

Prawo w życiu jednostki w *Gorgiaszu* Platona

1. Kontekst historyczno-filozoficzny *Gorgiasza*

Z rozwojem myśli greckiej szczególnie związane jest imię Sokratesa (ok. 470–399 p.n.e.), ateńskiego filozofa, którego postać i poglądy znamy dzięki zachowanym pismom jego uczniów i jemu współczesnych (nie pozostawił tekstów swojego autorstwa). Wpływ Sokratesa na starogrecką filozofię był tak wielki, że współcześnie zwykło się dzielić ją na okres przedsokratejski i posokratejski. Tenże przełom i zwrot w historii filozofii związany był z przeniesieniem punktu ciężkości z rozważań nad naturą na dociekania o charakterze antropologicznym, etycznym i socjologicznym. Nie sposób w tym miejscu nie zaznaczyć, że zwrot ten dokonał się, technicznie rzecz ujmując, niedługo przed Sokratesem, zaś odpowiedzialnymi za podjęcie tematyki związanej bardziej z człowiekiem niż przyrodą byli przedstawiciele bardzo różnorodnej grupy zwanej sofistami, z którymi polemizował ateński myśliciel w czasach swojej publicznej działalności. Przemocny wpływ uczniów Sokratesa, przede wszystkim Platona (ok. 423–348/347 p.n.e.), na późniejszą filozofię sprawił, że aż do XX wieku¹ sofisci postrzegani byli bardziej jako

¹ Do rehabilitacji sofistów przyczyniły się m.in. pogłębione badania nad dziejami helleńskiej filozofii, które pozwoliły na wyodrębnienie poszczególnych, szczegółowych stanowisk wśród sofistów i ukazanie pełni ich zróżnicowanych poglądów, oraz w szczególności pisarstwo Karla Poppera, który kierując się przeciwko

przeciwnicy Sokratesa niż jako niezależni myśliciele, których filozofię warto zgłębiać. Zainteresowanie starogreckiej myśli okresu Sokratesa człowiekiem oznaczało jej głębokie przejście nie tylko nim samym jako jednostką, ale także teje jednostki środowiskiem społecznym. Niewątpliwie już w tamtych czasach, na co wskazuje częste pojawianie się tego wątku w pismach najbardziej wpływowych filozofów, jedną z głównych perspektyw, w jakich rozpatrywano jednostkę ludzką, była jej sytuacja prawna. Już w najwcześniejszym okresie helleńskiej myśli uwidacznia się pluralizm na polu rozważań o poszczególnych typach prawa. Nic dziwnego, że wczesna grecka filozofia zajmująca się człowiekiem decydowała się zadawać pytania o relacje różnych systemów normatywnych wobec siebie nawzajem.

Spośród licznych sokratyków niewątpliwie największym i najbardziej znaczącym jest wspomniany już Ateńczyk Platon. Jest on najważniejszym, choć nie jedynym, źródłem informacji na temat swojego mistrza. Platon nie pozostawił po sobie pism innych niż dialogi², w nich zaś, jak się powszechnie uznaje, stanowisko platońskie wypowiada sam Sokrates. Wpływ Platona na filozofię jest niemożliwy do przecenienia. W jego pismach odnajdujemy zaczątki większości dyskusji i problemów poruszanych następnie przez filozofię aż do współczesności. Platoński sposób myślenia o świecie, charakteryzowany popularnie jako idealizm platoński, wpłynął na całe pokolenia przyszłych myślicieli, a poprzez jego najwybitniejszego ucznia Arystotelesa (384–322 p.n.e.) i następnie chrześcijańską recepcję arystotelesowskiego rozwinięcia myśli platońskiej wszedł

myśli państwowej Platona, starał się przywrócić im należne w historii filozofii miejsce. Zob. K. Popper, *Spółczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1: *Urok Platona*, Warszawa 1993, s. 29–40.

² Autor niniejszego referatu przychyła się ze swojej strony do opinii o nieautentyczności tzw. trzynastu listów platońskich, na temat których spór toczy się w obrębie historii filozofii od wielu dziesięcioleci. Debatę naukową na temat autentyczności listów referuje m.in. Luc Brisson. Zob. L. Brisson, *Platon: Lettres*, Paris 1987, *passim*. Pośród bardziej znanych zwolenników autentyczności (przynajmniej niektórych) listów był Giovanni Reale – G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II: *Platon i Arystoteles*, Lublin 2008, *passim*.

na stałe do kanonu zachodniej filozofii. Dziełem niezwykle doniosłym, a często pomijanym w analizie Platońskiej teorii politycznej, jest dialog o tytule *Gorgiasz*. Platon prowadzi w nim spór na temat roli prawa stanowionego w życiu jednostki, a także na temat relacji sprawiedliwości do prawa. Właśnie też w *Gorgiaszu* Sokrates napotyka na jednego ze swoich najpoważniejszych adwersarzy, Kallikleasa. W starciu Sokratesa z Kalliklosem, niemalże mistrzowi Platona równorzędnym, ujawnia się w pełni problem relacji między prawem a jednostką. Niesłuchanie istotnym aspektem całej twórczości Platońskiej, o którym warto wspomnieć, jest jej aktualność. Większość też dyskutowanych w przedmiotowym dialogu Platona z powodzeniem może stać się przedmiotem współczesnej debaty. Stąd też właśnie *Gorgiasz*, a konkretnie konwersacja Kallikleasa i Sokratesa na temat prawa wraz z towarzyszącymi jej przedmiotowymi fragmentami z reszty dialogu stanie się przedmiotem rozważań w niniejszym referacie.

2. Struktura Platońskiego dialogu

Najwłaściwszą metodą analizy każdego z Platońskich dialogów jest w pierwszym rzędzie ukazanie jego fabuły, która ma nieraz niezwykle istotne znaczenie dla interpretacji filozoficznego składnika dzieła. Choć okoliczności rozmowy sportretowanej w *Gorgiaszu* nie są dla jego wymowy zbyt ważne³, warto je jednak dla rzetelności naukowej przywołać. Dialog otwiera przybycie Sokratesa i jego ucznia Chajrefonta na miejsce, gdzie tuż przed rozpo-

³ Dokładnie w opozycji wobec *Gorgiasza*, w kontekście znikomego udziału fabuły dialogu dla jego filozoficznej treści, stoją *Prawa*, w których znaczenie zarówno *dialogi personae* (trzej Grecy reprezentujący trzy okresy w dziejach Hellady: współczesny Platonowi, mykeński i minojski), jak i wydarzeń, które mają miejsce (przechadzka przemawiających z nadmorskiego miasta Knossos do położonej na górze świątyni Zeusa, będąca odbiciem mitu o wstępującym na tenże szczyt królu Minoście, gdzie miał rozmawiać z bogami i następnie stanowić prawo), jest bardzo doniosłe dla pełnej interpretacji filozoficznej dzieła.

częciem *Gorgiasza* przemawiał jego tytułowy bohater, Gorgiasz z Leontinój, znany mędrzec i sofista, który pomieszkiwał wówczas w domu prominentnego polityka, Kalliklesa. Kallikles przemowę Gorgiasza określa mianem „bardzo ładnego nabożeństwa”⁴. Starszemu sofście towarzyszy ponadto jego zwolennik, młody Polos. Należy w tym miejscu krótko scharakteryzować najważniejsze dialogi *personae*, Sokratesa i Kalliklesa. Dosyć łatwo przychodzi ukazanie pierwszego z nich. Jest on skromnie przedstawiony w dialogu, Platon wyraźnie zakłada, że czytelnik postać Sokratesa przynajmniej kojarzy. Jest więc zarysowany zgodnie z popularnym wyobrażeniem – jako mężczyzna w wieku statecznym, mędrzec. Posługuje się klasyczną mową sokratejską, zadaje proste pytanie i oczekuje jasnych odpowiedzi, jest widocznie uradowany, gdy Gorgiasz poddaje się temu stylowi prowadzenia dyskusji, mówiąc: „na Herę, Gorgiaszu, podziwiam te odpowiedzi”⁵. Większych trudności przysparza charakterystyka Sokratejskiego adwersarza, Kalliklesa. Interpretacja tej postaci jest niejednolita. Witwicki opisuje go jako „męża dojrzałego i zrównoważonego”⁶, Dodds tymczasem skłania się ku interpretacji przeciwnika Sokratesa jako „młodego mężczyzny”⁷, „dopiero rozpoczynającego aktywną działalność”⁸. Autor niniejszego artykułu przychylił się raczej do interpretacji Doddsa, za czym stoi osobowość Kalliklesa tak jak jest opisany w *Gorgiaszu*. Przeciwnik Sokratesa jest niewątpliwie niezwykle inteligentny, swoje wypowiedzi buduje ze swadą godną mężczyzny dojrzałego, na jego młodzieńcze usposobienie wskazuje jednak niezbyt polityczna szczerść i skłonność do szybkiego popadania

⁴ Platon, *Gorgiasz*, tłum. W. Witwicki, s. 15. Autor zdecydował się przytaczać tekst dialogu w klasycznym tłumaczeniu Władysława Witwickiego. W każdym miejscu, gdzie nastąpi odniesienie do tekstu greckiego, będzie to odniesienie do wydania krytycznego pod redakcją Erica R. Doddsa. Zob. E.R. Dodds (red.), *Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 2002.

⁵ Platon, op.cit., s. 20.

⁶ W. Witwicki, *Wstęp*, [w:] Platon, op.cit., s. 12.

⁷ E.R. Dodds, *Introduction*, [w:] E.R. Dodds (red.), op.cit., s. 14.

⁸ Ibidem, s. 13.

w gniew. Wiele z tych cech wysoce ceni sam Sokrates. „Wcale po-
stawnie się prezentujesz w tym ataku otwartych słów; ty teraz jasno
mówisz to, co i inni myślą, ale powiedzieć tego nie chcą”⁹ – stwierdza z
pewnym szacunkiem mistrz Platona. Kallikles też odnosi się nieraz przyjaźnie do rozmówcy, stwierdzając, że „dosyć lubi”¹⁰ So-
kratesa oraz nazywając go „duszą dobrą”¹¹. Jednocześnie nierzadko
wpada w gniewny nastrój, pokazując łatwość w uleganiu emocjom
i arogancję, która uwidacznia się, gdy Sokrates nie jest skłonny na-
tychmiast się z nim zgodzić. Młodzieniec jest przekonany o swojej
słuszności, szybko irytuje się odmienną opinią. Słuchając rozmowy
Sokratesa z Polesem, ostatecznie traci cierpliwość i z wyraźnym
rozbawieniem i poirytowaniem mówi: „Na bogów, ja muszę. Sokra-
tesie, proszę cię, powiedz mi, czy mamy to teraz uważać za słowa
serio, czy za żarty?”¹². Ludzi, którzy nie zgadzają się z jego wizją
świata, nazywa po prostu „durniami”¹³, a kiedy ostatecznie zde-
nerwuje się pozornie niezwiązanymi z tematem rozmowy pytaniami
Sokratesa, komentuje głośno: „Nie, ten człowiek nie przestaje
bredzić”¹⁴. Z dialogu wyłania się więc postać antypatyczna, aro-
gancka i zadufana w sobie, inteligencję przekuwająca na poczucie
wyższości i obraźliwą ironię. Pomimo to jednak zastanawiająca jest
sympatia, jaką wciąż i do samego końca darzy Sokrates Kalliklesa.

To krótkie ukazanie dwóch najważniejszych rozmówców po-
zwoli w tym miejscu powrócić do analizy samej struktury narracyj-
nej dialogu. Jest ona bardzo prosta, fabuła zaś uboga w wydarzenia.
Właściwie całość *Gorgiasza* rozgrywa się w miejscu, w którym stary
sofista przeprowadza debatę z Sokratesem, z wyjątkiem krótkiego
akapitu opisanego na początku bohaterowie nie przemieszczają się.
Działania przedstawionych dyskutantów również ograniczają się

⁹ Platon, op.cit., s. 101.

¹⁰ Ibidem, s. 89.

¹¹ Ibidem, s. 90.

¹² Ibidem, s. 81.

¹³ Ibidem, s. 100.

¹⁴ Ibidem, s. 95.

do wymiany myśli. *Gorgiasz* rozpoczyna się krótkim prologiem, w którym, jak wspomniano wyżej, bohaterowie dialogu spotykają się z tytułowym bohaterem, po czym następuje debata, a konkretnie trzy debaty – Sokratesa z Gorgiaszem, Sokratesa z Polosem i Sokratesa z Kalliklesem. Rozmowy te nie są od siebie odseparowane naracyjnie, nie dzieli ich upływ czasu, płynnie też przechodzą z jednej w drugą, niekiedy zaś postacie przemawiające wcześniej bądź mające przemawiać później wtrącają się do prowadzonej dyskusji bądź komentują bieg wydarzeń w inny sposób. Widać więc, że struktura dzieła jest bardzo prosta, co w nauce interpretuje się jako oznakę małego doświadczenia literackiego Platona oraz jako wskazówkę pomagającą umieścić *Gorgiasza* (jak to się współcześnie czyni powszechnie) pośród jego wczesnych dzieł¹⁵.

3. Sprawiedliwość, prawo, natura – główne tematy *Gorgiasza*

Prawo samo w sobie nie jest tematem głównym *Gorgiasza*, a tym bardziej nie jest nim prawo stanowione, czy też, jak to nazwalibyśmy współcześnie – prawo pozytywne. Rozważania na temat roli norm w życiu jednostki pełnią jednak niezmiernie istotną funkcję w dyskusji na temat ludzkiej natury oraz ludzkiego społeczeństwa, która toczy się pomiędzy Kalliklesem a Sokratesem. W istocie jasne staje się, po głębszym przeanalizowaniu argumentacji wszystkich bohaterów dialogu, że to właśnie dyskusja o charakterze antropologicznym jest jego właściwą treścią. Uwidacznia się to po prześledzeniu tematów podnoszonych w ramach poszczególnych rozmów. Sokrates spiera się w pierwszym rzędzie z Gorgiaszem na temat retoryki i jej charakteru jako sztuki dążenia do prawdy bądź umiejętności przemawiania, następnie zaś z Polosem na temat sprawiedliwości. Nie sposób jednak nie odnieść wrażenia, że z punktu widzenia struktury dialogu debaty te mają jedynie na celu przy-

¹⁵ E.R. Dodds, *Introduction*, [w:] E.R. Dodds (red.), op.cit., s. 18-19.

gotowanie pola dla starcia pomiędzy Kalliklesową a Sokratejską wizją człowieka. Rozważania o różnicy między prawdą a opinią, obecne w rozmowie Gorgiasza z mistrzem Platona, a także o istocie sprawiedliwości, które wprowadza Sokrates, gdy przechodzi do rozmowy z Polosem, znajdują swoje podsumowanie i zwieńczenie w mającej dużo poważniejszy i ostrzejszy charakter konwersacji z Kalliklesem. Poważny charakter tej konwersacji wynika z faktu, że Kallikles nie podejmuje się krytyki jedynie tylko poszczególnych instytucji społecznych Hellady. Nie jest to skala wypowiedzi dla Kalliklesa wystarczająca. Przeprowadza on precyzyjną i totalną krytykę całego społeczeństwa ludzkiego i panujących w nim konwensów, dokonując jego dekonstrukcji i wydobywając spod niego to, co uważa za prawdę na temat człowieka i rządzących światem, absolutnych zasad. To właśnie dyskurs oparty na roli prawa wybierają Kallikles, rozpoczynając krytykę Sokratesa. Toteż ten właśnie dyskurs zanalizowany zostanie jako pierwszy, nie ze względu na argument z pierwszeństwa, ale na silniejsze nasycenie tegoż dyskursu argumentami dotyczącymi sfery norm. Argumenty Sokratesa dotyczące prawa są bardziej rozproszone i częściowo tylko zrekapitulowane w jego odpowiedzi na Kalliklesową tyradę.

4. Prawo według Kalliklesa

Świat opisany przez Kalliklesa w jego sławnej przemowie jest terenem bezwzględnej walki pomiędzy ludźmi słabymi, „których jest wielu”¹⁶, a ludźmi silnymi, „którzy by potrafili więcej mieć niż oni [słabi – przyp. autora]”¹⁷. Natychmiast Kallikles wprowadza do rozmowy narrację konfliktu, której będzie wierny aż do końca debaty. Konflikt przez niego przedstawiony ma charakter absolutnie dualistyczny – w świecie Kalliklesa nie może być wspólnoty pomiędzy silnymi a słabymi, może istnieć jedynie stan podporządkowania jednych drugim. Młody polityk nie poświęca uwagi defini-

¹⁶ Platon, op.cit., s. 84.

¹⁷ Ibidem, s. 85.

cjon; zaabsorbowany snuciem opowieści o świecie pełnym walki, skupia się raczej na bardzo ogólnych opisach. Wychodząc z rozmowy o sprawiedliwości, toczącej się wcześniej między Polosem a Sokratesem, formułuje własną teorię tego, co jest sprawiedliwe, co stanowi przyczynek do jego wizji prawa. „Zresztą to nawet nie jest stan godny człowieka: doznawanie krzywd, tylko niewolnika jakiegoś, któremu by lepiej umrzeć, niż żyć”¹⁸ – głosi Kallikles, występując przeciwko Sokratejskiemu ujęciu, wedle którego sprawiedliwsze jest krzywd doznawać, niż je wyrządzać. Dla Kalliklesa takie ujęcie to co najwyżej żart Sokratesa. Kallikles traktuje go jako osobę inteligentną, w swojej arogancji więc nie umie uznać, że Sokrates mógłby twierdzić inaczej niż on, druga osoba inteligentna (jeśli nie inteligentniejsza). Doznawanie krzywd jest dla Kalliklesa domeną niewolników, nie ludzi, a już na pewno nie ludzi silnych. Człowiek bowiem, *a contrario* wnioskując z Kalliklesowego wywodu, jest tym, który krzywd nie doznaje, a wyrządza je wedle swojej woli, jeśli może i chce sobie na to pozwolić. Takich ludzi, pełnych możliwości i władnych czynić to, co chcą, unikających w ten sposób niesprawiedliwego ponoszenia krzywd, jest niewielu, wielu jest zaś tych, którzy nie są silni. Skąd więc wzięła się według Kalliklesa Sokratejska wizja sprawiedliwości, tak przeciwna naturze? Z konwenansów społecznych, a konkretnie – ze zwyczaju obleczonego w formę prawa. W tym właśnie miejscu Kallikles oferuje swoją definicję norm prawa pozytywnego: „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 jednostek spośród ludzi”¹⁹. Ustęp ten zasługuje na przywołanie w całości, w nim bowiem zawiera się wizja prawa według Kalliklesa, następnie dalej przez niego jedynie skonkretyzowana. Prawo (Kallikles posługuje się w tym miejscu terminem νόμος²⁰, *nomos*, który interpretuje się jako określający

¹⁸ Ibidem, s. 84.

¹⁹ Ibidem, s. 84–85.

²⁰ Platon, *Gorgias*, [w:] E.R. Dodds (red.), op.cit., s. 121.

normy w sensie pozytywnym, normy stanowione, tłumaczy zaś łacińskim terminem *lex*) jest systemem społecznego oddziaływania, stanowi instrument kontroli mas ludzi słabych nad ludźmi silnymi. Człowiek silny bowiem może zostać przez słabych za pomocą praw, zwyczajów, pochwał i nagan ukształtowany wedle wizji bojaźliwego człowieka słabego, może zostać przekonany, że to wizja Sokratesa jest wizją właściwą, może zapomnieć o prawach wynikających z jego natury. Ludzie słabi „boją się, żeby ci [ludzie silni – przyp. autora] nie posiadli więcej od nich, więc mówią, że brzydką i niesprawiedliwą rzeczą jest wyprzedzać drugich własnym majątkiem i że jest krzywdzeniem drugich: starać się posiadać więcej niż oni. Oni sami lubią, podobno, mieć tyle tylko, co drudzy, bo są lichszymi jednostkami”²¹. Strach ludzi słabych rządzi powstawaniem konwencjonalnej moralności obleczonej w egzekwujące ją normy prawne. Kallikles odmawia słabym szczerości, a przydaje im wynikającą z konieczności przebiegłość. Słabi bowiem są nadal ludźmi i jest w nich obecne ludzkie dążenie do panowania i posiadania, właściwe też silnym. Nie mogą oni jednak swoich pragnień realizować, gdyż nie pozwala im na to ich słaba natura, która uniemożliwia zwycięstwo w sytuacji ewentualnego starcia z ludźmi silnymi, którzy dzięki swoim naturalnym przymiotom zatryumfowaliby w sytuacji takiego konfliktu. To prowadzi wprost do wniosku teoretycznoprawnego płynącego z teorii Kalliklesa, odróżnia on bowiem wyraźnie prawa stanowione przez masy ludzi słabych od praw przysługujących silnym na mocy ich natury. Objawia się w tym miejscu sens przypisywania Kalliklesa do rodzącego się wówczas nurtu prawa natury²². Rzeczywiście, Kallikles pisze wprost, że natura sama w sobie wskazuje na istnienie pewnych wynikających z niej tylko samej norm i uprawnień, różnych w treści i charakterze

²¹ Platon, *Gorgiasz...*, s. 85.

²² H. Waśkiewicz, *Historia filozofii prawa: Filozofia prawa starożytnego świata pogańskiego*, cz. I: *Grecja. Okres najwcześniejszy i helleński*, Lublin 1960, s. 58; G.L. Seidler, *Mysł polityczna starożytności*, Kraków 1961, s. 185; W. Kornatowski, *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*, Warszawa 1968, s. 133.

od norm i uprawnień stanowionych, a ponadto różniących się od nich zasięgiem normowania. Natura bowiem normuje powszechnie, w przeciwieństwie do norm społeczeństw ludzkich, które są zróżnicowane ze względu na ich wielość i różnorodne tradycje prawne. „Natura sama pokazuje, że sprawiedliwie jest, aby jednostka lepsza miała więcej niż gorsza, i potężniejsza więcej niż słabsza”²³ – twierdzi Kallikles, przydając swojemu archetypowi człowieka silnego ponadto przymioty lepszości i potęgi, dalej zaś argumentuje, że „objawia się to na wielu miejscach, że tak jest, i w stosunkach między zwierzętami innymi, i u ludzi między całym państwami i rodami, że tak się osądza to, co sprawiedliwe; aby człowiek silniejszy władał słabszym i posiadał więcej niż on”²⁴. Istnieje więc, według Ateńczyka, prawo natury normujące stosunki pomiędzy jednostkami w świecie zwierząt oraz ludzi, a także pomiędzy państwami i rodami jako zbiorowościami podmiotów tychże naturalnych norm. Podstawą dla roszczeń każdego wobec innego jest siła, jakość, mgliwość przez Kalliklesa określone jako potęga, lepszosc, żwawosc, moznośc dokonywania czynów wedle rozporządzeń własnej tylko woli i według własnych tylko zamiarów. Zakres tych roszczeń, których podstawą jest przyrodzona natura o charakterze biologicznym, jest potencjalnie nieograniczony. Granice może postawić mu tylko działanie innego silnego podmiotu, który nie dopuści do realizacji czyichś uprawnień jednostki wynikających z prawa natury. Podmiot prawa natury staje się w tej wizji jedynym podmiotem odpowiedzialnym za skuteczne wykonywanie swoich uprawnień. Kallikles objaśnia również dosyć oczywisty fakt sprzeczności pomiędzy obserwowanym światem greckich polis a światem konfliktu prawa natury. Ten pierwszy, sztuczny, nienaturalny i niesprawiedliwy, może istnieć tylko dlatego, że moralność społeczna, prawo i zwyczaje skierowane są przeciwko ludziom silnym, istnieją po to, by ich zniewolić, „poddawać urokowi pięknych słów, czarem kuglarskich sztuczek ujarzmiac ich, mówiac, że trzeba mieć tyle, co drudzy, i to

²³ Platon, *Gorgiasz...*, s. 85.

²⁴ Ibidem.

jest to, co piękne i co sprawiedliwe”²⁵. Prawo stanowione zostało przez masy ludzi poślednich zaprojektowane tak właśnie, by niwelować oddziaływanie prawa natury. Dla Kalliklesa oczywiste jest, że w sytuacji kolizji norm pochodzących z dwóch różnych porządków przewagę powinny mieć normy wywodzone z prawa natury. Opisuje to w niemalże baśniowych słowach, kreśląc postać skrepowanego nakazami norm stanowionych człowieka silnego, który „to wszystko strząśnie z siebie, przełamie, wyrwie się i podepcie nasze formułki i kuglarskie sztuczki, i łagodnie uroki świętych słów, i prawa przeciwne naturze”²⁶.

W filozofii Kalliklesa rola jednostki jest w kontekście prawa determinowana przez dwa czynniki. Pierwszym jest przynależność do grupy ludzi silnych albo ludzi słabych. Drugim jest fakt uwzględnienia roli prawa natury albo prawa stanowionego. Jednostka orientuje się wobec innych jednostek i wobec systemów prawa w zależności od silnej albo słabej natury. Silna jednostka będzie dążyć do postępowania zgodnego z normami prawa natury, to jest do zniweczenia skutków prawa stanowionego, jednostka zaś słaba będzie raczej dążyć do wzmocnienia norm pozytywnych, gdyż dają jej lepszą pozycję. Dalsza część wyводу Kalliklesa dotyczy innych spraw nęających ludzi silnych, a sankcjonowanych przez społeczeństwo w celu ich skrepowania – przede wszystkim filozofii, którą postrzega Kallikles jako niebezpieczną i osłabiającą naturę ludzką nawet w najdzielniejszych, przyzwyczajając ich bowiem do zachowań dziecinnych i gnuśnych. To właśnie w tym miejscu następuje moment kluczowy dla interpretacji dialogu. Platon decyduje się bowiem włożyć w usta Kalliklesa przepowiednię. „Przecież dzisiaj, gdyby cię [Sokratesa – przyp. autora] kto wziął [...] 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 umiając powiedzieć: [...] wyrok śmierci byś dostał”²⁷. W ten sposób

²⁵ Ibidem, s. 86.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem, s. 90.

Kallikles przepowiada przyszłość Sokratesa, mistrza Platona, który to sam być może w gorzkich słowach zdecydował się przemówić za pomocą młodego, nieokrzesanego, ale jednak inteligentnego i przenikliwego polityka, krytykując poprzez niego postępowanie Sokratesa. Może była to metoda wyniesienia etyki sokratejskiej i sokratejskiej wizji sprawiedliwości na piedestał? Takie jest stanowisko autora tekstu.

5. Prawo według Sokratesa

Sokrates nie ma wiele do powiedzenia na temat prawa stanowionego. Jego opinie i sądy formułowane są przede wszystkim na temat roli sprawiedliwości w prawie, w szczególności poświęca temu miejsce – poza odpowiedzią na zarzuty Kalliklesa – w rozmowie z Polesem. Zagadnieniem, które zajmuje Sokratesa, jest sprawiedliwość, czy może raczej poprawne rozumienie wartości i antywartości w kontekście natury ludzkiej. Platon, ustami Sokratesa, odżegnuje się mocno od ścisłego materializmu, wyróżnia dwa budulce pojedynczego człowieka, to jest duszę i ciało. Ateńskiego mędrca interesuje dobrostan każdej jednostki, na której „stan zdrowia”²⁸ składa się kondycja ciała i duszy. Tak jak dla podtrzymania w dobrym stanie ciała konieczne jest „lecznictwo” i „gimnastyka”, tak dla duszy konieczne są czynności, które Sokrates określa mianem „polityki”, a na które składają się – odpowiednio do leczenia i gimnastyki – „sprawiedliwość” i „prawodawstwo”²⁹. „Tak się rzeczy dzieją z natury”³⁰ – uczy Sokrates młodego, aroganckiego Poleasa, dyscypliny zaś dbające o stan zdrowia ciała i duszy Sokrates nazywa sztukami. Po dwie sztuki przypadają dla ciała i duszy, i te dwie z każdej „mają [...] ze sobą coś wspólnego, bo odnoszą się do tego samego przedmiotu”³¹. Sokrates twierdzi więc, że sprawiedli-

²⁸ Ibidem, s. 47.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem, s. 49.

³¹ Ibidem, s. 47–48.

wość i prawodawstwo mają ze sobą pewną przestrzeń wspólną, że odnoszą się do tego samego i tylko we współpracy będą w stanie zapewnić duszy właściwą, dobrą konstytucję. Dla każdej ze sztuk istnieje jednakże jej zwyrodniałe przeciwieństwo, „coś takiego [...] i w ciele, i w duszy, co nadaje pozory zdrowia i ciału, i duszy, a one wcale się dobrze nie mają”³². Przeciwno dobrej sprawiedliwości utrzymującej duszę w zdrowiu staje retoryka, przeciwko dobremu prawodawstwu – sofistyka. „O to, co najlepsze [przeciwieństwo sztuki – przyp. autora], zgoła nie dba, i za tym, co zawsze najprzyjemniejsze, goni bezmyślność ludzka i oszukuje tak, że się wydaje najzacniejszą”³³. Sokrates niejako antycypuje w tym miejscu późniejszą apologię absolutnego realizowania własnej woli uprawianą przez Kalliklesa, w bliższej zaś perspektywie odnosi się do przedstawionego przez Polosa problemu szczęścia tyranów – tych, którzy robią, co tylko chcą, w tym i popełniają najgorsze zbrodnie w niezgodzie z prawem i obyczajami. Sokrates, czym wzbudza śmiech Polosa³⁴, twierdzi, że ludzie tacy są w istocie nieszczęśliwi, niezależnie od tego, jak postrzegają ich inni i oni sami siebie. Pokrywa się to z jego wizją powszechnej natury ludzkiej, która tylko w sprawiedliwości może realizować się jako prawdziwe dobra i piękna, a więc szczęśliwa; wszelki inny stan będzie brzydotą i pozorem. „Zbrodniarz i krzywdziciel nędznikiem będzie w każdym wypadku” – mówi Sokrates, odpierając tezę Polosa, że tylko, jeśli nieukarany, popełniający występki będzie szczęśliwy, unikając sprawiedliwości, „ale większym wtedy, jeżeli go nie dotknie sprawiedliwość i on nie poniesie kary za zbrodnie; mniejszym zaś nędznikiem wtedy, jeżeli poniesie karę i dostąpi sprawiedliwości z ręki bogów i ludzi”³⁵. Polos tego zdania Sokratesa nie rozumie, określa je „nonsensem”³⁶. Zdecydowanie jednak nie umie powiązać wcześniej wyłożonej doktryny natury ludzkiej Sokratesa z jego tezą o wiecznie nieszczęśli-

³² Ibidem, s. 47.

³³ Ibidem, s. 48.

³⁴ Ibidem, s. 65.

³⁵ Ibidem, s. 64.

³⁶ Ibidem.

wym, nędznym sprawcy czynów haniebnych. Stanowisko mistrza Platona jest bowiem bezpośrednią konsekwencją jego antropologii. Nie może, według Platona, być szczęśliwym człowiek chory i słaby na ciele, tak samo jak nie może być naprawdę szczęśliwy ten, który żyje poza sprawiedliwością i w stanie bezprawia, gdyż stany te są do siebie podobne – jeden jest defektem ciała, drugi duszy. Poniesienie sprawiedliwej kary leczy kondycję duszy ludzkiej, tak jak zabiegi lekarskie leczą ciało. „A która [sztuka – przyp. autora] uwalnia od choroby?” – pyta mistrz Platona, „Czy nie lecznictwo? A któraż od podłości i niesprawiedliwości?”³⁷. Sokrates zestawia dobrostan ciała z dobrostanem duszy, by zaś dbać o ten drugi – ludzi zaleca prowadzić do sędziów, „żeby karę ponieśli”³⁸. „Ukarać, a sprawiedliwie powściągnąć swawolę zbrodniarza”³⁹ to dla Sokratesa jedno i to samo, pochwała bowiem zgodę Polosa z tak ujętym stanowiskiem. Prawo więc dla Ateńczyka, jeśli można je w ogóle uczciwie określić jako prawo, musi być zbieżne z nakazami sprawiedliwości. Cały dotyczący sprawiedliwości dyskurs opiera się dla Sokratesa na powiązaniu między dosyć mgliście określonymi kategoriami dobra i piękna, brzydoty i zła. Dla Sokratesa dobre to sprawiedliwe, a „sprawiedliwe to [...] piękne”⁴⁰. „Ponieść karę [...] to uwolnić się od największego zła, od podłości [...]. Ona zmusza do opanowania się i sprawiedliwszym robi człowieka, i lekarstwem jest na podłość, ta sprawiedliwość karząca”⁴¹. Karząca – to znaczy realizująca się poprzez prawo, egzekwowana w drodze obowiązujących norm. Ten dyskurs przekonuje ostatecznie Polosa. Nie znajduje jednak uznania u Kalliklesa, który zarzuca Sokratesowi, że ten, „lubiąc ciągnąć do takich ciężkich i dobrych dla tłumu efektów”⁴², miesza ze sobą kategorie należące do zupełnie różnych porządków, natury i prawa stanowionego, na dodatek robi to niekonsekwentnie. Roz-

³⁷ Ibidem, s. 75.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem, s. 70.

⁴⁰ Ibidem, s. 72.

⁴¹ Ibidem, s. 76.

⁴² Ibidem, s. 84.

poczyna w ten sposób opisane powyżej przedstawienie swojej wizji prawa opartej na naturze. Sokrates ze spokojem wysłuchuje popisowej tyrady, rzadko przerywając i w żaden konkretny sposób nie zaburzając logiki wywodu adwersarza. Wręcz wydaje się, że słucha z podziwem. Chwali Kalliklesa, mówiąc, że cechuje się on „wiedzą, życzliwością i otwartością”⁴³. Najważniejszy wydaje się jednak fakt bardzo łatwy do przeoczenia, a mianowicie to, że Sokrates w żadnym miejscu nie decyduje się podważyć fundamentów Kalliklesowej wizji świata. Za pomocą swoich pytań doprowadza jedynie do dalszej konkretyzacji postulatów rozmówcy. Wypytuje go o cechy ludzi silnych, a także stara się rozwiązać pewne aporie tkwiące w myśli przeciwnika. Pyta na przykład, czy „ty [Kallikles – przyp. autora] mocniejszych fizycznie nazywasz silniejszymi”⁴⁴ albo czy „ci, których jest wielu, silniejsi są niż jednostka”⁴⁵. Za pomocą tego rodzaju pytań Sokrates, na podstawie poglądów Kalliklesa, odwraca jego filozofię, twierdząc, że skoro wielu jest silniejszych niż niewielu, choćby słabych było więcej, to stanowione przez wielu silniejszych prawo jest prawem silniejszego, a więc – zgodnie z Kalliklesową teorią są to prawa silniejszego zgodne z naturą. Kallikles w obliczu tych logicznych trudności jest zmuszony dalej dookreślać swoją teorię, robi to jednak wyraźnie niechętnie, szybko oskarżając Sokratesa o bredzenie i „łapanie ludzi za słowa”⁴⁶. Sokrates kontynuuje swoje sokratyczne pytania, zadając w końcu takie, które Kalliklesowi wydają się zupełnie absurdalne, np. o to, czy sprawiedliwa jest wedle prawa natury umiejętność pływania. Właśnie wtedy Kallikles ostatecznie się poddaje i przyzwala Sokratesowi kontynuować swoje rozważania, na które jedynie przytakuje, od czasu do czasu złośliwie komentując. Za tym poirytowanym potakiwaniem kryje się jednak pewna doza wstydu. Sokrates obnaża bowiem istotę poglądów Kalliklesa jako logicznie sprzecznych, w istocie wspierających prawo stanowione przez tłum na mocy własnych założeń.

⁴³ Ibidem, s. 91.

⁴⁴ Ibidem, s. 93–94.

⁴⁵ Ibidem, s. 94.

⁴⁶ Ibidem, s. 95.

Ostatecznie zaś decyduje się odwrócić argumentację i odwołać się do wyższej niż ludzka instancji. Decyduje się bowiem, nigdy w istocie nie celując ostrza krytyki w podstawy filozofii Kalliklesa, na przywołanie prawdy ze świata ponadzmysłowego. Opowieści, którą Kallikles „nazwie mitem”⁴⁷, ale która, według Sokratesa, jest prawdą. Przypowieść ta mówi o sądzie dusz. Powraca poprzez to Sokrates do wcześniej zasygnalizowanych wątków sprawiedliwej kary i korygującej występki roli prawa, przydając tym kategoriom trwałości i umocowania w ponadludzkiem porządku – swoje wcześniejsze dyskusje z Polosem przedstawiając jako produkt nie jego przywiązania do ludzkich obyczajów i własnych przemyśleń, ale do prawd wydobytych ze sfery boskiej. Niegdyś, jak opowiada Sokrates, na sądzie dusz były one sądzone „w ubraniu”⁴⁸, sądzili zaś zmarłych inni ludzie śmiertelni. Ten stan rzeczy nie w smak był niektórym bóstwom, na czele których stał Zeus. On to właśnie przeprowadził eschatologiczną reformę. Na czele sądu umarłych postawił swoich boskich potomków, dusze zaś sądzone miały być od tego miejsca nagie. Symbolika mitu jest oczywista. Sokrates, wprowadzając wcześniej nieobecny dyskurs teologiczny, wskazuje Kalliklesowi na istnienie innej niż fizyczna rzeczywistości, w której dziś, po reformach Zeusa, dusze nie są sądzone wedle praw i przekonań ludzi (symbolizowanych przez ludzkich sędziów), w glorii ich ziemskich przymiotów i zasług (symbolizowanych przez przyodziewek, w którym dusze umarłych szły na sąd), ale wedle praw bogów, praw wiecznych, w miejscu, gdzie są nagie i pozbawione cnót materialnych. W świetle tego objawienia sokratejskiego teorie Kalliklesa stają się puste, jego mądrości dotyczące świata natury – niedorzeczne i przemijające. Sokrates nie decyduje się na frontalny atak na podstawy Kalliklesowych norm natury, w zamian za to atakuje podstawy jego światopoglądu poprzez ukazanie świata w perspektywie wartości eschatologicznych, sprawiedliwości boskiej. Można powiedzieć, że Sokrates niejako ustępuje pola Kalliklesowi

⁴⁷ Ibidem, s. 158.

⁴⁸ Ibidem, s. 159.

na polu logiki natury świata doczesnego, ukazuje jednak prawdę na temat praw świata boskiego, podpierając swoją wizję sprawiedliwości ponadludzkim, niewzruszalnym autorytetem. W tym świetle rolą prawa ukształtowanego wedle Sokratejskiej etyki i Sokratejskiej przypowieści miałyby być ćwiczenie jednostek w cnocie o boskiej proweniencji, zaprawianie ich w wiecznej moralności i przygotowywanie na nieuchronny sąd dusz. „A jeśli się ktoś pod jakimkolwiek względem zrobi zły, powinien ponieść karę, i to jest drugie dobro po tamtym, żeby być sprawiedliwym: stawać się sprawiedliwym na nowo i znieść karę, i zadośćuczynić przez to sprawiedliwości”⁴⁹.

Prawo zarówno dla Sokratesa, jak i dla Kalliklesa jest czynnikiem wyzwalamym jednostkę. Według Sokratesa – prawo wyzwala od opinii i stanowisk ludzi, kierując jednostkę w stronę bożej sprawiedliwości, korygującej choroby jej duszy, a według Kalliklesa – od opinii i stanowisk ludzi, uświadamiając jednostkę o treści niezmiennego prawa pochodzącego z powszechnej, biologicznej natury. Stąd być może wynika sympatia Sokratesa do Kalliklesa, ten drugi posiadał bowiem mądrość świata doczesnego, brakuje mu jednak perspektywy eschatologicznej właściwej Sokratesowi, która pozwala na pełne ukazanie roli prawa w społeczeństwie oraz jednostek wobec prawa. Kallikles nie szanuje Sokratejskich kategorii sprawiedliwości i być może ma w tym pewną słuszność, jeśli faktycznie ogranicza się do świata materialnego. Istnieje jednak inny, którego nie sposób poznać inaczej jak poprzez zawierzenie wygłoszonej profetycznym tonem wizji Sokratesa. Z tego powodu wydaje się zasadne twierdzenie Doddsa, który Kalliklesa interpretuje niemalże jako Antyplaton, „coś, czym pewnie [Platon – przyp. autora] stałby się, gdyby nie Sokrates”⁵⁰, tego ostatniego bowiem dobroczynny wpływ i mądrość dotycząca świata ponadmysłowego sprawiły, że Platon nie zatrzymał się tylko na poziomie analizy świata natury – która być może zaprowadziłaby go do stanowiska tak mistrzowsko wyrażonego przez Kalliklesa.

⁴⁹ Ibidem, s. 165.

⁵⁰ E.R. Dodds, *Introduction*, [w:] E.R. Dodds (red.), op.cit., s. 14.

Podsumowanie

Podsumowując, warto wskazać na zabieg narracyjny, najprawdopodobniej niezamierzony, zastosowany przez Platona przy projektowaniu struktury *Gorgiasza*. W otwierającym go prologu pierwsze słowa dialogu wypowiada Kallikles, przemawiając do Sokratesa i niejako wykładając po raz pierwszy swoją filozofię „bitwy”⁵¹, będąc w pewnym sensie gospodarzem i przewodnikiem Ateńczyków zmierzających na rozmowę z Gorgiaszem. Dzieło zamyka zaś przemowa Sokratesa, który objawia zgromadzonym w formie mitu prawdę na temat metafizycznej, ponadludzkiej sprawiedliwości. Do Sokratesa należy ostatnie słowo, które kieruje wprost do Kalliklesa jako do tego, który był jego najważniejszym w *Gorgiaszu* rozmówcą. Mistrz Platona wieńczy dialog przypowieścią o charakterze eschatologicznym, wiecznym, w porównaniu do treści której doczesna, przemijająca mądrość Kalliklesa i jego teorie sprawiedliwości, prawa i natury ludzkiej są „nic nie warte”⁵².

Law in life of an individual in Plato's *Gorgias*

Summary

Plato's „*Gorgias*” is considered to be an early work of one of the most influential philosophers of antiquity. It raises subjects such as differences between the arts and ability of rhetoric, truth, justice and law, most of all however – human nature. Contemplations of the last two *dialogi personae* orbit around exactly this problem. Famous clash of ideas takes place between Callicles – staunch proponent of callous supremacy of law of pure nature according to which the strong must dominate the weak – and Socrates, Plato's mentor, through whom the latter drafts a vision of supernatural justice, law-making in accordance with ideals of healthy soul and beauty. Both of these convincing visions are laid out as amply as can be expected from the best works of Athenian philosopher. In fact deliberations upon

⁵¹ Platon, *Gorgiasz...*, s. 15.

⁵² Ibidem, s. 166.

the importance of law in one's life as presented in „Gorgias” in conversation between Socrates and Callicles are to be considered as one of the most profound pieces of legal thought ever produced by Plato. Putting this confrontation in broad historical and philosophical context, as well as presenting narrative structure of the dialogue make it possible to pierce the heart of „Gorgias” and uncover all meanings of the dialogue devoted to the most fundamental anthropological subjects, through which Plato also resolves very personal dilemma of his own stance towards death of his master – Socrates.