

Dikaiosyne — sprawiedliwość. Genealogia pojęcia

Piotr W. Juchacz

Dikaiosyne — justice. A Genealogy of the Concept

Abstract: The concept of justice takes a central position in practical philosophy from the birth of philosophical reflection in the ancient Greece to contemporary discussions in political, social, and moral philosophy. This article presents a genealogy and development of the Greek concept of *dikaiosyne* (δικαιοσύνη). It starts with the first poetical appearances of a term *dike* (δικη) in Homer's poetry, continues with the analysis through its more sophisticated application by Hesiod, and finally it reaches the pivotal philosophical transformations of *dike* into *dikaiosyne* in *The Histories* of Herodotus.

Keywords: *dikaiosyne* (δικαιοσύνη), *dike* (δικη), justice, Hesiod, Herodotus

Grecki termin *dikaiosyne* (δικαιοσύνη)¹ zazwyczaj oddawany jest w tłumaczeniach na języki nowożytne przez *sprawiedliwość*, *justice*, *Gerechtigkeit*, *justicia*, *справедливость*, ale należy pamiętać, że taki przekład zawęży jego pierwotne znaczenie. Równie trudno oddać całą różnorodność odcieni znaczeniowych jednym polskim słowem, gdyż składają się na *dikaiosyne* te wszystkie skojarzenia, które niosą z sobą

¹ W całym artykule wszystkie słowa greckie będą zgodnie z przyjętą tradycją oddawane w uproszczonej transliteracji łacińskiej, tzn. zamiast terminu greckiego *δικαιοσύνη* czy jego transliteracji *dikaiosynē*, stosowany będzie termin *dikaiosyne*, a więc w postaci transliteracji uproszczonej (ang. *simplified transliteration*).

pojęcia, takie jak: prawość² (charakteru, obyczajów, postępowania), szlachetność, uczciwość, cnotliwość, stosowność i oczywistość – *last but not least* – sprawiedliwość. Adekwatność przekładu związana jest także z nieco odmiennym znaczeniem przypisywanym *dikaiosyne* przez różnych filozofów. Są to jednak kwestie należące bardziej do wyczucia językowego niż jednoznaczne i w pełni uzasadnione rozstrzygnięcia³. Celem niniejszych rozważań jest przybliżenie procesu narodzin w antycznej Grecji jednego z najważniejszych pojęć filozofii praktycznej, odgrywającego na przestrzeni ostatnich dwóch i pół tysiąca lat kluczową rolę w rozważaniach z zakresu filozofii politycznej, filozofii społecznej, etyki i filozofii prawa.

I. „Świat się trwali, ale tak niepewnie!...”⁴

Termin i pojęcie *dikaiosyne* wywodzi się zarówno pod względem leksykalnym, jak i semantycznym z wcześniejszego terminu *dike* (*δικη*) – który w kontekście tego wczesnego rozwoju myśli greckiej nazwać można kluczowym pojęciem dla rozwoju refleksji nad polityką i prawem⁵ – a także jego pochodnych, takich jak np. *dikaios* (*δικαίως*).

Na podstawie analizy fachowej literatury poświęconej rodzinom myśli i filozofii moralnej w antycznej Grecji możemy wyróżnić trzy fazy w rozwoju myśli greckiej prowadzące do ukształtowania się filozoficznego pojęcia *dikaiosyne* (sprawiedliwości).

¹ Według jedenastotomowego *Słownika języka polskiego* Witolda Doroszewskiego *prawy* to zarówno *szlachetny, uczciwy*, jak i *sprawiedliwy*; zob. *Słownik języka polskiego*, t. VI, PWN, Warszawa 1964, s. 1441–1442. W trzytomowym *Słowniku języka polskiego* pod redakcją Mieczysława Szymczaka *prawość* definiowana jest jako *charakter człowieka prawego; szlachetność, uczciwość, cnotliwość*, zaś przykłady użycia to: *prawość charakteru, obyczajów, postępowania*, zob. *Słownik języka polskiego*, t. II, PWN, Warszawa 1979, s. 914.

³ Na przykład w języku angielskim równolegle istnieją dwie tradycje przekładów stosujące konsekwentnie z jednej strony termin *justice*, a z drugiej *righteousness*.

⁴ Bolesław Leśmian, *Po ciemku*, w: tegoż, *Napój cienisty* (1936), *Poezje zebrane*, Alga, Toruń 2000, s. 336.

⁵ Henning Ottmann, *Geschichte des Politischen Denkens*, Band 1: *Die Griechen*, Teilband 1: *Von Homer bis Sokrates*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart 2001, s. 32.

1. W pierwszej z nich możemy zaobserwować pojawienie się u Homera terminu *dike*, rozumianego jako „to, czego należy się spodziewać normalną kolejną rzeczą”⁶. To moment przejścia od tego, co oralne, na pamięci i tradycji ustnego przekazu z pokolenia na pokolenie oparte, do – jak trafnie zauważył Eric Havelock – *oralności spisanej* stanowiącej „złożony konglomerat oralności i piśmienności”⁷. Ten dialektyczny proces twórczego napięcia – pomiędzy zastanym zasobem terminów wieloznacznych i niedookreślonych charakteryzującym świat oralności a nową twórczą rzeczywistością poetów starających się ująć go w słowa już zapisane i przez sam ten fakt w takiej, a nie innej postaci utrwalone – w największym nasileniu ma miejsce właśnie w tej pierwszej fazie, ale przecież będzie charakteryzował całe narodziny filozoficznego dyskursu, aż po czasy Platona włącznie. Na późniejszym etapie doskonale możemy uchwycić ten proces na przykładzie, z jednej strony, prowadzącego żywy *dia-logos* na ateńskiej agorze Sokratesa, a z drugiej – utrwalającego te rozmowy w postaci spisanych dialogów Platona. Żywy *dia-logos* Mistrza zostaje utrwalony na piśmie, wszakże z pełną świadomością – jakże pięknie wyrażoną przez Platona w micie o Teucie i Tamuzie w *Fajdro-sie*⁸ oraz w zawartej tam krytyce pisma – trudności i zagrożenia, jakie to za sobą niesie.

2. W fazie drugiej, we wspomnianym już dialektycznym procesie napięcia między oralnością a piśmiennością, z jednej strony, *dike* zostaje upersonifikowana jako bogini, z drugiej – kształtuje się społeczne rozumienie jej znaczenia, jako tego, „czego należy oczekiwać po człowieku”⁹ w zgodzie z boskim i ludzkim porządkiem moralnym. Jean-Pierre Vernant tak oddaje rozumienie jej zadania w tym okresie: „To *dike* właśnie winna ustanowić między obywatelami sprawiedliwą równowagę, dzięki której zostaje zapewniona *eunomia*: wyważony rozdział obciążeń, zaszczytów i władzy między jednostki

⁶ W.K.C. Guthrie, *Filozofowie Grecy od Talesa do Arystotelesa*, przeł. A. Pawelec, Znak, Kraków 1996, s. 9.

⁷ Eric A. Havelock, *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, przeł. P. Majewski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006, s. 118.

⁸ Platon, *Fajdros* 274c-275b, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958.

⁹ W.K.C. Guthrie, *Filozofowie Grecy...*, dz. cyt., s. 9.

i grupy, z jakich składa się organizm społeczny. Tak więc *dike* godzi, harmonizuje owe elementy, czyniąc z nich jedną i tę samą wspólnotę, zjednoczone państwo¹⁰. Warto jednak podkreślić, że ta zapewniana przez *dike* spójność społeczna i przestrzeganie przez człowieka prawa naturalnego oraz ustanowionego w zgodzie z nim prawa ludzkiego wynika z opartego na zwyczaju podporządkowania się zewnętrznym nakazom, a nie z akceptacji wypracowanej w procesie intelektualnego i moralnego rozwoju obywatelskiego. Na tym etapie mamy do czynienia z oczekiwaniem, które najcelniej w późniejszym etapie epigonicznie przywołał Platon, pisząc w *Prawach*: „Otóż bóg ma być dla nas miarą wszystkich rzeczy”¹¹.

3. Wreszcie w fazie trzeciej pojawia się i uzyskuje swoje abstrakcyjne znaczenie filozoficzne pojęcie *dikaiosyne*, sprawiedliwości, rozumianej jako cnota człowieka kształtowana w nim poprzez starania zarówno jego samego, jak i otaczających go współobywateli. Wspaniały symboliczny obraz przejścia od *dike* do *dikaiosyne* dał nam Platon w pierwszej księdze *Państwa* w rozmowie Kefalosa z Sokratesem. Starzec zapytany przez filozofa o to, na czym polega życie sprawiedliwe, odpowiada językiem, obrazami i słownictwem charakterystycznym dla okresu, który określiliśmy powyżej drugą fazą. Kefalos w swojej wypowiedzi bezpośrednio nawiązuje do mitów o Hadesie i karach, jakie mogą po śmierci spotkać tych, którzy wyrządzali na tym świecie krzywdy innym, i co więcej, czyni to, stosując tylko tradycyjną terminologię. Havelock podkreśla, że występujące łącznie sześciokrotnie w jego krótkiej wypowiedzi (330d-331b) słowa, a więc zarówno rzeczownik *dike* i przysłówek *dikaios*, jak i trzy terminy im przeciwne, przymiotnik *a-dikos* (ἄδικος), rzeczownik *a-dikema* (ἀδικημα) oraz czasownik *a-dikeo* (ἀδικέω), wszystkie zostały użyte w zgodzie z polem znaczeniowym uprzednio stosowanym przez Homera i Hezjoda¹². Dopiero Sokrates, formułując na podstawie wypowiedzi Kefalosa definicję sprawiedliwości, czyli refleksyjnie ujmując znaczenie tego, co Kefalos opisał,

¹⁰ Jean-Pierre Vernant, *Źródła myśli greckiej*, przeł. J. Szacki, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1996, s. 91–92.

¹¹ Platon, *Prawa* 716c, przeł. M. Maykowska, PWN, Warszawa 1960.

¹² E.A. Havelock, *The Greek Concept of Justice. From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Harvard University Press, Cambridge MA 1978, s. 309–310.

odnosząc się do konkretnych uczynków człowieka, w postaci ogólnej definicji, dokonuje zamiany tradycyjnego języka poezji i dramatu na abstrakcyjny język dyskursu filozoficznego i stosuje jako pierwszy w całym dialogu termin *dikaio-syne*. Geniusz kunsztu literackiego Platona znajduje w tej scenie swój najprzedniejszy wyraz: filozof ewidentnie dokonuje archaizującej stylizacji języka Kefalosa, by w obrazowy sposób zestawić go z nowym językiem filozofii reprezentowanym przez Sokratesa. *Dike* zostaje zastąpiona przez *dikaio-syne* i to jej właśnie, już jako cnocie (*ἀρετή*, *arete*), poświęcone są pozostałe księgi *Państwa*. Gdy niedługo potem Kefalos odchodzi odprawiać modły, Sokrates wraz z pozostałymi młodymi ludźmi podejmuje poszukiwanie sprawiedliwości, czyli – jak to określa – „zasady całego życia, której by się każdy mógł trzymać i przez to z największym pożytkiem życie spędzić”¹³.

*

Obecnie przyjrzymy się dokładniej zarysowanym powyżej trzem fazom rozwoju greckiej myśli moralnej prowadzącym do ukształtowania się filozoficznego pojęcia sprawiedliwości.

II. Faza pierwsza — *dike* jako „to, czego należy się spodziewać normalną koleją rzeczy”¹⁴

W.K.C. Guthrie tak opisuje narodziny pojęcia *dike*: „Otóż pierwotne, dosłowne znaczenie *dike* to być może «droga», «ścieżka». [...] niewątpliwie w literaturze greckiej oznaczało ono wpiery jedynie normalny sposób zachowania pewnej grupy ludzi albo zwykły bieg rzeczy. Bez sugestii, że chodzi o słuszny sposób albo że w grę wchodzi jakiś obowiązek”¹⁵. Autor podaje kilka przykładów na potwierdzenie swojej tezy, z których przytoczymy jeden, z *Odysei* Homera (VIII w. p.n.e.). Otóż chodzi o wypowiedź Penelopy, która dowiedziawszy się o knowaniach zalotników przeciwko jej synowi Telemachowi, zwróciła się do nich ze słowami przypominającymi o dobroci Odyseusza wobec poddanych i zarazem wypominającymi im ich niewdzięczność: „Któż za lat dziecinnych / Nie słyszał z was od ojców albo

¹³ Platon, *Państwo* 344d/e, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958.

¹⁴ W.K.C. Guthrie, *Filozofowie Grecy...*, dz. cyt., s. 9.

¹⁵ Tamże, s. 9.

od innych / Jak Odysejs dla ludu był wylanym zawsze / Źe jak czyny, tak słowa miał dlań najłaskawsze / I nikogo nie skrzywdził, *choć królów rozkoszą* / Gdy jednych w proch ścierają, drugich z prochu wznoszą / Lecz mój Odys za ślepyim nie szedł urojeniem / Tylko u was niedobrze dzieje się z sumieniem / Gdy za tyle dobrodziejstw niewdzięczność zapłata”¹⁶.

W polskim przekładzie, dość swobodnym i poetyckim, zanika nieco znaczenie kluczowych słów Penelopy – „jak to jest w zwyczaju (*dike*) boskich królów” („ἡ τ' ἐστὶ δική θεῶν βασιλῆων”¹⁷). Jak widzimy, *dike* w tym okresie nie posiada jeszcze znaczenia normatywnego i służy opisaniu pewnego zachowania jako charakterystycznego dla pewnego typu sytuacji bądź działania. W tej postaci jest zapisem sposobu stosowania tego terminu w kulturze oralnej, której pozostałości widoczne są w tym najpierwszym przykładzie rodzącej się nowej, piśmiennej rzeczywistości, jaką wraz z *Iliadą* stanowi *Odyseja*. Z jednej strony jeszcze pobrzmiwa w niej głos krążącego z formingą¹⁸ po Helladzie ślepego poety recytującego bezpośrednio do słuchaczy swoje pieśni, z drugiej przecież już jako spisana właśnie *dike* zostaje zamknięta w słowach poematu i poprzez pismo w takiej, a nie innej postaci utrwalaona i z pokolenia na pokolenie, już nie przez jednego, a przez wielu *oidów*, wędrownych pieśniarzy, i rapsodów, recytatorów, w tej skończonej postaci przy akompaniamencie kitary wyśpiewywana.

III. Faza druga — *dike*, upersonifikowana jako bogini i jako „to, czego należy oczekiwać po człowieku”¹⁹ w zgodzie z boskim i ludzkim porządkiem moralnym

„Zmiana znaczenia pojęcia *dike* i stopniowe nadawanie mu nowej moralnej treści nastąpiło w poezji, począwszy od

¹⁶ Homer, *Odyseja* IV, 687-695, przeł. L. Siemieński, PIW, Warszawa 1990.

¹⁷ Homer, *Odyseja*, Pieśń IV, wers 691, zob. tekst grecki na stronie: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0135%3Abook%3D4%3Acard%3D675>, za: Homer, *The Odyssey* with an English transl. by A.T. Murray, in two volumes, Harvard University Press, Cambridge MA; William Heinemann, London 1919.

¹⁸ Zgodnie z tradycją Homer śpiewał i recytował swoje pieśni przy akompaniamencie *formingi*, czyli instrumentu stanowiącego odmianę kitary, tyle że z większą liczbą strun.

¹⁹ W.K.C. Guthrie, *Filozofowie Greccy...*, dz. cyt., s. 9.

poematów Hezjoda (VII w. p.n.e.), i było kontynuowane na przestrzeni kolejnych dwustu lat. Według Henninga Ottmanna „u Hezjoda spotykamy po raz pierwszy to, co w późniejszym okresie zostanie nazwane «prawem natury»”²⁰. W stanie naturalnym ludzie nie walczą ze sobą ani nie krzywdzą się wzajemnie, albowiem opiera się on na naturalnym porządku prawnym²¹. Już w *Teogonii* (wersy 901-904) nastąpił proces upersonifikowania *dike* pod postacią córki Zeusa i Temidy, jednej z trzech sióstr zwanych Horami. Te trzy boginie, *Dike* (Prawość), *Eunomia* (Praworządność)²² i *Ejrene* (Zgoda), strzegły równowagi i porządku w świecie ludzkim, zakorzenionych w naturalnym boskim ładzie²³. W świecie Hezjoda „cała etyka społeczna jest wyrażona za pomocą języka mitów i personifikacji”²⁴. Jakkolwiek źródłem, z którego czerpał Hezjod, tworząc swój rodowód bogów, były „różne podania ludowe, «święte opowieści» (*hieroi logoi*), jakimi się szczyliły poszczególne świątynie, pieśni rycerskie i inne poematy, w pierwszym rzędzie poematy orfickie”²⁵, to jednoznaczne wskazanie, co zaczerpnął z istniejącej tradycji, co zaś sam wymyślił, nie wydaje się możliwe. Niemniej jednak w późniejszym okresie *Dike* wraz z siostrami funkcjonuje już w szerokiej świadomości społecznej jako bogini, czego liczne przykłady możemy odnaleźć w literaturze z V i IV w. p.n.e.

Na przykład Pindar (ok. 518–446 p.n.e.), w pochodzącej z 464 r. p.n.e. odzie olimpijskiej sławiącej zwycięstwo Ksenofonta z Koryntu w biegu i pięcioboju pisał: „[...] szczęśliwy Korynt [...] kwitnący młodzieżą / Mieszka w nim Eunomia / I jej siostra, niewzruszona Dike / miast fundament niezawodny / I wraz z nią wychowana Eirene / szafarka ludzkich bogactw /

²⁰ H. Ottmann, *Geschichte...*, dz. cyt., s. 51.

²¹ Tamże, s. 52.

²² W kwestii *eunomii* jako pożądanego porządku politycznego i prawnego zob.: Piotr W. Juchacz, *Deliberacja – Demokracja – Partycypacja. Szkice z teorii demokracji ateńskiej i współczesnej*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2006, s. 125–126.

²³ *Dike* jako bogini przywoływana jest również kilkakrotnie w kolejnym dziele Hezjoda, *Pracach i dniach*.

²⁴ Oswyn Murray, *Narodziny Grecji*, przeł. A. Twardecki, Pruszyński i S-ka, Warszawa 2004, s. 87.

²⁵ Adam Krokiewicz, *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, PAX, Warszawa 1959, s. 226–227.

Złote córki bogini dobrej rady, Temidy²⁶. W pierwszej połowie V w. również w dramatach Ajschylosa (525–456 p.n.e.) „*Dike* została spersonifikowana jako majestatyczny duch sprawiedliwości zasiadający na tronie u boku Dzeusa²⁷ i w tej postaci występuje wielokrotnie.

Dike, w tym tradycyjnym znaczeniu bogini stojącej na straży ładu moralnego, przywoła również w IV w. p.n.e. Platon w *Prawach*. Ich główny bohater, Ateńczyk, opisując założenie miasta, wskaże na konieczność przedstawienia osadnikom mitycznej wizji ładu społecznego (za którą dopiero podaży konieczność ustanowienia konkretnych praw obowiązujących w zakładanej *polis*). Powiada on: „[...] bóg, który [...] początek i środek dzierży wszelkiego istnienia, prostą zmierza drogą w swym zgodnym z przyrodzonym porządkiem rzeczy wiecznym obrocie. Towarzyszy mu zawsze Prawość (*Dike*), gardziciele prawa bożego mścicielka. Trzyma się jej ten, kto chce wieść szczęśny żywot, i podąża w jej ślady, maluczki i skromny. Ten zaś, kto wynosi się chępliwie i dumny ze swego bogactwa, zaszczytów czy piękności cielesnej, młodzieńczą butą i głupotą pali się w duszy i pycha się wydyma, że to niby zwierzchnika nie potrzebuje ani przewodnika, lecz sam zdolny jest przewodzić innym, odrzucony zostaje przez boga i pozostawiony samemu sobie. [...] w niedługim czasie przychodzi mu jednak zapłacić Prawości (*Dike*) zasłużoną karę i wtedy na siebie, swój dom i państwo ściąga ostateczną zagładę²⁸.

Niemniej jednak obok zaprezentowanej upersonifikowanej formy występowania, a zarazem w pełni w komplementarny wobec niej sposób, *dike* obecna jest w literaturze i w świadomości Greków pomiędzy wiekiem VII a pierwszą połową V w. p.n.e. jako pewien sposób zachowania i postępowania człowieka, a mianowicie taki, który jest zgodny z zewnętrznym wobec niego boskim i ludzkim porządkiem. Havelock zwraca uwagę, że termin *dike* w poemacie Hezjoda oznacza „wciąż bardziej «działanie» niż «bycie».

²⁶ Pindar, *Oda olimpijska XIII* 1,1, w: tegoż, *Ody zwycięskie*, przeł. M. Brożek, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 176. Zob. także: *Oda pytyjska VIII* 1.1, tamże, s. 224.

²⁷ W.K.C. Guthrie, *Filozofowie Grecy...*, dz. cyt., s. 9.

²⁸ Platon, *Prawa* 715e-716b, dz. cyt., zob. także: *Prawa* 717d.

W siedemdziesięciu trzech heksametrach *Prac i dni* oglądamy panoramę dynamicznych sytuacji, w których prawość [*dike*], w liczbie pojedynczej lub mnogiej, pojawia się jako podmiot działający lub przedmiot działań: jest głosem, który mówi; biegnącym zawodnikiem, molestowaną kobietą, prezentem, który komuś dajesz; rzeczą, od której się oddalasz; obwieszczeniem Dzeusa; nieuczciwą bronią, którą zadaje się rany; osobą chronioną przez strażników; dziewiczą boginią śpiewającą swoje wyroki; więźniem tkwiącym w zamknięciu, częścią bogactwa; darem Dzeusa dla ludzi; kaleką. Różnorodność tych obrazów może być uznana za oznakę nieładu, ale w rzeczywistości jest wytworem nowatorskiej inwencji, nieuniknionym na pierwszym etapie pionierskiej podróży po nowym języku i nowym umyśle²⁹.

W omawianym okresie *dike* wciąż jeszcze funkcjonuje jako zasada wskazująca wzorce słusznych zachowań, ale nieuzasadniająca ich jako takie właśnie, gdyż zakorzeniona w porządku zewnętrznym wobec refleksji ludzkiej; boskich prawach i spowitych mocą tradycji społecznych wzorcach działań³⁰.

²⁹ E.A. Havelock, *Muza uczy się pisać...*, dz. cyt., s. 119. W cytacie – by konsekwentnie utrzymać w artykule przyjęte na początku oddawanie terminu *dike* przez ‘prawość’ / ‘poczucie prawa’ i tym samym uwypuklić jego odmienności od *dikaiosyne* (sprawiedliwość) – zamieniam słowo ‘sprawiedliwość’ na ‘prawość’. Jest to zgodne z duchem pogłębianych rozważań Havelocka nad relacją pomiędzy *dike* i *dikaiosyne* zaprezentowanych w innych cytowanych w artykule książkach, a także z polskim przekładem *Prac i dni* Jerzego Łanowskiego.

³⁰ Osobny niezwykle interesujący wątek rozważań nad pojęciem *dike* w omawianym okresie – niemniej zdecydowanie wykraczający poza ramy niniejszego artykułu – stanowi dokonane przez Anaksymandra (610–546 p.n.e.) przeniesienie pojęcia *dike* ze sfery moralno-prawnej na rzeczywistość świata przyrody, czego dowód znajdujemy w zdaniu filozofa przytoczonym przez Symplicjusza z Sycylii w *Komentarzu do „Fizyki” Arystotelesa* (24,3): „διδόναι γὰρ αὐτὰ δικήν καὶ τίσιν ἁλλήλους ἤϊς ἄδικίαις κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν” (Herman Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1903, s. 15–16, fragm. 9), czyli „Skądkolwiek jednak wszelki byt się wywodzi, tym samym musi znajdować swój kres wedle zrządzenia losu, ponieważ jedno drugiemu (*allelois*) musi płacić karę i grzywnę wedle sędziowskiego orzeczenia czasu” (Werner Jaeger, *Paideia*, przeł. M. Plezia, t. 1, PAX, Warszawa 1962, s. 184). Według Wernera Jaegera „Anaksymandrowa koncepcja świata pojmowała stawanie się i przemijanie jako wyrównawczą działalność wiecznej sprawiedliwości, ściśle

IV. Faza trzecia — dikaiosyne/sprawiedliwość — narodziny pojęcia

Zanim przyjrzymy się bliżej pojęciu *dikaiosyne*, spróbujmy osadzić je w nieco szerszym kontekście intelektualnym. Rozważania nad życiem i postępowaniem sprawiedliwym obecne były w greckiej myśli na długo przed Sokratesem, jednakże samo pojęcie *dikaiosyne* występowało w okresie przedplatońskim sporadycznie i jedynie u Herodota (ok. 485 – ok. 425 p.n.e.) możemy zaobserwować jego kilkakrotne zastosowanie. Eric A. Havelock zwraca uwagę, że znamy przynajmniej trzy ewidentne przypadki, gdzie aż prosiłoby się o zastosowanie tego terminu, ale autorzy tego nie czynią³¹: ma na myśli słynny agon logosu sprawiedliwego (*dikaios logos*) z niesprawiedliwym (*adikos logos*) w *Chmura* Arystofanesa oraz debatę Mityleńską i dialog Melijski w *Wojnie peloponeskiej* Tukidydesa.

Havelock, podkreślając rzadkość występowania tego pojęcia w okresie przed Sokratesem i Platonem, wymienia nieliczne znane nam przypadki jego użycia: *dikaiosyne* pojawia się ośmiokrotnie w *Dziejach* Herodota, dwukrotnie w traktacie Antyfonta *O prawdzie* (*Peri Aletheias*)³², a ponadto po jednym razie w *Wojnie peloponeskiej* Tukidydesa (III, 63: w mowie Tebańczyków przeciw Platejczykom przed sędziami lacedemońskimi po poddaniu Platej)³³, w *Mowie*

jako spór sądowy rzeczy przed trybunałem czasu, gdzie jedno drugiemu musi płacić odszkodowanie za swą niesprawiedliwość i zachłanność” (tamże, s. 206). Wątki te podjął w okresie późniejszym Heraklit oraz piśmiennictwo lekarskie doby klasycznej (tamże, s. 205–207).

³¹ E.A. Havelock, *The Greek Concept of Justice...*, dz. cyt., s. 310.

³² Interesujący nas fragment traktatu brzmi następująco: „Sprawiedliwość (*dikaiosyne*) polega na tym, by nie przekraczać praw państwa, którego jest się obywatelem. Najkorzystniejszy dla siebie stosunek do sprawiedliwości (*dikaiosyne*) ma taki człowiek, który wobec świadków przestrzega praw stanowionych, bez świadków zaś – praw natury. Prawa stanowione są bowiem wprowadzane przez ludzi, prawa natury zaś konieczne”, przeł. J. Gajda, w: Janina Gajda, *Sofiści*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989, s. 272.

³³ Interesujące nas zdanie brzmi: „Jest wprawdzie rzeczą haniebną nie odwdzięczyć się za dobrą przysługę, jednakże nie w tym wypadku; gdyż odwzajemnienie przysługi, wyświadczonej na drodze uczciwej (*dikaiosynes*), wymaga nieuczciwości”, w: Tukidydes, *Wojna peloponeska* 3,63, przeł. K. Kumaniecki, Ossolineum, Wrocław 1991.

w obronie *Larysejczyków* Trazymacha³⁴ oraz u muzyka i sofyisty Damona³⁵.

W niniejszych rozważaniach przyjrzymy się obecności pojęcia *dikaiosyne* w najstarszym z wymienionych źródeł, czyli w *Dziejach* Herodota, gdzie występuje ono ośmiokrotnie, w kontekście pięciu opowieści:

1) w historii dojścia do władzy Dejokesa, króla Medów (I,96-100)³⁶,

2) w historii zdobycia tronu Egiptu przez faraona Psametycha I (II,147-154, o sprawiedliwości II,151),

3) w debacie Kserksesa z Atrabanosem o sensowności wyprawy wojennej przeciw Helladzie (VII,45-53, o sprawiedliwości w kontekście lojalności VII,51-52),

4) w opowieści o królu Gelii i Syrakuz Gelonie i Kadmosie (VII,164) oraz

5) w przypowieści o Glaukosie, synu Epikydesa (VI,86). Dla naszych rozważań najciekawsze będzie przyjrzenie się dwóm ostatnim.

1. Dwie opowieści o sprawiedliwym Kadmosie z Kos

Pojęcie sprawiedliwości (*dikaiosyne*) występuje trzykrotnie w opowieści o Kadmosie z Kos i królu Syrakuz, Gelonie, a kontekst jego występowania jest dla naszych rozważań niezwykle interesujący. Herodot, charakteryzując postać Kadmosa,

³⁴ W zachowanym fragmencie mowy Trazymach pisze: „Bogowie nie troszczą się o sprawy ludzkie; nie dali bogowie ludziom największego z dóbr, sprawiedliwości (*dikaiosyne*); widzimy przecież, iż ludzie nie są nią obdarzeni”, przeł. J. Gajda, Diels B 2 (Klemens Aleksandryjski, *Stromata* VI 16), zob. w: J. Gajda, *Sofiści*, dz. cyt., s. 286.

³⁵ Zachowany fragment znajduje się w zwojach z twórczością Filodemosa z Gadary (Diels–Kranz, Vorsokr. 37 B 4), w przekładzie Havelocka na angielski brzmi następująco: „Damon the *mousikos* thinks they conduce to practically all; that is, he says, it is appropriate that the young person as he chants and plays the kithara should display the presence not only of courage and (temperance) but also (*dikaiosune*)”, zob. E.A. Havelock, „*Dikaiosune*”. *An Essay in Greek Intellectual History*, „Phoenix” vol. 23, no. 1, Studies Presented to G.M.A. Grube on the Occasion of His Seventieth Birthday (Spring 1969), s. 65.

³⁶ Zob. analizę historii dojścia Dejokesa do władzy królewskiej: P.W. Juchacz, *Oblicza tyranii*, w: tegoż, *Deliberacja – Demokracja – Partycypacja...*, dz. cyt., s. 158–163.

podkreśla, że dokonał on wielu sprawiedliwych czynów, spośród których dwa zasługują na szczególną uwagę.

A – sprawiedliwość w kontekście politycznym

Po pierwsze, Kadmos wsławił się tym, że odziedziczywszy po ojcu władzę tyrańską w Kos, mieście w owym czasie dobrze prosperującym, „dobrowolnie, choć nie groziło mu żadne niebezpieczeństwo, *jedynie gwoli sprawiedliwości* złożył władzę w ręce mieszkańców Kos i wyemigrował na Sycylię³⁷. Z powyższej opowieści wyciągnąć możemy przynajmniej dwa wnioski: po pierwsze, wskazuje ona na pewien związek rodzącego się znaczenia pojęcia sprawiedliwości z kształtującym się w owym czasie, przede wszystkim w Atenach (ale nie tylko), nowym demokratycznym porządkiem, którego istotę stanowiło oddanie władzy w ręce obywateli danej *polis*. W Atenach zmiana miała krwawe oblicze i nastąpiła po obaleniu tyranii Pizystratów. Najpierw w 514 r. p.n.e. został zamordowany Hipparch, współrządzający Atenami ze starszym bratem. Następnie w 510 r., po trzydziestu sześciu latach nieprzerwanej tyranii, Hippias, syn i następca twórcy tyranii w Atenach Pizystrata, został pokonany i wygnany z miasta. Jeszcze dwa lata trwały walki wewnętrzne, zanim stronnictwo demokratyczne zdobyło władzę, a jego przywódca Kleisthenes przeprowadził wielkie reformy polityczne, wprowadzając w Atenach po raz pierwszy ustrój demokratyczny.

Opisane przez Herodota złożenie przez Kadmosa władzy w ręce ludu nie jest jedynym takim przypadkiem opisanym w *Dziejach*. W księdze IV znajdujemy opis sytuacji zaistniałej w Kyrene – kolonii greckiej założonej w 631 r. p.n.e. i od tego czasu dynamicznie się rozwijającej – po śmierci króla Arkesilaosa II w roku 550. Władzę po nim objął jego syn Battos, jednakże sytuacja państwa była bardzo trudna, gdyż niedługo przed śmiercią poprzedni król podjął wyprawę wojenną przeciw Libijczykom, która skończyła się śmiercią siedmiu tysięcy kyrenejskich hoplitów. Znajdując się w tak trudnym położeniu, mieszkańcy miasta zwrócili się o poradę

³⁷ Herodot, *Dzieje VIII*,164, przeł. S. Hammer, Czytelnik, Warszawa 1954; wszystkie cytaty z *Dziejów* Herodota w dalszej części artykułu pochodzą z tego wydania.

do słynnej wyroczni delfickiej, zadając jej pytanie: „jak mają rządzić swoje sprawy państwowe?”³⁸. Pytia poleciła im sprowadzić rozjemcę z miasta Mantyneia w Arkadii. Został nim jeden z najbardziej poważanych obywateli, Demonaks, który po przybyciu do Kyrene wszystko, „co przedtem posiadali królowie, oddał do dyspozycji ludu”³⁹, zadbawszy wcześniej o króla poprzez zaopatrzenie go w odpowiedni majątek oraz przyznanie godności kapłańskich zapewniających prestiż społeczny w nowo urządzonej wspólnocie politycznej.

Trzeci z przypadków dobrowolnego oddania władzy opisuje Herodot na przykładzie Majandriosa, który objął panowanie nad Samos po śmierci Polikratesa. To bardzo interesująca opowieść, ponieważ tym razem pierwotny zamiar nie zostaje doprowadzony do końca. Jak pisze historyk, „Chciał on okazać się najsprawiedliwszym z ludzi i to mu się nie udało”⁴⁰. Meandrios zwołał zgromadzenie wszystkich obywateli i przemówił do nich, ofiarując im wolność w imieniu Dzeusa Oswobodziciela: „Mnie, jak wiecie, zostało poruczone berło i cała potęga Polikratesa, i teraz mam sposobność objąć władzę nad wami. Co jednak w drugim ganie, tego o ile możliwości sam czynić nie będę. Ani bowiem Polikrates nie podobał mi się, *ponieważ nad równymi sobie panował*, ani nikt inny, kto tak postępuje. Otóż Polikrates dopełnił swego losu, ja zaś *składam władzę w wasze ręce i ogłaszam wam równość wobec prawa*”⁴¹. Okazało się jednak, że obywatele Samos nie byli gotowi na przyjęcie ofiarowanej im wolności. Toteż, gdy Meandrios zorientował się w ich nastrojach i uświadomił sobie, że jeżeli on nie przejmie rządów, to wybiorą innego tyrana, uwięził co znamienitszych obywateli i objął władzę. Charakterystyczny jest komentarz samego Herodota, który marny los pojmanych – niedługo potem zgładzonych przez brata tyrana – skwitował słowami: „bo widocznie przedtem nie chcieli oni zostać wolnymi”⁴².

Opowieść Herodota o dobrowolnym oddaniu władzy przez Kadmosa i pochwała tego uczynku, jako popełnionego ze

³⁸ Tamże, IV,161.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże, III,142.

⁴¹ Tamże, III,142, kursywa P.W.J.

⁴² Tamże, III,143.

względu na sprawiedliwość, pozwalają dostrzec narodziny nowej ideologii demokratycznej, wskazującej wciąż przecież dość licznym tyranom w Grecji właściwy sposób postępowania w nowych czasach. Z drugiej strony jej zestawienie z opowieścią o Meandrosie z Samos stanowi przestrożę zarówno dla rządzących, jak i obywateli, że do wolności trzeba dojrzeć, i chęć oddania władzy – motywowana chociażby najszlachetniejszym poczuciem sprawiedliwości – zawsze musi znaleźć oddźwięk w gotowości wzięcia przez obywateli równej i wspólnej odpowiedzialności za swoje losy. To tego właśnie będą nauczali sofisci i Sokrates w drugiej połowie V w. p.n.e.

B – sprawiedliwość w kontekście prywatnym

W drugiej opowieści o Kadmosie Herodot pokazuje jego sprawiedliwe postępowanie na zupełnie odmiennym przykładzie i w innym, tym razem prywatnym, kontekście. Król Syrakuz Gelon, nie chcąc z przyczyn ambicjonalnych bezpośrednio angażować się w starcie pomiędzy Atenami i Spartą a najeżdżcą Perskim, wysłał Kadmosa – o którego sprawiedliwym postępowaniu słyszał już wcześniej – na czele trzech pięćdziesięciowiosłowców załadowanych licznymi skarbami, do Delf, aby tam oczekiwał na rozstrzygnięcie starcia pomiędzy sprzymierzonymi siłami Hellenów a wojskami perskimi, by w przypadku zwycięstwa tych drugich, ofiarować skarby dowodzącemu nimi Kserksesowi i w ten sposób zyskać jego przychylność. Gdyby zwyciężyli Grecy, miał wrócić do Syrakuz, przywożąc je z powrotem. Herodot chwali sprawiedliwy czyn Kadmosa, który „Oto mając w swym ręku wielkie skarby, jakie mu był powierzył Gelon, i mogąc je zatrzymać, nie chciał tego uczynić, lecz gdy Hellenowie w bitwie morskiej zwyciężyli i Kserkses precz odszedł, wtedy i on wrócił na Sycylię wraz ze wszystkimi skarbami”⁴³.

Koncepcja sprawiedliwości, jaką możemy wywnioskować poprzez analizę zaprezentowanej opowieści dotyczy prywatnej relacji pomiędzy stronami umowy i zawiera w sobie element charakterystyczny dla tradycyjnego rozumienia sprawiedliwości: *należy oddawać to, co się od kogoś otrzymało*. Sprawiedliwość skojarzona tu zostaje z jednej strony

⁴³ Tamże, VIII,165.

z wewnętrznym poczuciem uczciwości, z drugiej – z zaufaniem, jakim obdarzany jest człowiek sprawiedliwy.

Obie opowieści o Kadmosie – jak celnie zauważa Havelock – „stanowią ilustrację zastosowania *dikaiosyne* (sprawiedliwości) w praktyce”⁴⁴. Jego zdaniem należy szczególnie podkreślić, że oba akty – zarówno oddanie władzy, jak i zwrot właścicielowi powierzonych skarbów – mają charakter dobrowolny, co stanowi cechę charakterystyczną nowego rozumienia sprawiedliwości, określanej nowo ukutym pojęciem *dikaiosyne*. „Sprężyna napędowa takiego działania musi znajdować swoje źródło w wewnętrznych przymiotach człowieka, a nie w społecznych nakazach czy procedurach, które nie są w stanie wymóc takiego postępowania”⁴⁵.

Podobny do drugiego z przytoczonych powyżej przykładów jest kontekst występowania pojęcia sprawiedliwości w kolejnej opowieści Herodota.

2. Opowieść o Glaukosie

Jeszcze pełniejszą prezentację nowego rozumienia sprawiedliwości możemy odnaleźć w opowieści o Glaukosie. Żyjący w Sparcie Glaukos cieszył się powszechnym poważaniem ze względu na swą uczciwość, a „najlepszą cieszył się sławą z powodu sprawiedliwości (*dikaiosyne*)”. Pewien zamożny Milezyjczyk, chcąc zabezpieczyć swe mienie przed zagrożeniami, na jakie mógł zostać wystawiony w niespokojnej Jonii, połowę majątku spieniężył i postanowił złożyć u Glaukosa, mając do niego zaufanie, że będzie tam spokojnie leżeć. Ustalili znaki rozpoznawcze uprawniające osobę, która się z nimi pojawi, do odebrania zdeponowanego majątku. Cudzoziemiec wyjechał i dopiero po upływie długiego czasu przyjechali jego synowie, pokazując umówione znaki i żądając zwrotu pieniędzy. Przy pierwszym spotkaniu Glaukos udał, że nie przypomina sobie o złożonym depozycie i odesłał ich, aby wrócili za cztery miesiące, sam zaś udał się do Delf, by poradzić się Pytii, czy może zagarnąć pieniądze. Bogowie ustami wieszczki ostro potępili jego wiarołomny zamiar, co

⁴⁴ E.A. Havelock, *The Greek Concept of Justice...*, dz. cyt., s. 304.

⁴⁵ Tamże, s. 304.

więcej, gdy Glaukos poprosił bogów o wybaczenie mu jego słów, uzyskał odpowiedź, „że wystawiać boga na próbę i popełnić czyn – znaczy to samo”. Pomimo że po powrocie do domu Glaukos zwrócił pieniądze Milezyjczykom, ród jego wkrótce wyginał. Albowiem – jak podsumowuje Herodot ustami króla Sparty Leutykhidesa, opowiadającego ku przestrodze tę przypowieść Ateńczykom: „Przeto dobrze jest nawet nie myśleć przy zastawie o czym innym, jak tylko o tym, żeby go na żądanie właściciela oddać”⁴⁶.

Koncepcja sprawiedliwości, jaką możemy wywnioskować poprzez analizę zaprezentowanej opowieści, zawiera w sobie dwa elementy: należy oddawać to, co się od kogoś otrzymało na przechowanie, oraz należy mówić prawdę. Glaukos złamał oba wymogi sprawiedliwego postępowania: okłamał dłużników, że nie przypomina sobie złożenia u niego depozytu pieniężnego, i planował ich okraść z należnych im pieniędzy. W ujęciu prezentowanym w połowie V w. p.n.e. przez Herodota w porządku moralnym sam zamiar jest utożsamiony z czynem. Stąd i nieunikniona kara, pomimo naprawienia wyrządzonego zła.

Do tej koncepcji sprawiedliwości nawiąże Platon w pierwszej księdze *Państwa*, gdzie zostanie ona przedstawiona przez reprezentującego najstarsze pokolenie Kefalosa. Według niego sprawiedliwość polega na tym, aby mówić prawdę i oddawać to, co się od kogoś wzięło w depozyt⁴⁷. Braki takiego ujmowania sprawiedliwości zostają w dalszej części dialogu obnażone przez Sokratesa.

V. Dike i dikaiošyne – podsumowanie

Analizując przyczyny pojawienia się nowego pojęcia w *Dziejach* Herodota, czyli w najstarszym z wymienionych źródeł, Havelock wskazuje na to, że rozwój i przemiany znaczeniowe całości słownictwa powiązanego z szeroko pojętą sprawiedliwością „odzwierciedlają kumulację wpływu wzrastającego znaczenia procedur i praktyk sądowych w miastach-państwach – czego można było oczekiwać w sytuacji, gdy prawa

⁴⁶ Herodot, *Dzieje* II,86; wszystkie cytaty w akapicie pochodzą z tego paragrafu.

⁴⁷ Platon, *Państwo* 331c, dz. cyt.

i formuły prawne rozpowszechniły się w ich wersjach spisanych. Niektóre idiomy prawne obejmujące *dike*, które do IV w. nabrały rutynowego charakteru, po raz pierwszy w regularny sposób pojawiają się w jego tekście: [na przykład takie], jak «zwracać *dike*» i «dawać *dike*» lub «brać *dike* (jako karę) za coś». Obszar znaczeniowy *dike* tradycyjnie obejmował formalny proces we wszystkich jego aspektach: specyficzny punkt odniesienia zmieniał się w zależności od kontekstu. Obecnie przedmiot zainteresowania przejawia tendencję do zawężenia do zidentyfikowania grzywny lub kary wymierzanych jako rezultat procesu. [...] Wtargnięcie *dikaiosyne* w tekst historyka oznacza zgola odmienne podejście intelektualne⁴⁸. Havelock zauważa, że jakkolwiek trudno byłoby uznać, iż to już u Herodota następuje pełne rozwinięcie pojęcia sprawiedliwości, to w jego dziele właśnie „uczyniony został krok w kierunku uświadomienia sobie, jak kompleksowe może być takie pojęcie”⁴⁹. Według niego termin *dikaiosyne* został ukuty, „aby wskazać, że istnieje sprawiedliwość zarówno w pojedynczym człowieku, jak i taka, którą wprowadza on w społeczeństwie”⁵⁰.

Ernest Barker podkreśla, że z pojęciem *dikaiosyne* nie łączy się wymiar prawny: to nade wszystko cnota moralna, która „stanowi przymiot tak jednostkowej duszy, jak i wspólnoty takich jednostek. [...] Tym samym jest częścią składową zarówno indywidualnej moralności, jak i moralności społecznej, jednakże to bardziej moralność niż prawo jest tym, z czym wiąże się w obu przypadkach”⁵¹. A w innym miejscu dodaje: *dikaiosyne* „nie jest kwestią prawną ani nie jest związana z jakimkolwiek zewnętrznym systemem przysługujących praw i obowiązków. Nie przynależą do sfery *Recht* (zgodności z prawem) [do której przynależą *dike*]⁵², lecz do sfery *Sittlichkeit* (moralności społecznej). Nie dotyczy ani prawa, ani indywidualnej etyki, nie jest również mieszanką ich obu: jest to koncepcja moralności społecznej

⁴⁸ E.A. Havelock, *The Greek Concept of Justice...*, dz. cyt., s. 297.

⁴⁹ Tamże, s. 306.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Ernest Barker, *Greek Political Theory. Plato and His Predecessors*, Methuen, London 1967 (1918), s. 177.

⁵² Dodatek uszczegóławiający pochodzi od autora niniejszego artykułu.

i zdefiniowania kodu etyki społecznej, który nie mniej niż prawo, a może nawet bardziej niż prawo, leży u podłoża stosunków społecznych”⁵³.

*

„Filozofia praktyczna (obejmująca etykę i politykę) to badanie samego człowieka – mikrokosmosu – jego natury i miejsca w świecie, jego relacji z innymi ludźmi. Pobudką do takich badań nie jest z reguły czysta ciekawość – w przeciwieństwie do spekulacji nad naturą wszechświata – gdyż mają one cel praktyczny: w jaki sposób można udoskonalić ludzkie życie i postępowanie?”⁵⁴ Guthrie zauważa, że o ile w odniesieniu do rozwoju myśli greckiej możemy powiedzieć, iż refleksja moralna (np. w postaci poezji Hezjoda czy maksym i aforyzmów Solona oraz innych tzw. siedmiu mędrców) wyprzedza pojawienie się systematycznej refleksji nad naturą w Jonii w VI w. p.n.e., o tyle narodziny „filozofii ludzkiego działania, tzn. próby ugruntowania go w systemie łączącym wiedzę i teorię”⁵⁵, związane są z prowadzoną w drugiej połowie V w. aktywnością sofistów i Sokratesa⁵⁶.

W zaprezentowanych rozważaniach staraliśmy się przybliżyć proces narodzin jednego z najważniejszych pojęć filozofii praktycznej, zajmującego od antyku po czasy współczesne centralne miejsce w badaniach prowadzonych w ramach filozofii moralnej, społecznej i politycznej. Za jego twórców w dojrzałej abstrakcyjnej postaci należy uznać z jednej strony sofistów i dramatopisarzy, czyli właściwych twórców oświecenia ateńskiego, zaś z drugiej – otwarte, dialogiczne filozofowanie Sokratesa na ateńskiej agorze. W IV w. p.n.e. badania nad sprawiedliwością będzie kontynuował Platon, nade wszystko w stanowiącym jedno z największych osiągnięć filozofii greckiej *Państwie*, oraz jego uczeń Arystoteles, w nieustannie inspirującej *Etyce nikomachejskiej*. Ale to już temat godny osobnych rozważań.

⁵³ E. Barker, *Greek Political Theory...*, dz. cyt., s. 207.

⁵⁴ W.K.C. Guthrie, *Filozofowie Greccy...*, dz. cyt., s. 17.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Szerzej zob. P.W. Juchacz, *Sokrates. Filozofia w działaniu*, Wydawnictwo IF UAM, Poznań 2004.