś”. Nie jest tu miejsce, aby oceniać, jak często w praktyce takie kalkulacje leżą u podstaw podejmowanych działań. Chciałbym sięgnąć do samych zasad, które legły u podstaw współczesnej ochrony praw człowieka.

Przyglądając się uważniej fundamentom ochrony praw człowieka, nie sposób nie zauważyć, że centralną kategorią jest kategoria „godności osoby ludzkiej”. To z godności przyrodzonej każdemu człowiekowi wynikają wszystkie prawa człowieka⁵. Postulat uznania i ochrony praw człowieka uzasadniany jest przede wszystkim wyjątkowością człowieka wśród innych istot. Prawa człowieka w pierwszym rzędzie służą mają człowiekowi, a nie

² „Wszystkie istoty ludzkie rodzą się wolne i równe w godności i prawach. Są one obdarzone rozumem i sumieniem oraz powinny postępować w stosunku do siebie wzajemnie w duchu braterstwa”; przekł. za: *Prawa człowieka. Dokumenty międzynarodowe*, oprac. B. Gronowska, T. Jasudowicz i C. Mik, Toruń 1993, s. 17.

³ Zob. np. K. Drzewicki, *Prawo do rozwoju. Studium z zakresu praw człowieka*, Gdańsk 1988, s. 29 i n.

⁴ W trakcie prac przygotowawczych Konwencji o prawach dziecka z 1989 r. w tekście preambuły świadomie zrezygnowano z terminu „braterstwo” na rzecz „solidarność”, mając na uwadze, że ten ostatni termin silniej niż „braterstwo” wskazuje na odpowiedzialność za innych i obowiązki określonego działania na ich rzecz; za: *The United Nations Convention on the Rights of the Child: A Guide to the „Travaux Préparatoires”*, s. 111; zob. M. Piechowiak, *Preambuła [w:] Konwencja o prawach dziecka. Analiza i wykładnia*, red. T. Smyczyński, Poznań 1999, s. 27.

⁵ Preambuła Międzynarodowego paktu praw gospodarczych, socjalnych i kulturalnych z 1966 r., preambuła Międzynarodowego paktu praw osobistych i politycznych z 1966 r. (*Prawa człowieka*, op. cit., s. 26 i 43; oficjalne przekłady: Dz.U. 1977, Nr 38, poz. 169 i 167); preambuła Deklaracji wiedeńskiej z 1993 r. (*Deklaracja Wiedeńska i Program Działania Światowej Konferencji Praw Człowieka*, Wiedeń, czerwiec 1993, przeł. C. Piechowiak, Poznań 1998, s. 41) *Akt końcowy KBWE* (Helsinki 1975), zasada VII (*Prawa człowieka*, op. cit., s. 279).

państwom czy pokojowi międzynarodowemu, choć pokój jest naturalną i przewidywaną konsekwencją godnego traktowania człowieka. Chcąc pozostać przy uzasadnianiu praw człowieka jedynie na płaszczyźnie określonej tu jako pragmatyczna, trzeba by przyznać, że współczesna ideologia (w neutralnym tego słowa znaczeniu) praw człowieka jest cyniczną przykrywką służącą ochronie własnych interesów. Zakładam tu, że tak nie jest i w refleksji filozoficznej – sięgającej poza stanowione prawo praw człowieka – poszukiwać będę ugruntowania owego postulatu postępowania w duchu braterstwa i bezinteresownej troski o innych, niezależnie od tego, czy sobie na to zasłużyli, czy nie. Między innymi będę argumentował, że myli się ten, kto korzeni takiego myślenia upatruje jedynie w religii. Podkreślanie bezinteresowności działania jako czegoś niezbędnego dla szczęścia człowieka, a tym samym czegoś, o czym, formułując prawa człowieka, zapomnieć nie wolno, jest – można powiedzieć – specjalnością chrześcijan. Na przykład w nauczaniu Kościoła rzymskokatolickiego, w jednej z konstytucji Soboru Watykańskiego II, znajdujemy lapidarną formułę, przywoływaną często przez Jana Pawła II: „Człowiek [...] nie może odnaleźć siebie w pełni inaczej, jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego”⁶. Będę argumentował, że postulat bezinteresownego działania, jako warunku osiągnięcia przez człowieka swojej pełni, szczęścia, formułowany i uzasadniany był na płaszczyźnie filozoficznej, niezależnej od wyznawanej religii i to przed wkroczeniem chrześcijaństwa na arenę kultury. Co więcej, rozważania na ten temat nie były jedynie domeną refleksji moralnej, ale pojawiają się w refleksji nad sprawiedliwością jako fundamentem prawa.

Profesor Tadeusz Jasudowicz już przed niemal dekadą odsyłał nas do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka⁷. Na konkretnym przykładzie ukazywał, że już średniowieczu prawa człowieka nie tylko nie były czymś obcym, ale także, że od myślicieli tamtego czasu możemy się my, współcześni, czegoś nauczyć o tego typu prawach⁸. Jednym z celów, jaki przyświecał profesorowi Tadeuszowi Jasudowiczowi było przeciwstawienie się rozpowszechnionemu pogładowi, że prawa człowieka są dziełem epoki

⁶ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, p. 24 [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, tekst łacińsko-polski, Poznań 1967, s. 865, 867.

⁷ *Śladami Ludwika Ehrlicha: do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka*, Toruń 1995.

⁸ Zob. także M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999; w pracy tej szeroko argumentowałem, że dla zrozumienia filozoficznych podstaw praw człowieka można z dużym powodzeniem stosować nie filozofię liberalizmu, ale Tomasza z Akwinu, którego poglądy wyraźnie kształtowały umysłowość Pawła Włodkowica.

Oświadczenia, zwłaszcza pogładowi, że są rezultatem „buntu przeciwko Bogu”. Jednocześnie zwracał uwagę, że „można i trzeba [...] sięgać w poszukiwaniu genezy praw człowieka jak najgłębiej w dzieje rodzaju ludzkiego”⁹.

Choć sam Autor nie dopowiada, dlaczego tak sądzi, to jednak można, jak myślę zgodnie z jego intencjami, argumentować, że realizacja tego postulatów jest istotna ze względu na uzasadnienie uniwersalności praw człowieka; bo chociaż z pewnością prawa człowieka nie zawsze były dostrzegane, to jednak świadomość poszczególnych elementów tego, co składa się na współczesną koncepcję tych praw, znaleźć można w najdawniejszych świadectwach refleksji nad prawem¹⁰. Różne koncepcje prawne i filozoficzno-prawne, dotyczy to także współczesnej koncepcji praw człowieka, mogą być traktowane jako narzędzia ujmowania rzeczywistości niezależnej od kultury i jej wytworów. Jak to bywa z narzędziami, mogą się one lepiej lub gorzej nadawać do realizacji zadań, dla których powstały; jak to bywa z narzędziami, przy realizacji zadań niszczą one niekiedy elementy otaczającej nas rzeczywistości. Stosując tę analogię do konstrukcji teoretycznych, można powiedzieć, że, ujmując swój przedmiot, niekiedy pomijają one i w pewien sposób unicestwiają dla teoretycznej refleksji niektóre aspekty swego przedmiotu. W refleksji nad człowiekiem i prawem nie jest tak, że to, co nowsze w pełni zachowuje to, co wcześniej osiągnięto; zwłaszcza że refleksja taka ma często cele praktyczne, podyktowane konkretną sytuacją. Stąd warto sięgać w przeszłość nie tylko po to, aby ukazać ciągłość pewnego typu refleksji nad prawem, ale także po to, aby się czegoś nauczyć, aby, stosując narzędzia inne niż współczesne, odsłonić coś istotnego na temat człowieka i prawa, coś, co we współczesnych koncepcjach trudne jest do dostrzeżenia, a jednak pozostaje elementem rzeczywistości, która zignorowana może doprowadzić do teoretycznych ujęć, których praktyczne konsekwencje okażą się bolesne. Zamiast uczyć się na własnych błędach, lepiej jest sięgnąć do doświadczeń przeszłych pokoleń, doświadczeń pozwalających konceptualizować (choć niekiedy w języku obco dziś nam brzmiącym) istotne prawdy o prawie i o człowieku, które choć trudno jest nam dziś dostrzec, pozostają istotne dla organizacji życia społecznego.

Proponuję udać się po naukę do starożytnych Greków, cofnąć się jeszcze o półtora tysiąca lat (z okładem) przed Pawła Włodkowica, sięgnąć do Platona, o którego twórczości – powstałej w IV w. przed narodzeniem Chrystusa – powiada się niekiedy, że cała późniejsza filozofia to jedynie do niej

⁹ *Śladami Ludwika Ehrlicha...*, s. 17.

¹⁰ Obszerny zbiór takich świadectw, zob. *Birthright of man: A selection of texts*, red. J. Hersch, Paris 1969.

przypisy¹¹ i że sięgając fundamentalnej problematyki filozoficznej, chcąc nie chcąc, zgadzając się z Platonem lub nie, mówimy jego językiem¹². On też położył fundamenty pod późniejszą refleksję nad prawem i sprawiedliwością.

Przyznaję, że skierowanie uwagi na Platona i sam tytuł niniejszego opracowania noszą znamiona prowokacji, niemniej jednak nie jest to „czysta prowokacja”. Stąd zanim przejdę do – stojącego tu w centrum mojego zainteresowania – problemu filozoficznego ugruntowania bezinteresownego działania jako warunku rozwoju osoby, wypada powiedzieć kilka słów usprawiedliwienia dokonanego tu wyboru. Chociaż trudno przecenić wagę twórczości Platona dla całej filozofii, w tym także filozofii prawa, to jednak trzeba postawić pytanie, czy w kontekście filozoficznego ugruntowania praw człowieka warto iść po naukę do kogoś uważanego za myśliciela, który proponował teoretyczne uzasadnienie państwa totalitarnego¹³, a zatem takiego państwa, w obronie przed którym kształtowała się współczesna koncepcja praw człowieka?

TOTALITARYZM PLATONA?

Po pierwsze, trzeba odróżnić dwa typy totalitaryzmu¹⁴. Pierwszy, który głosi, że to jednostka jest dla państwa, a nie państwo dla jednostki. Wbrew rozpowszechnionej, zwłaszcza za sprawą Karla R. Poppera¹⁵, opinii Platon z całą pewnością nie był zwolennikiem tego typu totalitaryzmu – zasadniczym kryterium oceny ustroju było dla niego to, czy służy rozwojowi indywidualnej doskonałości każdego z obywateli¹⁶. Platon jasno deklarował, że istnienie państwa nie jest wartością nadrzędną i jeśliby miały obowiązywać prawa, które psują obywateli, to lepiej, aby takie państwo rozpadło się w gru-

¹¹ Zob. Alfred N. Whitehead: „The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato”, *Process and Reality* (1929), Corrected Edition, ed. David Ray Griffin and Donald W. Sherburne, The Free Press, N.Y., 1978, s. 39.

¹² Martin Heidegger pisał: „Cała metafizyka, wraz ze swym przeciwnikiem, pozytywizmem, mówi językiem Platona”, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, przeł. K. Michalski [w:] tenże, *Ku rzeczy myślenia*, Warszawa 1999, s. 92.

¹³ K. R. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. 1: *Platon*, przeł. H. Krahelska, Warszawa 1993.

¹⁴ Zob. M. Piechowiak, *Filozoficzne podstawy rozumienia dobra wspólnego*, *Kwartalnik Filozoficzny* 2003, nr 31, z. 2, s. 6–7 i 16–19.

¹⁵ K. R. Popper, op. cit., t. 1.

¹⁶ Zob. Platon, *Prawa*, 770 c-e; przeł. M. Maykowska, Warszawa 1960.

zy i lepiej pójść na wygnanie¹⁷. Trudno jednoznacznie wyrazić pogląd, że to państwo ma służyć obywatelowi.

Platon jest natomiast teoretykiem totalitaryzmu pojętego jako stanowisko, zgodnie z którym to władza powinna układać życie obywateli, nie pytając ich o zdanie; oczywiście – wbrew totalitaryzmowi pierwszego typu – przede wszystkim dla ich własnego dobra, a nie dla dobra państwa. Zanim jednak z powodu głoszenia tego poglądu odsądzimy Platona od czci i wiary, trzeba się zastanowić, dlaczego tak sądził? Otóż zasadnicza intencja Platona skierowana była przeciwko temu, co arbitralne. Określenie tego, co sprawiedliwe, tego, co służy człowiekowi i doskonali go, nie jest – zdaniem Platona – rzeczą woli, ale poznania. Zauważmy, że jest to też pogląd stanowiący element współczesnej koncepcji praw człowieka – prawa człowieka mają roszczenia uniwersalne, domagają się uznania ze względu na obiektywną prawdę o człowieku, ze względu na jego przyrodzoną (zatem obiektywnie przysługującą) godność; domagają się uznania nie tylko niezależnie od układów władzy, ale także niezależnie od woli parlamentów, niezależnie od woli obywateli. Dziś sprawy dotyczące praw człowieka są powierzone do rozstrzygnięcia specjalistom (m.in. sędziom Trybunału Konstytucyjnego), a nie głosowaniu – Platon powierzający mędrcom władzę w swym państwie (również władzę ustawodawczą i sądowniczą) z pewnością by temu przyklasnął. Prawa człowieka są właśnie tym elementem życia społecznego, który stanowi ograniczenia dla wolności nie tylko władzy, ale i jednostek, które nie mogą zrzec się swej godności i fundamentalnych praw (weźmy za przykład choćby prawo edukacji).

Wyróżniony tu totalitaryzm drugiego typu jest ceną, niewątpliwie bardzo wysoką, jaką Platon płaci za obronę obiektywności tego, co służy człowiekowi. Istotne z punktu widzenia pobierania u Platona nauk jest to, że potrafimy dziś postawić w miarę precyzyjną diagnozę, dlaczego opowiedział się on za totalitaryzmem polegającym na „uszcześliwianiu na siłę”. Całej greckiej starożytności była obca koncepcja osoby – specyfikę i zasadniczą doskonałość człowieka upatrywano w jego rozumności, a nie wolności. Odpowiednie narzędzia teoretyczne pozwalające pogodzić na płaszczyźnie jednej teorii obiektywność tego, co sprawiedliwe, z wolnością indywidualną, pojawią się dopiero kilka wieków później, gdy w średniowiecznej filozofii wypracowana zostanie koncepcja osoby dowartościowująca wolność i indywidualność, koncepcja obca filozofii starożytnej¹⁸. Pamiętając o tym zastrzeżeniu można, jak sądzę, pójść do Platona po naukę.

¹⁷ Zob. tamże.

¹⁸ Zob. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, s. 280 i n.

Wychodząc na spotkanie Platońskiej koncepcji sprawiedliwości, wyróżnić trzeba najpierw dwa zasadnicze kręgi zagadnień. Pierwszy dotyczy tego, co sprawiedliwe, drugi – sprawiedliwości jako pewnej cechy człowieka, jego doskonałości; przy czym – dokładniej rzecz ujmując – Platon będzie mówił tu o doskonałości duszy. Dla problematyki treści prawa zasadnicze znaczenie ma rozumienie tego, co sprawiedliwe, wskazanie kryteriów sprawiedliwości, wskazanie źródeł czy ugruntowania treści prawa. Drugie ze wskazanych zagadnień stawia Platon, gdy pojawia się pytanie, dlaczego czynić to, co sprawiedliwe, a czyniąc to, dlaczego samemu być sprawiedliwym, skoro – jak zobaczymy – wiele wskazuje na to, że działanie sprawiedliwe, będąc działaniem dla dobra drugiego, ze swej istoty związane jest ze stratami. Tu przede wszystkim poznamy Platońską odpowiedź na pytanie, dlaczego bezinteresowne działanie jest nieodzowne dla pełnego rozwoju człowieka.

TO, CO SPRAWIEDLIWE, JEST TYM, CO POŻYTECZNE DLA INNYCH

W dialogu *Państwo* Platon analizuje określenie sprawiedliwości przekazane przez Simonidesa, poetę działającego w VI i V wieku przed Chrystusem, którego Platoński Sokrates obdarza mianem „mądrym i boskim męża”¹⁹. Zgodnie z tekstem *Państwa*²⁰ Simonides twierdził, że „sprawiedliwe jest oddawanie każdemu tego, co się komu winno” (τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἕκαστῷ ἀποδίδοναι δίκαιόν ἐστι)²¹. Kontekst wskazuje, że było to określenie powszechnie znane i akceptowane²². Platon przestrzega przed taką interpretacją przytoczonej formuły, zgodnie z którą sprawiedliwość rozpatrywana była w kategoriach oddawania zaciągniętych długów. Taka interpretacja kazałaby uznać za zgodne ze sprawiedliwością oddanie czegoś również

¹⁹ Platon, *Państwo*, 331 e; przeł. W. Witwicki, Kęty 1999; o ile nie jest to odnotowane, idę za tym przekładem. Tekst grecki podaję za wydaniem Johna Burneta, *Plato: Platonis Opera*, Oxford University Press 1903; dostępnym na stronie: Gregory R. Crane (ed.), *The Perseus Project*, <http://www.perseus.tufts.edu>, sierpień 2003.

²⁰ W zachowanych tekstach samego Simonidesa z Keos nie zachował się fragment zawierający analizowane określenie sprawiedliwości; zob. R. G. Bury, przypis do 331 e [w:] Plato, *Laws* [w:] Plato, *Plato in Twelve Volumes*, Vols. 10 i 11, przeł. R. G. Bury. Cambridge, MA – London, 1967–1968; tekst dostępny na stronie: Gregory R. Crane (ed.), *The Perseus Project*, <http://www.perseus.tufts.edu>, sierpień 2003.

²¹ Platon, *Państwo*, 331 e.

²² Por. M. Kurdziałek, *Dwie starożytne koncepcje sprawiedliwości*, „Ethos” 1 (1988), 2–3, s. 163. Platon w swych analizach na temat sprawiedliwości również w innych miejscach odwołuje się do Simonidesa; zob. np. *Państwo*, 334 b, e.

wtedy, gdy wierzyciel nie jest przy zdrowych zmysłach i zwrócona rzecz może jemu samemu zaszkodzić. Należałoby wówczas uznać, że sprawiedliwe jest oddawanie czegoś również wtedy, gdy wierzycielem jest przyjaciel, co prowadzi do sprzeczności z oczywistą, zdaniem Platona, intuicją, że sprawiedliwe jest, aby przyjaciółom zawsze wyświadczać dobro²³. Lepiej zatem zamiast mówić o oddawaniu tego, co się komu winno, powiedzieć, że „sprawiedliwość polega na oddawaniu każdemu tego, co mu się należy” (τὸ προσήκον ἐκάστω ἀποδιδόναι)²⁴.

Jednak również tej ostatniej formuły Platon nie uważa za całkowicie zadowalającą²⁵. Mogłaby być bowiem ona rozumiana w ten sposób, że sprawiedliwe jest oddawanie dobrem za dobro, a złem za zło. Wywód Platona zmierza do wykazania, że sprawiedliwości – w podstawowym jej rozumieniu – nie wolno ujmować nie tylko w kategoriach zwracania zaciąganych długów, ale również w kategoriach wymiany. Platon polemizuje z poglądem, że sprawiedliwość polega na szkodzeniu nieprzyjaciółom i wyświadczeniu przysług przyjaciołom: „nigdy sprawiedliwość nikomu szkody nie wyrządza” (οὐδαμῶς γὰρ δίκαιον οὐδένα ἡμῖν ἐφάνη ὄν βλάπτειν)²⁶. Zwróćmy uwagę na kwantyfikację – nigdy i nikomu. Mając na uwadze zastosowane tu słowo βλάπτειν (od βλάπτω), zdanie to można alternatywnie tłumaczyć: sprawiedliwość nigdy nikogo nie psuje, nie niszczy.

Zauważyć trzeba, że Platon nie jest zasadniczo przeciwny charakteryzowaniu sprawiedliwości jako oddawania każdemu tego, co mu się należy, ale występuje zdecydowanie przeciwko pewnym interpretacjom formuły Simonidesa. Chociaż Platon przestrzega przed tym, aby poszukując prawdy nie kierować się autorytetami, za przykład daje właśnie Simonidesa – określonego wcześniej jako „mądry i boski” oraz Biasa z Prieny i Pittakosa z Mityleny²⁷ – zaliczanych przez Greków do siedmiu mędrców; to jed-

²³ *Państwo*, 332 a-b.

²⁴ Tamże, 332 c, przekł. t. 1, s. 35.

²⁵ W późniejszej, greckojęzycznej, bizantyjskiej tradycji prawniczej, w analizowanej formule „to, co należne” oddawane było za pomocą słowa ἴδιος – to, co właściwe, własne, specyficzne dla jednostki (np. nazwa), prywatne; zob. np. τὸ δὲ δίκαιον ἐκάσιον ἐκάστω νῆμει τὸ ἴδιος – Iustum autem suum cuique tribuit, *Basilicorum* lib. II, tit. I, I, cyt. za *Basilicorum libri LX*, adiecit C. G. E. Heimbach, Lipsiae 1933; przytoczone wyżej Ulpiana określenie sprawiedliwości z *Digestów* „*iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*” (*Dig.* 1, 1, 10 pr.) tłumaczone jest: Δικαιοσύνη ἐστὶ σταθερὰ βουλῆσις καὶ διηλεκτὴς ἐκάστω τὸ ἴδιον ἀπονέμουσα δίκαιον (*Basilicorum* lib. II, tit. I, X). Platon i Arystoteles posługują się słowem ἴδιος, ale nie w kontekście określenia sprawiedliwości czy tego, co sprawiedliwe; zob. hasło ἴδιος [w:] H. Liddel / R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by H. S. Jones, Oxford 1973 (reprint wydania 1940).

²⁶ *Państwo*, 335 e.

²⁷ Tamże, 335 e.

nak na zakończenie polemiki z interpretacją, zgodnie z którą człowiek sprawiedliwy miałby nieprzyjaciółom szkodzić, a przyjaciołom wyświadczać przysługi, Platoński Sokrates wysuwa przypuszczenie, że takiego zalecenia nie sformułował żaden z wymienionych ani inny mędrzec, ale „że to Periander powiedział albo Perdikkas, albo Kserkses, albo Ismenias Tebańczyk, albo jakiś inny bogaty mąż, któremu się zdawało, że wiele może”²⁸. Platon wymienia tu imiona tych, którzy dla jego współczesnych byli uosobieniem władców, którzy rzeczywiście – patrząc w kategoriach władzy politycznej i posiadania – „wiele mogli”. Wśród nich Platon umieścił też Periandra, władcę (tyrannosa) Koryntu, pod którego arystokratycznym wyznaniem: „Niczego nie czyni dla pieniędzy. Zostaw zysk rzemiosłom uprawianym dla zysku”, z pewnością sam by się podpisał²⁹. Jednak Platon pisze – „zdawało się”, dając do zrozumienia, że prawdziwa wielkość dokonań nie może być mierzona tym, co ludzie zwykli uznawać za miarę życiowego sukcesu. Wskazane przez Platona dziedziny, w których osiągnięcia jedynie zdają się być życiowym sukcesem, pozostają – mimo upływu wieków – niezmiennie. Kiedy Platon w drugiej księdze *Państwa* odmalowuje postać człowieka doskonale niesprawiedliwego, wskazując na snute przez takiego człowieka plany, pisze: „Więc naprzód, żeby władzę objąć w państwie [...], a potem żonę wziąć, skąd by mu się podobało, i córki wydać, za kogo by chciał, i wiązać się, i żyć z kim by chciał, a oprócz tego wszystkiego zarabiać grubo, nie martwiąc się tym, że zysk nieuczciwy”³⁰. Nie jest to nic innego jak „osiągnięcia” w dziedzinach określanych w tradycji chrześcijańskiej pychą żywota, pożądliwością ciała i pożądliwością oczu; dziedzinach, które dzisiaj krótko możemy określić: władza, seks i pieniądze.

Wracając do analizowanych formuł określających sprawiedliwość, zauważyć trzeba, że w dialogu *Gorgiasz* Platon sam korzysta z formuły: $\pi\epsilon\pi\iota\ \mu\epsilon\upsilon\ \alpha\upsilon\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\alpha\ \pi\rho\omicron\sigma\eta\kappa\omicron\nu\tau\alpha\ \pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\omega\upsilon\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\nu\ \pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\omicron\iota$ ³¹, formuły podobnej do

²⁸ Tamże, 336 a.

²⁹ Zdaje się, że Platon podąża tu za zasadniczym nurtem tradycji greckiej, zaliczającej Periandra do grona siedmiu mędrców. O ile do ich grona cała tradycja zaliczała zgodnie Talesa z Miletu, Solona z Aten, Pittakosa z Mityleny, Kleobulosa z Lindos, Chilona z Lacedemonu i Biasa z Prieny, to w miejsce Periandra wskazywano Mysona z Chenów. Mimo zasług Periandra dla władanego przez niego Koryntu (tradycja mówi o 40 latach rządów) i wielu zachowanych w przekazach sentencji jego autorstwa pozostawał postacią kontrowersyjną, którą cechowała porywczność, postacią dotkniętą wynikającymi z tejże porywczości nieszczęściami (zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1982, s. 1, 94 i nast.). Zob. np. Z. Kubiak, *Literatura Greków i Rzymian*, Warszawa 1999, s. 112–117.

³⁰ 362 b.

³¹ Platon, *Gorgiasz*, 507 a.

tej, przywołanej wyżej, rozpatrywanej w *Państwie* w księdze pierwszej w polemice z Trazymachem. Choć *Gorgiasz* jest dialogiem wcześniejszym niż *Państwo*, to w żadnym wypadku nie możemy bagatelizować wypracowanego w nim określenia sprawiedliwości. Struktura formalna *Gorgiasza* i miejsce, które w tej strukturze przypadło określeniu sprawiedliwości, wskazuje na to, jak wielką wagę przywiązuje Platon do samego zagadnienia sprawiedliwości i do udzielonej odpowiedzi. Otóż cytowany fragment pojawia się w bardzo szczególnym miejscu – w zwińczeniu dialogu Sokratesa z samym sobą. Gdy inni dyskutanci zostali pobici, Sokrates daje się, nie bez trudu, namówić na to, aby przedstawił swoje zdanie na temat sprawiedliwości. Czyni to nie w przemowie, ale w formie właściwej dla poszukiwania mądrości – w dialogu, ale rozmówcą jest tym razem najmędrszy z Ateńczyków – Sokrates. Jest to zabieg formalny w twórczości Platona wyjątkowy.

Przekład cytowanego fragmentu, przyjęty przez Pawła Siwka, oddaje, moim zdaniem, bardzo dobrze sens oryginału: „Postępować tak, jak się godzi, względem ludzi to sprawiedliwość”³². Kluczowym terminem w przyjętym określeniu jest τὰ προσήκοντα – to, co odpowiednie, co jest dopasowane. Termin ten można także przekładać jako powinność, ale w tym miejscu nie wydaje się taki przekład trafny. Platonowi chodzi o to, co jest godne człowieka, co jest dla niego pożyteczne, korzystne. „Powinność” jako istotna kategoria filozoficznoprawna i etyczna pojawi się dopiero w filozofii stoickiej. Dla Platona charakterystyczne jest patrzenie na sprawiedliwość i prawo z perspektywy ochrony dóbr dla człowieka, a nie spełniania obowiązków, nakazów czy zakazów. W celu zdystansowania się wobec poglądu, że sprawiedliwość oparta jest na zgodności z normami prawnymi i podkreślenia aspektu materialnego, tradycyjnie mówi się o tym, co się komu **słusznie** należy³³. W takim ujęciu nikomu (słusznie) nie należy się to, co czyni go gorszym. Przy czym dla Platona, „gorszy” znaczy tu tyle, co mniej sprawiedliwy, a „mniej sprawiedliwy” – to mniej doskonały jako człowiek.

Dalsze wywody w pierwszej księdze *Państwa* akcentują pozytywny aspekt sprawiedliwości: działania sprawiedliwe to nie tylko te, które nie przynoszą szkody innym, ale takie, które mają na uwadze ich interes, po-

³¹ Platon, *Gorgias. Menon*, przeł. i wstępem opatrzył Paweł Siwek, Warszawa 1991, s. 102; podkreślenie moje. W. R. M. Lamb przekłada tu: „when he does what is fitting as regards men, his actions will be just”, *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 3, Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1967.

³² Przyjmowane tradycyjnie określenia sprawiedliwości uwzględniają ten element, nie ograniczając się do *suum cuique tribuere*, ale *ius suum cuique tribuere* (*Dig.* 1, 1, 10 pr.), zob. przyp. 25.

żytek³⁴. Platon używa różnych określeń tego, co sprawiedliwe, wszystkie one obejmują intuicję, że to, co sprawiedliwe, jest tym, co odpowiednie dla kogoś i jako takie pożyteczne, korzystne. Kiedy w dyskusji z Trazymachem charakteryzuje to, co sprawiedliwe, jako przedmiot uwagi rządzących, używa określenia τὸ συμφέρον και πρέπον³⁵. Pierwsze z tych słów najczęściej stosowane przez Platona w omawianej tu dyskusji, znaczy tyle, co „pożyteczne”, „korzystne”³⁶. Relacyjny charakter tego, co sprawiedliwe, jako tego, co jest dla kogoś odpowiednie, co odpowiada komuś, podkreślony jest tu strukturą słowa συμφέρον obejmującą przedrostek συμ-. Podobne intuicje wyraża τὸ πρέπον, z tym że słowo to akcentuje intensywność odpowiedniości czegoś dla kogoś. Platon najwyraźniej nie jest przywiązany do słów, ale raczej chodzi mu o przekazanie pewnych intuicji. Warto zwrócić uwagę na całą wiązkę podobnych znaczeniowo słów, których użycia dla określenia sprawiedliwości zabrania Platońskiemu Sokratesowi Trazymach. Przeciwno temu zakazowi protestuje tenże Sokrates³⁷, z czego możemy pośrednio wnosić, że Platon właśnie te określenia uważa za odpowiednie. Obok opisanego wyżej określenia τὸ συμφέρον znajdujemy także: τὸ δέον – co potrzebne, pożyteczne; τὸ ὠφέλιμον – to, co pomocne, korzystne; τὸ λυσιτελοῦν – zysk; τὸ κερδολέον – to, co korzystne³⁸.

W usta Trazymacha wkłada Platon określenie sprawiedliwości, z którym sam się zgadza i które na całe stulecia stanie się określeniem kanonicznym: „sprawiedliwość i to, co sprawiedliwe, to jest w istocie swej dobro cudze” (ἡ γὰρ δικαιοσύνη και τὸ δίκαιον ἀλλότριον ἀγαθὸν τῷ ὄντι)³⁹.

Podobnie w *Prawach* Platon podkreśla, że człowiek sprawiedliwy bierze pod uwagę pożytek każdego, w tym także słabszego, podległego, zależnego: „Bo to, że ktoś w głębi duszy i szczerze, a nie obłudnie, czi sprawiedliwość i rzeczywiście nienawidzi niesprawiedliwości, pokazuje się wyraźnie w jego postępowaniu wobec tych, którym łatwo może wyrzą-

³⁴ *Państwo*, 345 b ff., 347 c ff.

³⁵ Tamże, 342 e.

³⁶ W. Witwicki τὸ συμφέρον przekłada konsekwentnie jako „interes”, co w kontekście współczesnego użycia tego terminu w filozofii politycznej, wiążącej kategorię interesu z zamiarami jego podmiotu, nie wydaje się szczęśliwe.

³⁷ Tamże, 337 d.

³⁸ *Państwo*, 336 c-d.

³⁹ Tamże, 343 c. Trazymach jest wspaniałym dyskutantem i sam stosuje typowo sokratejski *argumentum ad hominem* – przyjmuje w punkcie wyjścia swojego argumentu określenie sprawiedliwości, z którym zgadza się jego adwersarz – Platoński Sokrates. Nawiązując do zacytowanego tu określenia sprawiedliwości tradycja chętniej sięgać będzie do Arystotelesa, który powtórzy to określenie w *Etyce nikomachejskiej*, 1130 a 3; 1134 b 5.

działanie krzywdę. Ten więc, kto w stosunku do niewolników tak zachowywać się będzie i postępować z nimi w taki sposób, że nie splami się nigdy żadną niegodziwością ani bezprawiem, prędzej niż ktoś inny posieje ziarno, z którego wzejść może piękny plon cnoty. To samo można powiedzieć, i słusznie powiedzieć, o zwierzchniku, o panującym, i każdym, kto nad kimś posiada jakąś władzę, w związku z jego stosunkiem do słabszych od niego⁴⁰. To, co sprawiedliwe ma na celu zawsze doskonałość drugiego człowieka i nie wolno tego nie brać pod uwagę także wtedy, gdy adresatem działania jest niewolnik.

Trudno nie zauważyć, że nauka Platona jest w tym punkcie zbieżna z podstawami współczesnego personalizmu – kiedy adresatem działania jest drugi człowiek, jakikolwiek by nie był, powinienem mieć na uwadze jego własną doskonałość i stąd nie wolno mi go traktować czysto instrumentalnie⁴¹.

Zauważmy także, że Platona ujęcie sprawiedliwości zakłada fundamenty pod koncepcję prawa podmiotowego – u podstaw sprawiedliwości leży relacja między kimś a jego dobrem pojętym jako to, co prowadzi do jednostkowego rozwoju. Dobrem może być również działanie pewnego typu. Stąd „sprawiedliwość to posiadanie i robienie swego i własnego”⁴². Obowiązki określonego działania są wtórne, ich racją jest ochrona dobra jednostek; Platon daleki jest od tego, by nakładać obowiązki dla samych obywateli. Na straży tego dobra powinno stać państwo ze swymi prawami i wymiarem sprawiedliwości; rozsądzający sprawy nie powinni mieć na uwadze niczego innego, jak tylko to, „żeby nikt ani nie miał niczego cudzego, ani swego nie tracił”⁴³.

Skoro to, co sprawiedliwe, jest cudzym dobrem, skoro być sprawiedliwym, to dbać nie o siebie, ale o kogoś innego, to sprawiedliwość prowadzi do własnych strat – zauważa Trazymach⁴⁴ i wydaje się, że trudno nie przyznać mu racji. Lepiej zatem być niesprawiedliwym, ile tylko można, i wymagać sprawiedliwości od innych (a potrafią to tylko silni), gdyż wtedy własna korzyść będzie największa.

⁴⁰ *Prawa*, 777 d-e, s. 259.

⁴¹ Pamiętając jednak przy tym, że Platon nie dostrzega znaczenia wolnych wyborów w określaniu owego własnego celu, wyborów, dzięki którym cel w pełni staje się własny i indywidualny.

⁴² ἢ τοῦ οἰκείου τε καὶ ἑαυτοῦ ἕξις τε καὶ πράξις, 433 e – 434 a.

⁴³ ἂν ἕκαστοι μὴτ' ἔχωσι τὰλλότρια μὴτε τῶν αὐτῶν στέρωται, 433 e.

⁴⁴ *Państwo*, 343 c; „dla mocniejszego i rządzącego – interes, a dla rządzonego i poddanego – szkoda. [...] Rządzeni robią to, co leży w interesie rządzącego, bo on jest mocniejszy; słuchając go przyczyniają się do jego szczęścia, a do własnego ani odrobiny”, 343 c-d.

Czy jest zatem jakaś racja, poza lękiem przed silniejszym od siebie, lękiem przed sankcją za niepodporządkowanie się prawu, aby „na wszelki sposób lepiej być sprawiedliwym niż niesprawiedliwym”?⁴⁵ Przy czym chodzić będzie o rację dla poszczególnej jednostki, rację istotną z jej własnej perspektywy, a nie z perspektywy państwa. Będzie to jedno z centralnych zagadnień dialogu *Państwo*, który – wbrew tytułowi – jest wielkim traktatem antropologicznym, a nie politycznym⁴⁶; konstruowane w nim idealne państwo jest przede wszystkim modelem duszy, służącym odkryciu jej zasadniczej doskonałości, jaką jest sprawiedliwość⁴⁷. Odkrytą w budowanym państwie sprawiedliwość, scharakteryzowaną jako robienie przez każdego tego, do czego z natury ma predyspozycje, sam Platon określi jako jedynie „widziadło” (εἰδωλόν)⁴⁸ (o czym nagminnie zapomina się w szkolnych prezentacjach Platonskiego *Państwa*), ale widziadło przydatne do zrozumienia sprawiedliwości samej.

SPRAWIEDLIWOŚĆ CZŁOWIEKA JAKO UZASADNIENIE SPRAWIEDLIWOŚCI DZIAŁANIA

Państwo będące modelem duszy składa się z trzech elementów – strażników (τὸ φυλακικὸν γένος), pomocników (τὸ ἐπικουρικὸν γένος) i zarobników (τὸ χρηματιστικὸν γένος)⁴⁹. Elementy te symbolizują trzy części duszy – zasady życia człowieka, część rozumną (λογιστικόν), bojową (zapalczywą, temperament – θυμοειδές) i poządlivą (ἐπιθυμητικόν). Nie ma tu miejsca na dokładniejsze przedstawienie argumentów przemawiających za uznaniem takich właśnie części; naszkicujmy tu jedynie naukę Platona o podstawowych doskonałościach państwa i duszy, doskonałościach nazwanych później cnotami kardynalnymi, czyli – sięgając etymologii – „zawiasowymi”, na których jak na zawiasach oparta jest doskonałość człowieka.

⁴⁵ *Państwo*, 357 b.

⁴⁶ Jeśli chcemy poznać zamysł Platona dotyczący urzędzenia realnego państwa, sięgnąć trzeba do dialogu *Prawa*.

⁴⁷ Zob. *Państwo*, 368 c-d.

⁴⁸ Tamże, 443 c.

⁴⁹ *Państwo*, 434 c. Podobnie jak w przypadku określania tego, co pożyteczne, Platon stosuje tu różne określenia, np. mówi także o radnych (βουλευτικοί), wojskowych (πολεμικοί) i twórcach-rzemieślnikach (δημιουργοί), 434 a-b, czy rządzących (ἀρχοντες), żołnierzach (στρατιῶται) i rządzonych (ἀρχομένοις), 433 c-d.

Doskonałością strażników, czyli rządzących, i odpowiadającej im części rozumnej duszy jest mądrość, którą Platon wyraźnie odróżnia od wiedzy charakterystycznej dla – jak byśmy to dziś powiedzieli – nauk szczegółowych; z mądrością mamy do czynienia wtedy, gdy jest „wiedza, która sobie radzi nie z kimś tam lub z czymś, co jest w mieście [państwie], ale radzi sobie z całym państwem i wyznacza, w jaki sposób ono powinno traktować samo siebie oraz inne państwa, tak aby wszystko było jak najlepiej”⁵⁰. Przekładając na problematykę antropologiczną – chodzi o wiedzę, która sobie radzi z całym człowiekiem i wyznacza, w jaki sposób powinien on traktować samego siebie i innych. Powierzenie władzy mędrcom (filozofom) nie tyle pojmowane jest jako oddanie władzy pewnej klasie ludzi, ale jest oddaniem się pod władzę praw stojących na straży obiektywnego dobra dla człowieka; praw, którym również rządzący powinni się podporządkować. Uznanie praw i rozstrzygnięć wydawanych przez rządzących jest nie tyle uznaniem woli władców, ile uznaniem rządów obiektywnego porządku dóbr; podobnie jak uznanie prawa Pitagorasa nie jest uznaniem, że to Pitagoras sprawuje rządy w dziedzinie geometrii⁵¹.

Doskonałością pomocników i części bojowej duszy jest męstwo, które polega na trwaniu przy słusznych przekonaniach, przekonaniach opartych na tym, co poznał rozum. Bój, w którym uczestniczy ta część duszy, jest walką wewnętrzną między tym, co rozumne, a tym, do czego – niekiedy wbrew rozumowi – zmierza część pożądliva. Mężny jest ten, kto zachowa rozumne przekonania „i w przykrościach, i w przyjemnościach, i w pożądaniach, i w obawach, i nie wyrzuci za płot” – jak przekłada Władysław Witwicki⁵². Zauważmy, że wskazywanym celem przedsięwziętej walki nie jest wprost zachowanie istnienia państwa czy zdobywanie dla niego dóbr; co w wymiarze antropologicznym znaczy tyle, że o męstwie nie świadczy umiejętność obrony swego życia i zdobywania potrzebnych do życia dóbr, ale trzymanie się tego, co nakazuje mądrość, a ta z kolei za najlepsze uznaje czynienie tego, co sprawiedliwe, zatem tego, co jest dobrem innych.

Trzecią doskonałością podstawową, dookreślaną przez Platona w związku z wytwórcami i częścią pożądliwą duszy, jest rozwaga – *σωφροσύνη*, o której pisze on, że to pewnego typu jednomyślność, „naturalna zgodność co do tego, która strona powinna rządzić i w państwie, i w każdym

⁵⁰ Tamże, 428 c-d.

⁵¹ R. Spaemann, *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*, Stuttgart 1996, s. 28.

⁵² *Państwo*, 429 c-d.

z osobna⁵³. Rozwaga nie tkwi jedynie w części pożądlivej, ale rozpościera się na całość⁵⁴. Nie jest jednak doskonałością całości jako takiej.

To dopiero sprawiedliwość jest doskonałością państwa jako całości. Kiedy Platon zarysował trzy spośród czterech podstawowych doskonałości, powiada, że ta doskonałość, która pozostanie, będzie sprawiedliwością⁵⁵. W tekście Platon stosuje specjalną narrację, aby podkreślić, że podejmie sprawy najtrudniejsze, pisze, że „to jakieś miejsce trudne, drogi nie ma i ciemno tu trochę. Ciemności nieprzeniknione. Ale jednak trzeba iść”⁵⁶. Poszukując sprawiedliwości, Platoński Sokrates poszukuje zasady, która leżała u podstaw budowy całego modelu państwa. Zasadą tą było to, „że każdy obywatel powinien się zajmować czymś jednym, tym, do czego miał największe dyspozycje wrodzone”⁵⁷. Stąd sprawiedliwość w Platońskim modelu polega na tym, aby „robić swoje (τὸ ἑαυτοῦ πράττειν), a nie bawić się tym i owym”⁵⁸. Pamiętajmy przy tym, że Platon poszukuje zrozumienia sprawiedliwości duszy, że cały czas poszukiwana jest odpowiedź na pytanie, dlaczego warto postępować sprawiedliwie – czynić cudze dobro; w przeciwnym razie nasza myśl powędruje w kierunku problemów kastowości państwa, kierunku, w którym Platon wcale, jak sądzę, nie zamierzał nas tu prowadzić⁵⁹. Pisze on wprost: „A to było [...] pewne widziadło sprawiedliwości, ale bardzo się nam przydało to, że człowiek, który jest szewcem z natury, najlepiej zrobi, jeżeli zostanie przy swoim kopycie i nic innego nie będzie próbował, a cieśla, żeby się ciesiołką bawił, i inni tak samo”. Istotne są wnioski antropologiczne: „A naprawdę sprawiedliwość jest, zdaje się, czymś w tym rodzaju, ale nie polega na zewnętrznym działaniu czynników wewnętrznych człowieka, tylko na tym, co się w nim samym z tymi czynnikami dzieje. Na tym, że on nie pozwala, żeby którykolwiek z nich robił mu w duszy to, co do niego nie należy, ani żeby spełniał kilka różnych funkcji naraz”⁶⁰. Platon podkreśla przede wszystkim to, aby rządził rozum, a nie to, co pożądlive czy popędliwe. Zauważmy, że w dalszym ciągu nie mamy odpowiedzi, dlaczego zawsze lepiej być sprawiedliwym niż niesprawiedli-

⁵³ *Państwo*, 432 a.

⁵⁴ Arystoteles uzna *σωφροσύνη* za doskonałość części pożądlivej i za nim pójdzie późniejsza tradycja, która utożsami tę doskonałość z umiarkowaniem – łacinnicy będą w tym kontekście mówić o *temperantia*, a nie o *prudentia*.

⁵⁵ *Państwo*, 432 b, 433 c.

⁵⁶ Tamże, 432 c-d.

⁵⁷ Tamże, 433 a.

⁵⁸ Tamże, 433 a, por. 433 b, 433 d. Por. Platon: *Charmides*, 161 b.

⁵⁹ Zob. uwagi W. Witwickiego do *Państwa*, 433 a.

⁶⁰ *Państwo*, 443 d.

wym. Aby zrozumieć, jak powyższe ustalenia mają się do poszukiwanej odpowiedzi, nie wystarczy pozostać na płaszczyźnie samej etyki czy nawet antropologii – trzeba sięgnąć do Platońskiej koncepcji bytu, do ontologii.

W odniesieniu do człowieka sprawiedliwy to tyle, co dobry⁶¹, i to nie dobry pod takim czy innym względem, ale dobry po prostu. Dobry nie jako szewc lub cieśla, by korzystać z ulubionych przez Platona przykładów, ale dobry jako człowiek. Odpowiedź na pytanie, dlaczego być sprawiedliwym, zakłada odpowiedź na pytanie, dlaczego warto być dobrym po prostu, a nie jedynie w pewnych dziedzinach życia.

Dla znalezienia ontologicznych podstaw sprawiedliwości kluczowa jest odpowiedź na pytanie, czemu służy sprawiedliwość, co ona sprawia. W odniesieniu do państwa Platon pisał: „do czego się ktoś urodził, do tej roboty trzeba każdą jednostkę przydzielić, tak żeby się każdy czymś jednym, co do niego należy, zajmował i każdy był czymś jednym, a nie większą ilością jednostek. W ten sposób i całe państwo zrośnie się w jedność, a nie rozpadnie się na wiele państw”⁶². Sprawiedliwość jest cenna dlatego właśnie, że prowadzi do jedności. Pamiętając o tym, że czytając dialog *Państwo*, czytamy traktat o duszy, o człowieku, łatwo powyższą wypowiedź zinterpretować antropologicznie – sprawiedliwość jest tak ważna dla człowieka, gdyż prowadzi do jego większej jedności.

Po cytowanej wyżej wypowiedzi Platona, charakteryzującej czym naprawdę jest sprawiedliwość duszy, pisze on wprost o skutkach sprawiedliwości dla jej podmiotu: „Taki człowiek 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, jakby trzy struny dobrze współbrzące, najniższą, najwyższą i środkową, i jeżeli pomiędzy tymi są jeszcze jakieś inne, on je wszystkie związał i stał się ze wszech miar jedną jednostką, a nie jakimś zbiorem wielu jednostek”⁶³.

Być bardziej sprawiedliwym, to stanowić w sobie samym większą jedność, być wewnętrznie bardziej zintegrowanym. W języku angielskim intuicja wiążąca doskonałość człowieka jako człowieka (utożsamiona z doskonałością moralną), z wewnętrzną jednością, zawarta jest w słowie „integrity”, określającym zarówno integralność, niepodzielność, jak i prawość, uczciwość.

Pora na krok ostatni – dlaczego jedność, integralność jest cenna, dlaczego warto o nią zabiegać? Aby odpowiedzieć na te pytania i zrozumieć

⁶¹ Tamże, 335 d.

⁶² *Państwo*, 423 d.

⁶³ Tamże, 443 d-e.

odpowiedź Platona, trzeba się zwrócić ku wielkiej tradycji metafizyki klasycznej, sięgającej jeszcze filozofii przedsokratejskiej, przede wszystkim Parmenidesa z Elei żyjącego na przełomie VI i V wieku. W tradycji tej jedność jest uznana za zasadę bycia, istnienia czegokolwiek. Aby istnieć, trzeba stanowić jedność. Jeśli nie ma jedności, następuje rozpad i coś przestaje istnieć. Platon jest świadom tego, że różne istoty i rzeczy różnią się co do stopnia wewnętrznej jedności. Jeśli tak, to różnią się też stopniem doskonałości istnienia. Różnice takie zachodzą także między poszczególnymi ludźmi. Co więcej, ten sam człowiek, zależnie od tego, czy postępuje sprawiedliwie, czy nie, jest mniej lub bardziej wewnętrznie zintegrowany, a tym samym bardziej lub mniej jest, istnieje. Platon nie dysponuje jeszcze kategorią istnienia jako kategorią określającą element współkonstituujący byt – ta kategoria uwyraźniona zostanie znacznie później; niemniej jednak konstruując swą metafizykę wokół kategorii jedności, mówi o tym, co jest zasadą istnienia, bycia.

Dodajmy jeszcze, że sprawiedliwość jako właściwość człowieka jest też zasadą życia – im bardziej jest się sprawiedliwym, tym pełniej się żyje. Sprawiedliwość jest bowiem swoistą doskonałością duszy jako całości, a dusza pojmowana jest przez Platona jako zasada życia⁶⁴.

Podsumowując, im sprawiedliwiej się postępuje, tym jest się bardziej sprawiedliwym, tym bardziej jest się jednością, a wówczas bardziej się istnieje, żyje; mówiąc językiem Gabriela Marcela – choć się traci w sferze „mieć”, zyskuje się w sferze „być”⁶⁵.

W konsekwencji czyny niesprawiedliwe są dla ich podmiotu największym złem – uderzają w człowieka od strony egzystencjalnej. Stąd też Platoni Sokrates będzie głosił, że lepiej być krzywdzonym niż krzywdzić: „popęłnić jakąś niesprawiedliwość względem mnie czy tego, co do mnie

⁶⁴ Tamże, 353 d-e. Pojmowanie duszy jako zasady życia jest właściwe dla filozofii starożytnej i średniowiecznej. Tradycja nam współczesna jest odmienna, wyrasta z filozofii Kartezjusza i pojmuje duszę jako zasadę myślenia, którą posiadają jedynie istoty rozumne.

⁶⁵ Zob. G. Marcel, *Być i mieć* (1962), Warszawa 1986. W tym miejscu możemy poczynić jeszcze jedną uwagę dotyczącą zarzutu, jakoby Platon był zwolennikiem totalitaryzmu stawiającego dobro państwa przed dobrem jednostki. Otóż, jeśli dialog *Państwo* jest dialogiem o człowieku, a zarysowany w tym dialogu model państwa jest modelem człowieka (duszy), to nie może dziwić, że Platon uznaje tu pełne podporządkowanie jednostki dobru państwa – inaczej niż w *Prawach*, gdzie deklaruje, iż to państwo jest dla jednostki. W dialogu *Państwo* jednostki, czy mówiąc dokładniej – poszczególne warstwy społeczne, symbolizują części duszy, zasadnicze elementy bytu ludzkiego. Skoro w kontekście antropologicznym – najistotniejsze jest oparte na jedności bytu, istnienia, to jasne jest, że każdy element musi być bez reszty podporządkowany całości.

należy, jest czymś gorszym i haniebniejszym dla tego, kto to czyni, niż dla mnie, który to znoszę”⁶⁶.

Zauważyć też trzeba, że nie tylko jest tak, że czyny sprawiedliwe prowadzą do sprawiedliwości duszy, ale zależność zachodzi też w drugą stronę. Człowiek sprawiedliwy (wewnętrznie zintegrowany, zharmonizowany, w którym każda część jego jeststwa wypełnia właściwą jej funkcję) będzie w sposób naturalny działał sprawiedliwie: „Opanowany i zharmonizowany 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”⁶⁷.

Sprawiedliwość będąc dobrem, ze swej istoty może być tylko źródłem sprawiedliwości, a tym samym i dobra. Będąc źródłem dobra, może być jedynie źródłem jedności i życia (istnienia). Jak dobro samo – idea dobra, będąc najdoskonalszym bytem, pełni jedności i życia (Platon przyrównuje ideę dobra do Słońca⁶⁸), udziela wszystkiemu życia i istnienia; podobnie człowiek sprawiedliwy uczestnicząc w dobru, staje się źródłem życia i istnienia dla każdego, komu czyni sprawiedliwość. Dochodzimy w tym punkcie do ontologicznego uzasadnienia wcześniejszego twierdzenia, że „nigdy sprawiedliwość nikomu szkody nie wyrządza”.

Platon uchodzi, słusznie jak sądzę, za jednego z największych ontologów filozofii Zachodu, znamienne jest jednak to, że choć ontologia, będąc ogólną teorią bytu, jest w filozofii typu klasycznego nauką najbardziej fundamentalną (bo przecież o czymkolwiek byśmy mówili, to mówimy o bycie)⁶⁹, to jednak najważniejsza z Platońskich metafor przedstawiających jego ontologię, mianowicie metafora jaskini, znalazła się w VII księdze dialogu *Państwo*, zatem w dziele traktującym o tym, co stanowi o istocie człowieczeństwa i o doskonałości człowieka. W ten sposób Platon pośrednio daje do zrozumienia, że bez sięgnięcia do podstaw ontologii sprawiedliwości w pełni pojąć się nie da.

⁶⁶ *Gorgias*, 508 e, przeł. P. Siwek. Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 30 d: „Bo mnie się zdaje, że gorszy człowiek «nie ma prawa» zaszkodzić lepszemu. Pewnie, może go zabić, skazać na wygnanie, pozbawić czci i praw. Tylko że te rzeczy on [Anytos] pewnie uważa, i ktoś inny może, za wielkie nieszczęścia, a ja zgoła nie uważam; znacznie większe nieszczęście robić to, co on teraz robi: niesprawiedliwie nastawać na życie człowieka”.

⁶⁷ *Państwo*, 443 e.

⁶⁸ Tamże, 516 b-c.

⁶⁹ W filozofii nowożytnej i współczesnej za fundamentalną uznaje się często teorię poznania.

PODSUMOWANIE

Czego zatem można nauczyć się od Platona o prawach człowieka, czy może lepiej – o podstawach praw, o ich ontologicznym ugruntowaniu? W kwestii ugruntowania braterstwa i solidarności. Platon wskazuje na specyficzny wymiar człowieka, wymiar istnienia, bycia, który oparty jest na doskonałości budowanej przede wszystkim bezinteresownym działaniem dla dobra innych. Działania takie sprawiają, że mniej mamy, ale za to bardziej jesteśmy. Jeśli prawo, a w tym i ochrona praw człowieka, mają służyć pełnej doskonałości człowieka, nie mogą nie brać pod uwagę tego wymiaru człowieczeństwa, powinny tak kształtować życie społeczne, aby ludzie mogli się rozwijać nie tylko w wymiarze „mieć”, ale także „być”.

Platon uznaje dobro człowieka za podstawę prawa – sprawiedliwe prawo jest w służbie człowieka. Tym samym dystansuje się on wobec koncepcji pozytywistycznych w ugruntowaniu prawa – źródłem sprawiedliwości działań nie jest ich zgodność z ustanowionym prawem, ale to, że są one pożyteczne dla innych ludzi. Ustawodawca, czy będzie nim jedna osoba, czy wszyscy obywatele, stanowiąc prawa, musi się liczyć z prawdą o człowieku.

Widzieliśmy, że dla uzasadnienia swego stanowiska Platon wkracza na teren ontologii, zwanej też metafizyką; bez niej pozostałyby jedynie intuicje. I tu warto wyciągnąć kolejną naukę dla nas współczesnych, którym kultura kształtowana scjentyzmem każe oprzeć się jedynie na świadectwie zmysłów i naukach szczegółowych. Umysłowość współczesnych badaczy nie tylko stroni od metafizyki, ale często skłania do przyjęcia postawy, także w filozofii prawa, którą słowami starożytnych, a jakże, trawestując Marka Katona Starszego, wyraził Axel Hägerström, prekursor skandynawskiego realizmu prawnego: „*Praeterea censeo metaphysicam esse delendam*”. Jeśli jednak chcemy ocalić dla refleksji nad prawem, które ma służyć dobru człowieka, bodaj najważniejszy wymiar ludzkiego szczęścia, to czy nie czas najwyższy w refleksji nad podstawami prawa (i nie tylko) powrócić także do metafizyki?

Gdzie Platon nie domaga z punktu widzenia ugruntowania praw człowieka? Przede wszystkim nie ujmuje on wolności jako naczelnej, obok rozumności, doskonałości człowieka – w tym leży zasadnicze źródło wielu szczegółowych, żadną miarą niegodnych poleceń, pomysłów Platona na urządzenie „szczęśliwego” życia innym. Co jednak jest ważne, i co pokaże

dalszy rozwój filozoficznej refleksji nad prawem, poprawianie Płatona (i jego ucznia Arystotelesa), jakie będzie miało miejsce w średniowieczu, zwłaszcza w filozofii Tomasza z Akwinu⁷⁰, polegające na docenieniu wolności i indywidualizmu, a skutkujące w wypracowaniu koncepcji osoby, zostanie dokonane z zachowaniem wskazanych tu osiągnięć.

⁷⁰ Zob. moje opracowanie, *Filozofia praw człowieka*, s. 265–341.

KSIĘGA
JUBILEUSZOWA
PROFESORA
TADEUSZA
JASUDOWICZA

Redakcja

Prof. dr hab. Jan Białocerkiewicz

Mgr Michał Balcerzak

Mgr Anna Czeczko-Durlak

Wydawca

© Copyright by

Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa • Stowarzyszenie Wyższej Użyteczności
„Dom Organizatora”

87-100 Toruń, ul. Czerwona Droga 8 / Aleja 500 lecia 31

tel. (+ 48 56) 62-23-807, 62-22-898, 62-23-342

fax (+ 48 56) 62-23-123

ISBN 83-7285-180-8

Printed in Poland

Toruń

Wydanie I

Nadzór wydawniczy

Zbigniew Chmiel

Druk i oprawa

Zakład Poligraficzno-Wydawniczy „POZKAL”

88-104 Inowrocław, ul. Cegielna 10/12,

tel. (0-52) 35-42-700