

U podstaw rozumienia sprawiedliwości

1. Wprowadzenie

W preambule Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. sprawiedliwość „bez przymiotnika” znalazła się, obok prawdy, dobra i piękna, wśród uniwersalnych wartości konstytucyjnych¹. W tym krótkim opracowaniu proponuję sięgnąć do fundamentów europejskiej refleksji nad sprawiedliwością. Jak pisał Alfred N. Whitehead, cała tradycja filozofii Zachodu to przypisy do dzieł Platona². Podejmując dziś filozoficzną refleksję nad prawem i państwem, nie można uciec od wprowadzonych przez niego podstawowych pojęć i zagadnień. Jak zauważył Martin Heidegger – przyjmując nawet przeciwstawne stanowiska mówimy językiem Platona³. W orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego (przede wszystkim w zdaniach odrębnych), to Arystoteles wskazywany jest jako ten myśliciel, którego filozofia jest u podstaw refleksji nad sprawiedliwością⁴. Platon jest nieobecny, choć to w jego filozofii zostały sformułowane

237

¹ Termin „uniwersalne wartości konstytucyjne” został zastosowany przez TK w wyroku z 11.05.2005 r., K 18/04 (OTK-A 2005, nr 5, poz. 9). Zob. M. Piechowiak, *Preambula Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 r. Aksjologiczne podstawy prawa*, Warszawa 2020, s. 57–71, zwł. 65–71.

² Zob. „The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato”. A.N. Whitehead, *Process and Reality* (1929), Corrected Edition, red. D.R. Griffin, D.W. Sherburne, New York 1978, s. 39.

³ „All metaphysics, including its opponent, positivism, speaks the language of Plato”, M. Heidegger, *The End of Philosophy and the Task of Thinking*, [w:] idem, *Basic Writings*, red. D.F. Krell, London 1978, s. 386.

⁴ Zob. zdanie odrębne sędziego TK Mirosława Granata do wyroku TK z 19.12.2012 r., K 9/12 (OTK ZU 11A/2012, poz. 136). Arystotelesa rozumienie sprawiedliwości powoływane jest także w kontekście problematyki równości (art. 32 Konstytucji); i to Arystotelesa,

zasadnicze intuicje będące u podstaw rozumienia sprawiedliwości. Arystoteles „pracował” już na rozwiązaniach rozwiniętych przez Platona. Platon, zwłaszcza w kontekście nauki prawa konstytucyjnego, postrzegany jest współcześnie jako ideolog totalitaryzmu. Stało się tak przede wszystkim za sprawą wydanej w 1945 r., wpływowej książki Karla Poppera *Spółczesność otwarta i jego wrogowie*⁵. Poglądy Poppera na filozofię Platona pozostają dominujące, mimo że poddawane były wszechstronnej krytyce⁶. Patrząc na dzieje refleksji filozoficznej nad państwem i prawem, trudno przyjąć, że Platon przez ponad dwa tysiąclecia fascynował jako zwolennik totalitaryzmu. Moim zdaniem ideologiem totalitaryzmu po prostu nie był, a pozostaje myślicielem wciąż atrakcyjnym, ponieważ jego refleksja prowadzi do racjonalnego namysłu nad problemami, które ciągle pozostają aktualne, także, a może nawet przede wszystkim, w namyśle nad sprawiedliwością.

W filozofii Platona można dostrzec trzy zasadnicze obszary refleksji nad sprawiedliwością. Sprawiedliwość jest dla niego przede wszystkim czymś, co może przysługiwać działającemu podmiotowi; sprawiedliwość to pewnego typu dzielność czy – mówiąc tradycyjnym językiem – cnota (ἀρετή). Po drugie, sprawiedliwe mogą być czyny, działania, które – z jednej strony – są ugruntowane w sprawiedliwości działającego podmiotu, z drugiej – tę

a nie Platona, wskazuje się jako tego, który sformułował zasadę, że „równość oznacza równe traktowanie równych, a nierówne nierównych”, wyrok TK z 23.11.2010 r., K 5/10 (OTK ZU 9A/2010, poz. 106; zob. także wyrok TK z 19.04.2011 r., P 41/09 (OTK ZU 3A/2011, poz. 25), z powołaniem na L. Garlicki, *Uwagi do art. 32 Konstytucji*, [w:] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, red. L. Garlicki, t. 3, Warszawa 2003, s. 6, 10; por. zdanie odrębne sędziego TK Zbigniewa Cieślaka do wyroku TK z 17.12.2008 r., P 16/08 (OTK ZU 10A/2008, poz. 181), z powołaniem na J. Karp, *Sprawiedliwość społeczna. Szkice ze współczesnej teorii konstytucjonalizmu i praktyki polskiego prawa ustrojowego*, Kraków 2004, s. 54.

⁵ Zob. K.R. Popper, *Spółczesność otwarta i jego wrogowie*, t. 1: *Urok Platona*, tłum. H. Krahelska, oprac. A. Chmielewski, Warszawa 2006; idem, *The Open Society and Its Enemies*, vol. 1: *The Spell of Plato*, fifth ed. (1966), New Jersey 1971.

⁶ Książka Poppera była szeroko krytykowana przez historyków filozofii; do najważniejszych monograficznych opracowań polemicznych wobec jego interpretacji należą: G.J. de Vries, *Antisthenes Redivivus. Popper's Attack on Plato*, Amsterdam 1952; J. Wild, *Plato's Modern Enemies and The Theory of Natural Law*, Chicago 1953; R.B. Levinson, *In Defense of Plato*, Cambridge, Mass. 1953. Odpowiedź samego Poppera na część adresowanej do niego krytyki znajduje się w powołanym wyżej wydaniu piątym *The Open Society* z 1966 r. W języku polskim zob. T. Mróz, *Rola dialogu „Gorgiasz” w Karla R. Poppera interpretacji Platona i w pierwszych głosach krytycznych*, [w:] *Kolokwia Platońskie – ΓΟΡΓΙΑΣ*, red. A. Pacewicz, Wrocław 2009, s. 189–203, tam także dalsze wskazówki bibliograficzne; syntetycznie: D. Zygmontowicz, *Urok Poppera*, „Teologia Polityczna Co Tydzień” nr 330 (25.07.2022), <https://teologiapolityczna.pl/dorota-zygmontowicz-urok-poppera-2> (dostęp: 18.05.2023).

⁷ Zob. M. Piechowiak, *Plato's Conception of Justice and the Question of Human Dignity*, second edition, revised and extended, Berlin 2021.

sprawiedliwość umacniają. Po trzecie, sprawiedliwe może być prawo i jego stosowanie, oraz oparte na takim prawie państwo czy instytucje⁸. To dwa pierwsze obszary są fundamentalne dla trzeciego i to im poświęcone jest niniejsze opracowanie. Jeśli chodzi o samą formułę zawartą w preambule Konstytucji RP, to nie widać powodu, aby sprawiedliwość jako wartość konstytucyjna nie miałyby się odnosić do wszystkich tych obszarów.

2. Sprawiedliwość cechą człowieka. Sprawiedliwość jako zdrowie duszy

Platon, komentując i rozwijając swoją wypowiedź dotyczącą tego, czym naprawdę jest sprawiedliwość⁹, przyrównuje sprawiedliwość duszy do zdrowia ciała – sprawiedliwość jest swego rodzaju zdrowiem duszy. Czyny sprawiedliwe są zdrowe i służą zdrowiu duszy, czyny niesprawiedliwe – przeciwnie, „a zaszczepiać zdrowie, to znaczy nadawać ciału pewien ustrój naturalny, aby w nim władało i podlegało to, co z natury powinno jedno lub drugie robić, a w chorobie zaczyna się władanie i uleganie czynników cielesnych przeciw naturze”¹⁰. Zdrowie i sprawiedliwość to normalne stany, zgodne z naturą – κατὰ φύσιν; choroba i niegodziwość są z naturą sprzeczne – παρὰ φύσιν¹¹.

Platon wyprowadza wniosek, że bardziej opłaca się postępować sprawiedliwie i być sprawiedliwym, niż postępować niesprawiedliwie i być niesprawiedliwym, jak głosił Trzymach na początku dyskusji o sprawiedliwości w dialogu *Państwo*. Wniosek formułuje już nie Platoński Sokrates, ale – jako rzecz oczywistą – Glaukon, który w dyskusjach prezentuje dobrą wolę, choć bynajmniej nie ponadprzeciętną bystrość umysłu: „Jeżeli się komuś natura ciała popsuje, to nie warto mu żyć, choćby miał wszelkie możliwe pokarmy i napoje i bogactwo, i władzę, a kiedy mu się pomiesza i zepsuje natura właśnie tego pierwiastka, dzięki któremu żyjemy, to czyż warto mu będzie żyć, choćby nawet robił, co by chciał, wszystko inne, a tylko nie to, przez co by się pozbyć mógł złego charakteru i niesprawiedliwości, a zdobyć sobie sprawiedliwość i dzielność”¹².

⁸ Zob. *ibidem*, *passim*, zwł. s. 53–119 (sprawiedliwość jako cnota), s. 121–151 (sprawiedliwość działania), s. 153–188 (sprawiedliwość prawa i państwa).

⁹ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2009, 443b–e.

¹⁰ *Ibidem*, 444d.

¹¹ Zob. *ibidem*, 444c–e; W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 695.

¹² Platon, *Państwo*, 445a–b.

Także w dialogu *Gorgiasz* sprawiedliwość jest przedstawiana, przez analogię do zdrowia ciała, jako zdrowie duszy – „istnieje jakiś stan zdrowia dla obojga [dla ciała i duszy], w którym się dobrze mają jedno i drugie (εὐεξία)?”¹³. Platon, sięga do terminologii typowej dla medycyny i używa określenia εὐεξία – tzn. dobry, normalny stan, zdrowie, wigor¹⁴. Dusza zdrowa, to dusza krzepka, solidna (χρηστή), zdolna do wypełniania właściwych sobie zadań, tak jak solidny dom czy okręt, które zdolne są przetrwać nawałnicę. Owa solidność, tak w przypadku domu, okrętu, ciała i także duszy oparta jest na porządku i proporcji (ἡ τάξεώς τε καὶ κόσμου τινός)¹⁵. Chodzi przy tym przede wszystkim o wewnętrzną jedność, która się dzięki wewnętrznemu porządkowi tworzy – jedność intelektu, woli i uczuć. Taką wewnętrzną jedność Platon uważa za podstawę szczęścia. Kto posiadał sprawiedliwość, posiadał szczęście. Jak się zdaje, współczesna psychologia podziela przekonanie, że podstawą szczęścia jest bycie wewnętrźnie zintegrowanym, jest wewnętrzną jedność oparta na harmonii i porządku.

W filozofii Platona wewnętrzną jedność jest podstawą tego, że coś w ogóle jest – zgodnie z elementarną intuicją, że jeśli brak czemuś wewnętrznej jedności, to to coś się po prostu rozlatuje. Wewnętrzna jedność, sprawiedliwość, jest zatem podstawą naszego „być”. Jako doskonałość naszego istnienia „ogarnia” całość – wszystko czym jesteśmy.

240

3. Sprawiedliwość cechą działania

3.1. Zasada niekrzywdzenia – *harm principle*

Sprawiedliwe działanie jest przez Platona charakteryzowane tak negatywnie, jak i pozytywnie. Z jednej strony formułuje Platon zasadę, którą dziś określiłoby się mianem *harm principle*: „Nie jest rzeczą człowieka sprawiedliwego szkodzić komukolwiek; ani przyjacielowi, ani nikomu innemu; to jest sprawa jego przeciwieństwa: człowieka niesprawiedliwego”¹⁶; „Więc ani zbrodnią odpłacać nie trzeba, ani źle robić nikomu, nawet gdybyś nie wiadomo czego od ludzi doświadczył”¹⁷. Zasada ta obejmuje wszystkich,

¹³ Idem, *Gorgiasz*, [w:] idem, *Dialogi*, t. I, tłum. W. Witwicki, Kęty 2021, 463e–464a.

¹⁴ Zob. W. Jaeger, *Paideia...*, s. 691, przyp. 30.

¹⁵ Platon, *Gorgiasz*, 504b.

¹⁶ Idem, *Państwo*, 335 d.

¹⁷ Idem, *Kriton*, [w:] idem, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1982, 49c.

niezależnie od ich poziomu moralnego, od tego, czy są zbrodniarzami czy bohaterami – wszyscy są z punktu widzenia tej zasady traktowani jako równi. Platon krótko powie: „nigdy sprawiedliwość nikomu szkody nie wyrządza”¹⁸.

Taki pogląd Platon wypowiada wielokrotnie. Znamienne, że już na samym wstępie dialogu *Państwo*, sędziwy Kefalos, oddający się na starość chętniej sprawom religii, sprawowaniu nabożeństw niż dysputom filozoficznym, wypowiada się na temat tego, jaki jest największy pożytek z pieniędzy i mówi przy tej okazji o tym, co najbardziej niepokoi człowieka u kresu jego życia: „Kto w swoim życiu znajduje dużo ludzkiej krzywdy, ten się jak dziecko przerażony ze snu zrywa i strach go zbiera, i taki życie pędzi w złych przeczuciach. A komu sumienie żadnej krzywdy nie wyrzuca, przy tym zawsze błoga nadzieja stoi i karmi jego starość”¹⁹.

Majątek na starość przydaje się przede wszystkim ludziom przyzwoitym – „Bo może tam człowiek mimo woli kogoś kiedyś oszukał albo okłamał, albo jest winien bogu jakieś ofiary, albo człowiekowi pieniądze i potem się boi odejść. Otóż posiadanie majątku w znacznej części na to pomaga”²⁰.

Kefalosa martwi nie to, że naruszył po prostu swoje obowiązki, że naruszył prawo, a przez to jakąś abstrakcyjnie pojętą sprawiedliwość działania, na przykład sprawiedliwość opartą na zgodności z jakimiś generalnymi i abstrakcyjnymi normami postępowania. Przedmiotem jego troski jest krzywda wyrządzona konkretnemu człowiekowi (czy nieoddanie konkretnemu bogu tego co było mu należne).

Krzywdzenie drugiego człowieka jest najgorszą z możliwych rzeczy, którą można zrobić sobie samemu – traci się bowiem wówczas na najważniejszej swojej doskonałości, którą jest sprawiedliwość. Traci się na wewnętrznej jedności, zatem na „sile” swojego istnienia, które jest doskonałością ogarniającą wszystko, co jest w podmiocie. Krzywdzenie innych jest jedynym – zdaniem Platona – sposobem na to, aby utracić wewnętrzną jedność, sprawiedliwość. Nikt „z zewnątrz” nie może człowieka jej pozbawić. Platoński Sokrates w swej mowie przed sądem, który skarże go na śmierć, mówi: „Bo mnie się zdaje, że gorszy człowiek „nie ma prawa” zaszkodzić lepszemu. Pewnie, może go zabić, skazać na wygnanie, pozbawić czci i praw. Tylko że te rzeczy on [Anytos] pewnie uważa, i ktoś inny może, za

¹⁸ „ουδαμου γὰρ δίκαιον ουδένα ημῶν εφάνη ὄν βλάπτειν”, Platon, *Państwo*, 335e. Por. w zakończeniu dialogu *Gorgiasz*, 527b: „Tyle tutaj przeciwnych twierdzeń upadło, a ostało się to jedno, że wystrzegać się należy krzywdzenia drugich więcej niż krzywdy własnej”. Zob. K. Pawłowski, *Zasada „niekrzywdzenia” w kontekście mitu eschatologicznego w Platońskim „Gorgiaszu”*, [w:] *Kolokwia Platońskie – ΓΟΡΓΙΑΣ...*, s. 53–70.

¹⁹ Platon, *Państwo*, 330e–331a.

²⁰ *Ibidem*, 331b.

wielkie nieszczęścia, a ja zgoła nie uważam; znacznie większe nieszczęście robić to, co on teraz robi: niesprawiedliwie nastawać na życie człowieka”²¹.

Zatem nic, co nas spotyka, czego doświadczamy, nie może być gorsze od wyrządzenia przez nas krzywdy innym ludziom. Stąd lepiej być krzywdzonym, niż krzywdzić innych i stąd też ofiara jest zawsze szczęśliwsza od swego oprawcy: „Popełnić jakąś niesprawiedliwość względem mnie czy tego, co do mnie należy, jest czymś gorszym i haniebniejszym dla tego, kto to czyni, niż dla mnie, który to znoszę”²².

3.2. To, co sprawiedliwe – cudzym dobrem

Obok charakteryzowania działania sprawiedliwego od strony negatywnej, poprzez zasadę niekrzywdzenia, działanie sprawiedliwe charakteryzowane jest przez Platona także od strony pozytywnej, jako czynienie tego, co służy adresatowi działania – co jest odpowiednie, dopasowane jako pożyteczne, służące dobru adresata działania²³. Działać sprawiedliwie, to czynić to, co się godzi – „Postępować tak, jak się godzi, względem ludzi to sprawiedliwość, względem bogów to pobożność; postępujący sprawiedliwie i pobożnie musi być sprawiedliwy i pobożny”²⁴. To w oparciu o takie, przyjęte za Platonem, ujęcie sprawiedliwości, Arystoteles rozwinie naukę o słuszności (τό ἐπιεικής, łac. *epikeia*) jako sprawiedliwości stanowiącej korektę sprawiedliwości legalnej polegającej na zgodności z ustanowionymi prawami, gdy sprawiedliwość legalna nie domaga ze względu na ogólne sformułowanie praw²⁵.

Jak wyżej wspomniałem, istotą sprawiedliwości działającego podmiotu jest, zdaniem Platona, wewnętrzna harmonia prowadząca do wewnętrznej jedności. Mając na uwadze, że jedność jest podstawą istnienia, im bardziej ktoś jest sprawiedliwy, tym mocniej, tym bardziej istnieje, choć działając dla dobra innych mniej ma²⁶. Platon wyrażnia fundamentalną we współczesnej refleksji moralnej różnicę między „być” a „mieć”²⁷. Człowiek spr-

²¹ Idem, *Obrona Sokratesa*, [w:] idem, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1982, 30d.

²² Idem, *Gorgias*, [w:] idem, *Gorgias. Menon*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1991, 508e.

²³ Idem, *Państwo*, 345b i n., 347c i n.

²⁴ Idem, *Gorgias*, tłum. P. Siwek..., 507b.

²⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956, 1137b.

²⁶ Fundamentalne stwierdzenia na ten temat, zob. Platon, *Państwo*, 443 b–e. Zob. M. Piechowiak, *Do Platona po naukę o prawach człowieka*, [w:] *Księga jubileuszowa profesora Tadeusza Jasudowicza*, red. J. Białocerkiewicz, M. Balcerzak, A. Czeżko-Durlak, Toruń 2004, s. 333–352.

²⁷ Zob. G. Marcel, *Być i mieć* (1935), tłum. P. Lubicz, Warszawa 1986.

wiedliwy (człowiek dobry jako człowiek) bardziej jest, choćby dążąc do sprawiedliwości tracił na posiadaniu. Istotą sprawiedliwego działania jest bowiem troska o innych.

Także w kwestii działania sprawiedliwego istotny jest szerszy kontekst systemowy obejmujący Platona naukę o – symbolizowanej w micie jaskini przez Słońce – idei dobra będącej jednocześnie ideą jedności. Do jej istoty należy udzielanie się innym (*bonum est diffusivum sui* – powiedzą łacinnicy), dawanie jedności a przez to i istnienia. Człowiek, zyskując na sprawiedliwości, zyskuje na jedności, zatem i na istnieniu – bardziej jest; jednocześnie upodabnia się do idei dobra, do dobra samego, co powoduje, że zyskuje na skłonności do działania na rzecz innych²⁸.

W dialogu *Państwo* Platon używa różnych określeń tego, co sprawiedliwe; szereg z nich obejmuje intuicję, że to, co sprawiedliwe jest tym, co odpowiednie dla kogoś i jako takie pożyteczne, korzystne. Kiedy w dyskusji z Trazymachem charakteryzuje to, co sprawiedliwe jako przedmiot troski rządzących, używa określenia „τὸ συμφέρον και πρέπον”²⁹. Pierwsze z tych słów znaczy tyle, co „pożyteczne”, „korzystne”³⁰. Relacyjny charakter tego, co sprawiedliwe jako tego, co jest dla kogoś odpowiednie, co odpowiada komuś, podkreślony jest tu strukturą słowa „συμφέρον” obejmującą przedrostek συμ-, wskazujący na „razem”, „wspólnie”. Podobne intuicje wyraża określenie „τὸ πρέπον”, które – w porównaniu z poprzednim – dodatkowo akcentuje intensywność odpowiedniości czegoś dla kogoś. Platon najwyraźniej nie jest przywiązany do słów, ale raczej chodzi mu o przekazanie pewnych intuicji, o danie okazji do tego, aby samemu „zobaczyć”. Wiele różnych określeń ma pomóc ująć coś, co jest poza rzeczywistością językową. Warto zwrócić uwagę na całą wiązkę podobnych znaczeniowo słów, których użycia dla określenia sprawiedliwości zabrania Platońskiemu Sokratesowi Trazymach. Przeciwno temu zakazowi protestuje Sokrates³¹, z czego można pośrednio wnosić, że Platon właśnie te określenia uważa za odpowiednie. Obok omówionego wyżej τὸ συμφέρον, znajdujemy także: τὸ δέον – to, co potrzebne, pożyteczne; τὸ ὠφέλιμον – to, co pomocne, korzystne; τὸ λυσιτελοῦν – zysk; τὸ κερδαλέον – to, co korzystne³².

W usta Trazymacha wkłada Platon określenie sprawiedliwości, z którym sam się zgadza i które na całe stulecia stanie się określeniem

²⁸ Zob. M. Piechowiak, *Plato's Conception of Justice...*, s. 133–144.

²⁹ *Ibidem*, 342e.

³⁰ W. Witwicki τὸ συμφέρον przekłada konsekwentnie jako „interes”, co w kontekście współczesnego użycia tego terminu w filozofii politycznej, wiążącej kategorię interesu z zamiarami jego podmiotu, nie wydaje się szczęśliwe.

³¹ Platon, *Państwo*, 337d.

³² *Ibidem*, 336c–d.

kanonicznym: „sprawiedliwość i to, co sprawiedliwe, to jest w istocie swej dobro cudze”³³. Arystoteles będzie to powtarzał właśnie za Platonem³⁴.

W *Prawach* Platon podkreśla, że człowiek sprawiedliwy bierze pod uwagę pożytek także – a może nawet przede wszystkim – słabszego, podległego, zależnego: „Bo to, że ktoś w głębi duszy i szczerze, a nie obłudnie, czci sprawiedliwość i rzeczywiście nienawidzi niesprawiedliwości, pokazuje się wyraźnie w jego postępowaniu wobec tych, którym łatwo może wyrządzić krzywdę. Ten więc, kto w stosunku do niewolników tak zachowywać się będzie i postępować z nimi w taki sposób, że nie splami się nigdy żadną niegodziwością ani bezprawiem, prędzej niż ktoś inny posieje ziarno, z którego wzejść może piękny plon cnoty. To samo można powiedzieć, i słusznie powiedzieć, o zwierzchniku, o panującym, i każdym, kto nad kimś posiada jakąś władzę, w związku z jego stosunkiem do słabszych od niego”³⁵.

Działanie sprawiedliwe ma na celu zawsze doskonałość drugiego człowieka i nie wolno tego nie brać pod uwagę także wtedy, gdy adresatem działania jest niewolnik. To w filozofii Platona możemy znaleźć uzasadnienie poglądu, że o poziomie moralnym społeczeństwa, dodajmy – o sprawiedliwości relacji społecznych, świadczy stosunek do najslabszych.

244

Trudno nie zauważyć, że nauka Platona jest w tym punkcie zbieżna z podstawami współczesnego personalizmu – kiedy adresatem działania jest drugi człowiek, jakikolwiek by nie był, powinienem mieć na uwadze jego własną doskonałość i stąd nigdy nie wolno go traktować czysto instrumentalnie.

4. Uwagi końcowe – sprawiedliwość a pozostałe uniwersalne wartości konstytucyjne

Sprawiedliwość jako cecha działającego podmiotu jest w swej istocie doskonałością całości, doskonałością jego istnienia. Taka doskonałość („dzielność”) całości zakłada sprawność każdego zasadniczego elementu naszego wnętrza – intelektu, woli i uczuć, choć nie jest po prostu sumą doskonałości tych elementów, jest czymś jakościowo różnym. Niemniej jednak Platona ujęcie doskonalenia elementów „wnętrza” człowieka prowadzi do refleksji nad powiązaniem sprawiedliwości z pozostałymi uni-

³³ ἡ μὲν δικαιοσύνη καὶ τὸ δίκαιον ἀλλότριον ἀγαθὸν τῷ ὄντι, *ibidem*, 343c.

³⁴ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1130a 3, 1134b 5.

³⁵ Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960, 777d–e.

wersalnymi wartościami konstytucyjnymi – prawdą, dobrem i pięknem. Dzielnością (cnotą) właściwą intelektowi, symbolizowanemu przez władców Platńskiego państwa, jest mądrość, a ta nie może się obyć bez **prawdy**. Dzielnością woli, symbolizowanej przez żołnierzy i policjantów, jest odwaga pojmowana przez Platona jako postępowanie zgodne z własnymi, rozumnymi przekonaniem, a takie postępowanie jest fundamentem **dobra** (moralnego). Uczucia – symbolizowane przez wytwórców – ukierunkowywane, „pociągane” są przez **piękno**. Krótko, wiedza – ma być prawdziwa, działanie – dobre, a to, co wytwarzane – piękne. To przesłanie Platona dotyczące naszych uniwersalnych wartości konstytucyjnych. To też przesłanie dotyczące celów, których realizacji powinna służyć kultura duchowa – nauka zmierza do prawdy, moralność do dobra, sztuka do piękna. Platon każe przy tym pamiętać, że rozwój kultury nie jest celem samym w sobie, ale służyć powinien tworzeniu warunków rozwoju konkretnego człowieka, w tym tworzeniu warunków do bycia sprawiedliwym.