

II. DROBNE PRACE I MATERIAŁY

KONSTANTY GRZYBOWSKI (Kraków)

„Co to jest prawo“. Komentarz do dialogu Peryklesa i Alkibiadesa u Ksenofonta

I. TEKST

Ksenofon, Wspomnienia o Sokratesie (I, 2.)

... „Czy on¹⁾ powiedział: „Peryklesie, czy mógłbyś mnie nauczyć, co to jest prawo”²⁾.

„Oczywiście”, odpowiedział Perykles.

„A więc, na bogów, poucz mnie o tym” rzekł Alkibiades. „Bo, gdy słyszę, jak się niektórych ludzi chwali, że są ludźmi prawymi³⁾, sędzę, iż ten, kto nie wie, czym jest prawo, jest niesłusznie w ten sposób chwalony”.

„Nie żądasz niczego trudnego, Alkibiadesie” — powiedział Perykles, „gdy chcesz się dowiedzieć, czym jest prawo. Gdyż prawami są te wszystkie przepisy, które lud zgromadzony⁴⁾, po przedyskutowaniu⁵⁾, spisał⁶⁾, ogłaszając⁷⁾, co czynić należy, a czego nie”.

„Czyżby kierowany poglądem, że należy czynić dobro, czy też, że zło”⁸⁾.

„Dobro, na Zeusa, młodzieńcze, a nie zło”.

„Gdy jednak nie lud, a nieliczni się zbierają, jak to ma miejsce w oligarchii i ci nieliczni uchwalają przepisy na piśmie, co czynić należy, czym to jest”.

„Wszystko” — odpowiedział on — „co najwyższa władza⁹⁾ uchwali i pisemnie ustali o tym, jak postępować należy, nazywa się¹⁰⁾ prawem”.

„A więc i wtedy, gdy tyran, władający¹¹⁾ państwem przepisuje obywatelom, co czynić powinni, czy i to jest¹²⁾ prawem”.

„Także i to, co przepisuje tyran — jak długo panuje” — odpowiedział — „nazywa się¹²⁾ prawem”.

„Gwałt zaś i bezprawie”¹³⁾ — pytał dalej — „czymże są one, Peryklesie? Czyż są one czym innym, jak tym, jakby silniejszy słabszego, nie przekonawszy go¹⁴⁾, zmuszał gwałtem, by czynił to, co się silniejszemu podoba?”.

„Wydaje się mnie, że tak” — przyznał Perykles.

„A więc także to, co tyran przepisuje obywatelom i co ich zmusza czynić, nie przekonawszy ich, także i to jest bezprawiem?”

„Tak mnie się wydaje” — powiedział Perykles. — „Cofam moje twierdzenie, jakoby prawem było to, co tyran na piśmie ustali, nie przekonawszy”.

„Jeśli zaś nieliczni, nie przekonawszy ogółu, lecz jedynie owdłanawszy nim, ustalają coś, czy nazwiemy to gwałtem, czy nie”.

„Wydaje mnie się” — powiedział Perykles — „że wszystko, do czego jeden zmusza drugiego, nie przekonawszy go, czyby to było ustalone na piśmie czy też nie, jest bardziej gwałtem, niż prawem”¹⁵).

„A więc także to, co przepisuje lud, byłoby bardziej gwałtem niż prawem, gdy zdobędzie on władzę nad bogatymi nie przekonawszy ich”¹⁶).

„Zapewne tak, Alkibiadesie” — odpowiedział Perykles...

II. KOMENTARZ

Dlaczego Ksenofon, pisarz przecież nie najwyższej klasy? Właśnie dlatego. Dlatego, bo o „opinii publicznej” posiadających w Atenach Peryklesa on nam powie najwięcej. Nie Platon, który przekształcił sytuację klasową w idealistyczne subtelności arystokracji. Nie Arystoteles, dla którego na pierwszym planie będzie „czysta” konstrukcja i „czysty” typ, spod którego trzeba dopiero odczytywać istotny sens klasowy. Nie Arystofanes, najgenialniejszy z arystokratycznych paszkwilistów dziejów ludzkości (reakcyjna prawica zawsze była od lewicy silniejsza właśnie w paszkwilu). I nie Perykles, którego stosunek do ludu jest, jakże częstym, połączeniem głębokiego i szczerzego demokratyzmu z równie szczerym i nie ukrywanym poczuciem wyższości (czytajcie uważnie jego mowę o demokracji ateńskiej u Tukididesa, to tylko on, Perykles, wie co to jest demokracja, oni, słuchacze, jeszcze do jej zrozumienia nie dorośli). Inaczej Ksenofon. Ateński „chłopiek-roztropek”, ni to kulać, ni to mały ziemianin, łączący zdrowy rozsądek posiadacza z kulturą niezbyt głęboką, ale przez to chyba właśnie dla przeciętnego ówczesnego Ateńczyka charakterystyczną. Ze zdrowym rozsądkiem posiadacza łączący dobrą, sofistyczną szkołę, która daje mu narzędzie, potrzebne dla obrony interesów swej klasy. A równocześnie na tyle bezpośredni, że tego swego celu nie ukrywa. Z wywodzącą się raczej od sofistów niż od Sokratesa (a może właśnie od Sokratesa?) zręcznością wykorzysta niechęć Peryklesa do tyranii i do oligarchii. Doprowadzi go do punktu, w którym interesy przeciwników tych obu form rządzenia są jeszcze

identyczne, niezależnie od tego, czy ich modelem ustrojowym jest republika posiadających czy republika wszystkich wolnych. I, tu go doprowadziwszy, przekształci wspólną do tego punktu zasadę w narzędzie obrony własności. Będzie w tym bardziej niż inni mu współcześni otwarty. W metodzie swej zaś będzie niemal ponadczasowy. I dlatego właśnie Ksenofon, a nie o tyle od niego subtelniejszy w swym rozumowaniu.

*

1) To jest Alkibiades.

2) Mówiąc „*nomos*” Alkibiades używa pojęcia wieloznacznego, którego sens ulegał zmianom w okresie rozwoju greckiej teorii państwa, prawa i moralności, oraz rozwoju instytucji politycznych. Na zmianę znaczenia oddziaływały dwa czynniki: teoretyczne, semantyczne uściślanie pojęcia — oraz polityczne monopolizowanie tego słowa dla określania nim tylko stanowionej normy prawnej. Nie mamy jeszcze słowa *nomos*, w żadnym znaczeniu, u Homera¹. W sensie „normy” zjawia się ono u Hezjoda, w miejsce wcześniej używanego *thesmos*. O ile to dawniejsze, od źródłosłowu *the*, oznaczało stanowienie normy przez nadrzedną władzę, *nomos* — od źródłosłowu *nem*, rozdzielać — oznacza sprawiedliwy (*eunomia*) i — u Hezjoda — równy (załączek, z którego później powstanie *isonomia*), rozdział ma więc akcent demokratyczny². „Najlepsze” to znaczy „najsprawiedliwsze” jest prawo stare, „odwieczne”³. Znak równania między pojęciami „słuszny” a „odwieczny” nie musi jednak oznaczać, że idzie o pozytywną ocenę czegoś, co jest faktycznie „stare” i dlatego, że jest „stare”, mamy nieraz rozumowanie odwrotne: coś jest uznane za „słuszne” i dlatego przyjmuje się, że jest „odwieczne”. Prawo jest dla Hezjoda odwieczne nie dlatego, że faktycznie jest od wieków stosowane (wprost przeciwnie), lecz dlatego, że nadał je naturze, światu, Zeus⁴. Dał on zwierzętom *nomos*, by się wzajemnie wyniszczały w walce o byt, ludziom zaś dał *nomos*, by byli spra-

¹ Tak najczęstszy i przekonywający pogląd, por. np. L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris 1917; V. Ehernberg, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig 1921, s. 94, — choć niektórzy czytają w *Odyssei*, I, 3, iż Odysseusz poznał *nomon* licznych ludów, tak Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig 1907, s. 367, — gdy przeważnie przyjmuje się wersję *noon*, tj. zwyczaje, poglądy, charaktery.

² Tak słusznie A. Ehrhardt, *Politische Metaphysik vom Solon bis Augustin*, t. I, Tübingen 1959, s. 16.

³ *Noms d'archajos aristos*, Hezjod fr. 221, por. Hirzel, o. c., s. 361.

⁴ I to trwa, por. np. u Cycerona, *De legibus*, II, 40: *ut id habendum sit antiquissimum et deo proximum, quod sit optimum*.

wiedliwi⁵. *Nomos* ma tu znaczenie „porządku”, ten „porządek jest równocześnie i „naturalny” i „słuszny” jako stworzony przez bóstwo. Jego „słuszność” dla ludzi polega na tym, że jest dany „wszystkim” — tu akcent demokratyczny, skierowany przeciw monopolizacji funkcji prawotwórczej przez eupatrydów, przeciw *thesmos* i *themis*. Jego „sprawiedliwość” polega na tym, że ludzie nie mają się wzajemnie wyniszczać, jak zwierzęta, dla których znowu ta zasada walki o byt jest sprawiedliwa jako dana od boga. Pojęcia prawidłowości przyrodniczej, prawnonaturalnej zasady i stanowionej normy prawnej zlewają się jeszcze w sobie. Treść ich jest już sprecyzowana jako reguła pokojowego współżycia równych, bo wszystkim na równi *nomos* jest dany⁶.

Jeszcze w dwieście lat po Hezjodzie, bo u Heraklita, spotykamy podobne ujęcia. Interpretacja jego poglądów, tylko w luźnych fragmentach zachowanych, jest nieraz sporna, nie ułatwia jej aforystyczna ich forma. Zwracający uwagę przede wszystkim na zdanie: „lud winien walczyć o *nomos*, jak o mury miasta”⁷, charakteryzując to pojęcie *nomos* jako „pojęcie w pełni polityczne”⁸. Ale trzeba chyba sięgnąć również do zdania: „Mówiący z sensem musi uzbroić się w narzędzia wspólne”⁹, jak *polis* w *nomos*, a nawet jeszcze bardziej. Gdyż przecież wszystkie ludzkie *nomoi* czerpią z boskiego *nomos* i nim się żywią. Ono bowiem nakazuje co chce, zaspokaja wszystko i zwycięża wszystko”¹⁰. Zdanie to powiązać zaś trzeba z nauką Heraklita o boskim (raczej nieosobowo, raczej jako zasada porządku pojmowane) *logos*, rządzącym wszystkim. Wtedy zaś sens poglądu Heraklita jest odmienny. Zasady, wedle których istnieje świat przyrodniczy (*physei*), są rodzajowo¹¹ tym samym, co zasady rządzące współżyciem ludzi (*nomoi*), jedne i drugie mają swe źródło w boskim *nomos*¹². Ale istnieje „ogólny” boski *nomos* i „spe-

⁵ Ten *nomos* dał Zeus: zwierzętom iż mają się wzajemnie pożerać, ale ludziom dał *dike*” (*Erga kaj Hemera* w: 276 n.). Jedno i drugie jest *nomos*. Tylko drugie powiązane jest z pojęciem *dike*, oznaczającym zarówno „sprawiedliwość”, jak i boginię sprawiedliwości, córkę Zeusa (por. Hirzel, o. c., s. 361; Ehrenberg, o. c., s. 115; W. Jaeger, *Paideia*, t. I, wyd. 2, Berlin 1936, s. 80 i nast. — por. podobne stosowanie pojęcia *dike* u Platona, przez Protagorasa; Protagoras, 321, d., 322 d.).

⁶ Wiazanie słowa *nomos* z *demos* względnie *laos* (lud) występuje również u przeciwników demokracji, *nomos* jest i dla nich instytucją ludową (Teognis, fr. 53; por. Hirzel, o. c., s. 371).

⁷ U Dielsa (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, wyd. 4, fr. 44), u Kirka i Ravena (*The presocratic Philosophers*, Cambridge 1957, fr. 252).

⁸ Ehrenberg, o. c., s. 117.

⁹ Tj. narzędzia porozumienia ze słuchaczami.

¹⁰ U Dielsa, fr. 44; u Kirka, fr. 252.

¹¹ Hirzel, o. c., s. 393.

¹² Ehrhardt, o. c., s. 29 (*dass das Weltprinzip ein Nomos sei*).

cjalny” ziemski *nomos*. Ten ostatni zaś tworzony jest przez ludzi dla ich *polis*. Ogólny, uniwersalny *nomos* boski jest zasadą, wedle której należy tworzyć *nomos* stanowiony przez ludzi. Ale ten stanowiony *nomos* nie jest czymś przeciwstawnym przyrodzie, jest, jak i ona, jednym z rodzajów „prawidłowości” mających swe wspólne źródło w boskim *logos*.

W tym samym mniej więcej okresie w Atenach słowo *nomos* wypiera inne określenia „prawa stanowionego” i ten jego sens precyzuje się coraz bardziej, a równocześnie rozszerza na inne, z nim łączone zjawiska. Jeszcze prawa, ustanawiane przez Drakona i Solona mają inną nazwę: *thesmoi*. *Nomos* jako terminus technicus na „ustawę” względnie prawo stanowione przez powołany do tego organ, występuje po raz pierwszy jako nazwa pochodzącej od Klejstenesa (ok. 508—507) ustawy o ostrycyzmie¹³. Rzutując tę terminologię wstecz, zaczyna się i wcześniejsze ustawy, np. Solona, nazywać *nomoi*. Pojęcie *nomos* wiązane jest w terminologii demokracji ateńskiej coraz silniej z świadomą twórczą działalnością ustawodawcy — tak już u Herodota, gdzie czasem *nomos* jest identyczny ze zwyczajem, ale gdzie już nieraz jest to reguła świadomie i racjonalnie tworzona przez społeczeństwo greckie, gdy u barbarzyńców proces tworzenia prawa, zwyczaju jest określany jako irracjonalny. Tak¹⁴ ujmowane pojęcie *nomos* jest coraz częściej rozszerzane, używane na określenie państwa, identyfikuje się *nomos* i *patrios politeia* — państwo przodków¹⁵, wiąże się to z poglądem, że Ateńczycy są w swym kraju autochtonami i ta sama ziemia jest ich matką i ojczyzną¹⁶, a ta teza o wspólności pochodzenia prowadzi znów do twierdzenia, iż jego konsekwencją musi być *isonomia*, równość praw¹⁷. *Nomos* jest *dogma poleos* (zasadą, dogmatem państwa), względnie *syntheke poleos* (łącznikiem tworzącym z państwa i jego obywateli jedność)¹⁸. *Nomos* jest identyfikowany z wolą ludu, to czego lud chce, jest *nomos*¹⁹. Jako wola ludu musi być utrwalony, spisany; tak spisane prawo jest określane jako „władca państwa” — i to nie tylko w demokracji, u Herodota²⁰

¹³ Arystoteles, *Athenaion Politeia* XXII.

¹⁴ Herodot, *Hist.*, I, 144; por. L. Gernet, o. c., s. 26.

¹⁵ Hirzel, o. c., s. 373.

¹⁶ II mowa *Lysiasia* (ok. 390).

¹⁷ Gernet, o. c., s. 458, z wskazaniem na sofistyczne (Protagoras) źródła tego poglądu.

¹⁸ Hirzel, o. c., s. 374 (tak Platon, *Teajtet*, 166 C, jako pogląd Protagorasa, por. także *Minos* 314 C).

¹⁹ Platon, *Minos* 314 B, z krytyką, że obok *dogmata* obejmuje się tym pojęciem i *psephismata*, czyli decyzje ludu w indywidualnych sprawach. Podobnie i Ksenofon, *Wspomn.* I, 2, 42).

²⁰ *Hist.*, VII, 104.

prawo jest w monarchii perskiej *despotes* bardziej wszechwładnym od króla, dla Pindara prawo jest „królem wszystkich”²¹. Od tego zaś nie-daleka już droga do określenia prawa jako „rozkazu”²².

Rezultatem tego rozwoju jest rozbitcie dawniej jednolitego w swym sensie pojęcia *nomos*, oznaczającego zarówno prawidłowość „przyrodniczą”, jak i normy stanowione przez ludzi i przypisującego obu tym prawidłowościom charakter tak samo „naturalny” — w znaczeniu adekwatnego dla podległych im stosunków i wskutek tego „słusznego”, „moralnego”²³. Pojęcia *physis* jako prawidłowości „naturalnej”, wynikającej z „przyrody” i *nomos* jako prawidłowości wynikającej z konwencji ludzkiej są coraz wyraźniej rozróżniane, działanie zgodnie z pierwszą (*kata physin*) to co innego niż działanie zgodnie z drugą (*kata nomon*). Rozróżnienie tych pojęć jest charakterystyczne przede wszystkim dla sofistów. Hippiasz²⁴ rozróżnia obywateli *physei* (to jest z powodu identycznych „naturalnych” cech charakteru i intelektu) i *nomo* (to jest z mocy norm prawnych). Kallikles²⁵ zarzuca Sokratesowi, że właśnie o tym rozróżnieniu, świadomie i podstępnie, zapomina, bo „jeśli ktoś w swych twierdzeniach mówi o *nomos*, niepostrzeżenie tak formułujesz swoje pytanie, jakby była mowa o *physis*, a gdy mowa o *physis*, formułujesz je tak, jakby była mowa o *nomos*”. Z tym zaś wiąże pogląd, iż „szpetne”²⁶ może być coś raz „z natury”, raz znów „z *nomos*” i że te dwie oceny nie muszą się pokrywać, bo *physei dikaion* to nie to samo co *nomo dikaion*²⁷. W konsekwencji ujmowania procesu normotwórczego jako swobodnej działalności ludzkiej istnieje obok „szpetnego” z natury także „szpetne” z mocy konwencji²⁸. Pojęcie działalności prawotwórczej i pojęcie normy prawnej zostały w ten sposób zracjonalizowane. Nie można chyba iść tak daleko, by twierdzić, że zostały również „odmoralizowane”²⁹. Raczej „etyczne, rozumiejące się samo przez się, usunięte zostało na drugi plan, poza intelektualne, które

²¹ Ehrenberg, o. c., s. 124.

²² Arystoteles, *Etyka Nik.* X, 10, 1180 A (*nomos* to *anagkastike dynamis*).

²³ Tak u Hezjoda (odmiennie Hirzel, o. c., s. 372), dla którego *bia* jest *nomos* zwierząt, a *dike* *nomos* ludzi.

²⁴ Platon, *Gorgias* 337 B.

²⁵ Platon, *Gorgias*, 483 D.

²⁶ Ajschron — *szpetne* — estetycznie i moralnie.

²⁷ F. Heinemann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Anthithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, por. Felix Flückiger: *Geschichte des Naturrechts*, t. I, Zürich 1954, s. 121 i nast.

²⁸ Arthur W. N. Adkins, *Merit and Responsibility, A Study in Greek Values*, Oxford 1960, s. 188.

²⁹ Jak Adkins, o. c., *passim*.

stało się decydującym”³⁰. Moralne w rozumieniu prawa (*nomos dikaion*) jest coś nie tyle ze względu na swoją „słuszną” treść, lecz jako rezultat racjonalistycznie ujmowanego procesu tworzenia ustawy przez powołany do tego organ. I to ujęcie jest charakterystyczne dla demokracji greckiej³¹. Ono też jest punktem wyjścia Peryklesa w jego dyskusji z Alkibiadesem.

Dawne metody myślenia trwają jednak nadal obok nowych. Do nich nawiązują przeciwnicy demokracji. „Jeśli interpretować «konwencjonalne» i «naturalne» jako «nowatorskie» i «tradycjonalistyczne», będzie to zupełnie ścisłe; i wydaje się, że Platon w pewnym sensie realizował to w «Gorgjaszu» — mówi słusznie Adkins³². Nowatorstwo demokratycznego rozumienia *nomos* polegało na tym, że *nomos* identyfikowano z konwencją, porozumieniem między ludem, a to, co lud ustalił, porozumiewszy się z sobą na zebraniu, uważano za „słuszne” „sprawiedliwe”. Tradycjonalistyczna, celom konserwatywnym i arystokratycznym służąca platońska koncepcja *nomos* trwa przy „naturalności” jako elemencie istotnym prawa, identyfikuje to, co uważa za jego „naturalność” ze „słusznnością, sprawiedliwością” i przeciwstawia to swoje pojęcie „sztuczności” demokratycznego, konwencjonalnego pojęcia. Przeciwstawia, równocześnie to konwencjonalne, demokratyczne pojęcie prawa, odrzucając, skoro nie geneza prawa (wola rządzących), lecz jego treść (zgodność z kodeksem zasad „naturalnych”) decyduje o tym, czy to jest rzeczywiście prawo, czy też nie³³. „Naturalne” zaś jest to, co jest zgodne z „cnotą”, dla Platona „ustawodawca w swej działalności prawodawczej winien mieć przede wszystkim na względzie cnotę w najszerszym znaczeniu” i to jest właśnie jego „doskonałą cnotą”³⁴. Otrzymujemy w ten sposób sprecyzowanie pojęcia „naturalności” jako cechy ustawy — ale przez wieloznaczne pojęcie „cnoty”. Pod to pojęcie można podkładać różną treść, jak to właśnie czyni Alkibiades w rozmowie z Peryklosem. Pod tą zaś treścią kryją się zwalczające się konkretne interesy klasowe, ujawnione w końcowej tezie Alkibiadesa.

3) *Nominoi andres* tłumaczą „prawi”, oddając w ten sposób wspólną

³⁰ Jaeger, o. c., I, s. 370.

³¹ Hirzel, o. c., s. 384: Hatte er — sc. *nomos* — früher, oder hatte doch der thesmos Solons an der Dike sein Maass gefunden, so ist es jetzt umgekehrt der Nomos, an dem die Gerechtigkeit, die Mutter aller Tugenden, ihr Maass hat”.

³² Adkins, o. c., s. 270.

³³ Co właśnie zarzuca Kallikles Sokratesowi, por. wyżej. Niesłusznie o tyle, bo Sokrates przecież w pewnym stopniu to rozróżnienie przyjmuje, uznaje nawet niezgodne z cnotą normy prawne, jeśli sam się im poddał, dorozumianie, przez sam fakt, że jest obywatelem państwa, w którym takie normy obowiązują.

³⁴ *Nomoi*, 630 C. Por. *Nomoi*, 836 B: „Pierwszym naszym pytaniem jest, czy ustawa prowadzi do cnoty, czy nie”.

i greckiemu i polskiemu słowu wieloznaczność („zgodny z moralnością” i „zgodny z normą prawną”). Ta identyfikacja częsta, u Demokryta ³⁵ *nomina* identyfikowane z *dikaia*. Podobnie u Ksenofonta ³⁶ Sokrates identyfikuje oba te określenia — a zwalczają tę identyfikację sofisci ³⁷. Alkibiades więc już tu, na wstępie, używa słowa, które umożliwi skierowanie dyskusji od formalnego i racjonalistycznego pojęcia *nomos* do jego pojęcia o akcencie moralnym.

4) *Plethos* — nie *demos*; to ostatnie często używane na określenie masy, tłumu, niższych klas społecznych ³⁸. Nie *lacs*, bo to najmniej konkretne, najmniej ma w sobie akcentu politycznego ³⁹. *Plethos* natomiast nie ma w sobie akcentu krytyki (jak już wówczas, *demos*). Już u Herodota ⁴⁰ zwolennicy demokracji mówiąc *plethos*, gdy jej przeciwnicy używają słowa *demos*. A podobnie i Platon, gdy idzie o stwierdzenie stanu rzeczy a nie ocenę ⁴¹.

5) *Adokimazan* oznacza i „badanie” (dyskusję) i zatwierdzenie ⁴². W tym określeniu znajduje swój wyraz pogląd, iż cechą demokracji jest *isegoria* — wolność słowa i swoboda dyskusji. O niej, jako przysługującej w Atenach nie tylko wolnym obywatelom, ale także i niewolnikom, mówi pseudo-Ksenofon ⁴³: przeciwnicy demokracji to najczęściej krytykują ⁴⁴, to za niemal najistotniejszą cechę demokracji uważa Demostenes ⁴⁵. Alkibiades wyzyska później to stanowisko, ale zamiast o (tylko) dyskusji, będzie mówił o „przekonaniu”, czyli zidentyfikuje sam proces dyskusji z jednym z jego możliwych wyników, a następnie, jeśli niektórych nie przekonano, wyciągnie z tego wnioski dogodne dla swych interesów klasowych.

6) Postulat, by prawo było spisane, jest postulatem wysuwany przez przywódców demokracji ⁴⁶, realizowanym przez demokrację ⁴⁷.

³⁵ U Dielsa, fr. 174.

³⁶ *Mem.*, IV, 4. 12.

³⁷ Zwłaszcza u Antyfona, w szcz. Ox.-Pap. 1364 i 1797 — cyt. za M. Durio. *Ideja prirodnego prava kod grckich sofista*, Beograd 1958, s. 75.

³⁸ Por. Ehrhardt, o. c., t. I, s. 106 i nast.

³⁹ Por. Ehrhardt, o. c., t. I, s. 133 i nast.

⁴⁰ *Hist.* III, 80.

⁴¹ Np. *nomos dogma poleos*. (*Ap. Socr.*, 415 B., por. wyżej przyp. 18).

⁴² Por. analizę Hirzel, o. c., s. 377.

⁴³ *Ath. Pol.*, I, 12.

⁴⁴ Por. Hirzel, o. c., s. 248; Ehrhardt, t. I, s. 120.

⁴⁵ Trzecia Filippika („Uznajecie wolność słowa (*isegorian*) za tak konieczne i wszystkim przysługujące prawo, że obcym, a nawet niewolnikom z niego korzystać pozwoliliście”), podobnie w mowie o poległych pod Cheroneją.

⁴⁶ Perykles, por. Thukidides, II, 36.

⁴⁷ Ehrhardt, o. c., t. I, s. 114.

Wpływa on z nieufności demokracji do prawa nie spisane, nie ujętego w słownie wiążącą stylizację, gdyż posiadający, silniej reprezentowani w organach sądowych, łatwiej mogą takie prawo naginać do swoich interesów⁴⁸.

7) *Phardzon* — ma to również znaczenie „rozkazu”, a więc tu nawiązanie do poglądu, że moc wiążąca prawa wynika z tego, iż jest ono „rozkazem” ludu.

8) Definicja Peryklesa, podobna do przypisywanego Hippiaszowi określenia prawa⁴⁹, była formalna, racjonalistyczna, moralnie obojętna. Ponadto identyfikowała samo pojęcie prawa i jego demokratyczną genezę. Alkibiades żąda uzupełnienia tego pojęcia przez określenie stosunku treści prawa do „dobra” i „zła”⁵⁰. Perykles w swej odpowiedzi postawił w istocie znak równania między prawem uchwalonym przez lud⁵¹ a „dobrem”. Zgodnie z formą pytania Alkibiadesa będzie to jeszcze stwierdzenie tylko faktu (lud uchwalając prawo faktycznie kieruje się swoim poglądem na to, co jest „złem” a co „dobrem”), a nie pomnożenie pojęcia prawa o jeszcze jedno kryterium (zgodności jego treści z takim czy innym „kodeksem moralności”, takim czy innym poglądem na „dobro” i „zło”)⁵². Ale droga do przyjęcia oceny moralnej jako jednego z elementów jego definicji zostaje otwarta.

9) Alkibiades porzucił w swym następnym pytaniu problem moralnej oceny prawa i przeszedł do kwestionowania innego elementu definicji Peryklesa, to jest jego ludowej genezy. Perykles daje w odpowiedzi określenie to *kratoun tes poleos*, najwyższa władza⁵³. Czyli: porzucił jeden z elementów swej definicji, to jest demokratyczny charakter ustawodawcy, stanął na stanowisku czysto formalnym, uznając za prawo wszystko to, co faktyczny suweren uchwali. Ale w poprzednim zdaniu postawił znak równania między „dobrym” prawem a prawem uchwalanym przez lud.

10) Toteż, pamiętając o tym, zmienia w swej odpowiedzi terminologię. Dotąd mówił co „jest” prawem, teraz mówi o tym, co „nazywa

⁴⁸ Inaczej Arystoteles, *Ath. Pol.*, IX.

⁴⁹ U Ksenofonta, *Mem.* IV, 4, 13.

⁵⁰ Nie jest w tym wówczas odosobniony. Por. Arystoteles, *Polityka*. III, 10, 5, 1286 a: „Prawa istnieć muszą, tylko nie mogą mieć mocy wiążącej, gdzie stoją w sprzeczności ze słusnością, gdy zresztą muszą bezwzględnie obowiązywać”.

⁵¹ Nie każdym prawem (jak M. Duric, *Die sogennante Alkibiadeselentik bei Xenophon*, (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, t. XLI, zes. 4, 1955).

⁵² Tak A. Menzel, *Beiträge zur Geschichte der Staatslehre*, Wien 1929, s. 257.

⁵³ O tym Mc Ilwain, *The Growth of Political Thought in the West*, wyd. 7, Nowy Jork, 1950, s. 16): „Probably no passage among the Greek sources comes closer to a statement of the modern theory of Sovereignty than this”.

się” prawem. Otwarta przez to została droga do twierdzenia, że nie wszystko co „nazywa się” prawem, jest prawem w istocie.

11) *Archon*. Otrzymujemy w ten sposób trzeci już termin na organ ustawodawczy. Najpierw był „lud zgromadzony”. Potem — przy oligarchii — „najwyższa władza”, z dodaniem, że to władza *polis*. Przy tyranii znów określenie *archon*, a podobnie w odpowiedzi Peryklesa też samo czasownikowo (*archein*) na znaczenie „panuje”. Użycie tu, w tym trzecim przypadku słowa, stwierdzającego tylko fakt, bez oceny (bo z opuszczeniem słowa *tes poleos*, które było jeszcze w tym drugim), ma swe znaczenie: jeszcze oligarchia jest, jakby wynikało z tej terminologii, ustrojem mającym dla Peryklesa swój legitymizm, jest władzą „społnoty-państwa” (bo taki byłby sens *polis*). Tyrania to tylko fakt, bez odwołania się do legitymizmu. Tym bardziej charakterystyczne, że i tu normy wydawane przez władcę uznaje się za „prawo”; realistyczny, opisowy, a nie wartościujący stosunek Peryklesa do tego pojęcia występuje tu najwyraźniej (że prawo ma na celu „dobro” zaakcentował przecież tylko co do demokracji). Że *archon* i *archein* ma wówczas ten „faktograficzny”, a nie oceniający wydźwięk por. u Gorgiasza, u Dielsa, o. c. fr. 11 a. w. 25 n. Ten sens trwa, jest jeszcze w Nowym Testamencie, gdzie właśnie termin *archon* najczęstszy i moralnie najbardziej obojętny (Mateusz XX. 25; Marek X. 41; Jan II. 1; Paweł I; Kor. II. 8; I. Kor. XV. 24; Koloss. II. 15; Tytus III. 1).

12) Perykles porzucił początkowe określenie („jest” prawem) na rzecz ostrożniejszego, pozwalającego na ominięcie problemu moralnej wartości prawa, mówiąc o tym, co „nazywa się” prawem. Alkibiades, konsekwentnie zmierzając do wtłoczenia w definicję prawa jego oceny z punktu widzenia moralności, wraca do „jest”. Perykles znów usiłuje ominąć problem wracając do „nazywa się”.

13) Przez „gwałt i bezprawie” Alkibiades wraca do pojęć „dobra i zła” jako elementów prawa. Ale w innej sytuacji. Gdy po raz pierwszy była o nich mowa, za prawo uznano tylko to, co jest uchwalone przez *plethos*, ogół. Tu element „gwałtu” nie był tak łatwy do wykazania. Obecnie mamy już stwierdzenie, że także zarządzenia „nielicznych” (oligarchia) i „jednego” (tyrania) mogą „być” (Alkibiades), względnie „nosić nazwę” (Perykles) prawa. W tych obu przypadkach zaś cecha „gwałtu” czyli narzucenia normy „wszystkim” jest łatwiejsza do wykazania.

14) Alkibiades, w formie pytania, daje w istocie swoje określenie „gwałtu i bezprawia” (już poprzednio powiązał z sobą ściśle, nawet zidentyfikował oba pojęcia). W określeniu tym nie analizuje treści norm prawnych ani ich stosunku do treści jakichś zasad „dobra” i „zła”. Jako kryterium uznania za gwałt i bezprawie wysuwa cechę formalną, spo-

sób ich dojścia do skutku, „nie przekonanie” tych, których ma obowiązywać. Pozornie jest tu jeszcze na stanowisku solistów, zwłaszcza Protagorasa. Do demokratycznych metod tworzenia prawa nawiązuje sam proces „przekonywania” jako rezultatu „dyskusji”, czyli „wolności słowa”. Założeniem jest tu bowiem pogląd, że tego, co jest prawem, można nauczyć (przekonać — to właśnie nauczyć), a to właśnie teza Protagorasa, wedle którego w demokracji konieczne i możliwe jest nauczanie wszystkich „sztuki politycznej” względnie „cnoty politycznej”⁵⁴, traktowanej niejako jako „zdrowy rozsądek” dostępny dla każdego i identyfikowany z „cnotą polityczną”⁵⁵, nieraz określaną wyraźnie jako: „być zdolnym do brania udziału w życiu politycznym”⁵⁶.

Co do określenia procesu tworzenia prawa jako procesu „przekonywania” będą tedy i zwolennicy demokracji i Alkibiades zgodni. Będą także zgodni w stwierdzeniu, że tego procesu „przekonywania” w ogóle w oligarchii i tyranii nie ma. Alkibiades nawiąże też swe ogólne określenie „gwałtu i bezprawia” właśnie do tych form państwa, uzupełniwszy je określeniem twórców prawa jako „silnych”, a poddanych mu, choć o jego słuszności nie przekonywanych, jako „słabych” — znów dla tych dwóch form określenia, jakie i demokratą grecki przyjmie. Toteż Perykles da na pytanie Alkibiadesa odpowiedź twierdzącą. Da z kolei odpowiedzi twierdzące, gdy Alkibiades swe ogólne sformułowanie będzie stosował do tyranii i oligarchii.

15) Ale odpowiedź tę ujmie Perykles w sformułowanie ogólne, bez powiązania go z dwiema, poprzednio przez Alkibiadesa wymienionymi formami państwa. Ujmie je równocześnie w sformułowanie, mniej stanowcze niż dotychczasowe antytezy „prawa” i „gwałtu”, co zaznaczy w słowie „bardziej”.

16) Alkibiades zastosuje z kolei to sformułowanie ogólne także do demokracji. Ale tutaj przyjmie w istocie pojęcia inne niż dotychczasowe. Dotychczas była mowa o nieodróżnionych z jakiegokolwiek punktu widzenia jednostkach, a w konsekwencji o indywidualnych różnicach poglądów. W ramach takiego ujęcia pomieścić można było prawno-naturalną koncepcję jakiegoś prawa „słusznego” dla wszystkich jednostek *polis*, którego treści można „nauczyć”, o którego słuszności można „przekonać” (ujęcia charakterystyczne np. dla Protagorasa), którego treść wiążącą dla wszystkich ustala ogół obywateli (ujęcia charakterystyczne

⁵⁴ Por. np. Platona Protagoras zw. 324: Sam fakt, że państwo wymierza kary jest dowodem, iż uważa ono nauczanie cnoty obywatelskiej za możliwe — skoro przypisuje karze rolę wychowawczą (dalej — 325, to wyraźnie tak ujęte).

⁵⁵ Por. Adkins, o. c., s. 226 i nast.

⁵⁶ *Dikaion einai ta tes poleos prattein*, Platona Meno, 71e. Por. Adkins, o. c., s. 229.

np. dla Hippiasza). Można było również pomieścić koncepcje rezygnujące z jakiegokolwiek wartościującej moralnie oceny normy prawnej, a widzące jej istotę w „konwencji” czy to jako umowie rządzonych tym prawem, czy to jako niczym nie skrepowanej decyzji rządzących (np. Antyfon). Czyli: można było pomieścić zarówno poglądy prawno-naturalistyczne wychodzące z założenia „dobra wspólnego”, jak i poglądy „konwencjonalistyczne” negujące istnienie dobra wspólnego i uważające prawo za swobodną decyzję rządzących⁵⁷. Pierwsza z tych koncepcji stawiała znak równania między prawem „słusznym” a ustalonym przez ogół obywateli (tak rozumuje początkowo Perykles). Druga stawia znak równania między pojęciem prawa a wolą suwerena, uznając zagadnienie jego „słuszności” za nieistotne dla pojęcia prawa (tak później, gdy zaczyna się mowa o prawie oligarchii i tyranii, rozumuje Perykles). Alkibiades pojęcie słuszności najpierw sformalizował i zindywidualizował (słuszne jest to, na co się wszyscy zgodzili), a obecnie porzuca ten indywidualistyczny i formalny punkt widzenia, w miejsce jednostki wstawiając grupy społeczne (bogatych i „lud”) ⁵⁸, a w konsekwencji w miejsce indywidualnych i subiektywnych różnic poglądów — obiektywne i grupowe różnice interesów. Nie on jeden to wówczas widzi. Widzi np. i Arystoteles, ale znajduje wyjście w odpowiedniej strukturze aparatu państwowego, w tym połączeniu arystokracji i demokracji, którą nazwie politeją. Alkibiades w teorii uwzględnia wszystkie formy państwa, w istocie jak na wstępie zaczął od demokracji, tak na niej kończy. Ale demokracja — to nieodróżniane w swej sytuacji prawnej indywidua. Skoro zaś tak — to nie ma możliwości wzajemnego hamowania się i „balance” organów odpowiadających przeciwnym sobie klasom społecznym i interesom. Jedynym więc rozwiązaniem dla obrony interesów „bogatych” pozostaje postulat jednomyślności i indywidualne liberum veto każdego „nieprzekonanego”. Demokracja zróżnicowanych majątkowo i warstwowo (jeśli nie nawet klasowo) właścicieli niewolników nie ulega przekształceniu w zorganizowaną i zdolną do funkcjonowania oligarchię najbogatszych spośród tych właścicieli, lecz przekształca się w potencjalną anarchię, zależnie od woli każdego z nich.

⁵⁷ Idę tu za: L. Strauss, *Droit naturel et l'histoire*, Paris 1954, zwłaszcza s. 111 i nast. Por. także, zwłaszcza co do antytezy Hippiasz - Antyfon, Duric, *Ideja prirodnego prava...*, s. 62 i nast.

⁵⁸ Lud (*plethos*) znaczy tu co innego niż poprzednio. Poprzednio byli to „wszyscy”, obecnie to wszyscy, ale z wyłączeniem „bogatych”.