

Piotr Świercz

Problematyka sprawiedliwości w filozofii politycznej Platona : (na podstawie "Gorgiasza" i "Państwa")

Studia Politicae Universitatis Silesiensis 1, 57-74

2005

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

Piotr Świercz

Problematyka sprawiedliwości w filozofii politycznej Platona (na podstawie *Gorgiasza* i *Państwa*)

Ἄλλα μὲν δὴ καὶ ὡς γε σὺ λέγεις δεινὸς ὁ βίος.
οὐ γάρ τοι θαυμάζοιμ' ἄν εἰ Εὐριπίδης ἀληθῆ ἔν τοῖσδε
λέγει, λέγων

τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἔστι καθανεῖν,
τὸ καθανεῖν δὲ ζῆν;

Platon, *Gorgiasz*, 492e

Fundamentem filozofii politycznej Platona są główne założenia jego ontologii, w myśl których aspekt rzeczywistości poznawalny zmysłowo jest wyłącznie odbiciem, cieniem „bardziej bytującej” rzeczywistości noetycznej, rzeczywistości idei. Najprościej rzecz ujmując, oznacza to, że zarówno uniwersalia, jak i transcendentalia są nie tylko bytami realnymi (nie myślnymi), lecz ich bytowanie jest prawdziwsze, trwałe i niezmienne, przez co są one czynnikami warunkującymi bytowanie rzeczywistości zmysłowej.

Kwintesencją ontologii platońskiej, a także jego epistemologii, aspektu ascetyczno-mistyczno-teologicznego, a także koncepcji polityki jest „mit jaskini”¹. Jak pisze Giovanni Reale, „cieniami w jaskini są czysto zmysłowe pozory rzeczy, natomiast posągi i inne wytworzone przedmioty symbolizują wszystkie rzeczy zmysłowe; mur przedstawia

¹ Zob. G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. T. 2: *Platon i Arystoteles*. Przeł. E.I. Zieliński. Lublin 1999, s. 347–354.

przegrodę, która oddziela rzeczy zmysłowe od ponadzmysłowych. Znajdujące się poza murem rzeczy prawdziwe i gwiazdy symbolizują rzeczywistość w jej prawdziwym bycie, to znaczy idee; słońce natomiast symbolizuje ideę Dobra”².

Włączając do rozważań najnowsze ustalenia w badaniu filozofii platońskiej, związane z problematyką tzw. ἄγραφα δόγματα³, można postawić następującą tezę: najwyższa zasada (meta-zasada) ontologii platońskiej – Jedno jest tożsame z Dobrem⁴; Jedno-Dobro odnosi się zatem zarówno do aspektu ontologicznego, jak i aksjologicznego. Można powiedzieć, że meta-zasada Jedno-Dobro jest zwieńczeniem platońskiej metafizyki (filozofii pierwszej), syntetyzującym ontologiczne źródła filozofii Platona o eleacko-pitagorejskiej proveniencji, z etyczno-aksjologicznymi, u podstaw których leży myśl Sokratesa. Oznacza to, że na fundamencie platońskiej refleksji nad polityką opiera się założenie o istnieniu *obiektywnej, transcendentnej* wobec człowieka rzeczywistości aksjologicznej; to nie człowiek jest twórcą Dobra, sprawiedliwości, etyki; powinien on być wyłącznie czynnikiem poznawczym i kontemplującym rzeczywistość od niego niezależną.

Do najważniejszych określeń Jednego, których wedle świadectw przede wszystkim Arystotelesa używał Platon, należała Miara: „Jedno określał Platon jako miarę, co znajduje wielokrotne potwierdzenie u Arystotelesa. [...] Dla Platona Jedność, w jej relacjach ze światem, jest najwyższą miarą bytu, dobra (ἀρετή) i prawdy, i jako miara właśnie odnosi się do świata, jest z nim normatywnie skorelowana. [...] Z racji swej największej dokładności, najwyższej niepodzielności, prostoty i niezmienności pojęcie pierwotnego pryncypium jako Miary, poza fundamentalnym elementarnym znaczeniem, z jego

² Ibidem, s. 351.

³ Problematyka platońskiej „nauki niepisanej” została wprowadzona do analizy filozofii twórcy Akademii około połowy ubiegłego stulecia przez tzw. szkołę tybingeńską (H.J. Krämer i K. Gaiser; do zwolenników tego nowego odczytywania Platona należą też m.in. Th.A. Szlezák i G. Reale, a w Polsce np. M. Wesoly i S. Blandzi). Więcej na ten temat zob. np. G. Reale: *Historia filozofii...*; najpełniej w literaturze polskiej sprawę tę prezentuje S. Blandzi w swych dwóch monografiach: *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w Parmenidesie*. Warszawa 1992 i *Platoński projekt filozofii pierwszej*. Warszawa 2002.

⁴ „Jedno zostaje utożsamione przez Platona z Dobrem [...]. I chociaż Platon rozumie Dobro bardziej w sensie ontologicznym niż aksjologicznym (podstawa teorii wartości) oraz aretologicznym (źródło sprawności moralnych), to zrównanie Dobra z najwyższą Jednością i Miarą umożliwia również dedukcję idei wartości i norm postępowania, dając w ten sposób oparcie filozofii praktycznej”. S. Blandzi: *Platoński projekt...*, s. 200–201.

ontologicznymi i gnozeologicznymi implikacjami, łączy w sobie strukturalne znaczenia skali-granicynormy, rozumianych jako dwuczłonowa relacja”⁵.

Filozofia polityki Platona całkowicie przystaje do ontologicznych ustaleń filozofa. Poszukiwania Jedności-Dobra-Miary stają się celem platońskich dociekań politycznych. Centralnym problemem politycznym jest u Platona zagadnienie sprawiedliwości – podstawą zaś tego zagadnienia jest ustalenie Miary tejże sprawiedliwości. Aby w pełni uwypuklić sens platońskich analiz, konieczne jest ukazanie ich w pewnym kontekście. Kontekstem tym jest krytyka wcześniejszych greckich koncepcji Miary i sprawiedliwości, przede wszystkim zaś koncepcji powstałych w ramach sofistyki⁶.

Zagadnienie sofistycznego podejścia do problematyki istnienia obiektywnej Miary ukazane jest w *Teajtecie*, w wygłaszanej przez Sokratesa tak zwanej Apologii Protagorasa. Nauczyciel Platona wkłada w usta najślawniejszego z sofistów koncepcję *homo mensura*, ze względu na wagę przytoczoną *in extenso*: „Bo ja powiadam, że prawda ma się tak, jak napisałem: że miarą jest każdy z nas; tego, co istnieje, i tego, co nie. Niezmiernie się przecież różni jeden z nas od drugiego tym właśnie, że dla jednego coś innego istnieje i wydaje mu się, a dla drugiego znowu coś innego.

A jeśli o mądrość chodzi i o mędrca, to najdalszy jestem od twierdzenia, że ich w ogóle nie ma, tylko właśnie takiego człowieka nazywam mądrym, który, jeśli się komukolwiek z nas coś wydaje złem i jest złem, rzecz potrafi odwrócić i sprawić, że się ta rzecz i wydawać będzie dobra, i będzie dobra. A myśl moją nie tylko samymi słowami ścigaj, ale tak oto jaśniej próbuj zrozumieć, co myślę.

Więc tak, jak się poprzednio mówiło, przypomnij sobie, że choremu jadło gorzkie się wydaje i jest gorzkie, a dla zdrowego i jest przeciwne, i wydaje się. Żadnego z nich nie trzeba robić mądrzejszym. To nawet niemożliwe. I nie należy twierdzić, że chory jest głupi, jako iż tak mniema, a zdrowy jest mądry, dlatego że mniema przeciwnie. Tylko jeden stan zamieniać na drugi, bo ten drugi stan jest lepszy. Lekarz zmienia stany z pomocą lekarstw, a sofista – z pomocą słów. Bo człowieka, który fałszywie sądzi, nikt nigdy nie doprowadzi do tego, żeby później prawdziwie sądził, bo ani sądów nie ma tam, gdzie rzeczy nie ma, ani też sądzić nie można inaczej, niż się czuje, a to, co się czuje, jest zawsze prawdziwe.

⁵ Ibidem, s. 199, 200, 201.

⁶ Zob. m.in. R. Legutko: *Państwo Platona*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1992, R. I, nr 1, s. 161–162.

Uważam, że jeśli ktoś dzięki temu, że z jego duszą źle, żywi złe mniemania, temu stanowi duszy pokrewne, wtedy dusza zdrowa potrafi tak zrobić, że ten człowiek nabierze innych mniemań, lepszych, w tym samym rodzaju. To będą też tylko widziadła, choć je niektórzy – niedoświadczeni – nazywają prawdą. A ja uważam, że lepsze są jedne mniemania od drugich, ale prawdziwsze – wcale nie.

A jeśli o mędrców idzie, kochany Sokratesie, to daleki jestem od tego, żeby ich żabami nazywać, tylko mówię, że to niby lekarze dla ciał i niby rolnicy dla roślin. Twierdzą bowiem, że i ci roślinom, jeśli która z nich zasłabnie, zamiast złych wrażeń, dobre i zdrowe wrażenia – niby prawdy – wpajają, a mędrzy i dobrzy mówcy sprawiają, że się państwom rzeczy zdrowe, zamiast lichych, wydają sprawiedliwe. Bo jakiegokolwiek by rzeczy dane państwo za sprawiedliwe i piękne uważało, takimi też one dla niego będą, jak długo państwo w nie wierzy; mędrzec sprawia, że w każdym wypadku zamiast tego, co jest dla państwa złe, przychodzi to, co jest dobre i dobre się wydaje. Tak samo i sofista potrafi swoich wychowanków prowadzić. Mądry jest i godzien grubych pieniędzy z ręki tych, których wychował. Tak oto mądrzejsi są jedni od drugich i nikt nie żywi mniemania mylnego, a ty – chcesz, czy nie chcesz – zgodzić się musisz, że miarą jesteś sam. Ostaje się w tym wszystkim ta moja myśl⁷.

Konsekwencją zasady *homo mensura* jest zatem relatywizm etyczny, którego przewyciężenie jest możliwe na drodze konwencji. Ludzie nie dysponują żadnym obiektywnym kryterium, które pozwalałoby kierować się ku rozwiązaniom prawdziwym i słusznym. Rozwiązania takie po prostu nie istnieją. Jediną wskazówką, jaką państwa i mędrzy posiadają, jest *utilitas*. Nie jest ono jednak czynnikiem stałym – rolę kreatywną odgrywa tu wszak państwo. Zależnie od zmieniających potrzeb państwa zmienia się też treść zasady użyteczności.

O ile fundamentalna teza Protagorasa, iż nie istnieje obiektywna Miara prawdy, dobra, sprawiedliwości (czyli zasada relatywizmu), zostaje przejęta przez wszystkich przedstawicieli sofistyki, o tyle konwencjonalizm społeczny (wsparty przez Protagorasa postulatem równości politycznej⁸) część tego nurtu odrzuca. Są to zwolennicy prawa

⁷ Platon: *Teajtet*. 166d–167d. Tłum. W. Witwicki. W: Platon: *Dialogi*. T. 2. Kęty 1999, s. 366–367.

⁸ „Zeus [...], bojąc się o ród ludzki, żeby nie wyginął ze szczeniem, posyła Hermesa, aby ludziom przyprowadził Wstyd i Poczucie prawa; one miały stanowić ład i porządek państwowy, miały ludzi węzłami przyjaźni powiązać.

Pyta więc Hermes Zeusa, w jaki by sposób chciał ludziom dać wstyd i poczucie prawa. Czy tak, jak są umiejętności rozdane, tak i te mam podzielić? A rozdane są tak: jeden, który umiejętność lekarską posiada, wystarczy na wielu nie lekarzy, a podobnie

natury, rozumianego jako prawo silniejszego. Najważniejszymi jego przedstawicielami są Kallikles z dialogu *Gorgiasz* oraz Trazymach z *Państwa*.

Poglądy prezentowane przez stworzonego przez Platona Kallikle-
sa poruszają niezwykle szeroką problematykę. Nie miejsce tu jednak
na kompleksową analizę tej niesłychanie bogatej intelektualnie po-
staci. Ukazania wymagają jedynie te wątki, które w sposób bezpo-
średni dotyczą sprawiedliwości. Oto, co stwierdza Kallikles: „Ja mam
wrażenie, że ci, co prawa układają, to są ludzie słabi, to ci, których jest
wielu. Oni dla siebie, dla swojej własnej korzyści ustanawiają prawa,
ustalają pochwały, formułują nagany, bo się boją zwawszych jedno-
stek spośród ludzi, takich, którzy by potrafili więcej mieć niż oni –
boją się, żeby ci nie posiadli więcej od nich, więc mówią, że brzydką
i niesprawiedliwą rzeczą jest wyprzedzać drugich własnym mająt-
kiem i że jest krzywdzeniem drugich: starać się posiadać więcej niż
oni. Oni sami lubią podobno mieć tyle tylko, co drudzy, bo są lichszy-
mi jednostkami. Dlatego też prawo opinii powiada, że czymś niespra-
wiedliwym i czymś brzydkim jest starać się mieć więcej niż ci, któ-
rych jest wielu, i nazywają to krzywdzeniem drugich. Tymczasem
natura sama pokazuje, że sprawiedliwie jest, aby jednostka lepsza
miała więcej niż gorsza, i potężniejsza więcej niż słaba”⁹.

Wprowadzenie przez Kallikle-
sa „prawa sprawiedliwego z natury”
może być rozumiane jako wprowadzenie obiektywnej Miary. Jednak-
że cały kontekst jego wypowiedzi przeczy takiej interpretacji. Kalli-
kles w dalszej części dysputy z Sokratesem nie jest w stanie sprecy-
zować, czym jest w istocie swej „silniejszy z natury” – odrzuca po kolei

inni fachowcy. Więc i wstyd i poczucie prawa tak samo mam rozmieścić po ludziach, czy też je rozdzielić pomiędzy wszystkich?

– Pomędzy wszystkich – powiada Zeus – i niechaj to każdy ma w sobie. Bo nie powstałyby państwa, gdyby tylko nieliczni z nich tego dostąpili, podobnie jak innych sztuk. I prawo tam ustanów ode mnie, żeby takiego, który nie potrafi mieć w sobie wstydu i poczucia prawa, zabijano jak parszywą owcę w państwie.

Tak tedy, Sokratesie, i dlatego to i inni Ateńczycy, kiedy mowa o sprawności architektonicznej albo innej jakiejś rzemieślniczej, że niewielu ma wtedy głos i gdyby wówczas głos zabierał ktoś stojący poza tymi nielicznymi, nie znoszą tego, jak powiadasz, a ja mówię, że słusznie robią. Kiedy zaś idą na narady, w których polityczna dzielność w grze, a ta się przecież w zupełności powinna opierać na rozsądku, którym panujemy nad sobą, i na sprawiedliwości, słusznie wówczas każdego obywatela dopuszczają do głosu, boć wypada, żeby każdy właśnie te cnoty miał w sobie, albowy państw nie było. Oto, Sokratesie, jaka jest tego przyczyna”. Platon: *Protagoras*. 322 c–323 a. Tłum. W. Witwicki. W: Platon: *Dialogi*. T. 1..., s. 280.

⁹ Platon: *Gorgiasz*. 483 b–483 d. Tłum. W. Witwicki. W: Platon: *Dialogi*. T. 1..., s. 394.

różne propozycje, m.in. silniejszy fizycznie czy mądrzejszy. W koncepcji Kalliklesa chodzi o to, że silniejszym jest ten, który takim się okaże w praktyce. Relatywizm protagorejski, choć w specyficznym ujęciu, został zatem przez Kalliklesa utrzymany.

Nieco inaczej prezentuje „prawo silniejszego” Trzymach: „Ja twierdę, że to, co sprawiedliwe, to nic innego, jak tylko to, co leży w interesie mocniejszego. [...] każdy rząd ustanawia prawa dla własnego interesu. Demokracja ustanawia prawa demokratyczne, dyktatura – dyktatorskie, a inne rządy tak samo. A jak je ustanowią, wtedy ogłaszają rządzone, że to jest sprawiedliwe dla rządzonych, co jest w interesie rządzących, a kto się z tych przepisów wyłamuje, tego karzą za to, że niby prawo łamie i jest niesprawiedliwy. Więc to jest pocziwa duszo to, co mam na myśli; że w każdym państwie sprawiedliwość polega na jednym i tym samym: na interesie ustalonego rządu. Rząd przecież ma siłę. Więc kto dobrze rachuje, temu wychodzi, że sprawiedliwość wszędzie polega na jednym i tym samym: na interesie mocniejszego”¹⁰.

Trzymach zachowuje więc relatywizm, który w dalszej części swego wywodu doprowadza wręcz do pełni, do doskonałości: „Bo przecież ci, co obelgi miotają na niesprawiedliwość, robią to nie z obawy przed wyrządzeniem krzywd, tylko z obawy przed ich doznawaniem. W ten sposób, Sokratesie, krzywda i niesprawiedliwość robiona, jak się należy (*scil.* »dopełnienie miary zbrodni«), jest oznaką większej mocy i jest czymś bardziej szlacheckim i pańskim niż sprawiedliwość. I tak od początku mówiłem, sprawiedliwość to nic innego, jak tylko interes mocniejszego, a sprawiedliwe jest to, co mu służy i leży w jego interesie”¹¹. W przeciwieństwie do Protagorasa zatem „polityczność” nie stanowi dla Trzymacha próby przewyciężenia czy choćby złagodzenia relatywizmu. Wprost przeciwnie – państwo staje się jego zwieńczeniem. Ten stan idei dotyczących Miary i sprawiedliwości staje się dla Platona punktem wyjścia dla sformułowania własnych koncepcji.

Istotę sporu między Sokratesem z jednej strony a Gorgiaszem, Polosem i Kalliklosem – z drugiej stanowi właśnie istnienie obiektywnej Miary. Pretekstem do dyskusji jest problem, czy lepiej jest być krzywdzonym, czy krzywdzącym. Platon, ustami Sokratesa, zajmuje stanowisko po stronie „bycia krzywdzonym”. Fundamentalną trudnością, jaką ma do pokonania, jest kryterium, na którym można by oprzeć tę tezę. Niewątpliwie bowiem nie sposób odmówić słuszności

¹⁰ Idem: *Państwo*. I. 338 c–339 a. Tłum. W. Witwicki. W: Platon: *Państwo, prawa*. Kęty 1999, s. 28–29.

¹¹ Ibidem. 344 c, s. 35.

Kalliklesowi. I Platon też tego nie jest w stanie uczynić. Żadna jednostka, kierując się jedynie własnym interesem, nigdy nie zgodzi się na poświęcenie własnego interesu (bycie krzywdzonym), lecz zawsze wybierze poświęcenie interesów innych (krzywdzenie).

Platon zdaje sobie doskonale sprawę z faktu, że poszukiwanie uzasadnienia swojego stanowiska ograniczone jedynie do „miary ludzkiej” jest niezwykle trudne. Próbuje wprowadzić osłabić nieco argumenty Kalliklesa. Stara się bowiem wykazać, że Kalliklesowe rady, których cel stanowi „życie jako takie, i sława, i inne dobra niezliczone”, są fragmentaryczne; ich ewentualna skuteczność okazuje się w znacznej mierze przypadkowa (*nota bene*, koresponduje to znakomicie z najogólniejszą oceną sofistyki ze strony Platona i Arystotelesa: jest to badanie „niebytu”, opierające się nie na „sztuce-mądrości-nauce”, lecz na doświadczeniu. Jej wnioski są jednostkowe, z perspektywy zatem nauczania nie przedstawiają większej wartości, są właśnie przypadkowe¹²). Gdy Kallikles, pogardliwie odnosząc się do filozofii, odwołuje się do argumentu praktycznego, takiego mianowicie, że posiadanie „sztuki filozoficznej” nie uchroniłoby Sokratesa przed przegraniem rozprawy w sądzie, gdyby ktoś niesprawiedliwie go oskarżył¹³, Platon sprowadza ten argument do absurdu: „Czy też uważasz, że powinien o to dbać człowiek, żeby żył jak najdłuższy czas, i wyuczyć się takich sztuk, które nas zawsze z niebezpieczeństw ratują, jak ta, której ty mnie radzisz się wyuczyć: ta retoryka, która ludzi po sądach ratuje? [...] Czyż i umiejętność pływania wydaje się ci czymś czcigodnym? [...] przecież i ona ratuje ludzi od śmierci, jeśli popadną w warunki, które tej umiejętności wymagają”¹⁴.

¹² Zob. Platon: *Sofista*. 253 e–254 b. Tłum. W. Witwicki. W: Platon: *Dialogi*. T. 2...; Arystoteles: *Metafizyka*. XI, 8, 1064 b. Tekst polski opracowali M.A. Krąpiec i A. Maryniarczyk na podst. tłumaczenia T. Żeleźnika. T. 2. Lublin 1998, s. 166.

¹³ „Przecież dzisiaj, gdyby cię kto wziął, czy innego takiego, i do więzienia kazał zaprowadzić, mówiąc, żeś zbrodnię popełnił, choćbyś był całkiem niewinny – to wiesz, że nie umiałbyś sobie dać rady, tylko by ci się w głowie kręciło i z otwartymi ustami stałbyś, słowa nie umiejąc powiedzieć; a w sądzie się znalazłszy, choćby ci się oskarżyciel trafił lichy i bałwan ostatni, wyrok śmierci byś dostał, gdyby mu się podobało proponować dla ciebie śmierć. I cóż to za mądrość, Sokratesie, jeżeli jakaś sztuka zdolnego człowieka gorszym robi, tak że ani sam sobie pomóc nie potrafi, ani nie wyratuje z największych niebezpieczeństw siebie samego, ani z innych nikogo, a nieprzyjaciele z całego mienia go obędą i po prostu bez czci w swym państwie będą żył? Takiego przecież wolno, jeśli bym i grubszego słowa użyć miał, bezkarnie w pyski bić!”. Platon: *Gorgiasz*. 486 a–c..., s. 397.

¹⁴ Ibidem. 511 b–c, s. 432. Na różnicę między podejściem Kalliklesa a własnym zwraca Platon uwagę już na wstępie sporu Sokratesa z sofistą, stwierdzając (słowa

Najogólniej rzecz ujmując, według Platona kalliklesowe „życiowe powodzenie” nie może odgrywać roli Miary: jest subiektywne, zmienne i niepoznawalne, a jedynie doświadczalne. Miary szukać należy zatem w czymś od człowieka niezależnym, przez to obiektywnym, a także w czymś stałym oraz poznawalnym.

Miarę tę wprowadza Platon w końcowych fragmentach. W tym celu odwołuje się do mitu o sądzie po śmierci. Przypowieść w swej istocie jest całkowitym przeciwieństwem poglądów Kalliklesa. Sąd sprawowany na polecenie Zeusa przez trzech sędziów: Minosa, Radamantysa i Ajakosa jest Miarą obiektywną i stałą: „Za czasów Kronosa i niedawno jeszcze, kiedy już Zeus władzę miał w ręku, sędziami żywych byli ludzie żywi, a sądy odbywali w tym dniu, w którym każdy miał umrzeć. Dlatego źle wypadały wyroki. Więc Pluton i dozorczy z Wysp Szczęśliwych poszli i powiedzieli Zeusowi, że przybywają do nich ludzie tego niegodni. Więc powiedział Zeus: [...] Teraz, pewnie, źle wypadają wyroki, bo w ubraniu – powiada – sądzi się tych, co mają iść pod sąd, bo się ich sądzi za życia. Więc wielu jest takich – powiada – którzy dusze mają podłe, a ubrani są w ciała piękne, i w pochodzenie, i bogactwa, i kiedy ma być sąd, idzie za nimi wielu świadków, aby poświadczyć, że żyli sprawiedliwie. [...] Odtąd trzeba stawać na sądzie bez tego wszystkiego. Nago muszą stawać na sądzie umarli. I sędzia musi być nagi – umarli samą tylko duszą ogląda natychmiast po śmierci każdego, z dala od wszelkich krewnych; na ziemi zostają wszystkie tamte ozdoby, żeby sąd mógł być sprawiedliwy [...]”¹⁵. Jak

Sokratesa do Kalliklesa): „[...] każdy z nas kocha się w dwóch. Ja w Alkibiadesie, synu Kleiniasa, i w filozofii, a ty w Demosie ateńskim i w synu Pylilampa. Otóż nieraz uważam, że choć jesteś człowiek tęgi, to jednak, cokolwiek powie twój ukochany i jakkolwiek powie, że się rzeczy mają, ty nie umiesz powiedzieć, że nie, tylko się kręcisz na wszystkie strony. Na zgromadzeniu, jeżeli coś mówisz, a Demos ateński powie, że nie tak jest, obracasz się na miejscu i mówisz to, czego on chce, a w stosunku do chłopaka Pylilampa, tego pięknego, znowu czegoś podobnego doznajesz. Chęciom i słowom kochanków nie umiesz się sprzeciwić, tak że gdyby ktoś kiedyś słyszał to, co pod ich wpływem mówisz, i dziwiłby się, jakie to głupie, ty byś mu może powiedział, gdybyś chciał prawdę mówić, że jak długo ktoś twoich kochanków nie zmusi, żeby tak mówić przestali, to i ty nie przestaniesz tak mówić. Otóż uważaj, że i ode mnie musisz podobnych rzeczy słuchać i nie dziw się, że to ja mówię, tylko spraw, żeby filozofia, moja ukochana, te słowa mówić przestała. Bo ona, przyjacielu miły, mówi **zawsze** to, co dziś ode mnie słyszysz, i jest mi w porównaniu do innych kochanków znacznie mniej **kapryśna**. Bo syn Kleiniasa, ten tutaj, **dzisiaj jest tego zdania, a jutro innego; filozofia zawsze jednego** [podkr – P.Ś.]”. Ibidem, 481 d–482 a, s. 392. Powodzenie życiowe jako Miara, posiada te same cechy, co opinia Kleiniasa – jest zmienna, czyli w ogóle nie może być Miarą. Co innego filozofia, która dążąc do poznania prawdy, może stanowić stałą, posiada zatem cechy Miary.

¹⁵ Ibidem, 523 b–523 e, s. 445–446.

stwierdza Platon w podsumowaniu zaprezentowanego fragmentu, należy więc prowadzić takie życie, „które się i na tamtym świecie przydać gotowo”¹⁶.

Koncepcja ta nosi niewątpliwie cechy utylitarne. Platon nie uzasadnia w tym dialogu sprawiedliwości ze względu na nią samą, lecz koncentruje się na korzyściach, jakie z takiego postępowania wynikają (a precyzyjniej: wynikać mogą). Tę utylitarność podkreśla z mocą w końcowych fragmentach *Gorgiasza*: „A namawiam i wszystkich innych ludzi, jak tylko mogę, i ciebie przede wszystkim, tak, jak ty mnie, do życia takiego, jak moje, i do zawodu tego, który wart wszystkich zawodów tych tutaj, i besztam cię, że nie potrafiś się na samopomoc zdobyć, kiedy cię sprawiedliwość karząca dosięgnie i przyjdzie sąd, którym właśnie opisał. I ty, przyszedłszy przed sędziego, przed syna Eginy, kiedy cię przychwyci i odprowadzić każe, otworzysz usta i głowa ci się kręcić będzie; zgoła nie mniej niż mnie tutaj, tak tobie tam, i ciebie, może, kto bić zacznie, i może nawet w twarz, na wstyd i w różne sposoby poniewierać”¹⁷.

Pojawia się oczywiście pytanie, czy istnieje pewność, że sąd, o którym mówi Platon, będzie miał miejsce; mówiąc inaczej, jakie są przesłanki, które umożliwiają Platonowi wprowadzenie sądu-Miary, jaki jest jego status epistemologiczny? W kilku miejscach swego wywodu Platon zwraca uwagę na słabość epistemologiczną własnego argumentu. Zwraca się do Kalliklesa tymi np. słowami: „Ty może myślisz, że to mit – niby bajka starej piastunki i patrzysz na to z góry”¹⁸; nieco wcześniej zaś podkreśla „fideistyczny” niejako charakter przyjęcia tez zawartych w tej przypowieści: „Ja, wiesz, Kallikleisie, **wierzę** [podkr. P.Ś.] tym słowom i tego patrzę, żebym pokazał sędziemu duszę jak najzdrowszą”¹⁹. Platońska propozycja przypomina więc swą konstrukcją *zakład Pascala*: etyczny wybór, wedle kryterium utylitarne, w sytuacji niepewności. Jednak to podobieństwo jest pozorne. Sytuacja niepewności, o której była uprzednio mowa, nie ma charakteru absolutnego. Choć bowiem Platon nazywa opowieść o sądzie „mitem” lub „przypowieścią”, to jednocześnie określa ją jako „prawdę

¹⁶ Ibidem, 527 b, s. 449. Konieczne jest zwrócenie w tym miejscu uwagi na przywoływany i w tym dialogu fundamentalny problem antropologiczny: Kim jest człowiek? Wedle Platona, człowiek składa się z ciała i duszy, jednakże nie jest to złożenie dwóch równoważnych części: „prawdziwy” człowiek to dusza; „Śmierć to nie jest [...] nic innego, jak rozłączenie się dwóch rzeczy: duszy i ciała od siebie”. Ibidem, 524 b, s. 446. Dusza jest nieśmiertelna, ciało zaś jest jedynie jej ziemskim „futurałem”.

¹⁷ Ibidem, 526 e–527 a, s. 449.

¹⁸ Ibidem, 527 a, s. 449.

¹⁹ Ibidem, 526 d, s. 448.

istotną”²⁰. Epistemologiczną pozycję opowieści o sądzie wyznacza w sposób negatywny zestawienie z innymi możliwościami: „I nie byłoby w tym nic osobliwego, żeby gardzić takimi rzeczami (*scil.* opowieścią o sądzie po śmierci), gdybyśmy, szukając kędykolwiek, mogli znaleźć coś lepszego, prawdziwszego. A tymczasem widzisz – mówi Sokrates do Kalliklesa – że choć was jest trzech i jesteście najmądrzejsi między Hellenami, ty, Polos i Gorgiasz, nie umiecie dowieść, że należy inne życie jakieś prowadzić [...]. Tyle tutaj przeciwnych twierdzeń upadło, a ostało się to jedno, że wystrzegać się należy krzywdzenia drugich więcej niżli krzywdy własnej i w każdym razie mężczyzna dbać powinien nie o to, żeby się wydawał dzielnym, ale żeby był takim i w życiu prywatnym, i w publicznym”²¹.

Nasuwa się oczywiście w tym miejscu pytanie, czy konieczne jest w ogóle poszukiwanie „czegokolwiek prawdziwego”? Jak sam Platon uzasadnia konieczność odwołania się do mitu sądu? Najogólniej rzecz ujmując, czemu służyć ma „powołanie” Miary? Wydaje się, że najlepszym uzasadnieniem jest fundamentalny cel platonizmu: wyjaśnienie świata, a co z tym się wiąże, założenie, że jest przedmiot wyjaśniania, czyli że świat jest ustrukturalizowany, jest *Kosmosem*, nie *Chaosem*: „Powiadają mędracy, Kalliklesie, że niebo, i ziemię, i bogów, i ludzi wspólność utrzymuje w związku i przyjaźni, i porządek, i rozum, i sprawiedliwość. Dlatego się to wszystko razem układem świata nazywa, przyjacielu, a nie rozkładem ani rozpustą. A ty, mam wrażenie, nie zwracasz na to uwagi; takiś mądry człowiek, a nie dostrzegasz, że równość geometryczna i u bogów, i u ludzi wielką moc posiada”²².

Miara sprawiedliwości jest zatem politycznym aspektem Miary, jaką jest Jedno-Dobro: „Poznanie najwyższej Jedności jest zarazem, jak autor *Epinomis* [uczeń Platona, Filip z Opuntu – P.S.] bezpośrednio potem tłumaczy, podstawą ludzkiej eudajmonii i politycznego ładu”²³. Bez poszukiwania tejże Miary nie sposób zrozumieć, czym jest polityka, nie sposób się nią zajmować: „Uważam, że ja jeden spośród niewielu Ateńczyków, żebym nie powiedział: ja sam jeden oddaję się sztuce prawdziwej polityki i ja jedyny spośród współczesnych uprawiam działalność społeczną”²⁴.

²⁰ Ibidem, 523 a, s. 445.

²¹ Ibidem, 527 a–527 b, s. 449.

²² Ibidem, 508 a, s. 428.

²³ S. Blandzi: *Platoński projekt...*, s. 270.

²⁴ „A że nie dla przypodobania się mówię te słowa, z którymi się zawsze odzywam, ale mając to, co najlepsze, na oku, nie to, co najprzyjemniejsze, i nie chcę urządzić tego, co ty pochwalasz, tych figlarnych popisów, dlatego nie będę miał co mówić przed sądem. I to samo słowo na myśl mi przychodzi, którym Polosowi powiedział. Będą mnie sędzili

Rodzą się pytania: Czy w *Gorgiaszu* przedstawiona jest najogólniejsza definicja sprawiedliwości? Czy Platon podejmuje próbę nadania ogólnej treści temu pojęciu? Znakomitą ilustracją jest tu dyskusja między głównymi bohaterami dialogu o właścicielach beczek z rozmaitymi, trudno dostępnymi napojami: „Otóż jeden z nich – mówi Sokrates – napełniwszy je raz, aniby więcej nie dolewał, aniby się o nic nie troszczył, tylko by miał z tym spokój. A dla drugiego byłyby źródła, podobnie jak i dla tamtego, dostępne wprawdzie, ale z trudnością, a naczynia byłyby dziurawe i zgniłe – więc musiałby je ciągle i w dzień, i w nocy napełniać, albowy mu było strasznie przykro. Więc jeśli taki jest żywot jeden i drugi, to powiesz, że żywot człowieka niepowściągliwego szczęśliwszy jest niż porządnego?”²⁵

Opierając się na tym przykładzie, formułuje Platon definicję sprawiedliwości: „Dusza rozumnie panująca nad sobą jest dobra. [...] Kto rozumnie panuje nad sobą, ten będzie [...] postępował, jak należy, i w stosunku do bogów, i do ludzi [...]. A znowu, postępując jak należy w stosunku do ludzi, będzie musiał postępować sprawiedliwie [...]”²⁶. Sprawiedliwość jest więc rozumnym panowaniem nad sobą w stosunku do ludzi, czyli w relacjach politycznych.

tak, jakby małe dzieci lekarza sądziły, gdyby go zaskarżał kucharz. Bo zastanów się, co by mógł powiedzieć na swoją obronę taki człowiek, gdyby go one przechwyciły, a ktoś by go oskarżał, mówiąc: Dzieci, bardzo wiele złego wam wyrządza ten człowiek; i wam samym, i najmłodszych z was psuje, bo wycina i wypala, i wycieńcza, i dusi tak, że człowiek traci grunt pod nogami, a strasznie gorzkie rzeczy wypijać karze i łaknąć, i pragnienie cierpieć; nie tak, jak ja, który was licznymi i przyjemnymi, i różnorodnymi daniami ugaszczam. Co, myślisz, mógłby w takim przypadku fatalnym przechwycony lekarz mieć do powiedzenia? Gdyby prawdę powiedział, że ja to wszystko robiłem, dzieci moje, dla zdrowia, to, jak myślisz, co by za krzyk podnieśli tacy sędziowie? Czy nie straszny?” Platon: *Gorgiasz*, 521 d–522 a, s. 443. Należy podkreślić, że Platon odwołuje się dla ilustracji filozofa-mędrca do tego samego przykładu lekarza, którym posłużył się Protagoras dla ilustracji sofisty. Jednakże wnioski przez obu z tego przykładu wyprowadzane są całkiem odmienne. Dla Protagorasa bowiem, lekarz to jedynie człowiek doświadczony, który leczy poszczególne przypadki; Platon kładzie zaś akcent na wiedzę (mądrość) lekarza, dotyczącą tego, co ogólne (ona bowiem stanowi podstawę leczenia poszczególnych przypadków).

²⁵ Ibidem, 493 e–494 a, s. 407. I pyta dalej Sokrates: „Jakże, przekonywam cię tym opowiadaniem i zgodzisz się, że porządne życie lepsze jest niż rozwiązłe, czy nie przekonuję”. Kallikles zaś odpowiada: „Nie przekonywasz, Sokratesie. Bo ten, napełniony, nie ma nigdy przyjemności żadnej; to jest tak, jak przed chwilą mówiłem, życie jakiegoś kamienia, bez radości i bez przykrości. Przyjemność życia w tym, żeby napływało jak najwięcej”. Ibidem, 494 e–495 a, s. 407.

²⁶ Ibidem, 507 a, s. 427; postępowanie właściwe w stosunku do bogów Platon nazywa „zbożnością”. Ibidem, 507 b, s. 427.

Zagadnienie sprawiedliwości stanowi zasadniczy problem badany przez Platona w *Państwie*. Ustalenia przyjęte w *Gorgiaszu* stają się tu niejako punktem wyjścia rozważań, w trakcie których zostają poddane krytycznej analizie. Przede wszystkim więc, w księdze I sofista Trazymach formułuje przedstawione uprzednio koncepcje dotyczące sprawiedliwości. Można przyjąć w pewnym uproszczeniu, że są one rekapitulacją tezy Kalliklesa o „prawie silniejszego” (choć Trazymach ujmuje je, w przeciwieństwie do Kalliklesa, przez pryzmat relacji rządzący – rządzeni; słuszność jest zawsze po stronie rządu-państwa, który działa we własnym interesie). Jednakże w księdze II Adejmantos wygłasza mowę, którą można by określić jako Apologię Trazymacha: intencją jest wprawdzie obalenie jego stanowiska, lecz zarazem poddaje zdecydowanej krytyce stanowisko, które w znacznej mierze zbliżone jest do przyjętego przez Platona w *Gorgiaszu*.

Po pierwsze, Adejmant podważa jako źródło Miary wprowadzoną tam przypowieść o sędzie: „No tak, ale przed bogami ani się ukryć, ani im gwałtu zadać nie można. Zapewne, ale jeśli ich w ogóle nie ma albo się nie troszczą o ludzkie sprawy, to i my się nie mamy co troszczyć o to, żeby się kryć. A jeżeli są i nami się interesują, to przecież my znikądinaż o tym nie wiemy, aniśmy o nich nie słyszeli, jak tylko z podań i genealogii u poetów [w *Gorgiaszu* powołuje się Platon na Homera, z którego zaczerpnął opowieść o sędzie – P.Ś.]. A poeci sami mówią, że można z pomocą ofiar i błagalnych modłów, i wotów na bogów wpływać i przeciagać ich na swoją stronę. Poetom albo trzeba wierzyć w jedno i w drugie, albo nie wierzyć ani w jedno, ani w drugie. Więc jeżeli wierzyć, to zarabiać nieuczciwie, a z tego, co się zarobi, opłacać ofiary. Jeśli będziemy uczciwi, unikniemy kary boskiej, ale odepchniemy zyski z nieuczciwości. A jeśli nieuczciwi, to zarobimy grubo, a modląc się i grzesząc, potrafiemy jakoś bogów ubłagać i ująć bezkarnie. Ale jednak w Hadesie będziemy karani za to, cośmy tutaj nabroili – my sami, albo nasze wnuki! Ależ mój kochany. Powie ten, co wnioskuje; przecież znowu wtajemniczenia i nabożeństwa żałobne wiele mogą zrobić i ci bogowie, którzy rozgrzeszenia przynoszą – jak mówią największe państwa i potomkowie bogów, poeci i prorocy, którzy objawiają, że to tak jest”²⁷.

Z odrzucenia sądu jako Miary wynika, sugerowane już zresztą w przytoczonym cytacie, odrzucenie argumentu natury użytecznej; dogłębna bowiem jego analiza wzmocnić może stanowisko Trazymacha: „Kiedy to słyszą młodzi ludzie, to, jak myślisz, jak to wpływa na ich dusze? Kiedy się trafi zdolny, dorodny chłopak, który leci na wszystko,

²⁷ Platon: *Państwo*. I, 365 e–366 b, s. 58.

co się mówi, i wnioskuje z tego, co słyszy, jakim powinien by być i którąś iść, aby życie przeszedł jak najlepiej? Oczywiście, że gotów do siebie samego obrócić te słowa Pindara: »czy prostą drogą na wysoki mur, czy ukośnymi ścieżkami podchodząc« – samemu się zabezpieczywszy, jakoś tak życie przejdę. Mówią przecież, że jeśli będę uczciwy, ale sobie w dodatku nie wyrobię opinii, to nic mi z tego nie przyjdzie, powiadają; tylko trudy i kary oczywiste. A jeżeli będę nieuczciwy, a wyrobię sobie opinię nieskazitelną, to mi święte życie przepowiadają. Oczywiście, skoro ci mędracy wykładają, że »pozór i prawdę przemaga« i decyduje o szczęściu, to rzucić się w tę stronę w ogóle. Zrobić sobie tylko fasadę, przybrać postawę, otoczyć się od frontu dekoracjami dzielności, a od arcymądrego Archilocha wziąć sobie lisa i ciągnąć go wciąż za sobą – chytrego i farbowanego. Ale oto powiada ktoś: nie jest łatwo maskować swój podły charakter. Trudno, powiemy – łatwe nie jest nic z rzeczy wielkich. Więc jednak, jeżeli mamy zdobyć szczęście, to trzeba iść tędy; tak prowadzą ślady tego, co się mówi. Żeby się zamaskować, wejdziemy w tajne związki i zawiążemy towarzysztwa – a istnieją nauczyciele wymowy i udzielają mądrości potrzebnych na zgromadzeniach ludowych i w sądzie – więc jedno zyskamy wymowę, a drugie gwałtem, tak żeby zawsze być górą, a kary unikać”²⁸.

W ten oto sposób utylitaryzm, pozbawiony obiektywnego, stałego kryterium, sprowadzony do czystego subiektywizmu, staje się jednoznacznym sprzymierzeńcem sofistyki. Ewentualne korzyści, które, opierając się na argumentach sądu-Miary, mógłby osiągnąć człowiek sprawiedliwy, przysługiwać mogą również życiu niesprawiedliwemu. Platon dostrzega, że próba uzasadnienia sprawiedliwości argumentem utylitarnym, wzmocnionym przez wprowadzenie czynnika stałego (czyli *zakład Pascala* z osłabieniem niepewności towarzyszącej wyborowi), nie może zostać uznana za w pełni satysfakcjonującą. Wynika to, po pierwsze, ze słabości statusu epistemologicznego sądu-Miary; po drugie zaś – ze wzmocnienia argumentów stanowiska przeciwnego przez wskazanie na korzyści wynikające z niesprawiedliwości, a co za tym idzie – straty, jakie przynieść może w opozycji do niej określona sprawiedliwość²⁹.

²⁸ Ibidem, II, 365 A–D, s. 57–58.

²⁹ Przemowa Adejmanta zawiera także kwestie kary i nagrody za sprawiedliwość i niesprawiedliwość; oraz trudności związane z prowadzeniem życia sprawiedliwego i niesprawiedliwego. Ze względu na ograniczone miejsce kwestie te zostaną tutaj pominięte, powiedziec jedynie trzeba, że i tu nie znajduje brat Glaukona argumentów wspierających sprawiedliwość. Ibidem, II, 362 e–364 a, s. 55–56.

Jednakże, jak powiedziano uprzednio, Adejmant odrzuca, niejako intuicyjnie, stanowisko Trazymacha (które sam niezwykle wzmocnił): „Tyle, Sokratesie, a może i więcej jeszcze mógłby Trazymach, albo może i ktoś inny też, powiedzieć o sprawiedliwości i niesprawiedliwości, ale to by było odwracanie ich właściwej mocy w sposób gruby, jak uważam. Ja – przed tobą nie mam powodu robić z tego tajemnicy – ja pragnę od ciebie usłyszeć coś wprost przeciwnego”³⁰.

W konsekwencji formułuje Adejmant wobec Sokratesa naczelne zadanie dialogu: „Więc kiedy *ty* będziesz mówił, to nie tylko nam dowody przytaczaj, że sprawiedliwość jest lepsza od niesprawiedliwości, tylko nam mów o tym, co każda z nich sama przez się robi z duszą, w której zamieszka, i przez to jedna jest złem, a druga dobrem. [...] czy tam to będzie w sekrecie, czy nie w sekrecie przed bogami i ludźmi; czemu właściwie jedna jest dobrem, a druga złem”³¹.

Sprawiedliwość zatem, tak kwestia ta zostaje postawiona przez Adejmantę, musi zostać uzasadniona nie przez korzyść ze względu na czynnik wobec człowieka zewnętrzny (transcendentny sąd-Miara), lecz przez wskazanie na korzyść immanentnie ludzką. Inaczej mówiąc, Miara ma być sam człowiek, a konkretnie – dusza, a nie czynnik zewnętrzny! Brzmi to na pozór wręcz paradoksalnie, wydaje się bowiem bliższe myśleniu sofistycznemu (Protagoras) albo kantowskiemu. Jednakże, jak będzie wykazane w dalszej partii tekstu, rozumowanie Platona jest całkowicie odmienne i konkluzje pozostaną w pełni „platońskie”.

Platon przechodzi zatem do rozpatrywania treści i uzasadnienia sprawiedliwości. Stwierdza, że łatwiej będzie ująć problem, gdy zacznie się od analizy „większej” sprawiedliwości, a następnie, drogą analogii, dojdzie się do „mniejszej”. Tą „mniejszą” jest sprawiedliwość pojedynczego człowieka; „większą” – państwa³².

³⁰ Ibidem, II, 367 a–b, s. 59.

³¹ Ibidem, II, 367 b, 367 e, s. 59–60.

³² „A że my nie jesteśmy mistrzami pierwszej klasy, więc, mam wrażenie, powiedziałem, że takeśmy przeprowadzali rozważanie tego tematu, jakby ktoś ludziom niezbyt bystrego wzroku kazał z daleka odczytywać małe litery, a potem by dopiero ktoś zauważył, że te same litery są gdzieś indziej wypisane w większym formacie i na większym polu. Myślę, że wtedy byłoby oczywiście, jak znalazł: odczytać naprzód tamte większe, a potem rozpatrywać te mniejsze, jeżeli są właśnie takie same. [...] To może i większa sprawiedliwość mieszka w tym, co większe i łatwiej ją tam rozpoznać. Więc jeżeli chcecie, to naprzód w państwach będziemy szukali, czym ona jest. Potem ją tak samo rozpatrzmy i w poszczególnych jednostkach szukając podobieństwa do tego, co większe, w postaci tego, co mniejsze”. Ibidem, II, 368 d, 369 a, s. 62. Najogólniejszą przesłanką uprawomocniającą tę analogię, jest podstawowa teza platońskiej ontologii: Jedność. Skoro mówimy bowiem o sprawiedliwości w kontekście np. jednostki ludz-

Cała analiza przebiega wedle przedstawionej analogii: państwo podzielone zostaje na trzy „kasty”: pierwszą są rolnicy, rzemieślnicy i kupcy („osoby prywatne”), drugą – wojownicy, trzecią – filozofowie. Te ostatnie dwie klasy są określone łącznie jako strażnicy („osoby publiczne”)³³. Podział ten odpowiada podziałowi duszy na trzy części – odpowiednio: pożądlivą (ἐπιθυμητικόν), gniewliwą (θυμοειδές) i rozumną (λογιστικόν)³⁴.

Trzem „kastom”, tak jak i trzem częściami duszy, odpowiadają trzy cnoty (odpowiednio): umiarkowanie-rozważa (σωφροσύνη), męstwo (ἀνδρεία) i mądrość (σοφία). W tym miejscu Platon dochodzi do określenia sprawiedliwości (δικαιοσύνη) – czwartej cnoty kardynalnej: „Zdaje mi się – powiedziałem – że spośród tych rzeczy, któreśmy w państwie pod uwagę brali, po rozważeniu, męstwie i mądrości zostało jeszcze to, co im wszystkim umożliwiało zakorzenienie się, a zakorzenionym zapewniało utrzymanie się, jak długo by trwało samo. [...] gdyby trzeba rozstrzygnąć, który z tych czynników decyduje o wartości naszego miasta, jeżeli w nim tkwi, to trudno byłoby rozstrzygnąć, czy to będzie jednomyślność rządzących i rządzonych, czy też utrzymywanie się w duszach żołnierzy prawem przepisanej sądu o tym, co jest straszne i co nie jest straszne, czy rozum i czujność tkwiąca w duszach rządzących, czy też to przede wszystkim decyduje o jego wartości, jeżeli tkwi i w dziecku, i w kobiecie, i w niewolniku, i w człowieku wolnym, i w robotniku, i w rządzącym, to: **żeby każdy robił swoje, a nie bawił się tym i owym** [podkr. – P.Ś.]”³⁵.

W państwie powinni więc rządzić filozofowie przy pomocy wojowników, trzecia zaś „kasta” winna zajmować się wyłącznie swymi obowiązkami zawodowymi (niejako prywatnie), nie aspirując do sprawowania władzy. Analogicznie przedstawiają się wnioski dotyczące duszy: „Intelektowi włądać wypada, bo jest mądry i powinien myśleć z góry o całej duszy, a temperament [część gniewliwa – P.Ś.] powinien mu podlegać i być z nim w przymierzu? – Tak jest. – I te dwa pierwiastki tak prowadzone wyuczą się naprawdę robić to, co do nich należy; dobrze wychowane będą włądały pożądlivością, której jest najwięcej w duszy każdego, a taka już jej natura, że nie nasycą jej żadne skarby. Tamte dwa pierwiastki będą na nią uważały, żeby się nie syciła rozkoszami, które się nazywają cielesne, bo jak się przez to rozrośnie

kiej i państwa, to musi być to, co do istoty, „ta sama” sprawiedliwość, gdyż inaczej używanie tego samego do oznaczenia dwóch różnych bytów byłoby językowym nadużyciem.

³³ Zob. ibidem. II (od 369 d) i III. s. 63–116.

³⁴ Zob. ibidem. IV, 439 d–441 c, s. 140–142.

³⁵ Ibidem, IV, 433 b–d, s. 132–133.

i wzmoże na siłach, to przestanie robić swoje, a zacznie brać za łeb i będzie próbowała rządzić tym, nad czym jej żadna władza nie przypada z natury, i całe życie zbiorowe do góry nogami wywróci”³⁶.

W istocie więc, jeśli chodzi o treść pojęcia „sprawiedliwość”, dokonuje Platon, choć w sposób niezwykle pogłębiony, rekapitulacji definicji z *Gorgiasza*, ujętej w jeszcze ogólniejszej formule: jest to panowanie rozumu, nie odrzucające wprawdzie i nie lekceważące innych aspektów rzeczywistości („pożądliwość” czy „męstwo”), lecz w sposób konieczny poddające je swej dominacji; mądrości. Rozum-mądrość pełni tu funkcję analogiczną do Jedna-Dobra – jest czynnikiem porządkującym, dzięki któremu w rzeczywistości czy to politycznej, czy w pojedynczym człowieku-duszy może zapanować harmonia. Alternatywą jest wyłącznie chaos.

Z tej perspektywy nie następuje już Platonowi żadnych trudności „immanentne” uzasadnienie sprawiedliwości: „Sprawiedliwość [...] 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. 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. [...] uważa i nazywa sprawiedliwym i pięknym każdy taki czyn, który tę jego równowagę zachowuje i do niej się przyczynia. Mądrością nazywa wiedzę, która takie czyny dyktuje. niesprawiedliwym nazywa czyn, który tę jego harmonię wewnętrzną psuje, a głupotą nazywa mniemanie, które znowu takie czyny dyktuje”³⁷.

Aby dopełnić „immanentne” uzasadnienie sprawiedliwości, Platon podejmuje jeszcze trud wykazania strat, jakie ponosi ten, który postępuje niesprawiedliwie: „A teraz powiedzmy coś temu, który twierdził, że opłaci się człowiekowi być niesprawiedliwym, a postępowanie niesprawiedliwe pożytku nie przynosi. Przecież on nic innego nie twierdził, jak to, że opłaci się człowiekowi utuczyć to wielopostaciowe zwierzę, aby było mocne, i tego lwa wraz z jego otoczeniem, a człowieka zamorzyć głodem i osłabić go, aby go jedno lub drugie z tamtych

³⁶ Ibidem, IV, 441 e, 442 a, s. 143.

³⁷ Ibidem, IV, 443 d–444 a, s. 145–146.

zwierząt wlokło, dokąd by chciało, i żeby się one z sobą nie zżywały i nie przyjaźniły, tylko niech się jedno z drugim gryzie i niech się pożerają nawzajem we wzajemnej walce”³⁸.

W człowieku takim panuje więc chaos, a pogłębia się on jeszcze bardziej, jeśli, jak mówił Adejmant w przytaczanym uprzednio fragmencie, człowiek taki „ciągnie za sobą lisa”: „A w jakim sposobie opłaca się to, żeby się ukrywać i nie ponosić kary? Czy ten, co się ukrywa, nie staje się jeszcze gorszy, a u tego, który się nie kryje i ponosi karę, pierwiastek zwierzęcy uspokaja się i łagodnieje, a łagodny wyzwala się i cała dusza dochodzi do najlepszej konstytucji [...]?”³⁹

Dopełniwszy „immanentnego” uzasadnienia sprawiedliwości, Platon przechodzi do transcendencji – powraca teza o nagrodzie i karze po śmierci, o sądzie. W przeciwieństwie jednak do sądu w *Gorgiaszu*, nie jest on już wyłącznie hipotetyczną Miarą, będącą próbą ustabilizowania utylitarnego wyboru. Jest on elementem koniecznym zachowania harmonijnego układu Kosmosu. Traci jednakowoż charakter Miary, gdyż sam podlega Mierze-Dobru⁴⁰.

Koncepcje sprawiedliwości sformułowane przez Platona w *Gorgiaszu* i *Państwie* mają charakter bardziej komplementarny niż wykluczający się. Koncepcja zawarta w *Państwie* przyjmuje w ostateczności wszystkie ustalenia z *Gorgiasza*, jedynie na pewien czas „pożyczył” je Platon swoim partnerom w dyskusji, aby wzmocniwszy argumentację w sposób „immanentny”, „upomnieć się o ich zwrot”. Tym sposobem człowiek-dusza stał się pełnoprawnym „obywatelem” „państwa Idei”. Nieuzasadnienie sensu „sprawiedliwości dla niej samej” grozić by mogło, zakładając oparcie się wyłącznie na argumente utylitarnym, pozostawieniem człowieka w perspektywie sofistycznego „państwa konwencji lub siły”. Ukazuje to omawiana już Apologia Trzymacha. To zaś, z perspektywy platońskiej, równałoby się „uśmierceniu” człowieka.

Pojawia się w tym momencie jeszcze jeden problem: Czy koncepcja sprawiedliwości z *Państwa* ma charakter ściśle polityczny? Jak pisze np. G. Reale, „Platońskie *Państwo* wyraża zasadniczo ideał *możliwy do urzeczywistnienia* (nawet gdy, historycznie biorąc, państwo doskonale nie istnieje) *we wnętrzu człowieka*, to znaczy w jego duszy”⁴¹. Z kolei H.G. Gadamer podkreśla zarówno wyższość apolitycz-

³⁸ Ibidem, IX, 588 e–589 a, s. 303. „Wielopostaciowe zwierzę” to symbol duszy pożądliwej; „lew” – gniewliwej; „człowiek” – rozumnej, czyli „człowieka samego”.

³⁹ Ibidem, IX, 591 b, s. 306.

⁴⁰ Ibidem, X, 613 a–621 d, s. 329–338.

⁴¹ G. Reale: *Historia filozofii...* s. 324.

ności życia mędrca, który jawi się w *Państwie*, jak i konieczność odczytywania dialogu w sposób dialektyczny, tzn. „odniesienie tych utopijnych postulatów w każdym przypadku do ich przeciwieństwa, by w ten sposób, gdzieś w środku, znaleźć to, co naprawdę »domniemane«”⁴².

Nie ulega wątpliwości, że Platon podkreśla w sposób zdecydowany, iż to *państwo* „leży w kraju myśli, bo na ziemi, przypuszczam, że nigdzie go nie ma”⁴³. Ta negatywna ocena życia politycznego, odziedziczona niewątpliwie po Sokratesie, jest równie mocno podkreślana w *Gorgiaszu*. Tu Platon formułuje myśl mogącą stanowić podsumowanie niniejszych rozważań: „Ba, ależ bo i tak, jak ty mówisz, straszne życie. Toteż nie dziwiłbym się, gdyby Eurypides prawdę mówił, kiedy powiada: *Kto wie, czy życie to nie śmierć, A śmierć, czy nie jest życiem?* I może myśmy istotnie umarli; ja to już słyszałem od jednego mędrca, że nasze życie obecne to śmierć i ciało to nasz grób (σῶμά ἐστιν ἡμῶν σῆμα)”⁴⁴.

⁴² H.-G. Gadamer: *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*. Przeł. Z. Nerczuk. Kęty 2002, s. 50, 51.

⁴³ Platon: *Państwo...*, IX, 592 a, s. 307.

⁴⁴ Idem: *Gorgiasz...*, 492 e–493 a.