

Stosunek Sokratesa do prawa w świetle *Obrony i Kritona*

Tomasz Kuniński

Problem przestrzegania prawa można ująć z perspektywy moralnej. W takim świetle rodzą się następujące pytania: „czy mamy przestrzegać prawa z pobudek moralnych, a jeśli tak, to dlaczego?”, „co mamy zrobić, jeśli jakieś prawo uważamy za niesprawiedliwe?”, „co nas moralnie zobowiązuje do przestrzegania prawa?”. Pytania te wiążą się z dwoma ogólniejszymi zagadnieniami poruszonymi we współczesnej filozofii politycznej; z obywatelskim nieposłuszeństwem i z politycznym zobowiązaniem (ang. *political obligation*). Na gruncie pierwszego z nich próbuje się wykazać, w jakich okolicznościach i przy spełnieniu jakich warunków można uzasadnić złamanie prawa. Zagadnienie drugie wiąże się z pierwszym w aspekcie tego właśnie uzasadnienia. Na jego gruncie próbuje się bowiem określić, czy mamy jakieś zobowiązania wobec własnego państwa, a jeśli tak, to co je konstytuuje, jak są one silne i co może je anulować. Problem przestrzegania prawa nie jest więc jedynym elementem teorii politycznego zobowiązania, choć ściśle się z nim wiąże. Mówiąc najkrócej, zobowiązanie polityczne „ma być moralnym wymogiem działania w określony sposób w kwestiach politycznych”¹.

We wprowadzających pracach do zagadnienia obywatelskiego nieposłuszeństwa, przy perspektywie historycznej prawie zawsze przywoływany jest Platowski *Kriton*. Sokrates, który przeciwstawia się propozycji Kritona namawiającego go do ucieczki z więzienia, stanowi dla autorów tychże prac przykład postawy, w jakiej człowiek nie łamie prawa nawet w słusznej i sprawiedliwej sprawie, i kiedy posłuszeństwo może kosztować go życie². Postać filozofa służy więc pokazaniu nie tego, czym jest obywatelskie nieposłuszeństwo, ale czym jest obywatelskie **posłuszeństwo** i to w swojej skrajnej formie. Ciekawe jest jednak to, że w artykułach tych nie znajdziemy odwołań do *Obrony*, gdzie Sokrates podaje trzy przykłady sytuacji, w których albo nie wykonał rozkazu władzy, albo przewiduje, że nie wykona określonego polecenia, jeśli zostałoby ono wydane³ (przykłady te zostaną

¹ Simmons [1979] s. 3.

² Patrz: Bedau [1988] s. 505; Brownlee [2007].

³ Jak wykażę później, nie jest ważne dla naszych rozważań to, czy mamy do czynienia z poleceniem władzy czy też z prawem.

dokładnie omówione poniżej). Wydaje się więc, że przyjęcie tezy o całkowitym posłuszeństwie Sokratesa względem prawa jest przedwczesne. Kiedy jednak podda się szczegółowej analizie tekst *Kritona*, co będzie głównym przedmiotem mojego artykułu, wątpliwości, co do wyjściowej tezy można wzmocnić. Jeśli przyjrzymy się pracom poświęconym wyłącznie interesującym nas dialogom, napotkamy na przeróżne, często wzajemnie wykluczające się interpretacje. Jedni interpretatorzy uważają, że nie można pogodzić poglądów Sokratesa z *Obrony* z tymi z *Kritona*. Inni, z różnych powodów, twierdzą, że nie są one ze sobą sprzeczne. Różnice dotyczą jednak także interpretacji poszczególnych dialogów, a nie tylko relacji pomiędzy nimi. W swoim artykule pragnę przyrzeć się tym poglądom, wskazać ich słabe i mocne punkty, a – w końcu – odpowiedzieć na kluczowe pytanie, czy, a jeśli tak, to w jakich okolicznościach, Sokrates dopuszczał złamanie prawa.

Zacznę od kilku zastrzeżeń. W artykule tym, przy analizowaniu poglądów Sokratesa, nie będę posługiwał się zwrotem „obywatelskie nieposłuszeństwo”, choć pojawił się on wyżej. Jest to zwrot współczesny i na ogół stosowany do współczesnych realiów politycznych. Teoretycy obywatelskiego nieposłuszeństwa uważają, że dany akt musi spełniać pewne warunki, by mógł w ogóle być określony takim mianem. Jest to „każde złamanie prawa mające na celu uniemożliwienie jego egzekwowania lub dążące do jego zmiany, niezakładające intencjonalnego użycia przemocy wobec osób bądź własności, uczynione w przekonaniu, że takie nieposłuszeństwo jest odpowiednim sposobem działania dla zrealizowania społecznej sprawiedliwości lub innego istotnego celu moralnego”⁴. Bedau rozpatruje je w ramach kilku przeciwstawnych elementów: postępowanie indywidualne i grupowe, nielegalne i legalne, zakładające i niezakładające przemocy, protest bezpośredni i pośredni (osoba protestująca przeciwko karze śmierci nie może złamać prawa, które chce zmienić). W przypadku postępowania indywidualnego, jak zaznacza, mamy zazwyczaj do czynienia z ludźmi, którzy – z powodów religijnych bądź moralnych – sprzeciwiają się odbyciu służby wojskowej (ang. *conscientious objector*). Działanie pojedyncze lub w małej grupie ma na celu bardziej pokazanie samego aktu sprzeciwu, niż chęć zmiany prawa, którego nie chce się wypełnić. Ta chęć zmiany jest jednym z najistotniejszych elementów obywatelskiego nieposłuszeństwa. Z wymienionych powodów Bedau uważa, że „obywatelskie nieposłuszeństwo w znanej nam formie nie miało miejsca w starożytnym społeczeństwie”⁵. Zdaniem Krauta zastosowanie do rzeczywistości starożytnej Grecji terminu

⁴ Bedau [1988] s. 501.

⁵ Tamże, s. 504.

„obywatelskie nieposłuszeństwo” może być uznane za anachronizm⁶. Nie chcąc narazić się na taki zarzut, uznałem, że będę go unikał.

W artykule nie zostanie poruszone zagadnienie politycznego zobowiązania, choć – bez wątpienia – *Kriton* stanowi jeden z pierwszych tekstów omawiających tę problematykę⁷. Pomimo, iż Sokrates mówi o zawartej umowie z państwem i wdzięczności, jaką jest mu winien, to słowa te posłużą mi wyłącznie jako pomoc w udzieleniu odpowiedzi na główne pytanie zawarte w tej pracy, a nie jako podstawa do rozpatrywania teorii politycznego zobowiązania wyrażonej przez Sokratesa. Zaznaczmy, że we współczesnych dyskusjach, zarówno zgoda jak i wdzięczność uważane są za podstawę do generowania zobowiązania pomiędzy obywatelem a jego państwem⁸.

Pozostaje jeszcze kwestia wyboru dialogów Platona. Panuje ogólna zgoda co do tego, że zarówno *Obrona* jak i *Kriton* należą do wczesnego okresu twórczości Platona, w którym jego poglądy pozostają pod przemożnym wpływem Sokratesa⁹. Uprawnione wydaje się więc analizowanie tez, które powstały mniej więcej w tym samym czasie. Jeśli są one ze sobą sprzeczne, rzucaloby to cień na spójność wywodu Platona. Należy więc w pierwszej kolejności uczynić wszystko, by tę spójność utrzymać, o ile tylko nie stałoby się to kosztem nadinterpretacji. Nawet jeśli uda się udowodnić, że nie ma sprzeczności pomiędzy *Kritonem* a *Obroną*, a co będę starał się wykazać, nie oznacza to, że Sokrates głosi podobne poglądy w całym korpusie Platońskich dialogów¹⁰. Zwraca na to uwagę J. T. Bookman¹¹. Wyróżnia on u Platona dwie teorie politycznego zobowiązania. Pierwsza wyłożona jest właśnie w *Obronie* i w *Kritonie*, a druga w *Państwie*, *Polityku* i w *Prawach*. Teoria zobowiązania politycznego wiąże się z poglądem na przestrzeganie prawa. Jeśli więc przyjmiemy podział Bookmana, przedmiotem naszych rozważań będą elementy pierwszej teorii.

Zanim przejdę do interesujących mnie prac, należy przywołać wspomniane przykłady nieposłuszeństwa z *Obrony*. We fragmencie 32b Sokrates mówi o bezprawnej decyzji skazania na śmierć dowódców w bitwie pod Arginuzami. Poniżej

⁶ Por. Kraut [1984] s. 75.

⁷ Por. Simmons [1979] s. 35.

⁸ Simmons [1979] wyróżnia następujące sposoby uzasadnienia politycznych zobowiązań: zgoda, milcząca zgoda, bezstronność, naturalny obowiązek sprawiedliwości, wdzięczność.

⁹ Por. Kraut [1992] s. 5.

¹⁰ W artykule tym nie zastanawiam się nad tym, na ile poglądy Sokratesa są poglądami Sokratesa historycznego. Por. Weiss [1998] s. 3. Interesuje mnie Sokrates z dialogów, a tego poglądy zmieniają się w toku twórczości Platona. Por. Kraut [1992] s. 5-7.

¹¹ Bookman [1972].

przypomina, że sprzeciwił się rozkazowi wydanemu przez Trzydziestu, by aresztować Leona z Salaminy. Najbardziej znany fragment dotyczy jednak hipotetycznego zakazu filozofowania. Gdyby sędziowie chcieli zwolnić Sokratesa pod warunkiem, że ten powstrzyma się od swojej dotychczasowej praktyki, filozof odpowiada im w następujący sposób: „Szanuję was, mężowie ateńscy, i kocham, lecz bardziej posłuszny jestem bogu niż wam, i dopóki oddycham i jak długo potrafię, w żadnym razie nie przestanę filozofować [...]” (29d)¹². Skontrastujmy te przykłady ze stwierdzeniem z *Kritona*. Sokrates zgadza się z prawami, że „trzeba trwać przy wyrokach, które państwo wyda” (50c)¹³. Wydaje się więc, że przyjmując, iż złamałby zakaz filozofowania wydany przez sąd, Sokrates działałby sprzecznie z tym, co mówi w *Kritonie*. Jego stosunek do prawa wydaje się więc niejasny.

Aby przejść dalej, należy jeszcze uściślić jedno zagadnienie. Zdają sobie doskonale sprawę z tego, że myśl Sokratesa była analizowana od setek lat, a literatura jej poświęcona jest ogromna. Dotyczy to prawie każdego zagadnienia jego filozofii. Nie ma tu miejsca na omówienie każdego punktu, który przyjmuję w toku swojego wywodu i na popieranie go różnymi interpretacjami czy na podejmowanie polemiki z pracami je odrzucającymi. Przyjmuję więc, że naczelną zasadą etyki Sokratesa jest zasada sprawiedliwości głosząca, że „nigdy nie należy czynić niesprawiedliwości”. Z tego wypływa zasada odrzucająca odwet: „nie należy odpłacać niesprawiedliwością za niesprawiedliwość”¹⁴. Sokrates wzmacnia swoje stanowisko zaznaczając, że jeśli cokolwiek w rozważaniu okaże się niesprawiedliwe, to nie należy tego więcej brać pod uwagę¹⁵. Jeśli z kolei przyjmiemy, że dusza jest ważniejsza od ciała, a niszczy ją niesprawiedliwość, to należy żyć tak, aby nie niszczyć własnej duszy, nawet jeśli oznacza to zniszczenie ciała¹⁶. Omówione pokrótce zasady odegrają kluczowe znaczenie w wyjaśnieniu stanowiska Sokratesa.

Kriton jest dialogiem stosunkowo krótkim. Sytuacja, w której Sokrates spotyka się ze swoim przyjacielem, ma szczególny charakter. Filozof czeka na wykonanie wyroku po swoim procesie. Kriton odwiedza go w więzieniu, przez chwilę patrzy na swojego przyjaciela, kiedy ten jeszcze śpi. Następnie próbuje przekonać go do ucieczki. Jeszcze nie wszystko stracone, jeszcze można się uratować. Zdziwienie Kritona musiało być ogromne, kiedy Sokrates odmówił skorzystania z ofe-

¹² Platon [2002].

¹³ Platon [1999a].

¹⁴ Por. Young [1997] s. 13; Vlastos [1991], s. 194. W tłumaczeniu Witwickiego jest mowa o zbrodni: „nigdy zbrodni popełniać nie wolno” (49b).

¹⁵ Por. Platon [1999a] 48c; Platon [2002] 28b; Vlastos [1991] s. 209-214.

¹⁶ Por. Platon [1999a] 47c-48c oraz szczegółowy wywód Younga [1997].

rowanej mu pomocy. Tylko szalenie pragnie ponieść śmierć w niesłusznej sprawie. Kriton, chcąc pomóc przyjacielowi, nie myśli wyłącznie o nim i o jego rodzinie. Bierze pod uwagę także swoją reputację. „A jakże może być bardziej haniebna opinia od tej: uchodzić za takiego, co pieniądze więcej ceni niż przyjaciół?” (44c). Kriton był człowiekiem bardzo bogatym. Miał pieniądze na zorganizowanie ucieczki Sokratesa, przekupienie strażników i zapewnienie mu życia w innym kraju. Dla ludzi postronnych, śmierć Sokratesa oznaczałaby, że Kriton był skąpcem, ponieważ, tak jak jemu, nikomu nie przyszłoby do głowy, że przy nadarzającej się okazji Sokrates nie uciekłby z więzienia. Jeśli nie uciekł, to znaczy, że nie mógł, a więc, że jego bogaci przyjaciele zostawili go w potrzebie. Sokrates próbuje więc przekonać przyjaciela o słuszności swojej decyzji, co – jak zobaczymy – nie jest zadaniem łatwym. Pomagają mu w tym personifikowane prawa. Ten literacki zabieg nie ma precedensu w dialogach Platona. Sokrates przyjmuje rolę praw i wygłasza mowę, podczas której Kriton wypowiada tylko kilka krótkich zdań. Przyjaciel filozofa zostaje przekonany, a cel Sokratesa osiągnięty.

Analizę zacznę od artykułu prezentującego pogląd skrajny. R. Martin twierdzi bowiem, że Sokrates postuluje pełne posłuszeństwo wobec praw nawet wtedy, gdy żądają one uczynienia czegoś niesprawiedliwego¹⁷. Co więcej, autor uważa, że kwestia sprawiedliwości w tym aspekcie jest ostatecznie nieistotna. Teza Martina w świetle filozofii Sokratesa wydaje się absurdalna. Autor słusznie krytykuje pogląd, w którym próbuje się Sokratesowi przypisać koncepcję zrównującą to, co legalne, z tym, co sprawiedliwe; a więc utożsamiającą prawo z moralnością. W takich okolicznościach żaden problem moralny nie istnieje. Jeśli uznamy jakąś decyzję za zgodną z prawem, tym samym uznajemy ją za sprawiedliwą. Sokrates nie podważa legalności wydanego wyroku skazującego go na śmierć, ale uważa, że był on niesprawiedliwy. Martin krytykuje same argumenty przedstawione przez prawa; uważa, że sposób, w jaki Sokrates udowadnia – rzekomo – tezę o konieczności przestrzegania każdego prawa bez względu na jego moralny charakter, jest błędny. To jednak nie jest przedmiotem naszego zainteresowania¹⁸. Autor bierze słowa Sokratesa dosłownie. Uważa, że trzy argumenty podane przez filozofa w mowie praw uzasadniają jego tezę. Są to argumenty, jak nazywa je Martin, z krzywdy, z umowy i z czci.

Tekst *Kritona* możemy, dla celów naszej analizy, najprościej podzielić na dwie części. Cezurą jest wypowiedź samego Kritona: „nie umiem ci, Sokratesie, odpowiedzieć na to pytanie; nie rozumiem” (50a). Słowa te padają na wyżej po-

¹⁷ Martin [1970] s. 37-38.

¹⁸ Polemika z Martina krytyką argumentów Sokratesa – patrz Wade [1971].

stawione pytanie Sokratesa o to, czy uciekając „zrobimy komuś źle, i to komu najmniej należy [...]? I czy dotrzemy umowy, którąśmy zawarli na rzecz słuszną [...]?” Wcześniej Kriton odpowiada twierdząco na pytanie o to, czy „jeśli się z kimś umówisz na rzecz słuszną, masz tego dotrzymać czy zrobić zawód?” (49e). Po tej wymianie zdań na scenę dialogu wkraczają prawa i to one mówią głosem Sokratesa. W pierwszej części filozof przypomina swojemu przyjacielowi naczelną zasadę, jakie kiedyś już przyjęli. Zdaje sobie sprawę, że „dziś mało kto tak myśli i mało kto będzie tego zdania” (49d). Słowa te w szczególności odnoszą się do dwóch zasad wspomnianych powyżej. Bardzo istotne jest to, że zostają one w tym miejscu dialogu przywołane. Jest to bezpośredni dowód na to, że miały one dla Sokratesa znaczenie fundamentalne. Mówi: „a tych argumentów, które przedtem przytaczałem, nie umiem teraz wyrzucić za drzwi, kiedy mnie dzisiejszy los spotkał, ale coś mi się wydają zupełnie takie same i te same szanuję i czczę, co i przedtem” (46b). Skoro sam filozof potwierdza ciągłość swojej myśli, trudno przyjąć pogląd o sprzeczności pomiędzy *Obroną* a *Kritonem*, bo oznaczałoby to, że zmienił on zdanie w przeciągu miesiąca i to na najbardziej kluczowej kwestii! Wydaje się to mało prawdopodobne. Oprócz zasady głoszącej, że nie wolno popełniać niesprawiedliwości, Sokrates przyjmuje jeszcze jedną, że należy dotrzymać umów, jeśli dotyczą one tego, co sprawiedliwe (*dikaios*). Pozostaje teraz pytanie o to, kogo Sokrates ma na myśli, kiedy mówi, że ucieczka będzie czynieniem zła tym, którym się to „najmniej należy”, oraz czego w obu pytaniach dotyczy umowa, jaka powinna być dotrzymana.

Czynienie zła oznacza czynienie niesprawiedliwości, a więc czynienie zła jest zabronione (49c). Ucieczka wymaga zaangażowania przyjaciół i zakłada czynienie złych rzeczy, jak przekupstwo, i tym podobne. Jeśli tak, to znaczy, że zakłada czynienie niesprawiedliwości. Czynienie niesprawiedliwości jest zabronione. A więc ucieczka jest zabroniona. Na drugie pytanie wnikliwie odpowiada Weiss. Według niej w pytaniu (49e) przedmiotem umowy jest wyrok Sokratesa. Filozof go przyjął: „Ja przyjmuję swoją karę”¹⁹. Weiss twierdzi, że w tym momencie wszystko inne przestaje mieć znaczenie. Sokrates się godzi, ponieważ nie chce postępować niesprawiedliwie. Mówi: „lecz ja jednak ani wówczas nie uważałem, że z powodu niebezpieczeństwa należy robić coś, co nie przystoi wolnemu człowiekowi, ani teraz nie żałuję, iż tak właśnie prowadziłem obronę; o wiele bardziej wolę umrzeć broniąc się w ten sposób, niż żyć broniąc się w tamten”²⁰. Uważa stosowane praktyki przed ateńskimi sądami za niegodne; nie schlebiał sędziom,

¹⁹ Platon [2002] 39b.

²⁰ Tamże, 38e.

nie sprowadził do sądu rodziny, która płaczem mogłaby wpłynąć na ostateczny wyrok. Nie wybrał także wygnania, choć, jak mówi sędziom, „byłaby to kara, jaką wy byście dla mnie zaproponowali”²¹. Sokrates wie, że tam, dokąd pójdzie, będzie filozofował, i że spotka się z podobną wrogością. Nie może także przestać filozofować, ponieważ byłoby to nieposłuszeństwem wobec boga²². Do tego problemu wrócę później.

Przedmiotem zgody na „rzecz słuszną” z pytania (50a) nie jest już wyrok Sokratesa, ale przyjęte wspólnie przez niego i Kritona zasady. Wskazuje na to słowo „którąśmy”, w odróżnieniu do „jeśli się z kimś umówisz na rzecz słuszną”. Sokrates nie może więc uciec w obliczu tego, na co się wcześniej zgodzili, a więc w obliczu podstawowych zasad etycznych. Ucieczka byłaby po prostu z nimi sprzeczna²³. Zasygnalizuję w tym miejscu jeszcze jedną tezę, jaką stawia Weiss. Jej zdaniem, w pierwszej części dialogu Sokrates wypowiada wszystkie argumenty przeciwko ucieczce. Jego stanowisko zostaje w pełni wyłożone w oparciu o podstawowe zasady etyczne, jakimi się kieruje. Prawa nie wyrażają stanowiska Sokratesa, co postaram się pokazać, w nawiązaniu do interpretacji Weiss, w dalszej części artykułu.

Wróćmy jednak do Martina. W toku powyższych uwag jego konkluzja, że Sokrates uważa, iż należy przestrzegać każdego prawa, bez względu na to, czy jest ono sprawiedliwe czy nie, jest nie do przyjęcia. Naczelną zasadą etyki Sokratesa jest zasada sprawiedliwości. Podkreśliłem także, że uważa on, iż – jeśli coś jest niesprawiedliwe – przestaje być przedmiotem jakiegokolwiek zastanowienia. Nie ma już żadnych „za”. By użyć wyrażenia Wittgensteina, „wypada z rozważań jako nieistotne”²⁴. Pozostaje jednak druga część dialogu, a więc mowa praw. To do niej głównie odwołuje się Martin. Może jest więc tak, że to w jej świetle Sokratesowi można by przypisać tezę autora, co oczywiście byłoby sprzeczne z pierwszą częścią dialogu. Nie powinniśmy wykluczać takiej ewentualności z góry. Zanim więc udowodnię, że nie ma sprzeczności pomiędzy *Obroną a Kritonem*, muszę wykazać, że sam *Kriton* jest spójnym dialogiem.

Za licznymi interpretacjami oraz za Martinem przyjmuję, że w *Kritonie* mamy trzy argumenty za przestrzeganiem prawa. Jak wspomniałem wyżej, są to

²¹ Tamże, 37c.

²² Patrz wyżej.

²³ Por. Weiss [1998] s. 72-81.

²⁴ Wittgenstein [2000] §293.

argumenty z krzywdy, z umowy i z czci²⁵. Zaznaczam, że nie będę tu analizował, na ile argumenty te są przekonujące, ponieważ nie jest to przedmiotem naszego zainteresowania. Istotne jest bowiem to, czy są to argumenty samego Sokratesa. W pierwszym z nich prawa uważają, że nie wykonując ich polecenia, bierze na nich odwet za okazaną mu niesprawiedliwość. „Chyba nic innego, tylko tym czynem, który podejmujesz, myślisz nas, prawa zgubić i całe państwo, o ile w twojej mocy? Czy sądzisz, że potrafi jeszcze istnieć i nie wywrócić się do szczytu państwo, w którym wydane wyroki mocy żadnej nie mają, ale im ludzie prywatni władzę odejmują i ważność?” (50a-b). Mamy tu do czynienia z typowym argumentem z indukcji. Prawa przyjmują, że nieprzestrzeganie wyroków sądu przez jedną osobę może w końcu prowadzić do ogólnej anarchii, a, co za tym idzie, do upadku samego państwa. W argumencie drugim prawa przypominają: „Sokratesie, a czy i na takie postępowanie stanęła zgoda między nami a tobą, czy też na to, że trzeba trwać przy wyrokach, które państwo wyda?” (50c). I dodają: „Ale jeśli który z was siedzi na miejscu i widzi, jak my tu sędzimy sprawy i jak my w ogóle państwem rządzimy, taki już, uważamy, czynem zawarł z nami umowę, że będzie spełniał wszystkie nasze rozkazy; więc kto nie słucha, ten potrójną, powiadamy, zbrodnię popełnia, bo nam, rodzicom własnym, nie jest powolny, i wychowawcom, i umówiwszy się z nami o posłuszeństwo, ani nas nie słucha, ani nas nie przekonywa, jeżeli coś nie dobrze robimy” (51e-52a). Prawa twierdzą więc, że – jeśli ktoś mieszkał w Atenach – tym samym dał zgodę na sposób, w jaki prawa rządzą państwem. Wcześniej podkreślają także, że po osiągnięciu praw obywatelskich, każdy ma prawo Ateny opuścić. Jeśli się zostaje, oznacza to wyrażenie zgody. Pozostaje jeszcze możliwość przekonywania. W ostatnim argumencie prawa odwołują się do analogii. Państwo dla obywatela jest jak rodzice dla dzieci; daje życie i wychowuje: „Czyż nie pierwaj myśmy ciebie zrodziły i nie przez nas pojał twoją matkę ojciec twój i spłodził ciebie? Więc powiedz tym z nas, tym praw, które małżeństw dotyczą, masz do nich jakiś żal, że nie są dobre? [...] Więc może do tych, które dotyczą wyżywienia i wychowania dzieci? Przecież i tyś odebrał wychowanie. Więc niedobrze nakazywały te z nas, które na to są ustanowione, kiedy polecały ojcu twojemu, żeby cię w muzyce, w literaturze, i gimnastyce kształcił?” (50d-e). Sokrates odpowiada, że nie ma żadnego żalu, i że prawa dobrze kierowały jego wychowaniem. Analogia ta zostaje poniżej wzmocniona. Państwo zostaje porównane do pana, a obywatel do niewolnika. Martin stwierdza, że posłużenie się przez prawa tą analogią sprawia, że argument ze zgody jest zupełnie zbędny. Niewolnik

²⁵ Omówienie interpretacji zakładających, że w *Kritonie* są jeden, dwa lub trzy argumenty – patrz Bostock [1990].

nie może przecież zawierać jakiegokolwiek umowy ze swoim panem²⁶. Dodaje, że w argumentach przedstawionych przez prawa mieszają się ze sobą dwie moralności i dwie teorie zobowiązań²⁷. Z jednej strony mamy do czynienia z (do pewnego stopnia) dobrowolną umową, z drugiej z opiniami charakterystycznymi dla wcześniejszego okresu historii starożytnej Grecji (choć oczywiście obecnymi w czasach Sokratesa. Poważne reformy ustrojowe mające na celu walkę z rodowym porządkiem zaczęto wprowadzać dopiero od VI w. p.n.e.).

Przechodzę teraz do wykazania, że słowa praw nie zgadzają się z poglądami Sokratesa. Jak już nadmieniałem, opieram się tutaj w znacznej mierze na elementach interpretacji Weiss.

Argument pierwszy odnosi się do pojęcia krzywdy. Jak zauważa Weiss, Sokrates nie stwierdza, że rzeczywiście pragnie zniszczyć państwo. We fragmencie 50a-c, gdzie prawa stawiają ten zarzut, Sokrates w ogóle na niego nie odpowiada. Martin, powołując się na naczelne zasady etyki Sokratesa, wyciąga wniosek, że łamiąc prawo, Sokrates wyrządza prawom krzywdę, a, tym samym, niesprawiedliwość. W tym miejscu trzeba przywołać kolejne zasady etyki Sokratesa, za Weiss przytoczę także te wcześniej wymienione, ale tym razem w formie podawanej przez nią²⁸:

- (1) czynienie niesprawiedliwości (*adikein*) nie jest w żadnym razie ani dobre, ani szlachetne,
- (2) czynienie niesprawiedliwości jest zawsze złe i haniebne dla tego, kto ją czyni,
- (3) nie wolno nigdy (*oudeni tropôî*) czynić intencjonalnie niesprawiedliwości,
- (4) nie wolno odpłacać niesprawiedliwością (*antadikein*) za niesprawiedliwość,
- (5) nie wolno czynić złych rzeczy (*kakourgein*),
- (6) czynienie złych rzeczy nie różni się od czynienia niesprawiedliwości,
- (7) niesprawiedliwe jest odpłacanie czymś złym (*antikakourgein*).

Nadmieniłem wyżej, że prawa uważają, iż Sokrates, uciekając z więzienia, brałby na nich odwet. Wspomniałem także, że Sokrates odrzuca prawo odwetu. Tym samym odchodzi od starej, konwencjonalnej greckiej moralności, której wyznawcą jest Kriton. W ogólnym skrócie składają się na nie dwie zasady: rób dobrze przyjaciołom, a źle swoim nieprzyjaciołom, co pociąga za sobą prawo odwe-

²⁶ Na marginesie można dodać, że wtedy wszystkie argumenty podane przez prawa są właściwie zbędne. Niewolnik jest zobowiązany do pełnego posłuszeństwa wobec swojego pana i tyle. Wszystko mu zawdzięcza. Mówienie więc o życiu czy wychowaniu byłoby jedynie dodatkiem do tej analogii.

²⁷ Por. Martin [1970] s. 36.

²⁸ Weiss [1998] s. 67-71; por. Vlastos [1991] s. 194-199.

tu²⁹. W świetle przytoczonych przez Weiss zasad i uwag Vlastosa można wyciągnąć następujący wniosek. niesprawiedliwość niszczy duszę. Kiedy Sokrates mówi o złych rzeczach, ma na myśli wszystko to, co wiąże się z moralnością konwencjonalną. Zrównanie złych rzeczy z tym, co niesprawiedliwe, sprawia, że niektóre złe rzeczy z punktu widzenia moralności konwencjonalnej, nie będą niesprawiedliwe według Sokratesa, a więc takie, które nie niszczą czyjejs duszy. Najlepszym przykładem jest tu kara. To, co bolesne lub nieprzyjemne zalicza się do złych rzeczy na gruncie moralności konwencjonalnej. Gdyby oznaczało to niesprawiedliwość, Sokrates musiałby odrzucić koncepcję kary. Interpretatorzy zwracają jednak uwagę, że w *Gorgiaszu*, dialogu należącym do tego samego okresu twórczości Platona, co *Obrona i Kriton*, Sokrates broni zasadności kary. Mówi, na przykład, „A wypada, żeby każdy, kto podlega karze, jeśli mu słusznie karę ktoś nakłada, albo się lepszym stawał i odnosił korzyść, albo był przykładem dla innych, aby inni wiedząc, jak cierpi, cokolwiek by cierpiał, bali się i stawali się lepszymi”³⁰. Przywołajmy jeszcze jeden fragment z tego dialogu: „[...] skarżyć potrzeba przede wszystkim na siebie, a potem i na rodzinę i przyjaciół, i na innych, o ile by ktoś z bliskich zbrodnię (w tekście greckim *adikôn* (w formie imiesłowu od czasownika *adikeô*), czyli niesprawiedliwość – T.K.) miał popełnić, i nie ukrywać krzywdy, ale ją na światło wydobywać, aby winny poniósł karę i ozdrowiał, i trzeba zmuszać siebie i drugich do tego, żeby się nie bać, ale z zamkniętymi oczami i odważnie oddawać się karzącej sprawiedliwości niby lekarzowi, który tnie i wypala, mieć tylko dobro i piękno na oku, a nie brać w rachubę bólu; jeśli by zbrodnia zasługiwała na [...] śmierć, to umierać [...]”³¹. Doskonale widać tu chęć zerwania z podziałem na swoich i obcych. Jeśli mamy kierować się sprawiedliwością, podział ten nie ma żadnego znaczenia.

Na zarzut, że Sokrates postąpiłby niesprawiedliwie wobec praw, oprócz odpowiedzi, że wcale nie twierdzi on, iż niszczy prawa – choć jak sądzi Weiss – niszczy konkretne prawo, by przyjmować wszystkie wyroki państwa, co jednak nie oznacza, że obala prawa w ogóle, można udzielić drugiej, że Sokrates czyniąc „złe rzeczy” państwu robi to mając na względzie sprawiedliwość, a to – w świetle cytatu z *Gorgiasza* – nie jest niesprawiedliwością. Jego celem jest więc dobro państwa. Argument z krzywdy nie jest więc argumentem Sokratesa³².

²⁹ Analiza konwencjonalnej greckiej moralności z naciskiem na prawo odwetu, patrz – na przykład Vlastos [1991] s. 179-190.

³⁰ Platon [1999b] 525a-b.

³¹ Tamże, 480c-d.

³² Wcześniej była mowa o czynieniu zła tym, którym się to najmniej należy. Były to jednak także rzeczy niesprawiedliwe, bo zakładały działania niszczące duszę.

Zajmijmy się teraz argumentem ze zgody. Przypomnijmy, iż prawa mówią, że ten, kto został w Atenach, „będzie spełniał wszystkie nasze rozkazy” (51e). Weiss zauważa, że zgoda czy umowa o jakiej wspominają prawa, różni się od tej wymienionej przez Sokratesa we fragmencie (49e). Prawa odwołują się bowiem do umowy, która jest niejako wyprowadzona z określonego działania, bądź niedziałania, obywateli Aten i nie zakłada żadnego wyjątku. Sokrates stanowczo podkreślał, że umowa zobowiązuje, o ile dotyczy tego, co sprawiedliwe. Jeśli najważniejsze jest kierowanie się sprawiedliwością, nie można zobowiązać się do czynienia czegoś niesprawiedliwego. W zawarciu umowy sprawiedliwości musi stać się załość zarówno w stosunku do jej formy, jak i do jej treści. Argument z umowy nie jest więc argumentem Sokratesa.

Argument z analogii stawia obywatela w sytuacji podrzędnej wobec praw czy państwa. Odwołanie się do rodziny czy stosunków pomiędzy panem a niewolnikiem oznacza przywołanie rzeczywistości nie politycznej, ale domowej, a ta rządziła się w Grecji zupełnie innymi prawami. Wyłącznie sfera publiczna była sferą wolności³³. Jednak, jak zaznacza Weiss, analogia jest Sokratesowi narzucona, a w swoim wywodzie prawa kpią sobie z niego³⁴. To, że nie są to poglądy filozofa, można uzasadnić w jeszcze inny sposób. Powróćmy do cytowanego wyżej fragmentu z *Gorgiasza*. Nieco wcześniej Sokrates mówi: „Więc na to, żeby bronić zbrodni własnej albo rodziców, albo przyjaciół, albo dzieci, albo ojczyzny niesprawiedliwej, na to nam się wymowa zgoła nie przyda [...]” (480b-c). Poruszane jest tam zagadnienie złej i dobrej (filozoficznej) retoryki³⁵. Ta druga służy sprawiedliwości i nie może bronić niesprawiedliwego państwa, ale je oskarżać. A jeśli tak, to czy ktoś będący do państwa w stosunku niewolniczym, mógłby je w ogóle za cokolwiek krytykować, nie mówiąc już o pouczeniu? Wydaje się to zupełnie nieprawdopodobne. Argument z analogii nie jest więc argumentem Sokratesa.

Jeśli przyjmiemy, że trzy główne argumenty praw nie są argumentami Sokratesa, to rodzi się pytanie o ich umieszczenie w *Kritonie*. Po co przez większą część tekstu Sokrates wygłasza twierdzenia, z którymi nie może się zgodzić z najistotniejszego dla siebie powodu; ponieważ są one sprzeczne z zasadami jego etyki? Odpowiedzią jest tytułowy bohater, przyjaciel filozofa, Kriton. Podkreśliłem, że wyraźnym punktem zwrotnym dialogu jest stwierdzenie Kritona, że nie rozumie tego, co Sokrates mu przedstawił. Wszystko, co zostało wyłożone do tego

³³ Patrz: Arendt [2000].

³⁴ Por. Weiss [1998] s.103.

³⁵ Weiss w swojej książce twierdzi, że prawa są jak zły retor. Allen [1972] twierdzi, że ich mowa jest przykładem retoryki filozoficznej. W świetle powyższych argumentów trudno się z tym zgodzić.

miejsca, składa się na całość etyki filozofa. Kriton jej nie rozumie, jak większość współczesnych mu Greków. Jak więc go przekonać do tego, że Sokrates postępuje słusznie? Trzeba użyć argumentacji, która odwoła się do moralności, jaką się on kieruje, a więc do moralności konwencyjnej. Ciekawe jest to, że tak mało miejsca w pracach analizujących *Kritona* poświęca się samemu jego bohaterowi. Postać ta jest jednak bardzo istotna w perspektywie głoszonych przez prawa poglądów. Ponownie odwołam się do książki Weiss, a także do artykułu A. Congleton³⁶. W obu pracach podkreśla się, że dla Kritona były ważne: pieniądze, reputacja oraz czynienie dobra przyjaciołom, a zła nieprzyjaciołom. Sokrates, wręcz przeciwnie, nie dba o to, co zewnętrzne, o opinię innych ludzi, ani nie dokonuje rozgraniczenia na „swoich” i „innych”. Wiemy także, że stosunek do prawa jest, w przypadku Kritona, mówiąc delikatnie, ambiwalentny. Nie przeszkadza mu to, że namawia przyjaciela do potajemnej ucieczki, ani nie dba o to, co Sokrates rzeczywiście myśli. Dla niego najważniejsze jest to, by Sokrates przeżył, bo życie jest najważniejsze, i by on sam zachował pośród ludzi dobrą reputację, która wiąże się z obowiązkiem niesienia pomocy najbliższemu w potrzebie. Śmierć Sokratesa byłaby więc dla Kritona swego rodzaju kompromitacją. Jak świetnie ujmuje to Weiss, Kriton jest przyjacielem ciała Sokratesa, ale nie jego duszy³⁷. Congleton wyróżnia dwa rodzaje bezprawia: niższe i wyższe. Osobą kierującą się niższym bezprawiem jest właśnie Kriton. Wyższe bezprawie to rządy rozumu. Sokrates mówi w *Kritonie*: „Ja już taki jestem; nie tylko teraz, ale zawsze taki, nie umiem nikogo i niczego innego z moich słuchać, jak tylko argumentu (*toi logoi*), który mi się po rozważeniu wyda najlepszy” (46b). Pomiędzy tymi dwoma bezprawiami są rządy prawa. Jak twierdzi Congleton, problemem dialogu „nie jest to, jak Sokrates ma przekroczyć prawo dla czegoś wyższego, ale czy Kriton będzie w stanie dojść do pojęcia prawa z niższego poziomu”³⁸. Sokrates chce przenieść swojego przyjaciela na wyższy poziom refleksji. Zdaje sobie sprawę z tego, że nie są w stanie się porozumieć na gruncie jego etyki. Stara się jednak wynieść go z poziomu etyki konwencyjnej. Ten problem dotyczy całych Aten. Gdyby Sokrates uciekł z więzienia, jego czyn zostałby potraktowany jako przykład niższego bezprawia, a nie wyższego (decyzja zostaje podjęta wyłącznie na podstawie tego, co dyktuje rozum). Postanawia więc przestrzegać prawa po to, by uczynił to także Kriton, i by lepiej postępowali wszyscy Ateńczycy.

³⁶ Congleton [1974]. Inne omówienie postaci Kritona, którego nie będę uwzględniał w artykule – patrz Rosen [1973].

³⁷ Weiss [1998] s. 56.

³⁸ Congleton [1974] s. 435.

Weiss pogłębia tę analizę w rozdziale zatytułowanym „Głupiec zadowolony”³⁹. Dla niej istotne jest to, iż Sokrates w taki sposób personifikuje prawa, że Kriton może je uznać za swoje. To, co „swoje” jest dla Kritona najważniejsze. W ten sposób Sokrates przekonuje go o słuszności swoich działań. Tezę, że prawa mówią podobnym językiem, co Kriton, autorka podpira określeniami, które w tej samej formie pojawiają się w ich wypowiedziach. Można jeszcze także nadmienić, że prawa w żaden sposób nie krytykują pomysłów Kritona, a przecież to on proponuje postępowanie z prawem niezgodne.

Podsumujmy dotychczasowe ustalenia. Zaprezentowane zostały argumenty przeciwko ucieczce podane przez samego Sokratesa, a nawiązujące do naczelnych zasad jego etyki. Następnie wykazałem, że pozorna sprzeczność w *Kritonie* nie istnieje. Mowa praw nie może być mową Sokratesa. Jej celem jest przekonanie Kritona o słuszności podjętej przez Sokratesa decyzji. Pozostało ostatnie zadanie, a więc stosunek *Kritona* do *Obrony*. Najkrócej można sprawę ująć następująco⁴⁰: z tych samych powodów, z jakich Sokrates nie posłuchałby wyroku zakazującego mu filozofowania, postanawia on przyjąć wyrok skazujący go na śmierć⁴¹. W życiu należy kierować się sprawiedliwością. Zgodnie z nią nie należy uciekać, ale powinno się filozofować. To, że w drugim przypadku oznacza to złamanie prawa, nie ma znaczenia. Jak wcześniej podkreślono, kiedy coś uznajemy za niesprawiedliwe, inne rozważania nie grają żadnej roli. Dlaczego jednak zaprzestanie filozofowania Sokrates uważa za niesprawiedliwość i w stosunku do kogo?

Swoją misję filozofowania Sokrates uważa za nadaną mu przez boga. „Tak każe bóg – bądźcie tego pewni – a według mnie nic lepszego nie przydarzyło się wam dotąd w państwie, niż moja służba bogu”⁴². Dlaczego jednak należy słuchać boga, a nie praw? Pomocna jest tu interpretacja Johnsona⁴³. Jego zdaniem, sprawiedliwość dla Sokratesa oznacza podporządkowanie się temu, kto jest lepszy. „Wiem, że popełniać zbrodnię i nie być posłusznym lepszemu od siebie – czy to

³⁹ Tytuł ten, jak i tytuł samej książki pochodzą od cytatu z J. S. Milla, że „lepiej być niezadowolonym Sokratesem, niż zadowolonym głupcem”.

⁴⁰ Por. Vlastos [1974].

⁴¹ Nie jest istotne, moim zdaniem, czy hipotetyczny wyrok z *Obrony* był w ogóle możliwy czy nie. (Analiza tego: patrz Brickhouse & Smith [1984]. Twierdzą oni, że Sokrates nie przeciwstawiałby się prawdziwej władzy i stanowionemu prawu i z tego wyciągają wniosek, że nie ma konfliktu pomiędzy oboma dialogami. Kraut [1984] uważa, że sąd mógłby wydać taki wyrok; patrz s. 13-17.) Sokratesa w ogóle ten problem w *Obronie* nie zajmuje. Rozróżnienie na wyrok niesprawiedliwy i bezprawny pojawia się przy dwóch poprzednich przykładach nieposłuszeństwa.

⁴² Platon [2002] 30a.

⁴³ Johnson [1990]

bogu, czy człowiekowi – to rzecz zła i należy się jej wstydzic”⁴⁴. Przyjmuje on także dwa zastrzeżenia: jeśli istnieje tylko jedna wyższa władza roszcząca sobie prawo do wydawania Sokratesowi poleceń, musi się jej podporządkować. Jeśli takich ośrodków jest więcej, trzeba podporządkować się temu, który stoi wyżej i jest lepszy (*beltion*). Sokrates wyróżnia kilka takich władz i ustanawia pośród nich hierarchię. Najwyżej stoi daimonion, potem jest bóg, bogowie, lepsi (prawdopodobnie pod względem moralnym) ludzie i – w końcu – prawa oraz instytucje polityczne. Człowiek sprawiedliwy ma słuchać wszystkich tych władz, ale jeśli nakazy władzy niższej są sprzeczne z nakazami władzy wyższej, należy słuchać tej drugiej. To rozwiązuje problem zaznaczony na początku artykułu. Sokrates nie uważał każdego polecenia wydanego przez władzę za prawo. Nie to jest jednak istotne. Ważne jest bowiem to, że ocena prawa, rozkazu czy czegokolwiek innego dokonywana jest z punktu widzenia sprawiedliwości. Tym samym rozkazu zgładzenia dowódców filozof nie wykonał, ponieważ był on bezprawny. Leona nie aresztował, ponieważ polecenie to uznał za niesprawiedliwe. W pierwszym przypadku odwołał się do standardu, jakim jest prawo. W drugim, do standardu sprawiedliwości. Co jednak ustala ten standard sprawiedliwości? Jak zostało powiedziane wcześniej, Sokrates kieruje się rozumem. To on stanowi dla niego najwyższą instancję. Nie oznacza to, że nie jest nią bóg. Jak podkreśla Weiss, życie zgodne z poleceniem boga, to życie filozoficzne, a więc zgodne z rozumem. Polecenia bóstwa są takie same, jak polecenia rozumu. Bóg nakazuje Sokratesowi kierować się własnym osądem⁴⁵. Rozum każe filozofować, a to sprawia, że wszystko inne przestaje mieć znaczenie. I nie miało, skoro Sokrates poświęcił za to swoje życie.

Bibliografia

- Allen [1972] – R. E. Allen, *Law and Justice in Plato's Crito*, „The Journal of Philosophy”, Vol. 69, No. 18, (Oct. 5, 1972), s. 557-567.
- Arendt [2000] – H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Bedau [1998] – H. A. Bedau, *Civil Disobedience*, [w:] *Encyclopedia of Applied Ethics*, red. D. Callahan, P. Singer, R. Chadwick, Academic Press 1998.
- Bookman [1972] – J. T. Bookman, *Plato on Political Obligation*, „The Western Political Quarterly”, Vol. 25, No. 2. (Jun., 1972), s. 260-267.

⁴⁴ Platon [2002] 29b.

⁴⁵ Weiss [1998] s. 13.

- Bostock [1990] – D. Bostock, *The Interpretation of Plato's Crito*, „Phronesis”, Vol. XXXV/1, 1990, s. 1- 20.
- Brickhouse & Smith [1984] – T. C. Brickhouse & N. D. Smith, *Socrates and Obedience to the Law*, „Apeiron”, Vol. XVIII/1, 1984, s. 10–17.
- Brownlee [2007] – K. Brownlee, *Civil Disobedience*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Congleton [1974] – A. Congleton, *Two Kinds of Lawlessness: Plato's Crito*, „Political Theory”, Vol. 2, No. 4. (Nov., 1974), s. 432-446.
- Johnson [1990] – C. Johnson, *Socrates on Obedience and Justice*, „The Western Political Quarterly”, Vol. 43, No. 4. (Dec., 1990), s. 719-740.
- Kraut [1984] – R. Kraut, *Socrates and the State*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1984.
- Kraut [1992] – R. Kraut, *Introduction to the study of Plato*, [w:] *The Cambridge Companion to Plato*, red. R. Kraut, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Martin [1970] – R. Martin, *Socrates on Disobedience to Law*, „Review of Metaphysics”, Vol. XXIV: 1, (September 1970), s. 21-38.
- Platon [1999a] – Platon, *Kriton*, [w:] Platon, *Dialogi*, t. I, tłum. W. Witwicki, ANTYK, Kęty 1999.
- Platon [1999b] – Platon, *Gorgiasz*, [w:] Platon, *Dialogi*, t. I, tłum. W. Witwicki, ANTYK, Kęty 1999.
- Platon [2002] – Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. R. Legutko, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2002.
- Rosen [1973] – F. Rosen, *Obligation and Friendship in Plato's Crito*, „Political Theory”, Vol. 1, No. 3, (August 1973), s. 307-316.
- Simmons [1979] – A. J. Simmons, *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1979.
- Vlastos [1991] – G. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cornell University Press, Ithaca 1991.
- Wade [1971] – F. C. Wade, *In defense of Socrates*, „Review of Metaphysics”, Vol. XXV: 2, (September 1970), s. 311-325.
- Weiss [1998] – R. Weiss, *Socrates Dissatisfied*, Oxford University Press, Oxford, New York 1998.
- Wittgenstein [2000] – L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000.
- Young [1997] – Ch. M. Young, *First Principles of Socratic Ethics*, „Apeiron”, Vol. 29/4, (1997), s. 13-23.