

Marek Piechowiak\*

## Platońskie widziadło sprawiedliwości

### Uwagi wprowadzające

Można powiedzieć, że z punktu widzenia nie tylko obiegowych opinii o filozofii Platona, ale także ujęć podręcznikowych, jego koncepcja sprawiedliwości straszy, jest jak mara czy widziadło, którego trzeba się bać jako widma myśli totalitarnej – zgodnie z tą koncepcją jednostka miałaby istnieć dla państwa i jej przeznaczeniem byłoby wykonywanie jednego zajęcia, do którego została wyznaczona przez tych, „którzy wiedzą najlepiej”, kto się do czego nadaje<sup>1</sup>. Koncepcja państwa zarysowana w dialogu *Państwo* niemal powszechnie traktowana jest jako Platońska propozycja kształtowania realnego prawa i państwa<sup>2</sup>. Spojrzenie na Platona jako autora straszących widziadeł sprawiedliwości jest z pewnością następstwem popularności książki Karla Poppera *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*<sup>3</sup>; tom pierwszy, poświęcony właśnie Platonowi nosi znamieny podtytuł „The Spell of Plato” – „Czar (zaklęcie) Platona”. Mimo że praca K. Poppera była wszechstronnie krytykowana<sup>4</sup> obraz Platona jako ide-

---

\* Prof. SWPS dr hab. Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej, Wydział Zamiejscowy w Poznaniu, Instytut Prawa w Poznaniu.

<sup>1</sup> Hubert Izdebski wprost określa propozycję Platona jako totalitarną, „głęboko niehumanistyczną”, nie liczącą się „z ludzką indywidualnością ani uczuciami, z dążeniem człowieka do wolności i szczęścia”; H. Izdebski, *Historia myśli politycznej i prawnej*, wyd. 4, Warszawa 2007, s. 10.

<sup>2</sup> Zob. np. ibidem; K. Chojnicka, H. Olszewski, *Historia doktryn politycznych i prawnych. Podręcznik akademicki*, Poznań 2002, s. 23–24; J. Justyński, *Historia doktryn polityczno-prawnych*, wyd. 4, Toruń 2009, s. 72–74; S. Kowalczyk, *Zarys filozofii polityki*, Lublin 2008, s. 28–31; s. 33–37, zwł. s. 35. Odmienne np. W. Wróblewski, *Arystokratyzm Platona*, Warszawa–Poznań 1972, s. 57.

<sup>3</sup> K.R. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. 1: *Platon*, przeł. H. Krahelska, Warszawa 1993 (pierwsze wydanie angielskie Routledge: London 1945).

<sup>4</sup> Obszerne monografie poświęcone krytyce stanowiska K. Poppera opublikowane zostały już w pierwszej połowie lat 50. XX stulecia: G.J. de Vries, *Antisthenes Redivivus*.

ologia totalitaryzmu ma się dobrze i Platona widziadło sprawiedliwości ciągle straszy, a Platon – jak przez minione stulecia – ciągle oczarowuje czytelników i badaczy jego pism. Czy dlatego, że totalitaryzm uznający prymat państwa przed jednostką jest taki pociągający?

Prezentowane tu opracowanie zmierza do pokazania Platona koncepcji sprawiedliwości poprzez jego teksty mówiące wprost właśnie o widziadle sprawiedliwości. To sam Platon w dialogu *Państwo* – o czym się zapomina – określa mianem widziadła-mary (grec. εἶδωλον – *eidolon*) taką koncepcję sprawiedliwości, w której jednostka byłaby – przywiązany do jednego wyznaczonego jej zajęcia – trybikiem państwa. Można zatem mówić o Platońskim widziadle sprawiedliwości, ale z istotnym zastrzeżeniem – jest to widziadło, przed którym sam Platon ostrzega czytelnika, aby ten nie brał widziadła za rzeczywistość, za wzorzec kształtowania realnego prawa i państwa.

Opracowanie niniejsze składa się z trzech zasadniczych części, w pierwszej omówiona będzie koncepcja państwa „idealnego”<sup>5</sup> konstruowana przez Platona, na oczach czytelnika, w dialogu *Państwo*; w drugiej – najważniejszej z punktu widzenia tytułowego zagadnienia – uwaga zostanie poświęcona widziadłu sprawiedliwości, o którym pisze sam Platon, zatem i temu, z czym sprawiedliwości mylić nie należy; w trzeciej części znalazły się uwagi zarysowujące, czym – zdaniem Platona – naprawdę jest sprawiedliwość.

## I. Sprawiedliwość w państwie jako modelu duszy

Zgodnie z celem określonym na wstępie dialogu *Państwo*, zasadnicze pytanie, na które odpowiedź poszukiwana jest w tym dialogu, dotyczy tego, czym jest sprawiedliwość jednostki. Analiza koncepcji państwa jest zabiegiem heurystycznym. Badane państwo jest, mającym pomóc w dociekaniach, modelem człowieka (duszy). Jak mówi Platoński Sokrates – sprawiedliwość bywa i w człowieku, i w państwie, a ponieważ państwo jest większe, to może łatwiej będzie w nim sprawiedliwość dostrzec<sup>6</sup>. Platon wskazuje także, że nie

---

*Popper's Attack on Plato*, Amsterdam 1952; J. Wild, *Plato's Modern Enemies and The Theory of Natural Law*, Chicago 1953; A.B. Levinson, *In Defense of Plato*, Cambridge 1953; swoją odpowiedź na krytykę K. Popper dołączył do 5-tego wydania swej książki z 1966 r. (odpowiedź ta jest także zawarta w powołanym wyżej polskim przekładzie H. Krahelskiej).

<sup>5</sup> Cudzystów sygnalizuje tu, że omawiana koncepcja państwa nie jest wcale koncepcją państwa idealnego, ale – ubraną w metaforę państwa – koncepcją doskonałej jednostki.

<sup>6</sup> Platon, *Państwo*, 368b–369a.

będzie badał „gotowego” państwa, ale badanie będzie oparte na budowaniu go w myśli<sup>7</sup>. Konstruowanie państwa w myśli, jako zabieg heurystyczny może być przyrównane do podobnych zabiegów, proponowanych dziś przez innych myślicieli, jak np. konstruowanie hipotetycznego stanu pierwotnego czy hipotetycznej zasłony niewiedzy, w celu identyfikacji podstawowych zasad życia społecznego.

Poszukując sprawiedliwości, Platoński Sokrates poszukuje zasady, która leżała u podstaw budowy całego państwa. A zasadą tą było to, „że każdy obywatel powinien się zajmować czymś jednym, tym, do czego miał największe dyspozycje wrodzone”<sup>8</sup>. Żyje dla państwa. Na poziomie budowy państwa jako modelu duszy, podporządkowanie wszystkiego dobru państwa jako całości jest konsekwencją przyjętej przez Platona metody – Platon poszukuje, czym jest sprawiedliwość jednostki pojęta jako doskonałość całości; pyta, na czym polega dobro jednostkowego człowieka i co służy osiągnięciu tego dobra, co jest temu dobru podporządkowane. Skoro państwo ma być modelem duszy (człowieka) pomagającym w rozwiązaniu problemu, czym jest sprawiedliwość jednostki, to już ze względu na sam sposób postawienia problemu i przyjętą metodę jego rozwiązywania prowadzącą poprzez model państwa, na płaszczyźnie modelu pytać trzeba o to, co służy i co jest podporządkowane dobru państwa jako całości. Całkowite podporządkowanie części państwa dobru całości, na poziomie modelu duszy jest w pełni uzasadnione tym, że w samej duszy wszystko musi być podporządkowane jej całościowo pojętemu dobru, a w ujęciu sprawiedliwości zrekonstruowanemu na poziomie modelu szczęście samego państwa uznane jest za cel państwa i wszystkich jego części, zatem i „modelowych obywateli”<sup>9</sup>.

Konsekwentnie w tej perspektywie, dobro państwa, któremu bez reszty podporządkowane jest dobro jednostek, jest wskazane jako cel prawa:

„prawu nie na tym zależy, aby jakiś jeden rodzaj ludzi był osobliwie szczęśliwy; prawo zmierza do tego stanu dla całego państwa; harmonizując obywateli namową i przymusem, skłania ich do tego, żeby się ze sobą dzielili tym pożytkiem, jaki każdy potrafi przynieść dla wspólnego dobra; prawo

---

<sup>7</sup> „gdybyśmy w myśli oglądali tworzenie się państwa, to byśmy i sprawiedliwość dojrzeli, jak ona się w nim tworzy, i niesprawiedliwość (...) kiedy się to tworzy, wtedy łatwiej dojrzeć to, czego szukamy”, Platon, *Państwo*, 369a–b; jeśli nie jest to inaczej odnotowane, cytaty z dialogów Platona podawane są w przekładzie W. Witwickiego.

<sup>8</sup> Ibidem, 433a.

<sup>9</sup> Ibidem, 421b-c.

samo wytwarza takich ludzi [zdolnych widzieć Dobro] w państwie nie na to, żeby potem pozwolić każdemu, niech sobie idzie, którądy sam zechce, ale na to, żeby się nimi posługiwać dla zjednoczenia państwa”<sup>10</sup>.

Zatem powodzenie państwa i – oczywiście – jego istnienie, ma pierwszeństwo przed szczęściem obywateli, którzy mogą być przymuszani do działania dla dobra państwa jako całości.

Nauka o sprawiedliwości pojętej jako robienie czegoś jednego, uznanie pełnego podporządkowania jednostki dobru państwa i przymusu jako podstawowego środka oddziaływania na jednostki, są jednoznaczne. Pamiętać jednak trzeba, że tezy te dotyczą modelu państwa skonstruowanego w określonych celach poznawczych – przede wszystkim w celu poznania, czym jest sprawiedliwość jednostki. Platon sam zakwestionuje każdą z tych tez, i to nie tylko w późniejszym dialogu *Prawa*, ale także w samym dialogu *Państwo*; istotne wskazówki w tym zakresie znajdują się także w dialogach *Fajdros* czy *Teajtet*, powstałych w tym samym okresie, w którym powstał dialog *Państwo*.

## **II. Sprawiedliwość państwa „idealnego” jako widziadło – εἶδωλον sprawiedliwości**

### **1. Platona podsumowanie wywodów zawierających konstrukcję państwa „idealnego”**

Perspektywa badania sprawiedliwości określona na początku dialogu zostaje potwierdzona w punkcie, w którym Platon odpowiada na pytanie, czym jest sprawiedliwość, która była przedmiotem badania – ma to miejsce w rozdziale XVII księgi IV (443c–444a). Zasadniczy wywód w dialogu *Państwo*, oparty na myślniej budowie państwa jako modelu duszy (człowieka), a zmierzający do odpowiedzi na pytanie o to, czym jest sprawiedliwość poszczególnej duszy, Platon podsumowuje wprost i wyraźnie – na podsumowanie wskazuje jednoznacznie konstrukcja wypowiedzi. Fragment stanowi niejako klamrę zamykającą analizy otwarte zapowiedzią, że to, czym jest sprawiedliwość duszy, poszukiwane będzie poprzez myślną budowę państwa jako modelu duszy.

Podsumowanie to zawiera najpierw element krytyczny wobec zarysowanego modelu – i on stoi w centrum zainteresowania niniejszego opracowania, a następnie pozytywną odpowiedź, czym jest poszukiwana sprawiedliwość jednostki. W części krytycznej następuje zdystansowanie się do jednej z cen-

<sup>10</sup> Ibidem, 519e–520a.

tralnych też należących do modelu, a głoszącej, że sprawiedliwe jest, aby każdy zajmował się czymś jednym i – w takim sensie – „robił swoje”. Platoński Sokrates przedstawia swoje stanowisko w dialogu z Glaukonem:

- „SOKRATES:] Więć nam się ziścił nasz sen; to przypuszczenie, któreśmy wypowiedzieli, że jak tylko zaczniemy zakładać państwo, to z pomocą któregoś boga gotowiśmy się zaraz natknąć na początek i pewien zarys sprawiedliwości.
- GLAUKON:] Ze wszech miar.
- SOKRATES:] **A to było, Glaukonie, pewne widziadło (εἶδωλον) sprawiedliwości, ale bardzo się nam przydało to, że człowiek, który jest szewcem z natury, najlepiej zrobi, jeżeli zostanie przy swoim kopycie i nic innego nie będzie próbował, a cieśla, żeby się ciesiołką bawił, i inni tak samo.**
- GLAUKON:] Widocznie”<sup>11</sup>.

Trudno o bardziej jednoznaczne wyrażenie dystansu do modelu państwa.

Kolejne paragrafy poświęcone są dokładniejszej analizie znaczenia wypowiedzi Platona mówiącej o widziadle sprawiedliwości. Najpierw dokonany zostanie przegląd kontekstów, w których Platon, w różnych swoich dialogach, określa coś mianem widziadła (εἶδωλον). Następnie zostanie bliżej przeanalizowany dialog *Fajdros*, na podstawie którego można zrekonstruować stanowisko Platona w kwestii tego, jaki status metodologiczny ma myślna konstrukcja „idealnego” państwa.

## 2. Widziadło w dialogach Platona – przegląd problematyki

Już na początku analizowanego fragmentu pojawia się sygnał ostrzegający, aby zarysowanego modelu nie brać dosłownie jako dokładnie przedstawiającego sprawiedliwość; Platon pisze o przypuszczeniu, że „jak tylko zaczniemy zakładać państwo, to (...) gotowiśmy się zaraz natknąć na **początek i pewien zarys sprawiedliwości**”<sup>12</sup>. To, co będzie potrzebne do określenia, czym naprawdę jest sprawiedliwość, to – odnalezione przy budowie modelu państwa – początek sprawiedliwości i jej zarys. Za pomocą słowa „początek” Witwicki przekłada grecki termin „ἀρχή”, podstawowy dla filozofii greckiej; „ἀρχή” to początek pojęty jako zasada, istota, osnowa. Słowu „zarys” odpowiada greckie – „τύπος”; słowo to ma wiele znaczeń, mając na uwadze poprzedzające „ἀρχή” i szerszy kontekst, przyjąć można, że chodzi tu o pewnego typu zasadę, for-

<sup>11</sup> Ibidem, 443b–c, podkr. MP.

<sup>12</sup> Ibidem, 443b–c.

mę, która służy do formowania czegoś, nadawania kształtu. Z pewnością nie chodzi o to, że znajdziemy sprawiedliwość pewnego typu – sprawiedliwość właściwą państwu (sprawiedliwość „państwową”) i na tej podstawie sformułowane zostanie pojęcie sprawiedliwości indywidualnej.

Nie można nie docenić stwierdzenia o tym, że sprawiedliwość dostrzeżona w państwie jako modelu duszy jest jedynie widziadłem – εἶδωλον<sup>13</sup> sprawiedliwości. Choć jest to widziadło przydatne, pozostaje jedynie naśladownictwem, odbiciem rzeczywistości, zatem może zwieść.

W micie jaskini εἶδωλα to odbicia w wodzie<sup>14</sup>, odbicia ludzi i innych rzeczy, które ogląda człowiek wyzwolony z jaskini; oglądanie odbić w wodzie jest krokiem w dochodzeniu do oglądania Słońca, następującym po oglądaniu cieni w świetle poza jaskinią, a przed patrzeniem w nocne niebo z gwiazdami i Księżycem<sup>15</sup>. Choć człowiek znajduje się już w świetle realnym, to „εἶδωλον” określa coś, co jest jeszcze oddalone od tego, co w pełni realne. Platon ceni to, co rzeczywiste; trzeba zatem dużej ostrożności, gdy posługujemy się jedynie wizerunkami – modelami; przede wszystkim uważać trzeba, aby wizerunku nie brać za rzecz prawdziwą<sup>16</sup>.

Z wyraźną pejoratywną konotacją występuje słowo „εἶδωλον”, gdy Platon – korzystając jednocześnie ze swego modelu państwa i z mitu jaskini, mówi o tym, co oglądają ci, którzy przebywają w mroku i do których przychodzą znający „prawdę w dziedzinie tego, co piękne i sprawiedliwe, i dobre”<sup>17</sup>; ci ostatni, gdy przywykną do mroku, będą lepiej od innych umieli „rozpoznać każde widmo (εἶδωλον), co ono za jedno i skąd się wzięło”<sup>18</sup>.

Podobnie w jednoznacznie pejoratywnym znaczeniu określenie „εἶδωλον” pojawia się, gdy Platon pisze o naśladownictwie uprawianym przez poetów i widziadła przeciwstawia prawdzie: „poczawszy od Homera wszyscy poeci uprawiają naśladownictwo i stwarzają widziadła dzielności i innych rzeczy,

<sup>13</sup> εἶδωλον trudno w tym kontekście inaczej tłumaczyć, można ewentualnie mówić o odbiciu sprawiedliwości (jak odbicie w wodzie czy zwierciadle), wizerunku, wyobrażeniu; jednak i takie przekłady nie zmieniają istoty przekazu, zwłaszcza jeśli ma się na uwadze poglądy Platona dotyczące tego, co jedynie naśladuje oryginał.

<sup>14</sup> Zob. także idem, *Polityk*, 286a, gdzie εἶδωλόν określa materialny (podpadający pod zmysły) wizerunku czegoś.

<sup>15</sup> Idem, *Państwo*, 516a.

<sup>16</sup> Zob. idem, *Sofista*, 234c–e.

<sup>17</sup> Idem, *Państwo*, 520c.

<sup>18</sup> Idem.

o których piszą, a prawdy nie dotyczą<sup>19</sup>; i nieco dalej Platoński Sokrates pyta retorycznie: „Twórca widziadeł, naśladowca, tak mówimy, nie zna się zgoła na rzeczywistości, a zna się tylko na wyglądzie? Czy nie tak?”<sup>20</sup>

W dialogu *Gorgiasz* retoryka uprawiana przez sofistów jest określana jako widziadło części polityki<sup>21</sup> będącej sztuką zabiegającą o dobro duszy, a złożoną z dwóch części – prawodawstwa i sprawiedliwości (karzącej). Jednocześnie taka retoryka jest przez Platona zaliczona do pochlebstwa (jest jego częścią), które jedynie podszywa się pod sztukę, a jest tylko „doświadczeniem i rutyną”<sup>22</sup>. Retoryka podszywa się pod sprawiedliwość karzącą, przywracającą zdrowie chorej duszy. Podobnie charakter schlebiana ma sofistyka, która podszywa się pod prawodawstwo, podtrzymujące i wzmacniające zdrowie duszy. Analogicznie Platon mówi o dwóch częściach sztuki zabiegających o dobro ciała i odpowiadającym im dwóch typach schlebiana. Jedną z nich jest gimnastyka, która podtrzymuje i wzmacnia zdrowie i piękno ciała, a podszywa się pod nią kosmetyka czy „sztuka” ubioru; drugą – lecznictwo, które przywraca zdrowie choremu ciału, a podszywa się pod nią, będące schlebaniem, kucharstwo<sup>23</sup>. Pod adresem pochlebstw podszywających się pod prawdziwe sztuki Platon nie szczędzi negatywnych określeń; wprost powiada, że „to jest coś brzydkiego, (...) albowiem ono zawsze szuka tego, co przyjemne, bez względu na to, co najlepsze”<sup>24</sup>. Pochlebstwo „nie ma żadnego zrozumienia dla tego, co przynosi, nie pojmuje, czym to jest ze swej natury tak, że nie potrafi podać przyczyny żadnego”<sup>25</sup>. O podszywającej się pod gimnastykę kosmetyce pisze, że jest „szelmowska i oszukańcza, nieszlachetna i podła”<sup>26</sup>, że „kształtami i barwami, i gładkim wyglądem, i strojem oszukuje tak, że ludzie obcym pięknem przyodziani zaniedbują własnego, które by im gimnastyka dać mogła”<sup>27</sup>.

<sup>19</sup> Ibidem, 600e.

<sup>20</sup> Ibidem, 601b.

<sup>21</sup> Idem, *Gorgiasz*, 463d; W. Witwicki przekłada nawet – „częstki politycznej upiorem”, P. Siwek – „widmem części polityki”.

<sup>22</sup> Ibidem, 463b.

<sup>23</sup> Ibidem, 465b–c.

<sup>24</sup> Ibidem, 465a.

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> Ibidem, 465b.

<sup>27</sup> Ibidem.



W *Teajecie* widziadło – εἰδωλόν jest wprost przeciwstawione prawdzie. Widziadła to fałszywe myśli przeciwstawione myślom prawdziwym; przy czym widziadło udaje rzeczywistość (prawdę) i wielką sztuką jest odróżnianie widziadła od rzeczywistości. Platoński Sokrates, porównując swoją działalność do działalności położnych, mówi:

„Więc zawód położnych potąd sięga: nie tak daleko, jak mój, bo kobiety nie mogą raz złudzeń tylko rodzić, a, jak się zdarzy, to i prawdę [prawdziwe dzieci], te rzeczy niełatwo rozpoznać. Gdyby one to umiały, to największą i najpiękniejszą robotą położnych byłoby rozpoznawanie prawdę i nieprawdę (...). A największa wartość w naszej sztuce [sztuce położniczej Sokratesa] tkwi ta, że ona na wszelki sposób wy badać potrafi, czy umysł młodzieńca widziadło tylko i fałsz [εἰδωλον και ψευδος] na świat wydaje, czy też myśl zdrową i prawdziwą”<sup>28</sup>.

### 3. Dialog *Fajdros* w sprawie mowy o widziadle sprawiedliwości

Czytając o widziadle sprawiedliwości w kontekście dialogu *Państwo*, w którym Platon konstruuje na oczach czytelnika model państwa z wyraźnym celem „dydaktycznym” – czytelnik ma dzięki temu poznać, czym jest sprawiedliwość duszy, sięgnąć warto do dialogu *Fajdros*, w którym szerzej pisze Platon o widziadle w odniesieniu do mów. W dialogu tym mianem widziadła określa Platon mowę pisaną lub wygłaszaną oderwaną od odniesienia do tego, co prawdziwe<sup>29</sup>, i jest to określenie wyraźnie pejoratywne – w tym kontekście W. Witwicki „εἰδωλον” oddaje za pomocą słowa „mara”. Mowa pisana przeciwstawiona jest „żywej i pełnej ducha mowie człowieka, który wiedzę posiada”<sup>30</sup>; ta ostatnia powiązana jest ściśle z mową w pełni realną, która jest zapisana i jest zapisywana w samej duszy, w samym umyśle – „Mistrz, który wiedzę posiada, pisze ją w duszy ucznia”<sup>31</sup>; natomiast:

„Ten, co myśli, że sztukę w literach zostawia, i ten, co ją chce z nich czerpać, jak gdyby z liter mogło wyjść coś jasnego i mocnego, to człowiek bardzo

<sup>28</sup> Zob. idem, *Teajtet*, 150b–c; także ibidem, 150e.

<sup>29</sup> Zob. idem, *Sofista*, 234c.

<sup>30</sup> Idem, *Fajdros*, 276a.

<sup>31</sup> Ibidem, 276a.



naiwny (...), skoro myśli, że słowa pisane coś więcej potrafią, jak tylko przypomnieć człowiekowi, który rzecz samą zna, to, o czym pismo traktuje”<sup>32</sup>.

Platon podkreśla przy tym, że w przypadku mów doskonałych uczy się nie tylko ten, kto jest ich odbiorcą, ale także ich autor; nieobojętny jest przy tym przedmiot mów doskonałych:

„kto wie, że najlepszy z mów skutek, to tylko przypomnienie wywołane w duszach pełnych wiedzy, i że światło prawdziwe a doskonałe jest tylko w tych mowach, którymi człowiek drugich naucza, a sam się od innych uczy o tym, co sprawiedliwe i piękne, i dobre, a na duszach je ludzkich wypisuje – ten będzie takie mowy odczuwał jak rodzone córki; naprzód tę, którą sam począł we własnym wnętrzu, a potem te jej dzieci i siostry, które się w innych duszach ludzkich porodziły i wyrosły, piękne – cóż go może obchodzić wszystko inne – taki człowiek, Fajdrosie – to będzie, zdaje się, wzór, do którego byśmy [módlmy się o to] obaj dojść pragnęli”<sup>33</sup>.

Platon nawiązuje do swojej koncepcji anamnezy. Nie jest jednak tu konieczne przyjmowanie całej tej koncepcji i nie jest konieczne szczegółowe zanalizowanie możliwych jej wersji. Zasadnicza myśl jest taka, że wiedzę powinien odkrywać sam słuchacz lub czytelnik dialogu – Platoński Sokrates nie tylko mówi o przypominaniu, ale o wspólnym intelektualnym podążaniu do miejsc, w których jego rozmówca sam dostrzeże, jak się rzeczy mają. Ważne jest także to, że przewodnik może się nauczyć czegoś od tego, który podążywszy za nim dostrzeże coś więcej, niż sam przewodnik<sup>34</sup>.

Wynika stąd, że normalną sytuacją, a nie szczególną i wyjątkową, jest ta, w której wiedza jest w swej treści różna od treści wprost zawartej w słowie pisanym czy mówionym – słowo takie jest jedynie drogą do prawdy. W dialogu *Państwo*, Platon daje w dodatku wprost cały szereg sygnałów nakazujących odróżnić treść dosłownego przekazu słownego, od wiedzy, której odkryciu służy. W analizowanym wyżej fragmencie dotyczącym sprawiedliwości w skonstruowanym państwie, mowa jest wprost o widziadle, aby nie było już żadnych wątpliwości co do tego, żeby opisu sprawiedliwości w tym państwie jako modelu duszy, nie brać za opis sprawiedliwości w państwie realnym<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Ibidem, 275c–d.

<sup>33</sup> Ibidem, 278a–b.

<sup>34</sup> Zob. idem, *Teajtet*, 150c–d, gdzie Sokrates mówi o swojej niewiedzy.

<sup>35</sup> Idem, *Państwo*, 432b–d.

Analizowane tu fragmenty *Fajdrosa* jasno też wskazują cel nauki – nie jest nim po prostu kontemplacja prawdy, kontemplacja idei sprawiedliwości, piękna czy dobra, ale przede wszystkim sprawiedliwość, piękno i dobro realizujące się w duszy; przy czym szerszy kontekst nauki o sprawiedliwości wskazuje, że piękno jest aspektem sprawiedliwości – piękno, dla Greka oparte zawsze na harmonii i porządku, buduje jedność duszy, upodabniając ją do dobra, którego istotą jest jedność. Mowy o sprawiedliwości może mieć w duszy tylko człowiek sprawiedliwy, mający w swoim wnętrzu jedność opartą na harmonii, a piękno jest podstawą tak pojętej sprawiedliwości. Stąd modlitwa zawarta w ostatniej większej wypowiedzi Sokratesa w dialogu, jest modlitwą o wewnętrzne piękno:

„Panie przyjacielu nasz, i wy inni, którzy tu mieszkacie, bogowie! Dajcie mi to, żebym piękny był na wewnątrz. A z wierzchu co mam, to niechaj w zgodzie żyje z tym, co w środku. Obym zawsze wierzył, że bogatym jest tylko człowiek mądry. A złota obym tyle miał, ile ani unieść, ani uciągnąć nie potrafi nikt inny, tylko ten, co zna miarę we wszystkim. Trzeba nam jeszcze czego więcej, Fajdrosie? Ja mam modlitwy w sam raz”<sup>36</sup>.

Filozofem, posiadającym w umyśle „żywą mowę”, jest ten, „który posiada wiedzę o tym, co sprawiedliwe i piękne, i dobre”<sup>37</sup>. Mądrości nie można w żadnym wypadku utożsamiać z wiedzą teoretyczną – mądrość Platon charakteryzuje jako wiedzę, która dyktuje sprawiedliwe uczynki<sup>38</sup>, czy – sięgając do określenia z Państwa – wiedza, która sobie radzi z całym człowiekiem i wyznacza, w jaki sposób powinien on traktować samego siebie i innych, aby wszystko było jak najlepiej<sup>39</sup>. Będzie to zawsze jedynie wiedza niepełna – pełna mądrość pozostaje rzeczą boską; co więcej, jest to wiedza, której nieustannie towarzyszy świadomość niepełności. Stąd filozof – miłośnik mądrości, ciągle poszukuje partnerów do dyskusji, dzięki którym będzie mógł swą wiedzę wzbogacać. Wynika dalej z tego, że nie ma gotowych wzorców postępowania, które byłyby poznawane przez filozofów. Niepoznawalność dotyczy pozytywnych wzorców postępowania, a w mniejszym zakresie – „tego, co straszne”, czego czynić nie wolno<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> Idem, *Fajdros*, 279b–c.

<sup>37</sup> Ibidem, 276c.

<sup>38</sup> Idem, *Państwo*, 443e.

<sup>39</sup> Por. idem, *Państwo*, 428c–d.

<sup>40</sup> Zob. Platona określenie męstwa; jest ono „Zachowaniem pewnego przekonania, które prawo z pomocą wychowania wywołało; przekonanie to dotyczy tego, co straszne, i mówi, które rzeczy są straszne i jakie rzeczy”, ibidem, 429b–d; zob. ibidem, 442b–c.

W odpowiedzi na modlitwę Sokratesa, Fajdros powiada – „Pomódl się o to i dla mnie. Wspólna jest dola przyjaciół”<sup>41</sup>. Zauważyć warto, że piękno duszy, zatem i jej sprawiedliwość i mądrość, będące przedmiotem końcowej modlitwy, są przyporządkowane do realizacji celu, którym jest stanie się człowiekiem, który „drugich naucza, a sam się od innych uczy o tym, co sprawiedliwe i piękne, i dobre, a na duszach je [swoje mowy] ludzkich wypisuje”<sup>42</sup>. Jest to człowiek, który zabiega o sprawiedliwość innych, o ich wewnętrzną harmonię i jedność, zatem i ich szczęście, zabiega o to, aby stawali się jak on, równi jemu, a będąc takimi sami uczą swego nauczyciela sprawiedliwości – „drugich naucza, a sam się od innych uczy o tym, co sprawiedliwe i piękne, i dobre”<sup>43</sup>.

Analiza dialogu *Fajdros* w kontekście problematyki przekazywania wiedzy, wprowadziła wątki merytoryczne istotne, a nawet centralne, dla proponowanego przez Platona pozytywnego ujęcia sprawiedliwości, a dotyczące wewnętrznej harmonii i jedności oraz przyjaźni.

### III. Czym jest sprawiedliwość – kierunki dalszych analiz

Opracowanie to poświęcone jest przede wszystkim widziadłu (widmu) sprawiedliwości, przed którym Platon przestrzega. Omówienie pozytywnej propozycji odpowiedzi na pytanie, czym jest sprawiedliwość, to osobne zagadnienie<sup>44</sup>, które może tu być jedynie zasygnalizowane, w celu zarysowania kontekstu dokonanej przez samego Platona krytyki jednej z centralnych tez dotyczących sprawiedliwości w modelu państwa.

---

<sup>41</sup> Idem, *Fajdros*, 279c; „κοινὰ τὰ τῶν φίλων” – można także przekładać: „wspólne jest to, co należy do przyjaciół”.

<sup>42</sup> Ibidem, 278a.

<sup>43</sup> Ibidem.

<sup>44</sup> Zob. inne prace autora dotyczące platońskiej koncepcji sprawiedliwości: M. Piechowiak, *Do Platona po naukę o prawach człowieka*, [w:] *Księga jubileuszowa profesora Tadeusza Jasudowicza*, red. J. Białocerkiewicz, M. Balcerzak i A. Czeczko-Durlak, Toruń 2004, s. 333–352; *Sokrates sam ze sobą rozmawia o sprawiedliwości*, [w:] *Kolokwia Platońskie – Gorgias*, red. A. Pacewicz, Wrocław 2009, s. 71–92; *Przemowa Demiurga w Platońskim „Timajosie” a współczesne pojęcie godności*, [w:] *Abiit, non obiit. Księga poświęcona pamięci Księdza Profesora Antoniego Kościa SVD*, red. A. Dębiński i in., Lublin 2013, s. 655–665; *Kallikles i geometria. Przyczynek do platońskiej koncepcji sprawiedliwości*, [w:] *Księga życia i twórczości. Księga pamiątkowa dedykowana Profesorowi Romanowi A. Tokarczykowi*, red. Z. Władek, t. 5: *Prawo*, Lublin 2013, s. 281–291.

Bezpośrednio po omówionych wyżej wypowiedziach Platońskiego Sokratesa, mówiących o „szewcu pozostającym przy swoim kopycie” jako widziadłe sprawiedliwości, następuje pozytywne określenie:

„A naprawdę sprawiedliwość jest, zdaje się, czymś w tym rodzaju, ale nie polega na zewnętrznym działaniu czynników wewnętrznych człowieka, tylko na tym, co się w nim samym z tymi czynnikami dzieje. Na tym, że on nie pozwala, żeby którykolwiek z nich robił mu w duszy to, co do niego nie należy, ani żeby spełniał kilka różnych funkcji naraz. 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 współbrzmiały, 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. Opanowany i zharmonizowany postępuje też tak samo, kiedy coś robi, czy to gdy majątek zdobywa, czy o własne ciało dba, albo i w jakimś wystąpieniu publicznym, albo prywatnych umowach, we wszystkich tych sprawach i dziedzinach on uważa i nazywa sprawiedliwym i pięknym każdy taki czyn, który tę jego równowagę zachowuje i do niej się przyczynia. 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”<sup>45</sup>.

Określenie to nie jest, jak widać, proste. Cała myślna konstrukcja państwa jako modelu duszy przygotowywała grunt pod jego podanie. Krótko można podsumować, że sprawiedliwość, a w pierwszym rzędzie jest doskonałością jednostki opartą na jej wewnętrznej jedności, a człowiek sprawiedliwy jest człowiekiem działającym w różnych sferach życia państwa. Sprawiedliwe działania – a nimi przecież zajmuje się prawo – to działania mające na celu dobro jednostki, jej wewnętrzną jedność. Z takim postawieniem sprawy współbrzmie związane określenie celu prawa proponowane przez Platona w dialogu *Prawa*:

„Podstawowym założeniem i celem naszych praw jest to, żeby obywatele byli jak najszczęśliwsi i zespoleni ze sobą najserdeczniejszą przyjaźnią”<sup>46</sup>.

Zauważyć przy tym trzeba, że stanowisko to bynajmniej nie jest specyficzne dla późnego okresu twórczości Platona. Mając na uwadze zakwestionowanie w dialogu *Państwo* tezy, że w sprawiedliwym państwie jednostka ma się zajmo-

<sup>45</sup> Platon, *Państwo*, 443d–e.

<sup>46</sup> Idem, *Prawa*, 743c–e, przeł. M. Maykowska.

wać czymś jednym, do czego posiada największe predyspozycje oraz sposób postawienia pytania o sprawiedliwość jednostki, zgodnie z którym poszukuje się tego, co służy dobru – symbolizowanej przez państwo – jednostki jako całości, trudno wskazać racje, dla których nie należałoby zakwestionować – sformułowanego w myślnej konstrukcji modelu duszy – postulatu całkowitego poddania jednostki dobru państwa. Z cytowanym wyżej fragmentem *Praw* określającym cel prawa, pozostaje w pełnej zgodzie określenie celu państwa wskazane w samym dialogu *Państwo*, gdy Platoński Sokrates przystępuje do budowy modelu państwa:

„państwo tworzy się dlatego, że żaden z nas nie jest samowystarczalny, tylko mu potrzeba wielu innych. (...) Więc tak, bierze jeden drugiego do tej, a innego do innej potrzeby, a że wielu rzeczy potrzebujemy, więc zbieramy wielu ludzi do jednego siedliska, aby wspólnie żyli i pomagali jeden drugiemu, i to wspólne mieszkanie nazwaliśmy imieniem państwa”<sup>47</sup>.

Trudno o jaśniejszą deklarację – państwo jest służebne wobec jednostek. Co ciekawe, zasadniczym wskazanym tu celem jest nie tyle wprost zaspokajanie potrzeb obywateli przez państwo, ale to, aby żyjący w państwie wzajemnie sobie pomagali, co dobrze koresponduje ze wskazaniem na przyjaźń jako na cel prawa. W dialogu *Państwo* Platon nie zakwestionował, poza wywodami dotyczącymi państwa jako modelu duszy, przytoczonego tu określenia celu powstania państwa, i nie ma powodu, aby wyznaczoną tym celem perspektywę patrzenia na państwo kwestionować w imię tego, co sam Platon określił mianem widziadła sprawiedliwości.

### Podsumowanie

W świetle przeprowadzonych tu analiz nie jest do utrzymania teza, że myślna konstrukcja państwa „idealnego” w równym stopniu służy określeniu, czym jest sprawiedliwość jednostki i czym jest sprawiedliwość państwa i prawa. Konstrukcja ta służy wypracowaniu koncepcji sprawiedliwości jednostki. Zakwestionowana zostaje podstawowa teza dotycząca sprawiedliwości w państwie „idealnym”, głosząca, że każdy ma wykonywać jedno zajęcie, do którego z natury najlepiej się nadaje.

Przy wzięciu pod uwagę przyjętej przez Platona metody odpowiedzi na pytanie, czym jest sprawiedliwość indywidualna – metody, u której podstaw jest

<sup>47</sup> Idem, *Państwo*, 369b–c.

pytanie o to, co jest podstawą dobra całości jednostki, pod znakiem zapytania staje i ta teza dotycząca sprawiedliwości państwa, zgodnie z którą jednostka byłaby całkowicie podporządkowana dobru państwu. Uwzględnienie jasnych wypowiedzi Platona dotyczących celu państwa i prawa nie pozostawia wątpliwości – to państwo i prawo tworzone są dla jednostki, a nie istnienie jednostki podporządkowane jest dobru państwa. Okazuje się przy tym, że myśl ta zawarta jest nie tylko w późnym dialogu *Prawa*, ale leży także u podstaw Platońskich badań nad sprawiedliwością w dialogu *Państwo*.

Straszy widmo Popperowskiej interpretacji Platona. Platon sam przestrzega przed widmem sprawiedliwości wyłaniającym się z konstrukcji państwa „idealnego” skonstruowanego jako model duszy.