

Platona *Kriton*

Wokół obywatelskiego nieposłuszeństwa i politycznego zobowiązania

TOMASZ KUNIŃSKI / *Kraków* /

1. Uwagi wstępne

Filozofię antyczną można odkrywać ciągle na nowo. Mam tu na myśli zarówno jej analizę krytyczną jak i próbę spojrzenia na to, czy da się w niej dostrzec zapowiedź współczesnych sporów. To drugie podejście pozwala z jednej strony na świeże spojrzenie na znane już wcześniej zagadnienia, a z drugiej ukazuje ciąglą obecność konkretnych problemów w historii filozofii. I właśnie ze współczesnej perspektywy chciałbym się przyjrzeć wątkom poruszonym w Platónskim *Kritonie*.

Dialog ten jest często przywoływany przy okazji omawiania dwóch istotnych zagadnień leżących na styku polityki z etyką: obywatelskiego nieposłuszeństwa oraz politycznego zobowiązania. Obywatelskie nieposłuszeństwo stało się problemem filozoficznie nośnym szczególnie w drugiej połowie XX wieku w związku ze zmianami społecznymi

zachodzącymi w USA. Zagadnienie politycznego zobowiązania, a więc pytanie o moralne podstawy posłuszeństwa wobec prawa, jest obecne w filozofii politycznej od jej początków, ale samo określenie przyjęło się za T. H. Greenem i jego *Lectures on the Principles of Political Obligation* z 1895 roku (Hopton 1998: 596). Nawiązania do starożytności możemy spotkać przy okazji omawiania współczesnych problemów, ponieważ autorzy pragną dokonać historycznego ujęcia omawianych zagadnień. Łatwo tu o uproszczenia, bądź nawet o pomyłki. I tak Platoński *Kriton* służy do pokazania nie tego, czym jest obywatelskie nieposłuszeństwo, ale raczej obywatelskie posłuszeństwo. Można się bowiem spotkać z opiniami zawartymi zarówno w opracowaniach dotyczących samego obywatelskiego nieposłuszeństwa, jak i w artykułach krytycznych poświęconych analizie *Kritona*, że w dialogu tym Sokrates argumentuje za pełnym posłuszeństwem wobec prawa, nawet wtedy, gdyby akt nieposłuszeństwa stanowił działanie w słusznej i w sprawiedliwej sprawie. Można się także spotkać z poglądem, jakoby Sokrates był zwolennikiem absolutnego posłuszeństwa nawet w sytuacjach, kiedy wymagałoby to niemoralnego postępowania (np. Bedau 1998; Brownlee 2007; Martin 1970). Pragnę wykazać, że przypisywanie takich stanowisk filozofowi jest błędne. Skupię się przy tym na pierwszej części dialogu, a w szczególności na argumentcie, w którym Sokrates odrzuca prawo odwetu. Niektóre ustalenia będą nawiązywały do mojego wcześniejszego artykułu *Stosunek Sokratesa do prawa w świetle „Obronny” i „Kritona”* (Kuniński 2008). Wykazuję w nim, dlaczego argumenty Sokratesa przedstawione w mowie praw z *Kritona* nie są jego własnymi argumentami, a służą jedynie przekonaniu tytułowego bohatera o słuszności podjętej decyzji, by nie uciekać z więzienia. Argumentowałem także, że — wbrew opinii niektórych komentatorów — nie ma sprzeczności pomiędzy tezami przedstawionymi przez Sokratesa w *Kritonie* oraz w *Obronie*. Nie będę powtarzał tych wątków. Pragnę raczej skupić się na postawie Sokratesa i spróbować określić ją z perspektywy współcześnie rozumianego obywatelskiego nieposłuszeństwa. Drugą część *Kritona* pragnę zanalizować pod kątem politycznego zobowiązania. Jak będziemy się mogli przekonać, dialog ten w swojej wymowie można uznać za bardzo współczesny. Za R. Daggerem (Dagger 2007) wyróżnię argumenty, które stanowią zapowiedź współczesnych koncepcji politycznego zobowiązania, a następnie przedstawię najważniejsze punkty sporne pojawiające się w dyskusjach nad nimi.

Zaczynam od krótkiego wstępu mającego uzmysłowić ścisły związek pomiędzy etyką i polityką w klasycznej filozofii greckiej. Do analizy *Kritona* przechodzę po wprowadzeniu koniecznych rozróżnień i zarysowaniu odpowiednio obywatelskiego nieposłuszeństwa i politycznego zobowiązania.

2. Związek etyki i polityki w klasycznej filozofii greckiej

Od starożytności związek etyki z polityką stanowił jeden z kluczowych problemów filozoficznych. Klasyczni filozofowie greccy uczynili z niego punkt odniesienia dla prawie wszystkich omawianych przez siebie zagadnień. Kiedy Platon w *Państwie* zastanawia się

nad sprawiedliwością jednostki, przechodzi na grunt *polis*, którą można łatwiej obserwować (Pl. R. 369 a). Samo przejście jest jednak dla Sokratesa jak i jego rozmówców oczywiste. Z kolei *Etyka nikomachejska* Arystotelesa rozpoczyna się od ustalenia, że dobro jest „przedmiotem nauki naczelnej i najbardziej kierowniczej” (Arist., *NE* 1 2 1094 a 26; Arystoteles 1996), czyli polityki. Widać więc wzajemne powiązania na dwóch płaszczyznach: jednostka – państwo oraz moralność – polityka. Można postawić w tym miejscu dwie tezy.

Po pierwsze, jednostka nie może żyć bez swojej *polis*: „człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie, taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nędznikiem, albo nadludzką istotą” (Arist., *Pol.*, I 1, 1253 a 2; Arystoteles 2001). Życie poza wspólnotą polityczną jest charakterystyczne albo dla barbarzyńcy, albo dla boga. Podobny wydzźwięk ma stwierdzenie czynnego polityka, jakim był Perykles, kiedy mówi on w *Wojnie peloponeskiej* o Ateńczykach, że są „jedynym narodem, który jednostkę nieinteresującą się życiem państwa uważa się nie za bierną, ale za nieużyteczną” (Thuc., II 40; Tukidydes 2003). Dla starożytnych człowiek realizował swoją naturę poprzez czynne uczestnictwo w życiu *polis*. Działalność polityczna była najwyższą formą praktycznej aktywności.

Druga teza mówiłaby o wzajemnym powiązaniu zagadnień etycznych i politycznych. Można przyjąć, że rozważania, które dziś nazwalibyśmy rozważaniami z dziedziny moralności, zarówno dla Arystotelesa, jak i dla Platona, miały swój wymiar polityczny. Teza ta staje się jaśniejsza, jeśli przypomnimy, że zadaniem *polis* było właściwe wychowanie obywateli. Prawodawca czy polityk musieli posiadać wiedzę o tym, jak uczynić obywateli dobrymi ludźmi. Jak zauważa Arystoteles, „prawdziwy mąż stanu poświęca najwięcej starań dzielności, ponieważ chce wyrobić w obywatelach dzielność i posłuszeństwo wobec prawa” (Arist., *NE*, I 13, 1102 a 4; Arystoteles 1996). O znaczeniu polityków w procesie wychowawczym mówi także Sokrates w *Obronie*. Przeprowadzając swoje badania nad stanem wiedzy Ateńczyków, zaczyna rozmowę z politykiem. Filozof dochodzi do wniosku, że „z nas dwóch żaden nie wie nic o tym, co najważniejsze, lecz on, choć nie wie, sądzi, że coś wie, podczas gdy ja rzeczywiście nie wiem, ani nie uważam, że wiem” (Pl., *Ap.*, 21 c–21 d; Platon 2002). „Człowiek z życia publicznego” powinien posiadać wiedzę, o tym co najważniejsze (*καλὸν κἀγαθόν*), a więc o tym, co piękne i co dobre. W słowie *τὸ καλόν* zawarte jest znaczenie moralne. I to właśnie ekspertem w dziedzinie moralności powinien być prawdziwy polityk. Dlatego też w *Państwie* tymi prawdziwymi mężami stanu mogą być wyłącznie filozofowie, ponieważ posiadają oni do tego odpowiednie przygotowanie.

We współczesnej filozofii możemy zidentyfikować wiele zagadnień, które dotyczą napięcia pomiędzy etyką a polityką. Doskonale zdajemy sobie sprawę z tego, iż wymogi moralności oraz działalności publicznej mogą do siebie nie przystawać. Tu rodzi się tak zwany problem „brudnych rąk”. Polityk może bowiem stanąć przed sytuacją, w której, zdaniem części myślicieli, nie będzie w stanie uciec od popełnienia czynu moralnie haniebnego¹. Analizując *Kritona*, chciałbym dokonać swegoistego odwrócenia. Mówiąc

¹ Szczegółowo zająłem się tym zagadnieniem w swoim artykule: Kuniński 2010.

o problemach z pogodzeniem wymogów moralności z wymogami działalności publicznej, mamy na ogół na uwadze właśnie polityków. To im przypisujemy większość moralnie dwuznacznych postępów i potępiamy je lub staramy się usprawiedliwić. Sfera polityki to jednak także sfera działania obywateli, którzy podlegają decyzjom rządzących. Tu także nie zawsze mamy pewność co do tego, jak należy właściwie postępować, jakie racje mają znaczenie decydujące. I właśnie taką perspektywę otwierają przed nami zagadnienia obywatelskiego nieposłuszeństwa i politycznego zobowiązania.

3. Obywatelskie nieposłuszeństwo a postawa Sokratesa wobec władzy

Obywatelskie nieposłuszeństwo można najprościej określić jako moralny sprzeciw wobec obowiązującego prawa oraz chęć jego zmiany. Samo pojęcie pochodzi od amerykańskiego filozofa H. D. Thoreau, który w 1846 roku odmówił zapłacenia podatku, co miało być wyrazem jego sprzeciwu wobec wojny z Meksykiem oraz instytucji niewolnictwa. W swoim eseju *Obywatelskie nieposłuszeństwo* w następujący sposób wspomina to wydarzenie: „Pragnę po prostu odmówić posłuszeństwa państwu, skutecznie się wycofać i trzymać się z dala od niego. (...) Interesuje mnie jednak śledzenie skutków mojego posłuszeństwa. W istocie wypowiadam po cichu, na swój własny sposób, wojnę państwu, co nie przeszkadza, że, jak to zwykle bywa w podobnych wypadkach, nadal będę ciągnął z niego korzyści”².

Wystąpienie Thoreau sprawiło, iż został on uznany niejako za ojca obywatelskiego nieposłuszeństwa. Jak wspomniałem wyżej, problem ten nabrał szczególnego znaczenia w USA w II połowie XX wieku w związku z wojną w Wietnamie oraz walką czarnej ludności o uznanie ich praw. Rozpoczęto wtedy spory o to, jak należy rozumieć obywatelskie nieposłuszeństwo, a więc próbowano podać jego definicję. Zastanawiano się także nad tym, kiedy może być ono rzeczywiście usprawiedliwione. Autorem jednej z najbardziej wpływowych definicji jest J. Rawls, który w *Teorii sprawiedliwości* stwierdza, że jest to „czyn publiczny, dokonany bez użycia przemocy, dyktowany sumieniem aczkolwiek politycznym, spreczny z prawem, zwykle mający na celu doprowadzenie do zmiany prawa bądź kierunków polityki rządu” (Rawls 1994: 500). Na pierwszy rzut oka wydaje się, że mówienie o obywatelskim nieposłuszeństwie w starożytnej Grecji jest czystym anachronizmem (Kraut 1984: 75). Pamiętajmy jednak, że znaczna część autorów zajmująca się tym zagadnieniem, przywołuje w tym kontekście *Kritona*. Nie bez znaczenia jest też fakt, że ogromne zainteresowanie tym dialogiem pośród różnych myślicieli pojawiło się przy okazji rozważań nad konkretnymi wydarzeniami politycznymi w USA. Vlastos w swoim artykule *Socrates on Political Obedience and Disobedience* porównuje Sokratesa z *Obrony* do Thoreau i Gandhiego. Stwierdza, że do aktu nieposłuszeństwa

² Thoreau 1983: 222. Warto przy tej okazji nadmienić, że sam Thoreau nigdy nie użył sformułowania „obywatelskie nieposłuszeństwo”. Występuje ono jako tytuł jego eseju, ale w zbiorze wydanym już po jego śmierci. Por. Bedau 1982: 16.

dochodzi wtedy, gdy członek społeczności „postanawia publicznie złamać jej zasady w celu przeciwstawienia się niesprawiedliwości” (Vlastos 1974: 40). Poniżej wykażę, że zarówno w przypadku Sokratesa jak i — paradoksalnie — Thoreau nie możemy mówić o obywatelskim nieposłuszeństwie we współczesnym rozumieniu tego słowa. Co więcej, wbrew obiegowym opiniom udowodnię, że Sokrates nie argumentuje także za pełnym posłuszeństwem wobec prawa.

Przypisanie tezy o konieczności absolutnego podporządkowania się prawu lub decyzjom władzy, jest błędne w obliczu bezpośrednich przykładów z życia filozofa. To właśnie w *Obronie* Sokrates wspomina, że po bitwie pod Arginuzami, kiedy strategów skazywano na śmierć w zbiorowym procesie, był jedynym prytanem, który sprzeciwił się tej bezprawnej decyzji (Pl. *Apol.*, 32 b). Przywołuje także wydarzenia z okresu rządów trzydziestu tyranów. Sokratesowi wydano polecenie aresztowania Leona z Salaminy. Uznał on je jednak za niesprawiedliwe i zamiast do Salaminy poszedł do domu.

Teoretyczne uzasadnienie takiego postępowania znajdziemy właśnie w *Kritonie*. Filozof oczekuje na wykonanie wyroku. Jego przyjaciel, tytułowy Kriton próbuje namówić go do ucieczki. Sokrates postanawia przywołać najważniejsze tezy swojej filozofii, aby uzasadnić swoje postępowanie. O ciągłości jego poglądów świadczą słowa: „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” (Pl., *Cri.*, 46 b; Platon 1999a). Argument, o jakim mowa, to naczelną zasadą Sokratesa, która głosi, że: „żadnym sposobem nie powinno się (...) popełniać zbrodni dobrowolnie (...), ani zbrodnią odpłacać nie trzeba, ani źle robić nikomu, nawet gdybyś nie wiadomo czego od ludzi doświadczył” (Pl., *Cri.*, 49 a, 49 c; Platon 1999a). Sokrates zdaje sobie sprawę, że „dziś mało kto tak myśli i mało kto będzie tego zdania” (Pl., *Crit.*, 49 d; Platon 1999a). Co więcej, podkreśla, że brak zgody na jej przyjęcie oznacza brak zgody na jakiegokolwiek inne działanie. Musimy dokładniej omówić, jak Sokrates dochodzi do swojej tezy.

Rozumowanie przebiega następująco³:

Nie powinniśmy nigdy czynić niesprawiedliwości (ἀδικεῖν)⁴. Z tego wynika, że:

1. Nie powinniśmy odpłacać niesprawiedliwością za niesprawiedliwość (ἀνταδικεῖν).
2. Nie powinniśmy nigdy czynić zła (κακουργεῖν).
3. A więc nie powinniśmy odpłacać złem za zło (ἀντικακουργεῖν).
4. Czynić ludziom zło (κακῶς ποιεῖν) to nic innego jak czynić im niesprawiedliwość.

Dlaczego ma ono taki rewolucyjny charakter? Vlastos podkreśla, że z zasady „nie powinniśmy nigdy czynić niesprawiedliwości” wywodzą się wszystkie pozostałe, także zasada „nie powinniśmy nigdy czynić zła”, ponieważ „czynić ludziom zło to nic inne-

³ Rozumowanie to przedstawiam za: Vlastos 1991a: 194.

⁴ Witwicky tłumaczy greckie ἀδικεῖν jako popełnianie zbrodni, co jest tłumaczeniem błędnym. Sokrates uważa, że nie należy popełniać niesprawiedliwości, a nie zbrodni, która jest pojęciem węższym. W efekcie mocne tłumaczenie Witwickiego sprawia, że twierdzenie Sokratesa staje się słabsze. Zezwalałoby ono bowiem na czynienie niesprawiedliwości, które nie jest zbrodnią. To dla Sokratesa byłoby nie do przyjęcia.

go jak czynić im niesprawiedliwość”, a czynienie niesprawiedliwości jest zabronione. Zdaniem Vlastosa Sokrates odrzuca w nim prawo odwetu (*lex talionis*), a więc zrywa z konwencjonalną moralnością ówczesnych Greków, dla których punkty (2) i (4) były nie do przyjęcia. Pomimo postępujących zmian społecznych od czasu reform Solona czy Klejstenesa, tradycja „oko za oko, ząb za ząb” była ciągle żywa. Wiązało się to w szczególności z podziałem na „swoich” i „obcych” charakterystycznym dla moralności rodowej. Kriton jest znakomitym przykładem osoby, która myśli w takich kategoriach.

Zauważmy jednak, że Sokrates mówi o czynieniu niesprawiedliwości oraz o czynieniu zła. Czynienie zła zostaje powiązane z czynieniem niesprawiedliwości. To właśnie tu mamy do czynienia z najbardziej rewolucyjnym elementem rozumowania Sokratesa. Vlastos odwołuje się przy tym do I księgi *Państwa*, gdzie ponownie uwidacznia się podział na „swoich” i „obcych”. W rozmowie z Polemarchem dochodzi do sformułowania tezy, że „sprawiedliwie jest dobrze czynić przyjacielowi (...), a nieprzyjacielowi – szkodzić (κακῶς ποιεῖν)” (Pl., *R.*, 335 a; Platon 2003). Widzimy więc, że dla rozmówcy Sokratesa czynienie zła jest czym innym, niż czynienie niesprawiedliwości. Sprawiedliwe jest czynienie dobra dla swoich przyjaciół, a zła dla swoich wrogów. W tym przypadku przez czynienie zła można rozumieć czynienie krzywdy. Współczesny Sokratesowi Grek z pewnością zgodziłby się, że sprawiedliwe jest krzywdzenie wrogów. Uważałby to za zło, ale o pozamoralnym charakterze, takie, którego czynienie może być sprawiedliwe⁵. Temu właśnie sprzeciwia się Sokrates. Jego teza o zrównaniu zła i niesprawiedliwości musi odnosić się do zła pozamoralnego. To właśnie takie zło ma na myśli Polemarch w swojej definicji sprawiedliwości, którą Sokrates pragnie odrzucić. Uczynienie zła wrogowi byłoby dla rozmówcy filozofa zachowaniem w pełni moralnym. A więc ἀδικεῖν nie może mieć tego samego znaczenia, co κακῶς ποιεῖν. Gdyby rozumieć je podobnie, jak czyni to na przykład Kraut⁶, wtedy sprawiedliwe postępowanie wobec wrogów oznaczałoby niesprawiedliwe postępowanie wobec nich. Pojęcia te muszą mieć więc różne znaczenie. Gdyby tak nie było, Sokrates stwierdzałby, że niesłuszne postępowanie nie różni się od postępowania niesprawiedliwego, co jest właściwie stwierdzeniem quasi-tautologicznym, z którym współczesny mu Grek bez przeszkód by się zgodził.

Najistotniejsza teza wypowiedziana w toku przywołanego rozumowania, mówi o całkowitym zakazie czynienia niesprawiedliwości. Sokrates bardzo mocno podkreśla, iż jeśli w jakimś rozważaniu okaże się, że postępowanie wymagałoby niesprawiedliwego uczynku, nie będzie ono brane pod uwagę; „i jeżeli się takie postępowanie okaże zbrodnią (ἀδικα, więc niesprawiedliwością – T. K.), to już bezwarunkowo nie będziemy brali w rachubę tego, czy umrzeć wypadnie (...), czy nas cokolwiek bądź spotka, byle tylko nie zbrodnia” (ἀδικεῖν, więc niesprawiedliwość – T. K.)⁷. Nie ma znaczenia, że z dane-

⁵ Wskazuje na to użycie słów κακῶς ποιεῖν. Zwrot ten oznacza „czynić szkodę” i nie musi mieć moralnego nacechowania.

⁶ Kraut 1984: 25–26. Zwrot κακῶς ποιεῖν tłumaczy on jako *treat wrongly*, a więc nadaje mu kwalifikację moralną.

⁷ Pl., *Cri.*, 48 d; Platon 1999a. Por. Vlastos 1991b: 200–232, szczególnie 209–214.

go czynu może wypłynąć jakaś korzyść lub jakieś dobro. Jeśli tylko na mocy rozważań okaże się, że byłby on niesprawiedliwy, wszystko inne przestaje mieć znaczenie. Jednym słowem, nic nie może zrekomensować zła moralnego; wszystko musi przejść test sprawiedliwości. Wróćmy jednak do powiązania zła z niesprawiedliwością.

Jeśli jednak czynienie zła pozamoralnego uznamy za czynienie niesprawiedliwości, a więc nadamy mu kwalifikację moralną, staniemy przed pewnymi trudnościami. Na jedną z nich zwracałem już uwagę w przywoływanej pracy (Kuniński 2008) i wiązała się ona z problemem kary. Kara oznacza czynienie zła pozamoralnego osobie karanej: pozbawia się ją wolności bądź życia. Należałoby więc konsekwentnie uznać wymierzanie kary za niesprawiedliwość. W *Gorgiaszu* Sokrates broni jednak koncepcji kary i porównuje ją do lekarstwa (Pl., *Grg.*, 480 c–d). Nie uznaje jej więc za coś złego, ponieważ ratuje ona człowieka przed niemoralnym postępowaniem. A jeśli przypomnimy, że człowiek dla Sokratesa to przede wszystkim jego dusza — coś, „co się przez sprawiedliwość lepsze staje, a przez niesprawiedliwość ginie” (Pl. *Crit.* 47 d; Platon 1999a) — a nie ciało, łatwiej zrozumieć, dlaczego kara oznacza w gruncie rzeczy czynienie dobra. Ta kwestia wydaje się więc rozwiązana.

Pojawia się jednak druga, którą chciałbym w tym miejscu jedynie zasygnalizować. Jak traktować zabijanie na wojnie bądź w obronie własnej? O ile nie zajmujemy stanowiska skrajnie pacyfistycznego, na gruncie którego pozbawienie kogoś życia nawet w obronie własnej nie jest moralnie usprawiedliwione, możemy przyjąć, że nie każdy akt zabijania jest czynieniem niesprawiedliwości, choć oznacza czynienie krzywdy⁸. Jak w tym kontekście rozumieć tezę Sokratesa? Jak pamiętamy, brał on udział w bitwach, a o jego wytrwałości wspomina w *Uczcie* Alkibiades. Rozwiązanie może być następujące. Skoro Sokratesa nie można uznać za pacyfistę, jego teza nie ma tak mocnego charakteru; nie można mówić o całkowitym zrównaniu czynienia zła z czynieniem niesprawiedliwości. Wtedy albo nie mógłby brać udziału w walkach, skoro czynienie niesprawiedliwości jest całkowicie zabronione, albo musiałby przyjąć mało intuicyjną ewentualność, zgodnie z którą wszelkie zabijanie na wojnie należałoby uznać za formę leczenia podobną do kary. Nic jednak nie wskazuje na to, by taka linia interpretacyjna miała poparcie w tekście. Uważam, że należy przyjąć, iż dla Sokratesa nie wszystkie czyny uznawane za złe musiały być uznane za niesprawiedliwe. A więc tezę „Czynić ludziom zło to nic innego jak czynić im niesprawiedliwość” trzeba osłabić, żeby nie popaść w ukazane trudności.

W świetle powyższych rozważań jasne staje się, że Sokratesa nie można uznać za zwolennika całkowitego posłuszeństwa wobec prawa czy poleceń rządzących. W przywołanych sytuacjach z *Obrony*, gdzie chciano na filozofie wymusić postępowanie, które uznawał on za niesprawiedliwe, jego decyzja była jednoznaczna: stanowiła praktyczne zastosowanie zasady, której sformułowanie pojawia się w *Kritonie*. Należy przy tym

⁸ Należy w tym miejscu podkreślić, że w twórczości Platona możemy dostrzec początki refleksji nad moralnością działań wojennych. Rozważania te są przeprowadzone w księdze V. Niektórzy autorzy stawiają nawet tezę, że Platon po raz pierwszy formuluje zasady, które przekształcają się w końcu w tradycję wojny sprawiedliwej. Por. Syse 2010: 104–123.

zaznaczyć, że w wypadku procesu strategów Sokrates wspomina o jego nielegalnym charakterze. Jeśli chodzi o sprawę Leona z Salaminy, taki argument się nie pojawia. Filozof nie kwestionuje jego legalności, ale stwierdza, że aresztowanie byłoby czynem niesprawiedliwym. Z tego możemy wyciągnąć wniosek o bezwzględnej wyższości oceny moralnej nad oceną pod kątem zgodności danego postępowania z prawem.

Można postawić pytanie, dlaczego Sokrates podporządkował się wyrokowi skazującemu go na karę śmierci, skoro wyżej stawia moralność od prawa. Najprościej rzecz ujmując można powiedzieć, że z tych samych powodów, jakie skłoniły go do odrzucenia rozkazów rządzących z *Obronny* (Vlastos 1974: 517–518). W Sokrates rozpatruje w niej hipotetyczny wyrok sądu zakazujący mu filozofowania. Jednoznacznie stwierdza, że mu się nie podporządkuje (Pl., *Apol.*, 29 d). W *Kritonie* trwa przy wydanym wyroku. W obu przypadkach podstawa postępowania jest ta sama: jest nią test na sprawiedliwość. Porzucenie filozofowania oznacza popełnienie niesprawiedliwości wobec boga, ucieczka z więzienia oznacza niesprawiedliwość wobec *polis*. Oznacza to, że pomiędzy jednostką a jej obywatelem istnieje silna relacja o charakterze moralnym. Należy bowiem zauważyć, że Sokratesa nie zajmuje problem podważenia wyroku. Nawet jeśli był on niesprawiedliwy, to – jak dobrze wiemy z *Gorgiasza* – lepiej jest doznać niesprawiedliwości, niż ją wyrządzać, nawet jeśli oznacza to utratę życia (Pl., *Grg.*, 474 n.). W *Obronie* Sokrates stwierdza przeciw, „że słuszność wyklucza, by lepszemu człowiekowi mógł wyrządzić krzywdę gorszy. Ten może oczywiście zabić, skazać na wygnanie, lub pozbawić praw obywatela. Mój oskarżyciel (...) uważa to za wielkie nieszczęścia; ja tak jednak nie sądzę. Dużo większym jest zrobić to, co on teraz robi, a więc dążyć do niesprawiedliwego skazania człowieka na śmierć” (Pl., *Ap.*, 30 c–d; Platon 2002).

W świetle powyższych ustaleń można z pewną rezerwą porównać postępowanie Sokratesa z uczynkiem Thoreau. Obaj nie podporządkowali się decyzjom władzy. Nie są to jednak przypadki wspólnie rozumianego obywatelskiego nieposłuszeństwa. Mając w pamięci definicję Rawlsa, należy zauważyć, że ich postępowanie nie miało charakteru politycznego. Ich zamiarem nie była zmiana prawa, same czyny były czynami jednostkowymi. Trzymając się terminologii autora *Teorii sprawiedliwości*, można w tych przypadkach mówić o „odmowie dyktowanej sumieniem” (Rawls 1998: 505–510). Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę *Kritona*, to można by także u Sokratesa mówić o „podporządkowaniu się dyktowanym sumieniem”. Gdyby filozof uznał, że posłuszeństwo w tym przypadku oznaczałoby czynienie niesprawiedliwości, nie podporządkowałby się wyrokowi skazującemu go na śmierć. I choć współczesne kategorie nie do końca przystają do starożytnych realiów (jak starałem się wykazać, nie mają także zastosowania do samego Thoreau), warto zauważyć, że klasyczna filozofia grecka dostrzegła problem możliwego zaistnienia konfliktu pomiędzy prawem a moralnością. Rozwiązuje go natomiast w sposób, który — co dobitnie pokazuje postać Sokratesa — może wydawać nam się bardzo rygorystyczny i bezkompromisowy.

W toku wywodu wspominałem o moralnej więzi pomiędzy jednostką a *polis*. Chciałbym więc teraz przejść do drugiego zagadnienia, jakim jest polityczne zobowiązanie.

4. Polityczne zobowiązanie a mowa praw w *Kritonie*

Chcąc jak najprościej określić czym jest polityczne zobowiązanie, można powiedzieć, że jest to odwrócenie problemu obywatelskiego nieposłuszeństwa. Tam mamy do czynienia z moralnie uzasadnionym złamaniem obowiązującego prawa, tu pytamy o moralne racje za jego przestrzeganiem. Słowo „moralne” ma tu kluczowe znaczenie. Kiedy zadamy pytanie „Dlaczego powinienem przestrzegać prawa?”, odpowiedź na nie może mieć różny, niekoniecznie moralny charakter. Jeśli powiemy, że prawa należy przestrzegać po to, by uniknąć kary, to podajemy racje prudencjalne. Polityczne zobowiązanie zajmuje się moralnym zobowiązaniem do przestrzegania prawa, a więc moralną relacją pomiędzy jednostką a państwem. Zdaniem jednego z najważniejszych teoretyków politycznego zobowiązania A. J. Simmonsa nie należy ograniczać omawianego zagadnienia jedynie do moralnej powinności przestrzegania prawa, ale należy je rozszerzyć o ideę dobrego obywatela (tak istotną w świecie antycznym), a od niego oczekuje się czegoś więcej niż jedynie życia zgodnego z prawem. Jednym z wymogów, jakie na nim spoczywają, jest wspieranie instytucji własnego państwa⁹.

Simmons wymienia kilka wymogów, jakie powinna spełniać teoria politycznego zobowiązania (Simmons 1979: 29–38). Kluczowy jest dla niej „wymóg partykularności” (*particularity requirement*). Teoria powinna ukazywać moralną relację pomiędzy jednostką a „jej” władzą czy rządem, a nie władzą w ogóle. Zobowiązanie polityczne nie musi mieć jednej podstawy, co bardzo dobrze widać w *Kritonie*, a o czym będę pisał poniżej. Teoria politycznego zobowiązania nie musi także dotyczyć wszystkich jednostek. Zdaniem Simmonsa, nie ma niczego niepokojącego w przyjęciu, że część ludzi w określonym państwie nie ma tego rodzaju zobowiązania. Nie oznacza to, że rząd nie ma wtedy legitymizacji do sprawowania władzy. Tworząc teorię politycznego zobowiązania nie należy także doszukiwać się moralnych relacji tam, gdzie ich nie ma. Zdaniem Simmonsa nie należy także oczekiwać, by teoria miała istotne przełożenie na sferę praktyczną. Nie odpowie ona na pytania o to, jak należy postępować w dziedzinie polityki.

Zanim przejdę do analizy politycznego zobowiązania w *Kritonie*, należy wymienić współczesne jego koncepcje. Jak zobaczymy, większość z nich znajduje swoje zapowiedzi w dialogu Platona. Najprostszego podziału dokonuje Dagger (2007). Wyróżnia on koncepcje opierające je na: zgodzie, wdzięczności, bezstronności, przynależności lub zrzeszeniu oraz na naturalnym obowiązku. Teorie, na gruncie których odrzuca się istnienie politycznego zobowiązania, nazywa się filozoficznym anarchizmem. Podobną klasyfikację stosuje Simmons w swojej pracy.

Kriton ma specyficzną budowę i różni się od innych dialogów Platona. W jego pierwszej części Sokrates rozmawia ze swoim przyjacielem i wskazuje na najważniejsze

⁹ Simmons 1979: 5. Autor nawiązuje tu do J. Rawlsa i jego *Teorii sprawiedliwości*: „Z punktu widzenia teorii sprawiedliwości jako bezstronności fundamentalnym obowiązkiem naturalnym jest obowiązek sprawiedliwości. Obowiązek ten wymaga od nas, byśmy wspierali i podporządkowywali się sprawiedliwym instytucjom, które istnieją i mają do nas zastosowanie” (Rawls 1998: 163–164).

elementy swojej myśli. Przytoczone w poprzedniej części artykułu rozumowanie było na tyle rewolucyjne, że nie zrozumiał go także sam Kriton: „Nie umiem ci, Sokratesie, odpowiedzieć na to pytanie; nie rozumiem” (Pl. *Cri.* 50 a; Platon 1999a). Wtedy na scenę wkraczają spersonifikowane przez Sokratesa Ateńskie prawa i rozpoczyna się ich wywód, który staje się praktycznie monologiem. Prawa ukazują podstawy posłuszeństwa obywatela Aten wobec nich. Tym samym formułują problem politycznego zobowiązania i wskazują na różny charakter więzi moralnych pomiędzy jednostką a *polis*.

Wspomniany już wcześniej Dagger wyróżnia cztery rodzaje argumentów z *Kritona*, które były żywo dyskutowane we współczesnej debacie nad politycznym zobowiązaniem. Są to: argument utylitarystyczny oraz odwołujące się odpowiednio do pojęć: bezstronności, wdzięczności oraz zgody. Po każdorazowym przytoczeniu odpowiednich fragmentów dialogu omawiam krótko sam argument Sokratesa a następnie przedstawiam kluczowe punkty sporne, pojawiające się w dyskusji nad określonymi teoriami.

Dagger doszukuje się utylitarystycznej próby uzasadnienia politycznego zobowiązania we fragmencie 50 a–b, w którym prawa stawiają tezę, że Sokrates swoją ucieczką pragnie zniszczyć porządek prawny w Atenach¹⁰. A. D. Woozley (1980: 316) wskazuje, że rozumowanie to nie jest przekonujące. Ze względu na różne konsekwencje można przedstawić sześć możliwości:

1. Niektórzy ludzie nie przestrzegają niektórych praw.
2. Wszyscy ludzie nie przestrzegają niektórych praw.
3. Niektóre prawa nie są przestrzegane przez żadnego człowieka.
4. Wszystkie prawa nie są przestrzegane przez niektórych ludzi.
5. Niektórzy ludzie nie przestrzegają żadnego prawa.
6. Wszyscy ludzie nie przestrzegają żadnego prawa.

Zdroworoządkowo możemy przyjąć, że sytuacje opisane w punktach (1) i (2) występują prawie w każdym społeczeństwie. W przypadku (3), jeśli prawo jest złe, to konsekwencje jego nieprzestrzegania będą dobre. Konsekwencje (4) nie mają katastrofalnego charakteru, a stan z (5) zagraża istnieniu państwa wyłącznie przy dużej liczbie ludzi nieprzestrzegających prawa. Woozley konkluduje, że tak naprawdę punkt (6) ma rzeczywiście fatalne skutki, ale jest on wielce nieprawdopodobny. A więc konsekwencjalistyczny argument za posłuszeństwem nie ma zastosowania w pojedynczym przypadku Sokratesa (Woozley 1980: 318). Należałoby go rozszerzyć poprzez odwołanie się do zasady bezstronności bądź sprawiedliwości, o których będzie mowa poniżej. Wyjątek polegający na złamaniu prawa byłby wtedy niesłuszny: „Jeśli praktyka zachowania wszystkich w określony sposób jest uzasadniona społeczną potrzebą, to niesprawiedliwe wobec innych jest uczynienie dla siebie wyjątku i skorzystanie na tym, jeśli wyjątek ten nie niszczy owej praktyki” (Woozley 1980: 316). Woozley twierdzi więc, że działanie Sokratesa, ponieważ nie niszczy ogólnej praktyki przestrzegania prawa, byłoby uspra-

¹⁰ Trzeba tu zaznaczyć, że argument podany przez prawa ma raczej charakter konsekwencjalistyczny a nie utylitarystyczny, ponieważ nie mówią one niczego o maksymalizacji użyteczności. Jednak w na gruncie politycznego zobowiązania mówi się o teoriach utylitarystycznych i do nich się odnoszę.

wiedliwione na gruncie konsekwencjalizmu. Stajemy tu przed problemem znacznie bardziej poważnym i szerszym, ponieważ dotyczy on krytyki konsekwencjalizmu czy utilitaryzmu w ogóle. W zależności od tego, jakie będzie stanowisko w tej kwestii, różna może być ocena utilitarystycznej koncepcji politycznego zobowiązania. Z oczywistych względów mogę tu jedynie naszkicować określone możliwości.

W swojej krytyce argumentu z użyteczności Woozley popełnia dość częsty błąd. Myli on mianowicie uzasadnienie praktyki od uzasadnienia działania pod nią podpadającego¹¹. Zwolennik utilitaryzmu reguł nie ocenia użyteczności każdego czynu, nawet jeśli bardziej użyteczne byłoby złamanie reguły w określonej sytuacji. Krytyka Woozley'a ma więc zastosowanie wyłącznie do utilitaryzmu czynów, na gruncie którego ocenia się użyteczność poszczególnych sposobów postępowania w danych okolicznościach. Trzeba także zaznaczyć, że z pewnością nie można Sokratesowi przypisać stanowiska, które współcześnie można by określić mianem formy konsekwencjalizmu. Pośród teoretyków politycznego zobowiązania panuje ogólna zgoda, że próby ujęcia go z punktu widzenia utilitaryzmu nie powiodły się. Jak zauważa G. Klosko (2003: 133–141), obecnie zwolennik koncepcji pluralistycznej, opierającej polityczne zobowiązanie na kilku zasadach, utilitaryzm ma ogólny problem z wytłumaczeniem zobowiązań jako takich. Powołuje się przy tym na J. J. C. Smarta, zdaniem którego utilitaryzm reguł sprowadza się do utilitaryzmu czynów, a jego jedyną regułą jest reguła nakazująca maksymalizowanie użyteczności. Utilitaryzm reguł ma charakteryzować „przesądne uwielbienie reguł” (Smart 1973: 10). Jeśli bowiem można zwiększyć poziom szczęśliwości w wyniku złamania jakiejś reguły, nie bardzo widać racjonalne powody do tego, by się do niej stosować. Zdaniem Kloski utilitaryzm nie radzi sobie z wykazaniem związku, jaki zachodzi pomiędzy jednostką a państwem. Jeśli ktoś uzna, że nieprzestrzeganie przez niego prawa nie przyniesie szkody państwu, ponieważ jest to działanie jednostkowe, to trudno podać utilitarystyczny argument mający go od tego odwieść (Klosko 2003: 140). A więc perspektywę tę należałoby rozszerzyć o inne zasady moralne, tak jak postulował to zresztą Woozley. I tak możemy przejść do zasady bezstronności, której zapowiedź także odnajdujemy w *Kritonie*.

Sokrates stawia następujące pytanie: „jeżeli się stąd wyniesiemy, a nie przekonamy państwa, zrobimy komuś źle, i to komu najmniej należy, czy też nie?” (Pl., *Cri.*, 50 a; Platon 1999a). Używając potocznego określenia, filozof postąpiłby nie fair wobec swoich współobywateli łamiąc wyrok sądu. Zażądałby tym samym dla siebie specjalnego potraktowania. Jak pamiętamy, zdaniem Kloski utilitaryzm nie radzi sobie z odrzuceniem postępowania, które odbywałoby się kosztem innych, ale w ogólnym wymiarze nie zmniejszałoby poziomu użyteczności. Zdaniem zwolenników zasady bezstronności (*principle of fairness*), na jej gruncie takie postępowanie byłoby niedopuszczalne.

Z pierwszym istotnym sformułowaniem zasady bezstronności mamy do czynienia w artykule H. L. A. Harta *Are There Any Natural Rights?* (Hart 1950: 175–191). Posłuszeństwo wobec prawa uznaje on za moralne zobowiązanie bez odwołania się do konsekwencji działań, ale poprzez uznanie społeczeństwa za wspólne przedsięwzięcie. A wtedy

¹¹ Na ten rodzaj błędów zwraca uwagę Rawls 2010: 125–155.

obowiązuje następująca zasada: „kiedy określona liczba osób uczestniczy we wzajemnym przedsięwzięciu zgodnie z regułami i tym samym ogranicza swoją wolność, to ci, którzy poddali się tym ograniczeniom mają prawo do tego, by – wtedy, gdy jest to konieczne – pozostali, którzy na tym skorzystali, także poddali się wspomnianym ograniczeniom” (Hart 1950: 185). Najbardziej znanym zwolennikiem zasady bezstronności jest J. Rawls. W *Teorii sprawiedliwości*, w której co prawda odchodzi od tej koncepcji na rzecz naturalnego obowiązku sprawiedliwości, o którym będę pisać poniżej, możemy spotkać się z podobnymi argumentami, jak u Harta. Krótko mówiąc, jeśli ktoś czerpie korzyść z określonego schematu (w tym wypadku społeczeństwa) nakładającego na jednostki pewne ograniczenia, ma obowiązek *fair play* wnieść swój wkład, kiedy przyjdzie jego kolej (Rawls 1958: 183). Tym samym zostaje rozwiązany problem tak zwanego gapowicza (*free rider*), a więc jednostki zyskującej na ponoszeniu kosztów przez innych, bez dawania czegokolwiek od siebie. Zasada bezstronności spotkała się z ostrą krytyką ze strony R. Nozicka, który uważa, że do współpracy w ramach określonego schematu potrzebne jest uzyskanie zgody, a samo otrzymywanie korzyści jej nie konstytuuje (Nozick 1999: 120). Zwolennicy omawianej koncepcji twierdzą jednak, że jeśli państwo jest wyłącznym dostawcą pewnych dóbr koniecznych do życia, fakt ten przeważa prawo jednostki do wyboru, czy pragnie ona ponosić koszty współpracy czy też nie (Klosko 1987, Klosko 2005).

Rodzi się pytanie czy rzeczywiście można doszukiwać się argumentu z bezstronności w *Kritonie*. Mówienie bowiem o społeczeństwie w odniesieniu do antycznej Grecji byłoby nadużyciem, skoro samo to pojęcie pochodzi z XVIII wieku. Kiedy jednak polityczne zobowiązanie rozumiemy jako zobowiązanie do przestrzegania prawa, za wzajemne przedsięwzięcie można uznać samą *polis*. I tak rozumie je Sokrates w *Państwie*, kiedy analizuje proces powstawania organizmu politycznego. Rodzi się on, ponieważ ludzie nie są samowystarczalni. Na początku *polis* funkcjonuje na zasadzie wymiany różnych usług. Sprawiedliwość polega w niej na „pewnym zapotrzebowaniu wzajemnych usług” (Pl., *R.*, 372 a; Platon 2003). Nic nie stoi na przeszkodzie, by pojawił się w niej gapowicz. Zasada bezstronności eliminowałaby jego problem. Zobowiązanie to może zostać utrzymane wraz z rozwojem państwa. Celem idealnej *polis* jest moralne ukształtowanie obywateli, co stanowi wspólne przedsięwzięcie. Podobnie, przy zachowaniu odpowiednich różnic, można mówić o Atenach.

Interpretację tę można rozszerzyć o komentarz Vlastosa. Przytacza on jeszcze jeden fragment z *Kritona*: „Myśmy ciebie (...) obsypały wszelkimi dobrami, jakimiśmy tylko mogli, i ciebie, i wszystkich innych obywateli...” (Pl., *Cri.*, 51 c; Platon 1999a). Według Vlastosa, Sokrates chce w tym miejscu podkreślić, że „porządek prawny Aten jest związkiem zapewniającym korzyści” (Vlastos 1974: 527). Posłuszeństwo wobec prawa jest formą wniesienia przez każdego obywatela swojego wkładu we „wspólne przedsięwzięcie” (*collective enterprise*). I dalej Vlastos stwierdza: „Korzystając z praw obywatelskich w państwie takim jak Ateny, [Sokrates] uświadamia swoim współobywatelom, że zgadza się wziąć na siebie część wspólnego ciężaru oraz podejmuje się **bezstronnie** wykonać swoją część, tak jak oczekuje, że inni uczynią to samo. Nieposłuszeństwo wobec prawa

oznacza niewywiązanie się z tego zobowiązania...” (Vlastos 1974: 527, podkr. — T. K.). Jak widzimy, Vlastos mówi nie tylko o bezstronności, ale także pojmuje państwo ateńskie jako wspólne przedsięwzięcie. Są to kolejne argumenty za tym, że w *Kritonie* możemy odnaleźć sformułowanie koncepcji politycznego zobowiązania w oparciu o zasadę bezstronności.

Powstaje pytanie, czy Sokrates uznawał takie zobowiązanie za decydujące. Wydaje się, iż nie do końca. Jako obywatel był w stanie ponosić koszty, a więc „wykonywać swoją część”, ale — jak w każdym przypadku — decydujące znaczenie ma tu ocena pod kątem sprawiedliwości. Mówiąc krótko: bezstronność tak, ale tylko wtedy, gdy nie wchodzi ona w konflikt z naczelną zasadą zakazującą czynienia niesprawiedliwości. Kiedy bowiem władza *polis*, czyli wspólnego przedsięwzięcia, nakazała mu aresztować Leona z Salamin, Sokrates nie wdawał się w rozważania nad koniecznością ponoszenia przez siebie kosztów, ale po prostu nie podporządkował się jej.

Powyżej wspomniałem o naturalnym obowiązku sprawiedliwości, koncepcji politycznego zobowiązania, jakiej broni w *Teorii sprawiedliwości* Rawls. Brzmi to paradoksalnie, skoro miesza się tu dwa różne pojęcia, jakimi są pojęcie obowiązku i zobowiązania. Obowiązki mamy, a te dotyczące wszystkich ludzi bez względu na status czy funkcję, Rawls nazywa naturalnymi (Rawls 1998: 162). Zobowiązania są generowane przez dobrowolne podjęcie działań lub ich zaniechanie. I właśnie to doprowadziło Rawlsa do uznania, że przy zasadzie bezstronności tak naprawdę niewiele osób ma rzeczywiste zobowiązania do przestrzegania prawa, ponieważ nie godzą się oni w dobrowolnym akcie na otrzymywanie dóbr ze strony państwa. Dlatego relację między obywatelem a państwem buduje on na płaszczyźnie obowiązków, unikając przy tym koniecznego dobrowolnego aktu z jego strony. Rawls stwierdzając jednak, że „kiedy sprawiedliwe instytucje już istnieją i stosują się do nas, mamy być posłuszni ich postanowieniom” (Rawls 1998: 458), naraził się na krytykę. Problem z tą koncepcją polega na tym, że nie spełnia ona wymogu partykularności. Rawls nie tłumaczy, co rozumie przez stosowanie się sprawiedliwych instytucji do ludzi. Biorąc pod uwagę naturę obowiązku, wydaje się, że ludzie musieliby być posłuszni różnym państwom w taki sam sposób. Nie byłoby nic wyjątkowego w relacji pomiędzy jednostką a jej własnym krajem (np. Klosko 1994).

Przywołuję naturalny obowiązek sprawiedliwości, ponieważ, kiedy prawa w *Kritonie* porównują relację pomiędzy jednostką a *polis* do tej zachodzącej pomiędzy dziećmi a rodzicami, bądź niewolnikiem a panem, odnoszą się tak naprawdę do pojęcia obowiązku¹². Należy przy tym zauważyć, że relacje te charakteryzuje różny stopień zależności. Niewolnik był dla pana właściwie żywym narzędziem, relacje rodzinne nie charakteryzowały się tak daleko idącym podporządkowaniem. We fragmencie 50 d–e prawa podają jednak argumenty, które — jak sądzę — mają dla Sokratesa najważniejsze znaczenie. Znajdują one także odzwierciedlenie we współczesnych koncepcjach. Po pierwsze, prawa uczyniły Sokratesa tym, kim jest. Bez nich nie pojawiłby się nawet na świecie. Po drugie, odebrał wychowanie i wykształcenie, a więc ma wobec praw dług wdzięczności.

¹² Na rozróżnienie między obowiązkiem i zobowiązaniem w *Kritonie* zwraca uwagę Woozley 1980: 312.

I tak możemy mówić o zobowiązaniu kolektywnym oraz o zobowiązaniu opartym na wdzięczności właśnie.

W początkowej części pokazałem, jak silny był związek pomiędzy jednostką a jej *polis* dla antycznych Greków. Szczególnie jest to widoczne u Arystotelesa, do którego nawiązuje współczesna tradycja komunitarystyczna. Na jej gruncie podkreśla się łączność człowieka z jego państwem. Stanowi ona odpowiedź na tak charakterystyczne dla liberalizmu postrzeganie jednostki wyłącznie ze względu na jej indywidualną autonomię. Stąd ujęcie politycznego zobowiązania jako „zobowiązania kolektywnego (*associative obligation*) ugruntowanego w przynależności. Jeśli jesteśmy członkami jakiejś grupy, jesteśmy zobowiązani *ceteris paribus* do podporządkowania się regułom, jakie w niej panują”¹³. Zanegowanie tych zobowiązań oznaczałoby częściowe zaprzeczenie własnej tożsamości. Za A. J. Simmonsem (1996: 248–252) przedstawię najważniejsze tezy omawianej teorii oraz ich krytykę.

Po pierwsze, charakteryzuje ją antywoluntaryzm. Do zaistnienia zobowiązania nie jest potrzebne żadne dobrowolne działanie. Rodzimy się w określonej społeczności i funkcjonujemy w niej bez dokonywania jakichś specjalnych aktów. Po drugie, podkreśla się tu znaczenie wspólnego doświadczenia moralnego. Używając technicznego określenia, kładzie się tu nacisk na „normatywną siłę lokalnej praktyki”. Oznacza to, że praktyki społeczne oraz zobowiązania, jakie się z nimi wiążą, nie potrzebują dodatkowego, zewnętrznego moralnego uzasadnienia poprzez odwołanie się do innych zasad, na przykład zasady użyteczności, bezstronności, czy jakiejś teorii moralnej. Po trzecie, zwolennicy zobowiązań kolektywnych posługują się występującą w *Kritonie* analogią pomiędzy państwem a rodziną. Z nią także łączy nas relacje, które nie mają charakteru woluntarystycznego. Simmons uważa jednak, że utożsamienie się jednostki z jakąś wspólnotą polityczną jest niewystarczające do ukonstytuowania politycznego zobowiązania (Simmons 1996: 264). Problem wiąże się także z tezą o normatywnej niezależności określonej praktyki. Jeśli bowiem uznamy ją za niemoralną, powstaje pytanie, czy rzeczywiście jesteśmy ciągle zobowiązani do uczestniczenia w niej. Zwolennicy zobowiązań kolektywnych nie muszą się zgadzać z krytyką Simmons'a. Dla nas istotne jest to, że koncepcja ta wydaje się najwięcej czerpać bezpośrednio z tradycji starożytnych Greków, a argument, porównujący relacje pomiędzy jednostkami a państwem do panujących w rodzinie, jest ciągle nośny.

Prawa mówią także o tym, że należy się im wdzięczność za wszystkie dobra, jakie Sokrates od nich otrzymał. Na tym długi wdzięczności miałyby się opierać zobowiązania do przestrzegania prawa. Pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku teorię tak rozumianego politycznego zobowiązania rozwinął A. D. M. Walker (1988: 194). Argument, na którym opiera się jego koncepcja, przebiega następująco:

1. Osoba otrzymująca korzyści od X'a ma zobowiązanie wdzięczności, by nie działać niezgodnie z interesami X'a.
2. Każdy obywatel otrzymał korzyści od państwa.

¹³ Dagger 2007. Należy przy tym nadmienić, iż niektórzy myśliciele liberalni są także zwolennikami zobowiązań kolektywnych; np. Dworkin 2006: 198.

3. Każdy obywatel ma zobowiązanie wdzięczności, by nie działać niezgodnie z interesami państwa.
4. Nieposłuszeństwo wobec prawa jest sprzeczne z interesami państwa.
5. Każdy obywatel ma zobowiązanie wdzięczności do przestrzegania prawa (Walker 1988: 205).

Koncepcja ta została jednak skrytykowana, ponieważ uważa się, iż konstytuowane w ten sposób zobowiązanie można łatwo uchylić, to znaczy, że nie jest ono silnie wiążące dla jednostki (Klosko 1989: 355). Zdaniem Kloski nie radzi sobie ona także z problemem gapowicza. Gdyby jedna osoba nie przestrzegała prawa, nie miałoby to żadnego wpływu na interes państwa, a wysiłek uczestnictwa w schemacie nie byłby równo rozłożony (Klosko 1989: 354).

Uważam, że argumenty będące zapowiedzią koncepcji zobowiązań kolektywnych oraz opartych na wdzięczności mają największe znaczenie dla samego Sokratesa i dobrze oddają poglądy na temat relacji między jednostką a jej *polis*, jakie możemy odnaleźć u Platona czy Arystotelesa. Należy mieć jednak na uwadze, że stosunek Sokratesa do państwa ateńskiego nie jest do końca jasny i stanowi przedmiot sporów pośród badaczy. Z jednej bowiem strony brał on udział w wojnach i nie uchylał się przed tym. W *Obronie*, co prawda w zupełnie innym kontekście, Sokrates mówi, że „gdzie ktoś zajął swój postereunek, ponieważ uznał go za najlepszy, albo został na nim postawiony przez swojego dowódcę, tam – jak miemam – powinien trwać mimo niebezpieczeństw, nie licząc się z niczym, ani ze śmiercią, ani z czymkolwiek innym oprócz hańby (τοῦ αἰσχροῦ)” (Pl., *Ap.*, 28 d; Platon 2002). Myślę, że gdyby spytano go, dlaczego brał udział w wojnie, mógłby udzielić dokładnie takiej odpowiedzi. Biorąc pod uwagę to zdanie, można powiedzieć, że człowiek powinien być posłuszny państwu, o ile nie wymaga to uczynienia czegoś niesprawiedliwego. Co jest jednak podstawą tego posłuszeństwa? Sokrates z pewnością mógł przyjąć, że stosunek pomiędzy obywatelem a jego *polis* przypomina stosunek dzieci do rodziców. Ateny uczyniły go tym, kim jest. Konieczność stania na posterunku można z kolei traktować jako wymóg pełnego posłuszeństwa takiego, jaki charakteryzuje stosunek niewolnika do pana. Zwracam jednak uwagę, że analogia dzieci – rodzice = obywatele – *polis* nie jest już właściwie potrzebna, kiedy mówi się o stosunku niewolnika do pana. Być może nie należy argumentów Sokratesa traktować jako szczególnie teoretycznych, a jedynie jako wyrażenie pewnych jego intuicji. Filozof sprzeciwiając się decyzjom władzy nie stawiał się przeciw w roli niewolnika, którego obowiązkiem było pełne posłuszeństwo.

Z drugiej strony Sokrates praktycznie nie opuszczał Aten i całe swoje życie spędził w obrębie ich murów. Prawa w *Kritonie* wyciągają z tego wniosek, że ustrój panujący w *polis* musiał mu odpowiadać. Jednak to także jest przedmiotem sporów. Jedni uważają, że Sokrates był zwolennikiem demokracji, inni uznają go za jej ostrego krytyka¹⁴. Filo-

¹⁴ Vlastos (1996) argumentuje, że dla filozofa rzeczywiście najlepszym jemu społecznym ustrojem był ustrój Aten, choć dostrzegał jego wady. Z Vlastosem polemizują E. M. Wood i N. Wood (1996). Szczegółowa analiza stosunku Sokratesa do demokracji i oligarchii, zob. Juchacz 2004: 58–113.

zof rzeczywiście miał świadomość braków ustroju ateńskiego, czego dobitnym przykładem są jego uwagi pod adresem polityków w *Obronie*. W *Gorgiaszu* wspomina, że Perykles uczynił obywateli Aten „dzikszyimi”, a przez to „niesprawiedliwszymi” (Pl., *Grg.*, 516 c–d; Platon 1999b). Wcześniej wspomina, że „skarżyć potrzeba przede wszystkim na siebie, a potem i na rodzinę, i przyjaciół, i na innych, o ile by ktoś z bliskich zbrodnię miał popełnić, i nie ukrywać krzywdy, ale ją na światło wydobywać, aby winny poniósł karę i ozdrowiał” (Pl., *Grg.*, 480 c; Platon 1999b). Troskę o najbliższych Sokrates rozumiał inaczej, niż Kriton. Ten drugi troszczy się bardziej o ciało, Sokrates zaś dba prawie wyłącznie o duszę. Można to przenieść na grunt *polis*. Nie chcę sugerować, że państwo takową posiada, ale jeśli powinniśmy się troszczyć przede wszystkim o najbliższych, by nie czynili niesprawiedliwości, to dbanie o *polis* można uznać za troskę o kogoś najbliższego. Jeżeli trzymamy się analogii rodzinnej, wzmacnia to tezę, zgodnie z którą zobowiązanie kolektywne miałyby dla filozofa istotne znaczenie.

Ostatnią koncepcją politycznego zobowiązania, która znajduje swoje odzwierciedlenie w *Kritonie* jest teoria zgody. Prawa uważają, że pomiędzy nimi a Sokratesem została zawarta umowa i dlatego powinien on przestrzegać prawa. W II księdze *Państwa* Glaukon stwierdza, że zgodnie z opinią wielu prawa i — co ważniejsze — sprawiedliwość powstały w wyniku umowy między ludźmi. Zarysowany przez niego proces jest praktycznie powtórzony przez Hobbesa w jego koncepcji stanu natury. Widzimy, że kolejna tradycja ma swoje korzenie w dialogach Platona. Błędem byłoby jednak uznanie klasycznych filozofów greckich za zwolenników koncepcji umowy społecznej. Znajdowała ona swoje uznanie pośród części sofistów. Dla Sokratesa, Platona czy Arystotelesa relacja pomiędzy jednostką a *polis* nie była kontraktem, który można było zerwać, lecz miała zdecydowanie ściślejszy charakter¹⁵.

Co ciekawe, prawa nie odwołują się do rzeczywistego aktu dania zgody przez Sokratesa. Mówią, że jeśli ktoś przebywa w Atenach, ten „czynem zawarł z nami umowę, że będzie spełniał wszystkie nasze rozkazy” (Pl., *Cri.*, 51e; Platon 1999a). Zgodę trzeba więc rozumieć inaczej, jako milczącą zgodę. I tu *Kriton* zawiera zapowiedź kolejnego zagadnienia z filozofii politycznej, które zostało rozwinięte później przez Locke’a. Dla niego korzystanie z określonych dóbr, posiadanie ziemi czy nawet samo zamieszkiwanie mogą konstytuować zobowiązanie do przestrzegania prawa. A więc pewne zachowania pozwalają założyć, że ktoś zgadza się na określone rządy i zobowiązuje się do posłuszeństwa. Koncepcja milczącej zgody spotkała się z krytyką. Choć dotyczy ona Locke’a, ma zastosowanie również do argumentu praw z *Kritona*.

Prawa podają konieczne warunki, jakie muszą być spełnione, by umowa była wiążąca. Nie może być zawarta pod przymusem, strony nie mogą być wprowadzone w błąd, a na podjęcie decyzji powinien być dany odpowiedni czas. Przywoływany wcześniej Simmons rozszerza te warunki. Milczenie można uznać za znak zgody, jeśli:

- ◀ jasne jest, że zgoda jest czymś właściwym i jednostka jest tego świadoma;
- ◀ jest czas na wyrażenie niezgody, a sposób jej wyrażenia jest znany;

¹⁵ Myli się więc Beys (2010: 51), uznając Sokratesa za zwolennika i głosiciela teorii umowy społecznej.

- ◀ moment, do którego można zgłaszać obiekcje, jest dokładnie wyznaczony i znany;
- ◀ środki potrzebne do wyrażenia niezgody są rozsądne, a samo wyrażenie jest łatwe do wykonania;
- ◀ konsekwencje braku zgody nie mogą być wyjątkowo negatywne dla osoby jej niewydającej (Simmons 1979: 80–81).

Zdaniem Simmonsa, Locke popełnił istotny błąd w swojej koncepcji. Czym innym bowiem są działania będące „znakiem zgody”, a czym innym takie, które „zakładają zgodę”. Wszelkie akty konsensualne są „znakami zgody”. Pośród działań zakładających zgodę możemy wyróżnić:

- ◀ takie, że przy odpowiednich okolicznościach podmiot wyraziłby swoją zgodę; można ująć to w postaci okresu warunkowego: gdyby podmiot został poproszony, to wyraziłby zgodę;
- ◀ takie, że racjonalny podmiot dokonując go, musi wyrazić zgodę;
- ◀ takie, że „moralnie wiążą osobę działającą do wykonania tego, do czego byłaby ona zobowiązana wtedy, gdyby w rzeczywistości wyraziła swoją zgodę” (Simmons 1979: 89); tak należy na przykład ujmować uczestniczenie w jakiejś grze.

Kiedy Locke mówi o milczącej zgodzie, ma na myśli trzeci rodzaj działań zakładających zgodę. Przyjęcie korzyści od państwa i odmówienie władzy prawa do rządzenia byłoby niesłuszne. Podobną koncepcję wyrażają prawa z *Kritona*. Problem polega jednak na tym, że są to działania, które zakładają zgodę, a nie są jej znakiem. Otrzymywanie korzyści może być podstawą politycznego zobowiązania, ale na mocy zasady bezstronności, a nie milczącej zgody (Simmons 1979: 94).

Prawa przywiązują ogromną wagę do faktu zamieszkiwania Aten przez Sokratesa. Pokazują także, że każdy obywatel stoi przed alternatywą: albo słuchaj, albo się wyprawdaj. Z tego powodu uznają one przebywanie w *polis* za znak zgody. Alternatywa jest jednak dla obywateli nie do przyjęcia, a więc złamane zostają dwa ostatnie warunki milczącej zgody. Emigracja z Aten, jak i z innej greckiej *polis*, oznaczała w najlepszym wypadku życie drugiej kategorii, ponieważ wiązała się z mieszkaniem w państwie, którego obywatelstwa się nie posiada. A to właśnie obywatelstwo było koniecznym warunkiem uczestnictwa w życiu politycznym *polis*. Wybór przedstawiony przez prawa nie jest więc żadnym wyborem.

Analiza mowy praw pozwoliła na wyodrębnienie argumentów stanowiących zapowiedzi współczesnych teorii politycznego zobowiązania. W *Kritonie* możemy zaobserwować próbę uzasadnienia politycznego zobowiązania poprzez odwołanie się do różnych zasad. Współcześnie także możemy spotkać się ze stanowiskami łączącymi wymienione teorie w jedną całość. Tym samym powstają koncepcje pluralistyczne, których jednym z bardziej uznanych przedstawicieli jest G. Klosko.

5. Wnioski

W niniejszym artykule poddałem analizie Platońskiego *Kritona*. Starłem się w nim odnaleźć argumenty będące zapowiedzią współczesnych problemów na styku etyki i polityki. Bez nadinterpretacji myśli Platona można wykazać, że poruszył on znaczną część interesujących nas dzisiaj kwestii. I tak doskonale zdawał sobie sprawę z konfliktu, jaki może się pojawić pomiędzy moralnością a prawem. Tym samym możemy na gruncie *Obrony* i *Kritona* mówić o odmowie dyktowanej sumieniem, a także o moralnej relacji, jaka zachodzi pomiędzy państwem a jednostką. Starłem się wykazać podobieństwo między postępowaniami Sokratesa i H.D. Thoreau. Przedstawiłem także, na jak wiele sposobów Platon uzasadnia konieczność posłuszeństwa wobec prawa *polis*. Starożytność po raz kolejny okazała się być zdecydowanie bliżej nas, niż wskazywałby na to przedział czasowy.

Na koniec należy podkreślić, że myśl samego Platona ewoluowała w omawianych kwestiach. Zarówno w *Państwie*, *Polityku* czy *Prawach* nie ma zgody na nieposłuszeństwo wobec władzy (Bookman 1972). W idealnej *polis* prawo nie jest w ogóle potrzebne, a obywatele obowiązują pełne podporządkowanie względem władców filozofów. Kiedy prawa są jednak potrzebne, to im należy się pełne posłuszeństwo, ponieważ „nic nie powinno być mądrzejsze niż prawa” (Pl., *Plt.*, 300 c; Platon 1999c). W *Prawach* wszyscy są uznani za ich sługi.

BIBLIOGRAFIA

- ARYSTOTELES, 1996, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa.
- ARYSTOTELES, 2001, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa.
- BEDAU, H. A., 1982, "Civil Disobedience. Introduction", in: H. A. Bedau (ed.), *Civil Disobedience. Theory and practice*, New York, s. 15–26.
- BEDAU, H. A., 1998, "Civil Disobedience", in: D. Callahan, P. Singer, R. Chadwick (ed.), *Encyclopedia of Applied Ethics*, vol. I, Academic Press, s. 501–508
- BEYS, K. E., 2010, „Prawny, polityczny, filozoficzny i religijny wymiar procesu i stracenia Sokratesa”, *Peitho. Examina antiqua* 1, s. 45–55.
- BOOKMAN, J. T., 1972, "Plato on Political Obligation", *The Western Political Quarterly* 25, s. 260–267.
- BROWNLEE, K., 2007, "Civil Disobedience", in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- DAGGER, R., 2007, "Political Obligation", in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- DWORKIN, G., 2006, *Imperium prawa*, przeł. J. Winczorek, Warszawa.
- HART, H. L. A., 1950, "Are there Any Natural Rights?", *PhR* 64, s. 175–191.
- HOPTON, T., 1998, "Political Obligation", in: D. Callahan, P. Singer, R. Chadwick (ed.), *Encyclopedia of Applied Ethics*, vol. III, Academic Press, s. 595–603.
- JUCHACZ, P. W., 2004, *Sokrates. Filozofia w działaniu*, Poznań, 2004.
- KŁOSKO, G., 1987, "The Principle of Fairness and Political Obligation", *Ethics* 97, s. 353–362.
- KŁOSKO, G., 1989, "Political Obligation and Gratitude", *Philosophy and Public Affairs* 18, s. 352–358.
- KŁOSKO, G., 1994, "Political Obligation and the Natural Duties of Justice", *Philosophy and Public Affairs* 23, s. 251–270.
- KŁOSKO, G., 2003, *The principle of fairness and political obligation*, Rowman & Littlefield.
- KŁOSKO, G., 2005, *Political Obligations*, Oxford.
- KRAUT, R., 1984, *Socrates and the State*, Princeton.
- KUNIŃSKI, T., 2008, „Stosunek Sokratesa do prawa w świetle ‘Obrony’ i ‘Kritona’”, *Diametros* 17, s. 30–44.
- KUNIŃSKI, T., 2010, „Problem brudnych rąk. Jak może być złe robienie tego, co słuszne?”, *Diametros* 24, s. 71–89.
- MARTIN, R., 1970, "Socrates on Disobedience to Law", *RMeta* 24, s. 21–38.
- NOZICK, R., 1999, *Anarchia, państwo, utopia*, przeł. P. Maciejko, M. Szczubialka, Warszawa.
- PLATON, 1999a, *Kriton*, in: idem, *Dialogi*, t. 1, przeł. W. Witwicki, Kęty.
- PLATON, 1999b, *Gorgiasz*, in: idem, *Dialogi*, t. 1, przeł. W. Witwicki, Kęty.
- PLATON, 1999c, *Polityk*, in: idem, *Dialogi*, t. 1, przeł. W. Witwicki, Kęty.
- PLATON, 2002, *Obrona Sokratesa*, przeł. R. Legutko, Kraków.
- PLATON, 2003, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty.
- RAWLS, J., 1958, "Justice as Fairness", *PhR* 67, pp. 164–194.
- RAWLS, J., 1998, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa.
- RAWLS, J., 2010, „Dwa pojęcia reguł”, in: W. Galewicz (red.), *Moralność i profesjonalizm. Spór o pozycję etyk zawodowych*, Kraków, s. 125–155.
- SIMMONS, A. J., 1979, *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton.
- SIMMONS, A. J., 1996, "Associative Political Obligations", *Ethics* 106, s. 247–273.
- SMART, J. J. C., 1973, "An outline of a system of utilitarian ethics", in: J. J. C. Smart, B. Williams, *Utilitarianism; for and against*, Cambridge, s. 3–74.

- SYSE, H., 2010, "The Platonic Roots of Just War Doctrine: A Reading of Plato's *Republic*", *Diametros* 23, s. 104–123.
- THOREAU, H. D., 1983, „Obywatelskie nieposłuszeństwo”, in: idem, *Życie bez zasad*, przeł. H. Cieplińska, Warszawa.
- TUKIDYDES, 2003, *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Warszawa.
- VLASTOS, G., 1974, "Socrates on Political Obedience and Disobedience", *The Yale Review* 63, s. 517–534.
- VLASTOS, G., 1991a, "Socrates' Rejection of Retaliation", in: idem, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca, s. 179–199.
- VLASTOS, G., 1991b, "Happiness and virtue in Socrates' moral theory", in: idem, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca, s. 200–232.
- VLASTOS, G., 1996, "The Historical Socrates and Athenian Democracy", in: W. J. Prior (ed.), *Socrates: Critical Assessments*, Routledge, s. 25–44.
- WALKER, A.D.M., 1998, "Political Obligation and the Argument from Gratitude", *Philosophy and Public Affairs* 17, s. 191–211.
- WOOD, E. M., WOOD, N., 1996, "Socrates on Democracy: A Reply to Gregory Vlastos", in: W. J. Prior (ed.), *Socrates: Critical Assessments*, Routledge, s. 45–68.
- WOOLEY, A. D., 1980, "Socrates on Disobeying the Law", in: G. Vlastos (ed.), *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*, Notre Dame, s. 299–318.

TOMASZ KUNIŃSKI

/ Kraków /

Plato's *Crito* on Civil Disobedience and Political Obligations

The present paper focuses on the complex relation between ethics and politics in Plato's *Crito*. While the issue is presented from a contemporary perspective, the problems of civil disobedience and political obligation are the present study's primary concern. The issue of civil disobedience concerns moral reasons for breaking the law, whereas the concept of political obligation refers to a moral duty to obey the law. When disagreeing with the view that Socrates in the dialogue argues for an unconditional obedience to the state, the article builds on the *Apology*. Subsequently, the similarities between the position of Socrates and that of H.D. Thoreau are investigated. Finally, the paper discusses the concept of political obligation so as to show that the argument in the *Crito* anticipates several modern theories. The modern controversies that this article covers are shown to play an important role in Plato's dialogue, as they are the basis of Socrates' political obligation.

KEY WORDS

Plato, Socrates, *Crito*, civil disobedience, political obligation