

Leszek Sosnowski, Anna I. Wójcik

Kara : samodoskonalenie : bezpieczeństwo : Konfucjusz i Platon o wychowaniu człowieka i obywatela

Kultura Bezpieczeństwa. Nauka-Praktyka-Refleksje nr 16, 439-456

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KARA. SAMODOSKONALENIE. BEZPIECZEŃSTWO. KONFUCJUSZ I PLATON O WYCHOWANIU CZŁOWIEKA I OBYWATELA

PENALTY. SELF-IMPROVEMENT. SECURITY. CONFUCIUS AND PLATO ON EDUCATION OF MAN AND CITIZEN

Leszek Sosnowski, Anna I. Wójcik

Abstrakt

Artykuł ma charakter porównawczy w aspekcie zachodniego (Grecja) i wschodniego (Chiny) podejścia do karania w kontekście bezpieczeństwa i poprawiania siebie. W obszarze rozważań staje więc problem wzajemnych relacji natury ludzkiej i prawa stanowionego lub obyczajowego jako głównych obszarów rozważań. W przypadku filozofii chińskiej jest to kontekst skuteczności rządzenia oraz możliwości zapewnienia bezpieczeństwa i pokoju społecznego. Prezentowane są poglądy Konfucjusza, Mencjusz, Xunzi oraz przedstawicieli Szkoły Prawniczej. W przypadku greckim mamy do czynienia z poglądami Platona na temat demokracji, wolności i funkcjonowania człowieka.

Słowa kluczowe

filozofia chińska, konfucjanizm, legizm, natura ludzka, wolność, kara, bezpieczeństwo

Abstract

The article is comparative in terms of the Western (Greece) and eastern (China) approach to punishment in the context of safety and self-improvement. The problem of the relationship of human nature and statutory law or custom as the main areas of discussion is therefore under consideration. In the case of Chinese philosophy one deals in the context of the effectiveness of governance and the ability to provide security and social peace. Presented are the views of Confucius, Mencius, Xunzi and representatives of the Law School. In the case of the Greek one deals with Plato's views on democracy, freedom and social functioning of man.



Czy wymierzenie kary wpływa na zwiększenie bezpieczeństwa jednostek, wspólnot, krajów? Czy karanie może mieć istotne znaczenie w procesie wychowawczym? Czy jest jedynie zadośćuczynieniem doznanych krzywd, zemstą czy sprawiedliwym odpłaceniem za

popelnioną zbrodnię? Czy kodeksowo opracowany system kar rzeczywiście może zapobiegać nasilaniu się fali przemocy? Wychowywać czy karać? Wymierzając karę apelować do serca, czy rozumu, do dobra czy do strachu przed karą, złem, chaosem społecznym, walką wszystkich ze wszystkimi? Oto szereg pytań istotnych dla określenia samych podstaw tworzenia wspólnoty, państwa czy cywilizacji? Zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, w krajach Południa jak i Północy, na początku tworzenia się porządku politycznego i społecznego wielcy twórcy różnych cywilizacji przyglądali się temu problemowi, skłaniali się ku jakimś wybranym, spośród logicznie możliwych, rozwiązaniom i w dyskusjach pełnych zaangażowania i emocji dookreślali ich ostateczny kształt. A potem historia w podejmowanych działaniach politycznych weryfikowała ich wartość i pragmatyczną skuteczność.

W tym kontekście warto przyjrzeć się temu, jak te zagadnienia były stawiane u początków cywilizacji Zachodu i Chin. Jedni – myśliciele chińscy – właściwie nie widzieli żadnej pozytywnej roli karania w procesie dojrzewania czy samodoskonalenia się. Drudzy, wielcy filozofowie greccy, taką pozytywną rolę kar przyjmowali i z uwagi na to projektowali proces wychowawczy. Pojawia się zatem ciekawe pytanie: Dlaczego twórcy obu wielkich cywilizacji tak bardzo w tej kwestii się różnili? Z czego to wynikało? Czy któreś z tych stanowisk było wyraźnie błędne? Czy one się wykluczają, czy też może dają się na jakiejś płaszczyźnie pogodzić. Wzajem uzupełnić i wzmocnić?

Problem kary – jej roli i stosowności do rozwiązywania problemów zarówno bezpiecznego ustroju państwa, jak i samodoskonalenia – dyskutowany był przez przedstawicieli Akademii Platona i Liceum Arystotelesa. Próbowali go także rozwiązywać filozofowie szkół konfucjańskiej (Rujia 儒家) i prawników (Fajia 法家), ale również wewnątrz samej formacji konfucjańskiej (spór Mencjusza i Xunzi o naturę ludzką) problem ten był dyskutowany. Ostatecznie opracowane w tym dyskursie stanowiska nie odeszły do lamusa. Wprost przeciwnie ożywają współcześnie na nowo w obliczu zaangażowania różnych krajów w problemy globalnej przestrzeni transkulturowych kontaktów zarówno gospodarczych, jak i politycznych.

W starożytnych Chinach i Grecji na przestrzeni wieków od VII do III p.n.e. toczyły się spory o kształt doskonałego ustroju i drogi samodoskonalenia i w naszym opracowaniu będziemy chcieli się im przyjrzeć. Niech za początek posłużą Konfucjusz i Platon, wszystkie bowiem dyskusje w do ich koncepcji się odnoszą.

Konfucjusz

Konfucjusz o karaniu tych, którzy nieodpowiednio postępują.

Konfucjusz (551-479 r. p.n.e.) żył w trudnych czasach, które jeszcze w kolejnych wiekach po jego śmierci nie mogły być określone mianem bezpiecznych. Były to czasy panowania Wschodniej Dynastii Zhou z ważnymi epokami, w których kształtowały się ideowe podwaliny pod późniejsze Cesarstwo Środka, epokami nazwanymi przez historyków Okresem Wiosen i Jesieni (722-481 r. p.n.e.) oraz Walczących Królestw (403-221 r. p.n.e.).

W tamtych czasach na terenie przyszłego cesarstwa chińskiego istniały księstwa, z których żadne nie było ani wystarczająco silne, ani zręcznie prowadzone, by na trwale zjednoczyć mniejsze i rozproszone jednostki polityczne, by uporządkować przestrzeń społeczną i zagwarantować bezpieczeństwo sobie i innym:

Za panowania Wschodniej Dynastii Zhou od dziesięciu do dwunastu państw (potem na placu boju zostało ich siedem) konkurowało ze sobą o terytorium i przywództwo, zawierając i zrywając alianse, knując intrygi i prowadząc wojny. Ci więksi sąsiedzi wchłaniali niezliczone małe państewka, czasami składające się z obwałowanego miasta i kilku kilometrów kwadratowych terytorium dookoła. Dawne księstwa króla Zhou przekształciły się w niepodległe państwa. [...] Żaden jednak z tych sprawujących władzę królów nie uzurpował sobie prawa do tytułu «Syna Niebios» ani prawa do składania Niebu ofiar. [Morton, Lewis; 29]

Dla Konfucjusza kwestia bezpieczeństwa sprowadzała się ostatecznie do pytania o charakter, dojrzałość ludzi, którzy uczestniczą w polityce. Było dla niego jasne, że polityka jest taka, jak ludzie w niej uczestniczący. Jeśli są niedojrzali, to pozwalają na to, by ich zachowaniem kierowały egoistyczne kalkulacje, chwilowe emocje i słabości szybko przekształcające się w destrukcyjne siły. To nie tworzy trwałych struktur, ani poczucia bezpieczeństwa. Konfucjusz uznał, że trwałe są wzorce kultury, w których ludzie znajdują dogodne warunki, by podtrzymać to, co ludzi łączy i pozwala współdziałać. Widział to jako działanie, które opiera się nie na umiejętności mądrego rozsądzania sporów prowadzących do konfliktów, lecz na tym, by nie stwarzać warunków dogodnych dla ich rozwoju. Spory będą zawsze powstawać, ale można poszukać okoliczności, w których nie będą szybko urastały, lecz wprost przeciwnie – będą się samoczynnie wyciszały.

Samoczynnie – czyż nie powinna to być wizja czysto utopijna? Jednak Konfucjuszowi udało się stworzyć filozoficzne podwaliny pod istniejący najdłużej, nieprzerwanie system polityczny na świecie. Oparł politykę na przekonaniu, że tylko dojrzały człowiek, szlifujący swoje umiejętności w trwającym całe życie procesie samodoskonalenia się są w stanie uprawiać politykę, która czyni z państwa odpowiednie, bezpieczne miejsce dla dorastania kolejnych pokoleń ludzi tworzących wspólnotę. Wspólnotę, o którą wszyscy, którzy do niej przynależą, troszczą się, ponieważ dzięki temu łatwiej im jest realizować się w dobru, które ujawnia się w tym, że jej członkowie chcą współdziałać. Ludzie wychowywani w cywilizowanych warunkach, uczeni kulturalnych zachowań chcą być bogaci, wpływowi i bezpieczni, a to według Konfucjusza w najwyższym stopniu potrafi zagwarantować kultura. Bo ludzie wychowywani w takich okolicznościach wykształcają potrzeby, którymi naturalnie kieruje wstyd i dlatego tak samo mocno jak chcą być ważni, silni i mieć władzę, będą pragnęli, by inni ludzie, którzy w raz z nimi przynależą do tej samej wspólnoty, mieli o nich dobre zdanie. Człowiek, który potrafi się wstydzić tego, że w nieprawy sposób zdobył swoje bogactwo, nie będzie chciał kraść i wyprawiać się po łupy do sąsiada. A przynajmniej nie będzie tego chciał i czynił to z taką łatwością, z jaką przychodziłoby mu to, gdyby żył i działał w niecywilizowanym, barbarzyńskim otoczeniu.

Tak widział to Konfucjusz. Pogląd naiwny? Nie, ponieważ wstyd jest tak samo ludzki jak strach i chciwość. I tak chiński myśliciel z jednej strony oparł politykę na prawych i chcących się doskonalić ludziach, lecz z drugiej strony wsparł tę według niego prostą i naturalną ludzką potrzebę bycia porządnym człowiekiem zachętą: Potrafisz. Urodziłeś się jako człowiek, więc potrafisz i warto, byś z tego skorzystał, bo to, czego się wstydzisz, to jest też dobry wskaźnik tego, czego powinieneś unikać. Ostatecznie rzecz biorąc w dłuższej perspektywie całości i trwałości twojego życia, zwyczajnie nie opłaca ci się nie pójść za tym wskazaniem:

„Książę King z Ts'i zapytał Konfucjusza, jak należy rządzić.

Konfucjusz rzekł: Trzeba tylko, by władca postępował tak, jak się godzi władcy, minister – jak przystoi ministrowi, ojciec – jak ojcu należy, a syn – po synowsku.

Książę wykrzyknął: Znakomita, doprawdy, odpowiedź! Bowiem istotnie, jeśli władca nie postępuje, jak się godzi władcy, minister – jak przystoi ministrowi, ojciec – jak ojcu należy, a syn – po synowsku, to choćbyś miał przed sobą misę ziarna, nie wiesz, czy zdołasz je w spokoju spożyć” [*Dialogi konfucjańskie*, XII.11; 121]

Co jednak z karaniem tych, którzy nie przestrzegają norm porządku społecznego? Gdy ktoś zachowuje się nieodpowiednio, ale nie ustaje w swoich staraniach by być dobrym człowiekiem, to taki ktoś idzie drogą ćwiczenia się w cnotach konfucjańskich. Taki ktoś nie jest jeszcze doskonały, nie jest mędrcom, ale podejmuje starania by się nim stać. Według Konfucjusza takich ludzi nie warto karać, wystarczy zaapelować do ich poczucia wstydu, a sami spróbują skorygować w swoim zachowaniu to, co jest nieodpowiednie. Natomiast według Mistrza Kong i jego następców karać możemy – bo ma to głębszy sens i dalekosiężne znaczenie - w innej niż powyższa sytuacji. Tych, którzy nie chcą chcieć, którzy nie odczuwają wstydu z powodu swoich nieodpowiednich zachowań, tych należy ukarać. Ale nie dlatego, że ma się nadzieję, że się poprawią pod wpływem kary, lecz dlatego, że jedynie ostra dyscyplina narzucana z zewnątrz, trzyma takich ludzi z dala od zła. Nie odczuwają oni wstydu, więc nie ma do czego apelować. Należy ich jednak temperować przy pomocy przymusu zewnętrznego, bo sami z siebie nie będą rozwijać swoich dobrych, ludzkich cech. Człowiek cywilizowany pilnuje się sam, barbarzyńca musi być przywoływany do porządku, bo kieruje nim strach, który jednak nie rozwija wrodzonej ludzkiej umiejętności bycia prawym, mądrym człowiekiem. I tu rola władcy, który powinien wspierać tworzenie się pod jego rządami warunków, w których ludźmi kieruje wstyd a nie strach:

„Mistrz powiedział: Lud od zła stroni, choć nie wie, co to wstyd, gdy się nim poleceniami kieruje, a karami zrównać się go stara. Lecz wie on, co to wstyd, i prawym się staje, gdy się nim cnotą kieruje, a obyczajami zrównać się go stara.” [*Dialogi konfucjańskie*; II.3; 41]

Spór prawników z konfucjanistami¹

W epoce Walczących Królestw filozoficzna Szkoła Prawników (Fajia) weszła w ostrą dysputę z uczniami Konfucjusza na temat tego, co daje państwu i władcy siłę oraz bezpieczeństwo. Wyśmiali oni wizję konfucjańskiego mądrego władcy rządzącego w oparciu o prawo obyczajowe i wydawało się, że historia stanęła po ich stronie, gdy jako doradcy wojowniczego księcia z Qin stanęli za spektakularnym sukcesem jego rządów:

Na zakończenie powróćmy do sytuacji politycznej pod koniec okresu Zhou. Zauważmy, że centralne państwa Zhou, Song, Lu i Jin (które w 403 r. p.n.e. rozpadło się na Han, Wei i Zhao) gardziły peryferyjnymi państwami na wschodzie (Qi), południu (Chu) i zachodzie (Qin), które uważały za na wpół barbarzyńskie. Lecz to właśnie w tych większych, swobodniejszych i mniej skrupowanych tradycją krajach pojawiło się wiele [...] innowacji, zwłaszcza w sferze militarnej.

W VII w. p.n.e. wzrosło w potęgę – dzięki usprawnieniu administracji i wchłonięciu nowych terytoriów – państwo Qi. Książe Qi w 651 r. p.n.e. został mianowany ba, hegemonem, stojącym na czele konfederacji państw centralnych, skierowanej przeciw rosnącej sile księstwa Chu. W dolnym biegu Yangzi potęgą w 482 r. p.n.e. stało się Wu, by zaledwie kilka lat później ulec leżącemu dalej na południe, w dzisiejszej prowincji Zhejiang, państwu Yue. W następnym wieku, w 334 r. p.n.e., Chu podbiło Yue, a wiele mniejszych państw wchłonęli ich więksi sąsiedzi. Te gwałtowne zmiany, trwające przez kilka wieków, umożliwiły państwu Qin umocnienie się: zakończyło ono długą serię wojen i podporządkowało całe podzielone terytorium Chin jednolitej i scentralizowanej władzy. Qin, wzmocnione inkorporacją dwu państw w odległym Sichuanie, przygotowane do wojny totalnej, zniszczyło święte Zhou w 256 r. p.n.e., a następnie, w serii szybkich kampanii między 230 a 221 r. p.n.e., podbiło wszystkie pozostałe państwa i stało się jedynym władcą Chin [Morton, Lewis; 32]

Pierwsze cesarstwo chińskie przetrwało śmierć swego twórcy Shi Huangdi Qin (inaczej niż miało to miejsce w przypadku porównywalnego z nim przywódcy greckiego Aleksandra Wielkiego), ale uznaje się, że stało się tak za sprawą wyboru, jakiego dokonali jego następcy. Przedstawiciele dynastii Han (206 p.n.e.-221 n.e.) przejęli terytorium zdobyte przez Pierwszego Cesarza, ale nie jego filozofię polityki. Zastąpili prawników konfucjanistami, i w tym upatruje się podstawy trwałości cesarstwa chińskiego. Opowiada o tym anegdota znana każdemu Chińczykowi, jak to pierwszy władca z nowej dynastii Han, który wprawdzie był niewykształconym i zarazem skutecznym wojownikiem, gdy podbił pozbawione silnego władcy cesarstwo chińskie, usłyszał z ust konfucjańskiego filozofa: „Panie, zdobyłeś cesarstwo siłą, ale nie uda Ci się nim rządzić z konia. Zaprosz na dwór znawców starożytnej kultury i niech opracują ceremonie odpowiednie dla nowych rządów.” Założyciel Dynastii Han okazał się na tyle mądry, że posłuchał rady i zaprosił konfucjanistów na dwór, a prawników pozbawił znaczenia i urzędów.

¹ Wszystkim czytelnikom zainteresowanym bardziej tym wielkim sporem starożytności chińskiej polecam wspaniałą książkę Mateusza Stępnia zatytułowaną Spór konfucjanistów z legistami, w której autor szczegółowo i na szerokim tle zarówno historycznym jak i współczesnego świata omawia również interesujące nas kwestie.

Ale zanim doszło do tego zdarzenia na dworze Han, prawnicy w dyskusji z konfucjanistami zreformowali księstwo Qin w duchu filozofii prawa stanowionego, a nie jak chciał Konfucjusz, obyczajowego. Uznawali oni, że nie obyczaje zapewniają bezpieczeństwo lecz trzy inne rzeczy: siła militarna, bogactwo państwa i prawo – jego powszechna znajomość, świadomość jego powszechnego obowiązywania i nieuchronność kar. Prawnicy nie uważali, żeby ludzie, których w ryzach trzyma strach przed nieuchronnością kary stawali się tym samym dobrzy, lecz te trzy wymienione wyżej czynniki (siła militarna, bogactwo i prawo) mogły ich zdaniem stwarzać stabilne warunki bezpieczeństwa państwa i w jego ramach tych, którzy w nim żyją.

Konfucjaniści nie popierali idei tworzenia struktur władzy politycznej z odwołaniem się do kodeksów prawa stanowionego, jako głównych filarów porządku społecznego. Jak już była o tym mowa uważali, idąc w tym za nauką Konfucjusza, że strach przed karą nie wzmacnia w ludziach ich zdolności do stawania się człowiekiem dorosłym, co oznaczało tu człowieka wspólnoty, który w swoim postępowaniu kieruje się „impulsem dobra”. Uważali oni również, że prawo stanowione, przez to, że musi być ujęte w ramę spisane kodeksu, zawsze jest o krok za rzeczywistością. Świat i wszystko w tym świecie wiecznie się zmienia, ewoluje. Również ludzka pomysłowość w dziedzinie zachowań niepożądanych z punktu widzenia porządku i bezpieczeństwa społecznego. Stąd prawo stanowione, jako mniej elastyczne od zmiennego biegu spraw, stale będzie „nie nadążało” za nim. Z perspektywy współczesnych państw Zachodu możemy powiedzieć, że faktycznie tak jest, choć nieustanne nowelizowanie prawa pozwala „doganiać” rzeczywisty świat.

Ciekawe w tym sporze jest i to, że zarówno konfucjaniści jak i przedstawiciele Szkoły Praw nie uważali, by należało zwalczać to, co człowiek ma z natury. Jak słusznie zauważa Mateusz Stępień: *Konfucjańska i legistyczna wizja nie są prometejskie - tzn. nie postulują przezwyciężenia tego, jaki człowiek jest. Rozważają za to różne sposoby dopasowania się do tej sytuacji. Człowiek nie jest napiętnowany jakimś fundamentalnym brakiem, który wymagałby przekraczania własnej niedoskonałej natury. W optymistycznej wizji konfucjańskiej nacisk kładzie się na rozwijanie mechanizmów i wskazówek dotyczących pielęgnowania wrodzonych tendencji człowieka. [...] W filozofii legistycznej akcent położono na stworzenie całościowego, pełnego i zewnętrznego w stosunku do jednostki systemu rządzenia, który jest dostosowany do egoistycznych inklinacji człowieka* [Stępień, 96-7].

Ponieważ chińscy filozofowie nastawieni byli na rozpoznawanie relacji, które tworzą dynamicznie zmienną rzeczywistość badanej przez nich całości, więc patrzyli na problem bezpieczeństwa i porządku społecznego również od tej strony. Widzieli zatem wewnętrzne predyspozycje ludzi odniesione do zewnętrznych warunków, w jakich przyszło im działać. W związku z tym ciekawym obszarem była przestrzeń na styku predyspozycji i warunków zewnętrznych. Oddajmy jeszcze raz głos Mateuszowi Stępniovi: „Duża część rozważań filozofów konfucjańskich dotyczyła tworzenia właściwego kontekstu samo dojrzewania. Tymczasem pomysły legistów koncentrowały się wokół problemu, jak stworzyć sytuację (poprzez określenie warunków brzegowych), która skieruje ludzi ku oczekiwanym aktywnościom. Dyskusję pomiędzy tymi szkołami można sprowadzić do dylematu: czy budo-

wać narzędzia umożliwiające ludziom wykorzystywanie istniejących **możliwości** (rozwój „czterech nasion”²) i skłaniające ich do tego, czy też tworzyć środki, których stosowanie pozwala na czerpanie korzyści z **konieczności**, wynikającej z odpowiedniego zaaranżowania sytuacji (bodźcowanie przez obiektywne standardy)” [Stępień, 96].

Należy również podkreślić, że w tym sporze konfucjanistów z legistami chodziło o dylemat, jak mądrze rządzić, który w tym przypadku sprowadzał się do pytania: cnotą czy prawem pobudzać ludzi do aktywności w ramach i na rzecz wspólnoty? Nigdy nie znalazł on w kręgu chińskiej kultury filozoficznej ostatecznego rozwiązania.

Dyskusja wewnątrz szkoły konfucjańskiej

Dyskusja dotyczyła sporu między Mencjuszem i Xunzi o naturę ludzką. Pierwszy z filozofów twierdził, że człowiek z natury jest dobry, drugi z myślicieli – przeciwnie, że z natury jest zły. To, co ich pogodziło (a pogodził program samorozwoju i kształcenia) stało się podstawą, do której odwoływali się w polityce ich następcy, aż po czasy upadku Cesarstwa czyli początku XX wieku. Każdy z tych dwóch myślicieli budował środki umożliwiające doskonalenie się człowieka z odniesieniem do naturalnego wyposażenia. Mencjusz, bo odwoływał się do dobra natury ludzkiej. I Xunzi, bo nie tyle zwalczał złą z natury stronę osobowości ludzkiej, ile wskazywał na równie naturalną umiejętność rozumowania, na inteligencję, pozwalającą ludziom kalkulować egoistyczny wykaz zysków i strat, jakie niosą za sobą podejmowane przez nich działania.

Mencjusz pisał, że człowiek naturalnie potrafi być dobry. Ma w sobie bezwzględny „impuls dobra”, który bywa jedynie zagłuszany przez wybory podejmowane w warunkach niedojrzałości, gdy górę biorą negatywne uczucia strachu czy chciwości, górę bierze kalkulowanie na czym mogą względnie zyskać, a na czym stracić, ale to nie pochodzi z natury ludzkiej: *Oto powód, dla którego tak twierdzą, że wszyscy ludzie mają serca, które nie są nieczułe dla innych. Przypuśćmy, że ktoś zobaczył nagle dziecko, które za chwilę wpadnie do studni. W takiej sytuacji każdy odczuwałby zatrwożenie i żal – nie dlatego, że chciałby się stać sławny wśród sąsiadów i przyjaciół, i nie dlatego, że krzyk dziecka uraziłby jego uszy. Widać stąd, że jeśli ktoś nie ma współczucia w sercu, to nie jest człowiekiem* [JeeLoo Liu, 74]. I gdzie indziej uczył: *Nie ma człowieka, który by nie był dobry; nie ma wody, która by nie spływała w dół. Otóż z wodą jest tak, że uderzając dłonią w jej powierzchnię, można sprawić, że wytrysnie wysoko w powietrze; można ją również zmusić do tego, że pozostanie na wzgórzu i nie spłynie w dół. Gdzie tu jest natura wody? To tylko zewnętrzne okoliczności w całej swej okazałości. To, że człowieka można znieprawić, pokazuje, że pod tym względem jego natura nie różni się od natury wody* [JeeLoo Liu, 72]

Mencjusz uważał, że człowiek jest autonomiczny, bo ma w sobie „impuls dobra” – naturalnie, od urodzenia, czyli w taki sposób, że kierując się tym, co ma osiąga pełny rozwój, a tłumiąc to, degradowe się: *Wszyscy ludzie mają w sercu współczucie. Wszyscy ludzie*

2 Chodzi o koncepcję naturalnych zaczątków cnót konfucjańskich, które Mencjusz dostrzegał w afektywnej stronie osobowości.

w głębi serca wzdragają się przed czymś. Wszyscy ludzie noszą w sercu szacunek. Wszyscy ludzie mają w sercu przyzwolenie i odrzucenie. Serce współczujące to człowieczeństwo. Serce wzdragające się to prawość. Serce pełne szacunku to obyczajność. Serce przyzwalające i odrzucające to mądrość. Człowieczeństwo, prawość, obyczajność i mądrość nie przychodzą do nas z zewnątrz. Mamy je w sobie [JeeLoo Liu, 76].

Xunzi uważał inaczej niż Mencjusz. Sądził, że dla ludzi naturalna jest raczej rywalizacja wywołwana przez pożądanie dóbr, zaszczytów, władzy. Równie jednak naturalne jest to, że ludzie myślą oraz, że potrafią się uczyć zasad etycznych. Są zatem z natury źli i inteligentni – mniej lub bardziej. Ludzie stale kalkulują – tu zgadza się z Mencjuszem, który w mentalnych kalkulacjach widział źródło złych wyborów moralnych – ale dla Xunzi to nie jest zła okoliczność. Bo to właśnie ta kalkulacja prowadzi do współpracy, do budowania wspólnoty, do tworzenia kultury, w której mają swe źródło moralność i wybory etycznie poprawne. Xunzi mówił tak: *Każdy człowiek z ulicy ma predyspozycje pozwalające mu nieodzwrotnie rozpoznać uczynność, prawość i właściwe wzorce zachowania; ma także potencjalną zdolność wcielania ich w życie. [...] Każdy człowiek z ulicy jest w stanie zrozumieć obowiązki ojca lub syna i pojąć istotę związku między władcą i poddanym. Jest więc rzeczą oczywistą, że predyspozycje niezbędne do zrozumienia takich zasad etycznych oraz potencjalna zdolność do wcielania ich w życie muszą być częścią jego natury [JeeLoo Liu, 101-2].* Należy wspierać więc warunki, w których te naturalne zdolności do myślenia w systemie dalekosiężnych zysków i strat mogą się rozwijać i uczenia się etyki i poprawnego działania; poprawnego z punktu widzenia relacji moralnych między ludźmi.

Xunzi, inaczej niż Konfucjusz i Mencjusz przyznawał nie tylko obyczajom, ale i normom prawnym i karom istotne zadanie w utrzymywaniu porządku we wspólnocie. Pisał tak: *Niech ktoś spróbuje unieważnić autorytet władcy, zlekceważyć przemieniającą moc zasad moralnych {zasad, które są wynikiem tworzenia kultury tak, aby ludzie uczyli się współdziałać}³, odrzucić pochodzący z praw i wzorców {ustanowionych w procesie cywilizacyjnym} porządek i uchylić regulującą siłę kar, a potem niech patrzy, jak mieszkańcy tego świata będą traktować jedni drugich. Zobaczy, że silni zdławią słabych i ograbią ich ze wszystkiego; że ci, których jest wielu, zastraszą tych, których jest mało i będą ich ciemnić; i że w krótkim czasie świat pogrąży się w chaosie i zniszczeniu. To wyraźnie pokazuje, że natura człowieka jest ułomna, a jego dobroć to rezultat [celowego działania] [JeeLoo Liu, 102-3].*

Obaj zatem filozofowie byli za tym, by tworzyć program cywilizowania za pomocą specjalnie zaprojektowanych form kultury. Choć różnili się w ocenie źródeł kultury – Mencjusz uważał, że są naturalne, dla Xunzi kultura była tworem sztucznym, utylitarnym – widzieli jej wielką pozytywną rolę w doskonaleniu się ludzi, w ich drodze ku mądrości, ku umiejętności mądrego adaptowania się do zmiennych okoliczności życia. Przy czym tylko jeden z nich – mianowicie Xunzi – widział jakąś pozytywną rolę dla karanie w tym procesie kształcenia.

3 Nawias {} wskazuje na wtrącone przez mnie zdania.

Platon

Platon miał sprecyzowane poglądy na temat natury człowieka, a w konsekwencji najlepszego ustroju społeczno-politycznego, który mógł być pomocny w jego życiu. Ową pomoc filozof rozumiał dość specyficznie. Sam żył w czasach panowania ustroju demokratycznego, a więc miał bezpośredni wgląd w jego zasady i sposób ich realizacji w aspekcie politycznym i aksjologicznym. Dostrzegał niebezpieczną zależność między systemem a jednostką, która w nim żyła, bowiem słabość pierwszego odbijała się w sposób głęboki i zwielokrotniony na charakterze a w efekcie poczynaniach obywatela.

Kwestia demokracji-wolności

Platon wyrażał krytyczny stosunek do demokracji. Przyczyn było wiele, do najważniejszych należały konflikt, dotyczący natury ludzkiej czy konflikt wartości. Warto jednak pamiętać, że Platon nie dokonywał podziału na poszczególne instytucje, które następnie chwalił lub ganił, lecz wyrażał swoje poglądy wobec ustroju jako takiego, włączając w to ponadto „zjawiska pozainstytucjonalne, jak sposób myślenia i zachowania, moralność, poglądy na wychowanie, na religię, wyznawane ideały” [Legutko, 8]. Jednym z powodów odejścia od krytyki szczegółowej mogła być faktyczna sytuacja dość sprawnego działania tych instytucji, z czego Platon musiał sobie zdawać sprawę⁴.

Stwierdzenie negatywnego stosunku Platona do ustroju demokratycznego wymaga jednak wyjaśnienia. Filozof odróżniał demokrację praworządną od demokracji anarchicznej; pierwszą stanowiły rządy zgodne z prawami ogółu obywateli, drugą zaś rządy zgodne z prawami egoistycznej większości: „przyjmijmy, że i demokracja bywa dwojaka. (...) rządzenie zgodne z prawami i wbrew prawom to jest coś, co przysługiwać może i demokracji” (*Polityk* 302D-E). Jest jasne, że ta druga była problemem, gdyż to jej „działania” oglądał Platon na co dzień. Ten typ demokracji rodzi się – jak pisał Platon w *Państwie* – w wyniku buntu biednych w systemie oligarchicznym, a więc rządów mniejszości (556B-557A). Fakt ubóstwa lub zamożności nie odgrywał jednak u Platona większej roli, a więc konflikt w jego ujęciu nie miał podłoża ekonomicznego. Znacznie ważniejsze były kwestie moralne, edukacyjne, obyczajowe czy polityczne. Do wszystkich wymienionych rodzajów, choć w różnym stopniu, należy kwestia wolności, ważna dla filozoficznego ujęcia struktury najlepszego ustroju państwowego.

Cechą charakterystyczną demokracji, co podkreślali starożytni historycy i filozofowie, była wolność indywidualna. Herodot pisał wprost, że Ateńczycy zawdzięczają swoje sukcesy panującej w państwie wolności, co wykazywał poprzez porównanie z wcześniejszą historią miasta-państwa. „Tak Ateńczycy urosli w potęgę. Pokazuje się nie na jednym

4 Zagadkę stanowi dialog *Kritias*, w którym Platon wyraził poglądy mocno odbiegające od wyrażanych w innych pismach. Być może wynikało to z faktu, że demokracja ateńska łączyła formy uczestnictwa w rządach ludu i arystokracji. To właśnie miał na uwadze Sokrates mówiąc o „rządach najlepszych przy poparciu szerokich rzesz” (238D). Zob. Platon, *Meneksenos*.

tylko przykładzie, lecz w ogóle, że swoboda (*isegoria*) jest znakomitą rzeczą. Bo i Ateńczycy, dopóki żyli pod tyranami, nie górowali w wojnie nad żadnym z okolicznych ludów; a uwolnieni od tyranów stali się bezsprzecznie pierwszymi” (V, 78). Podobnie Perykles podkreślał fakt, że „W naszym życiu państwowym kierujemy się zasadą wolności (*eleutheria*)” (II, 37). Również Platon dostrzegał ten fakt i podkreślał jego wagę dla rozwoju państwa: „Wolno w nim każdemu robić, co się komu podoba? (...) A gdzie wolno, tam, rzecz jasna, każdy sobie własne życie może tak urządzić, jak to każdemu odpowiada” (*Państwo*, 557B). Jak to zazwyczaj u Platona bywa to, co z jednej strony wygląda na pozytyw, z innej okazuje się negatywem.

Odpowiednio do podziału demokracji na praworządną i anarchistyczną można odróżnić u Platona wolność praworządną i anarchistyczną. Ta pierwsza nie budzi wątpliwości i nie prowadzi do krytycznej refleksji. Inaczej jest z drugim typem. Platon mocno wyraził swój stosunek do niej w *Prawach*, porównując rządy większości do widowni teatralnej: *Widownie w teatrze dawniej milczące, zaczęły rozbrzmiewać krzykami, tak jakby zebrane tłumy znały się na tym, co piękne jest w sztuce lub nie. I zamiast tego, żeby rządili najlepsi, rozpanoszyły się tu podłe rządy teatralnej publiczności. I gdyby, naprawdę, tylko tutaj powstały demokratyczne jakieś rządy wolnych mężów, nie byłoby w tym jeszcze nic tak bardzo złego. Ale nie skończyło się na muzyce. Z tych poglądów wzięło u nas swój początek urojenie, że wszyscy znają się na wszystkim, i łamanie wszelkich praw, a w ślad za tym przyszła swawola* (*Prawa*, 701A-B).

Wolność, jeśli nie zostaje poddana moralnej mądrości, ulega zdegenerowaniu w swobodę o nieograniczonych i anarchistycznych zapędach. Swoboda, czy raczej swawola, jako nadmierna rozzuchwalona wolność prowadzi do bezczelności, buty i zadufania i w konsekwencji lekceważenia sądów ludzi mądrzejszych. Uprzedzając wywód należy stwierdzić zgodnie z Platonem, że państwo może być dobrze prowadzone tylko wtedy, gdy rządzi nim mędrzec, odporny na pokusy i naciski zewnętrzne, ale i wewnętrzną chwiejność myśli. Inaczej jest w przypadku większości społeczeństwa. W imię swobody każdy obywatel mógłby podejmować decyzje nie tylko niezgodne z potrzebami państwa, lecz również niezgodne z własnymi zdolnościami i posiadaną wiedzą. Platon pisze o tym jasno: „wcale nie musisz rządzić w tym państwie, nawet jeżelibyś był odpowiedni do rządów, ani być rządzonym, jeżelibyś nie chciał” (*Państwo*, 557E). Ta możliwość negatywnego wyboru w sytuacji spełniania wymagań, lub pozytywnego wyboru w sytuacji niespełniania wymagań jest zaprzeczeniem postawy obywatelskiej, której obowiązek zostaje nałożony na człowieka przez wiedzę i odpowiedzialność moralną. Konkluzja Platona, dotycząca swobody i z tej perspektywy oceny demokracji, jest jednoznaczna: „to byłby zdaje się ustrój przyjemny i nierządny, i różnobarwny, i taki co to pewną równość rozdaje i przydziela zarówno równym, jak i nierównym” (*Państwo*, 558C)⁵.

5 Warto przytoczyć wcześniejszą część tego cytatu: „To państwo (...) wcale się nie troszczy o to, od jakich zajęć ktoś przychodzi do spraw państwa i zaczyna się zajmować polityką, ono szanuje każdego, byleby tylko oświadczył, że kocha Lud. (...) Takie rysy miałyby demokracja i inne rysy tym pokrewne też”, tamże.

Problemem są owi „równi”, gdyż nie ma w nich – jak mówi Platon – „nauk i zajęć pięknych ani myśli prawdziwych, które najlepiej straż pełnią” (560C). Przed czym mają zabezpieczać owe nauki i myśli prawdziwe? Platon odróżnia dwa rodzaje przyjemności, jak pisze „jedne przyjemności rodzą się na tle pożądań pięknych i dobrych, a drugie na tle złych”. Różnica to zasadnicza, gdyż różnie kształtują one życie człowieka. Na uwagę Platona, że tym pierwszym „się należy oddawać i szanować je, a drugie poskramiać trzeba i ujarzmiąć” człowiek „równy” „zawsze na to trzęsie głową, że nie, i powiada, że wszystkie są podobne i wszystkie trzeba szanować zarówno” (561C). Wszecchobjemująca wolność, co oznacza tu dyktaturę swobody, przy takim podejściu zwraca się przeciwko sobie i nabiera charakteru samoniszczącego. Pod pozorem pełni życia i jego wszechstronnego przeżywania człowiek nie rozpoznaje ani swoich możliwości i zdolności, ani też ich nie doskonali. Taki człowiek:

żyje z dnia na dzień, folgując w ten sposób każdemu pożądaniu, jakie się nadarzy. Raz się upija i upaja się muzyką fletów, to znowu pije tylko wodę i odchudza się, to znów zapala się do gimnastyki, a bywa, że w ogóle nic nie robi i o nic nie dba, a potem niby to zajmuje się filozofią. Często bierze się do polityki, porywa się z miejsca i mówi byle co, i to samo robi. Jak czasem zacznie zazdrościć jakimś wojskowym, to rzuca się w tę stronę, a jak tym co robią pieniądze, to znowu w tamtą (561C-D).

Można skwitować takie podejście jako życie bez właściwości, życie w którym najważniejsza jest pogoń za przyjemnościami, których natężenie wyznacza wartość nowości. Ta wartość dostarcza chwilowej emocji, której zanikanie popycha człowieka do działania i poszukiwania kolejnej, mocniejszej. Taki człowiek absolutyzuje ustrój, który pozwala na takie decyzje i wybory, gdyż w ten sposób absolutyzuje swoje życie. Tym samym „wolność (...) to jest jego największy skarb, i dlatego tylko w tym państwie godzi się żyć człowiekowi, który ma wolność w naturze” (562C). Tak rozumiana wolność ma charakter destrukcyjny, wyniszcza od środka; najmniejszy opór rodzi frustrację i agresję. I choć wydaje się, że „to jest człowiek wielostronny i pełno w nim różnych charakterów, piękny jest i mieni się różnymi kolorami” (561E), to z dystansu widać dopiero, że takie życie ma w istocie charakter chaotyczny; „ani jakiegoś porządku, ani konieczności nie ma w jego życiu, ani nad nim. On to życie nazywa przyjemnym i wolnym, i szczęśliwym, i używa go aż do końca” (561D).

Jak człowiek żyjący w poczuciu całkowitej wolności zmierza do samowyniszczenia, tak też państwo oparte na tej wartości ma wpisana w swoją naturę autodestrukcję. Wolność jest najważniejszym dobrem, a „nienasycona żądza tego dobra i zaniedbanie dóbr innych przekształca i ten ustrój i przygotowuje potrzebę dyktatury” (562C). Konkluzja Platona w odniesieniu do niezharmonizowanego tworu biologicznego czy społecznego jest pesymistyczna, z czego można by wysnuć wniosek, że w gruncie rzeczy podlegają one podobnej zasadzie. Można ją określić jako zasadę braku umiaru, co oznacza wykluczenie rozsądku i unieważnienie wartości sprawiedliwości. Tak rozumieć – jak sądzę – wypada słowa Platona, że „wszelki nadmiar lubi się obracać w swoje wielkie przeciwieństwo, jeżeli

chodzi o pory roku i pogodę, o rośliny, o ciała, a nie mniej, jeśli idzie o ustroje państwowe” (563 E). Można stwierdzić w konkluzji, że przyjemności, które rodzą się na tle pożądania nieograniczonej niczym wolności są złe, gdyż prowadzą do zła duchowego i materialnego. Ustrój polityczny osadzony jest na obu typach wartości. Zależność między ustrojem a przyjemnością jest mocna, choć ma charakter odwrotnie proporcjonalny; im większa możliwość realizacji przyjemności, tym słabszy jest ustrój.

Kwestia zła-kary

Platon rozważając problematykę zła kontynuuje podejście Sokratesa z jednej strony, który poszukuje absolutnych wzorców zachowania moralnego. W ramach jego intelektualistycznych rozstrzygnięć nie ma miejsca dla zła, które wynikałoby ze świadomego działania a nie jedynie z niewiedzy⁶. Niezależnie od ujęcia Sokratesowego, które prowadzi do dyskusji nad możliwością sądu fałszywego, Platon wyraża pogląd, że zło istnieje równie pewnie jak dobro, pisze bowiem, że „zginąć zło nie może, musi zawsze istnieć jakieś przeciwieństwo dobra” (*Teajtet* 176A). Ta uwaga nie pozwala na wniosek, że zło ma charakter ontyczny, gdyż nieco dalej Platon dodaje, że u „bogów zła nie umocujesz, ono się koniecznie koło natury śmiertelnej plątać musi i po tym świecie chodzić” (*Teajtet* 176A). Zło ma związek z człowiekiem i jego czynami, a więc ma charakter etyczny⁷.

Takie rozstrzygnięcie ma uzasadnienie w jego koncepcji duszy. Punktem wyjścia jego rozumowania jest przyjęcie tezy o pierwszeństwie duszy w porządku istnienia, a co za tym idzie o jej nadrzędności wobec ciała⁸. Pisze bowiem co następuje: „czy nie musimy przyznać również, że to dusza sprawia, że coś jest dobre, złe, piękne, brzydkie, sprawiedliwe, niesprawiedliwe, że wykazuje takie czy przeciwne właściwości?” (*Prawa*, 896D). Uprzedzając tok jego wywodów należy od razu stwierdzić, że nie może to być jedna tylko dusza, gdyż takie jej ujęcie prowadziłoby do dużych trudności wewnętrznych. Przyjmuje więc co najmniej dwie dusze, z których jedna jest „dobroczylna”, a druga może dokonywać „nie-dobrych czynów”. Z tą drugą właśnie łączy się zło, które wynika z nierozumnej części duszy, gdyż odwołuje się do jej aspektu wolicjonalnego lub zmysłowego. Tylko w tym sensie staje się zrozumiały pogląd Platona, że dusza może być przyczyną zarówno dobra, jak i zła.

Na poziomie psychologii jednostkowej największym zagrożeniem dla człowieka jest miłość własna, której naruszenie wywołuje największe „poruszenie w duszy”, co jest równoznaczne z wybuchem emocji. Uczucie jest złem, a „Zło – jak pisze Platon – polega na tym, że każdy człowiek miły jest sobie z natury, (...) i z tego miłowania samego siebie wpływają wszystkie przez każdego z nas przy każdej sposobności wciąż popełniane błędy” (*Prawa*, 731E). Miłość własna musi zostać podporządkowana rozumowi, który wskazu-

6 Por. Platon, [Protagoras, 352 B-C]. Zob. Arystoteles, VII, 1145b.

7 Różne podejścia do kwestii zła w filozofii Platona, zob. H. Cherniss, „The Sources...” [Vlastos, s. 244-258].

8 Platon pisze jasno: „możemy wypowiedzieć teraz tę najistotniejszą i ostateczną prawdę, że dusza istniała najpierw, a jako rzecz druga później powstało ciało, i że dusza włada, a ono zgodnie z porządkiem natury podlega jej władaniu” (*Prawa*, 896 C).

je kierunki, wyznacza granice, ocenia cele. Innymi słowy, rozum otwiera człowieka na widzenie świata we właściwych wymiarach. „Miłość – natomiast – zaślepia człowieka w stosunku do siebie samego, przedmiotu swojej miłości, tak iż fałszywie ocenia rzeczy sprawiedliwe, dobre i piękne, i sądzi, że to, co jego dotyczy, trzeba zawsze wyżej stawiać niż prawdę” (*Prawa* 731E – 732A).

Oczywiście Platon nie byłby wychowawcą, gdyby nie przedstawił programu, zmierzającego do zmiany myślenia i postępowania człowieka, który nadmiernie miłuje siebie. Jeśli ktoś chce się stać wielkim mężem, ten powinien „czyny sprawiedliwe miłować (...) bez względu na to, czy sam ich dokonał, czy też ktoś inny” (*Prawa* 732A). Należy dążyć do pozbycia się zawiści, to już wiemy, ale nie wolno też żywić w sobie fałszywego przekonania o byciu najlepszym i posiadaniu umiejętności każdego działania. Z wady, jaką jest miłość własna wynika, że „ludzie uważają na ogół, że znają się na rzeczach, na których się nie znają”. To prosta i łatwa droga do popełnienia błędów. Recepta Platona jest prosta, niech „każdy unika takiej zbytniej miłości samego siebie i podąża zawsze za tym, kto jest lepszy od niego, nie odczuwając z tego powodu wstydu ani upokorzenia” (*Prawa* 732B). Miłość własna w relacjach międzyludzkich jest zła, prowadzi bowiem bądź do błędów lżejszych, a więc wykroczeń, bądź do błędów cięższych, a więc przestępstw.

W niniejszych uwagach możemy pominąć przyczyny kary; uznajemy że sprawa jest prosta: został popełniony zły czyn, w rezultacie którego zostaje wymierzona kara. Ważniejszy jest problem celu, któremu kara musi służyć. Przyczyna kary nie budzi więc dyskusji; inaczej jest z jej celem. Problem sprowadza się do pytania, dlaczego człowiek powinien zostać ukarany? Odpowiedź wkracza w obszar psychologii, moralności, politologii, teologii i we wszystkich tych obszarach Platon sytuuje swoje uwagi. Z konieczności zostaną one ograniczone do aspektu etycznego.

Kwestią zasadniczą jest więc problem celu kary. Współcześnie jest wyrażany pogląd, że kara służy tylko sobie samej, a nie jakiemuś zewnętrznemu celowi. Można się zgodzić, że nie chodzi o przeszłość sprawcy (i jego czynu), gdyż celem karania nie jest rewanż, a więc potrzeba zemsty. Trudniej zaakceptować pogląd, że przyszłość nie ma znaczenia, gdy myśląc o dobrej praktyce współżycia społecznego możemy być narażeni na ponowne przestępstwa. Istotną sprawą jest „naprawa” myślenia sprawcy złego czynu, skutkująca zmianami zachowania w przyszłości. Chodzi więc o rozumienie kary jako narzędzia wychowawczego i środka poprawy, doskonalenia.

Platon wyraża utylitarystyczny pogląd, że kara nie znajduje swych podstaw w rewanżu i zemście. Protagoras w rozmowie z Sokratesem dowodzi, że człowiek myślący nie karze przestępcy „za to, że on źle zrobił, chyba że się ktoś mści bezrozumnie jak dzikie zwierzę” (*Protagoras* 324A). Zemsta jest zaprzeczeniem rozumnego działania, gdyż odwołuje się do emocjonalności, ta zaś wyklucza możliwość rozważenia kary odpowiedniej do czynu. Poprzestanie jednak na tym tylko aspekcie nie wyczerpuje całości problemu. Stwierdza bowiem dalej Protagoras, że „kto rozumnie karę myśli wymierzać, ten się nie będzie mścił za występki miniony – przecież czynu już dokonanego wymazać z przeszłości nie potrafi

– tylko ze względu na czyn przyszedł, aby drugi raz występku nie popełnił, ani sam ten przestępca, ani ktoś inny, kto jego karę zobaczy” (*Protagoras* 324B).

Kara ma charakter profilaktyczny i odstrasżający, zwrócona jest nie w przeszłość, gdyż ta jest zamknięta i nieodwracalna, lecz w przyszłość, która jest w rękach człowieka. Takie widzenie sprawy prowadzi do jeszcze jednego wniosku, mianowicie kara traktowana nie jako zemsta, lecz jako wychowanie odwołuje się do zdolności uczenia się jako niezbywalnej cechy człowieka. Ta zdolność podpada pod pedagogikę, której racją istnienia jest niedoskonałość człowieka. Wiąże się z nią jego dynamiczna struktura, możliwość upadku i poprawiania siebie [Stróżewski, 276-282]. Kto więc tak widzi sprawę kary – mówi dalej Protagoras – „ten rozumie, że dzielność z wychowania płynie. (...) dzielność można sobie zdobyć i można jej kogoś nauczyć” (*Protagoras* 324B-C). Ten pogląd, że cnota/dobro/wiedza może być nauczona, jest ze wszech miar bliski Platonowi.

Jak się więc wydaje Platon akceptuje pogląd Protagorasa. W Prawach wyraża zdecydowane przekonanie, że człowiek nie może być karany „ze względu na to, że źle postąpił – nie odstanie się bowiem to, co się stało – ale dlatego, żeby na przyszłość on sam i ci, którzy zobaczą, jak został ukarany, albo zupełnie znienawidzili nieprawości, albo żeby osłabła w nich przynajmniej w znacznej mierze nieszczęsna skłonność od złego” (*Prawa* 934A-B). Ten pogląd nie zamyka jednak sprawy. W *Gorgiaszu* Sokrates uzupełnia powyższy pogląd i dodaje ważny wątek. Otóż stwierdza tu, że cierpienie z powodu kary jest drogą do rozumnej poprawy, gdy uczyniliśmy źle. A więc sprawiedliwa kara jest odnową, naprawą duszy. Wobec tego kara jest wymierzana ze względu na przyszłą poprawę, na uzyskanie określonych pozytywnych efektów.

Kwestia doskonalenia-bezpieczeństwa

Pojawia się tu szereg ważnych pytań, wynikających z przekonania Platona, że zły uczynek wynika z braku wiedzy na temat tego, co jest dobre a co złe. Czy kara i doskonalenie mają ze sobą jakiś związek? Czy kara może prowadzić do nabycia wiedzy? Czy w konsekwencji wiedza przekłada się na bezpieczeństwo?

Kara może być sprawiedliwa i niesprawiedliwa. Ta druga wyklucza jej akceptację, a więc jej skutki są równie złe, jak gdyby nie było jej wcale. Traktowana jest wówczas jako zemsta i służy bardziej obwiniającemu niż winnemu. Chodzi więc o pierwszy typ, gdyż tylko ona dotyczy w ścisłym sensie winnego. Można tu mówić o dwóch aspektach dotyczenia: karający ma na uwadze karę adekwatną do popełnionego czynu, ukarany widzi związek istotowy czynu i kary i – co ważne – wewnętrznie go akceptuje. W tej drugiej postawie tkwi ukryte założenie, o posiadaniu przez sprawcę rozwiniętej, głębokiej świadomości moralnej; owa świadomość to wiedza moralna.

Dla Platona wiedza moralna była samym sednem bycia człowiekiem. Wiedza moralna oznaczała posiadaną przez podmiot zdolność „ważenia” czynu w kategoriach dobra lub zła, zakładała więc umiejętność odróżnienia tych wartości od siebie oraz „zobaczenia” ich w perspektywie konsekwencji, wynikających z opowiedzenia się za pierwszą lub drugą.

W takiej sytuacji kara stawała się narzędziem wychowania a nie represji. Złożony i delikatny w sensie psychologicznym charakter kary stawia bardzo określone wymagania wobec karzącego. Musi on znać karanego, w głębokim sensie posiadania wiedzy na temat jego świadomości i charakteru, przyczyn prowadzących do popełnienia penalizowanego czynu, wreszcie wiedzę na temat kary w ogóle, jak i kar konkretnych. Wiedza pierwszego typu ma charakter psychologiczny, drugiego typu materialny, faktyczny, i trzeciego prawnopedagogiczny.

Błąd popełniony u początku, u podstawy zawsze pociąga za sobą złe, negatywne konsekwencje. I niczym fala na wodzie zatacza coraz szersze kręgi, włączając w to kolejne jednostki. Zabezpieczeniem może być tylko powszechne obowiązywanie prawa i moralności, bez akceptowania wyjątków naruszających ten porządek. Platon nie ma wątpliwości, że najlepszym zabezpieczeniem ustanowionego porządku jest równość jakościowa, a nie ilościowa. Ta pierwsza odwołuje się do zasady akceptacji zajmowanego przez jednostkę miejsca w strukturze (hierarchii) społecznej, opartej na rozpoznaniu własnych zdolności, umiejętności i wiedzy. W gruncie rzeczy, zasada ta przywołuje wiedzę moralną, z kategorią sprawiedliwości na czele, co zabezpiecza przed dumą, zawiścią i egoizmem, również w rozumieniu politycznym.

Równość jakościowa nie dążyła do ujednoczenia obywateli, pomijając oczywisty fakt ich jednostkowych różnic. Z pewnością Platon zgodziłby się z poglądem wypowiedzianym przez Peryklesa, że jeśli „chodzi o znaczenie, to jednostkę ceni się nie ze względu na jej przynależność do pewnej grupy, lecz ze względu na talent osobisty, jakim się wyróżnia; nikomu też, kto jest zdolny służyć ojczyźnie, ubóstwo albo nieznanne pochodzenie nie przeszkadza w osiągnięciu szczytów” (*Tukidydes*, II, 37). Tym samym zgodziłby się z opinią, że demokracja nie oznacza wcale równości w aspekcie jednostkowej, indywidualnej cnoty ani też różnicowania w aspekcie posiadanego majątku lub pochodzenia rodzinnego. Gdyby tak było nie istniałaby różnica między ludźmi, a więc między mądrymi i niemądrymi, dobrymi i złymi. Zniesienie naturalnych różnic, czyli unieważnienie autorytetu płci, wiedzy, wieku, funkcji, jako podstawy hierarchii społecznej, prowadziłyby do naruszenia porządku i stabilności państwa.

Równość jakościowa tworzy więc strukturę społeczną, w której każdy zajmuje miejsce zgodne z posiadaną dzielnością-cnotą (*arete*), rozumianą jako połączenie zalet ciała i ducha. Na pierwszy element składa się sprawność fizyczna (*enexia*), odwaga (*tolme*) i przede wszystkim piękno, głównie moralne (*kalle*). Wszystkie te cechy wyraża termin, będący złożeniem piękna i dobra – *kalos kai agathos*. *Kalokagathia* wyraża idealną syntezę aspektu fizycznego (*gymnastike*) oraz umysłowego (*musike*), jest klasyczną równowagą ciała i ducha, oraz wszystkich ich zdolności, zarówno fizycznych i umysłowych [Biliński, 292]. Podkreślenie owego złożenia jest ważne, gdyż ideał *kalokagathii* ewoluował od piękna konkretnego ciała (*kaloi*) dobrze urodzonych (*aristhoi*), którzy dziedziczyli dzielność-cnotę (*arete*), do abstrakcyjnego piękna moralnego i umysłowego, które w czasach rozwoju demokracji stało się dostępne także „źle” urodzonym (*kakoi*). Wcześniejsza arystokracja

ciała została, w przypadku postulowanego społeczeństwa Platona, wyparta przez arystokrację ducha. W takiej społeczności nie ma problemu kary, bo nie istnieje kwestia winy. Doskonałym regulatorem zachowań jest wiedza i z niej płynące poczucie sprawiedliwości. Do niego odwołuje się pojęcie odpowiedniości zajmowanego miejsca w społeczeństwie, czego nie podważa miłość własna, lecz sankcjonuje własne wartościowanie.

Niedostatek wiedzy, czy wręcz jej brak, był przyczyną, przypisywanych rządcom „szerokich kół” (*hoi polloi*), zmienności poglądów, a więc niestałości decyzji, łatwego ulegania manipulacjom, szczególnie o charakterze emocjonalnym, wynikającym ze zmienności nastrojów. Innymi słowy, brak wiedzy dawał w efekcie chwiejność sądów i opinii, przekładał się na dążenia nierzadko sprzeczne, a więc konfliktowe. Taka sytuacja prowadziła do wynaturzeń, była wykorzystywana do realizacji partykularnych interesów. Często działało to w imię prawa, które Grecy bardzo cenili. Ono również stawało się elementem manipulacji, w wyniku czego nakładane kary były nieadekwatne zarówno w aspekcie surowości, jak i łagodności. Ubolewał nad tym Platon, gdyż widowym objawem obniżenia rangi prawa było – jak pisał w *Państwie* – jego obchodzenie: „Czyś jeszcze nie widział w takim państwie ludzi skazanych na śmierć albo na wygnanie, którzy mimo to siedzą na miejscu i kręcą się po mieście, jak by się nikt o takiego nie troszczył i jak by go nikt nie widział, on sobie chodzi swobodnie jak bohater, który wrócił spod Troi” (558A).

Na globalnej płaszczyźnie

W świecie globalnych przedsięwzięć, interesów, nauki i sztuki pytanie o bezpieczny świat, państwo i o możliwość rozwoju swych naturalnych zdolności, o samodoskonalenie się jako warunek porządku społecznego, jak przed wiekami wciąż jest aktualne i stawiane jako ważny problem. Czy możemy pokusić się o diagnozę skuteczności, który z przedstawionych modeli jest lepszy? Czy się uzupełniają, czy rywalizują ze sobą i wykluczają?

Zarówno Platon jak i starożytni filozofowie chińscy poszukiwali podstaw porządku społecznego w przestrzeni kultury, w odniesieniu do systemowo określonych działań wychowawczych oraz samodoskonalenia się czy to ludzi wspólnoty cywilizacji chińskiej, czy wolnych obywateli starożytnych Aten. Mamy tu do czynienia z dwoma ciekawymi różnicami w podejściu do kwestii wychowania i bezpieczeństwa.

Po pierwsze konfucjaniści i przedstawiciele Szkoły Prawniczej uważali, że w wychowaniu, które gwarantowałyby pokój społeczny, należy iść za naturalnymi predyspozycjami i zdolnościami człowieka. Jak to opisywaliśmy, filozofowie za punkt wyjścia procesów doskonalenia brali nie to, czego człowiekowi w jakiś fundamentalny sposób „brakuje”, „przeszkadza” w tym, by zachowywać się prospołecznie, w sposób prawy, odpowiedzialny i równoważący skrajności. Przeciwnie, przyjmowali oni fakt tego, jaki człowiek z natury jest – dla Mencjusza dobry, dla Xunzi i legistów zły i inteligentnie egoistyczny – i projektowali działania władcy w taki sposób, by wykorzystać te naturalne zdolności dla procesów naprawczych. Nie walczy się tu z naturą, lecz pozytywnie traktuje się ją jako coś, czym

mądry czy też skuteczny władca potrafi się posłużyć dla zapewnienia trwałości wspólnoty i jej bezpieczeństwa.

Inaczej było to widziane w filozofii platońskiej. Mamy tu do czynienia jak gdyby z drogą przewycięzania fundamentalnego braku wiedzy, jaki przytrafia się duszy – wolnej i nieśmiertelnej – w momencie ponownych narodzin, czyli „uwięzienia w ciele”. Nawiasem mówiąc, uwięzienia za karę za nieetyczne zachowanie w poprzednim żywocie. Stąd w filozofii Platona pojawia się konieczność przewycięzania tego stanu i oczywista w tej wizji pozytywna ocena karania. Dla duszy uwięzionej w ciele, pozbawionej wiedzy idei, a więc prawdziwej wiedzy o charakterze rzeczywistości, kara jest okazją, bolesnym „przypomnieniem” świata, do którego naprawdę przynależy, świata Dobra, Prawdy i Pięknego.

I druga ciekawa różnica. Platońska wizja rzeczywistości zakładała istnienie dwu światów. Jeden to był świat cieni idei, pozoru i fałszywego mniemania o tym, jaki jest charakter tego, co istnieje. Drugim był świat samych idei, tego, co istnieje realnie, a nie jako odbicie rzeczywistości, świat *episteme*, czyli poznania prawdziwego. Natomiast chińscy myśliciele w ogóle nie odnosili się do jakiegokolwiek wizji dwu światów. Przyjmowali, że wszystko, i pozór, i prawda tworzą jeden świat. Nie ma wobec tak pojętej całości alternatywy, dlatego uważali, że należy skupić się na udoskonalaniu sposobów i umiejętności adoptowania się do niego, czyli do wiecznie zmiennych okoliczności życia człowieka. Platon szukał idei rzeczy, niezmiennej, wiecznej, jednej, natomiast konfucjaniści i legiści poszukiwali warunków zwiększających naturalne zdolności ludzi do rozumienia kontekstu, do prawidłowego rozpoznawania lokalnych i czasowych uwarunkowań i adoptowania się do nich. Platon szukał tego, jak przewyciężyć warunki bycia w jaskini, w świecie cieni; chińscy filozofowie szukali najkorzystniejszych sposobów współdziałania z danymi okolicznościami tak, by wykorzystać je dla swojego wzrostu i rozwoju.

Ciekawe jest również to, co jest podobne w obu tych kręgach filozoficznych, a mianowicie przekonanie, że zło nie ma charakteru ontycznego, lecz ma wymiar etyczny. Dla Platona zło brało się z nadużywania wolności, które wynikało z miłości własnej będącej źródłem emocji oślepiających duszę ludzką. Rozum mógł przewyciężyć to zaślepienie. Ponieważ rozumność otwierała na widzenie świata we właściwy sposób. Stąd program nauki cnót obywatelskich, miłowania czynów sprawiedliwych bardziej niż siebie samego. Dla chińskich myślicieli również, ponieważ zło wynikało z czynów opartych na braku wiedzy (wiedza była tu traktowana jak synonim dojrzałości) w szeroko pojętym „kształceniu” się widzieli drogę prowadzącą do bezpieczeństwa indywidualnego i wspólnego, ludzi zamieszkujących razem w danym czasie na określonym terenie.

Czy te „pozytywne” w odniesieniu do natury ludzkiej opcje drogi konfucjanistów i legistów oraz ta platońska wizja przewycięzania „upadku” duszy w cielesny świat mogą wzajem się inspirować? To zagadnienie, obecnie, jest w globalnym świecie wciąż praktycznie testowane. I na Wschodzie, i na Zachodzie.

Bibliografia

- ARYSTOTELES, *Etyka Nikomachejska*, D. Gromska (tł.), Warszawa 1956.
- BILIŃSKI B., „Antyczni krytycy antycznego sportu”, *Meander* 1956, XI, 9.
- CHERNISS H., „The Sources of Evil According to Plato”, w: G. Vlastos (ed.) *Plato. A Collection of Critical Essays*, New York 1971.
- HERODOT, *Dzieje*, S. Hammer (tł.), Warszawa 1954.
- JEELOO LIU, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej. Od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*, M. Godyń (tł.), Kraków 2010.
- LEGUTKO R., *Krytyka demokracji w filozofii politycznej Platona*, Kraków 1990.
- Morton W. Scott i Lewis Charlton M., *Chiny. Historia i kultura*, Bogdan S. Zemanek (tł.), Kraków 2007.
- PLATON, *Gorgiasz*, W. Witwicki (tł.), Warszawa 1958.
- PLATON, *Kritias*, W. Witwicki (tł.), Warszawa 1999.
- PLATON, *Meneksenos*, K. Tuszyńska-Maciejewska (tł.), Wrocław 1994.
- PLATON, *Państwo*, W. Witwicki (tł.), Warszawa 2000.
- PLATON, *Polityk*, W. Witwicki (tł.), Warszawa 1956.
- PLATON, *Prawa*, M. Maykowska (tł.), Warszawa 1960.
- PLATON, *Protagoras*, W. Witwicki (tł.), Warszawa 1958.
- PLATON, *Teajtet*, W. Witwicki (tł.), Warszawa 1959.
- ROMILLY J. de, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris 1988.
- STĘPIEŃ M., *Spór konfucjanistów z legistami. W kręgu chińskiej kultury prawnej*, WUJ Kraków 2013.
- STRÓŻEWSKI W., *O stawaniu się człowiekiem (Kilka myśli niedokończonych)*, w: idem, *Logos, wartość, miłość*, Kraków 2013.
- TUKIDYDES, *Wojna peloponeska*, K. Kumaniecki (tł.), Warszawa 1988.

Leszek SOSNOWSKI

prof. dr hab., Instytut Filozofii UJ; zainteresowania: filozofia Platona, transkulturowość w zakresie idei estetyczno-filozoficznych

Anna I. WÓJCIK

dr. hab., Zakład Filozofii Kultury, Instytut Filozofii UJ; członek Zespołu Badawczego Filozofii Wschodu. Głównym obszarem badawczym jest filozofia chińska a w szczególności konfucjanizm w obszarze filozofii poznania, filozofii sztuki, formy religijności i jako system filozofii stosowanej. Drugim obszarem badań jest filozofia ogrodu.