

Marta Baranowska

Państwo i prawo w poglądach Kalliklesa, Trazymacha i Krytiasza

Kallikles, Trazymach i Krytiasz działali w V wieku p.n.e., w okresie najwyższego rozkwitu Aten. Rozwój handlu i konkurencji spowodował zainteresowanie poglądami uzasadniającymi kierowanie się partykularnymi korzyściami materialnymi i duchowymi w życiu publicznym. Rozważania myślicieli skoncentrowały się na człowieku, dla którego najważniejsza była wiedza praktyczna. Teraz to człowiek, a nie bogowie, miał być twórcą porządku społecznego i „miarą wszechrzeczy”. Zwolennikami tego poglądu byli sofisci, którzy zgodnie z duchem epoki zrezygnowali z poszukiwania prawdy ostatecznej, w ich założeniach nieosiągalnej. Nie negowali jednak ani rozumu, ani inteligencji, do których mieli nieograniczone zaufanie. „Na tym polega oryginalne stanowisko myśli sofistycznej, która nie wierzy, ale bada i krytykuje i w ten sposób konstruuje pojęcie twórczości ducha.”¹

Szczególne miejsce w nauce sofistycznej zajmowała sztuka wymowy, co związane było z koniecznością przemawiania do wielotysięcznych tłumów i panowania nad ich nastrojami podczas zgromadzeń ludowych. Sofisci podkreślali względność wszelkich prawd i ich zależność chociażby od konstrukcji przemówienia. Zadaniem mówcy jest narzucenie słuchaczom swojej woli i przekonania.

Pierwotne znaczenie samego wyrazu sofista oznacza mędrca, jednak w mowie potocznej ma ono negatywne znaczenie. Używa się go, by określić kogoś, kto świadomie dowodzi nieprawdziwych tez za pomocą nielogicznych, fałszywych argumentów. Negatywne znaczenie tego słowa upowszechnił być może już Sokrates, a z pewnością jego uczniowie Platon

¹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, Lublin 1993, s. 245.

i Ksenofont, a potem Arystoteles. Wysuwali oni przeciw sofistom przede wszystkim dwa zarzuty – iż sofistyka jest mądrością pozorną, a nie rzeczywistą oraz że jest uprawiana dla zysku, a nie dla bezinteresownej miłości prawdy. Jako „nauczyciele mądrości” sofisci nauczali za pieniądze, tym samym, według słów Sokratesa, stali się „kramarzami wiedzy”².

Pomimo tej krytyki faktem jest, iż stanowili oni w swoim czasie elitę umysłową Grecji, z którą liczyć się musieli także i politycy. Dzięki nim myśl racjonalna wkroczyła do polityki, literatury, historiografii, sztuki.

Sofisci nie mogli stworzyć jakiegoś jednolitego kierunku filozoficznego, ponieważ uprawiali oni zawód wędrownych nauczycieli, przygotowujących uczniów do życia publicznego. Można jednak pogrupować ich główne tendencje w cztery nurty życia intelektualnego: relatywistyczno-subiektywistyczny Protagorasa z Abdery, retoryczno-nihilistyczny (zwany również okazjonalizmem) Gorgiasza z Leontinoi, prawnonaturalny Antyfona i Hippiasza oraz tak zwane teorie siły, których głównymi przedstawicielami byli Kallikles i Trazymach³.

Poglądy sofistów dotyczące dwu filozoficzno-prawnych kwestii przedstawia H. Waśkiewicz: czy prawo ustanowione przez ludzi jest jedynym, jakie istnieje oraz jaka jest jego rola w państwie⁴. Większość sofistów była zdania, że istnieje również prawo niezależne od ustanowionego przez ludzi porządku, które po raz pierwszy w dziejach europejskiej filozofii prawa określa się mianem prawa natury. Zgodnie z tym rozróżnieniem można podzielić sofistów na pozytywistów prawnych oraz zwolenników prawa natury, które jest jednak różnie pojmowane. Część zwolenników dostrzega rozbieżność pomiędzy tymi dwoma rodzajami prawa, inni twierdzą, że są one z sobą zgodne. Różnie postrzegana jest również rola, jaką odgrywa prawo pozytywne – dla jednych jest ono przeszkodą dla pełnego rozwoju jednostki, natomiast dla drugich fundamentalną podstawą życia państwowego.

Przekonanie o równoległym istnieniu dwóch rodzajów prawa nie jest czymś nowym w myśli filozoficzno-prawnej. Jednak to zasługą sofistów jest wprowadzenie nowej terminologii oraz nadanie pojęciu „prawa natury” odmiennej treści. Człowiek jest „miarą wszechrzeczy”; wychodząc z tego założenia sofisci twierdzą, iż prawa natury są zależne od struktury psychofizycznej człowieka, nie zaś od woli istot nadprzyrodzonych, od pierwiastka

² Więcej informacji na temat sofistów oraz okresu, w którym żyli, znajduje się w pracach: W. Kornatowski, *Zarys dziejów myśli politycznej Starożytności*, Warszawa 1968; A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1971; B. Bravo, *Historia starożytnych Greków*, Warszawa 1992; S. Stabryła, *Starożytna Grecja*, Warszawa 1988.

³ J. Justyński, *Historia doktryn polityczno-prawnych*, Toruń 1997, s. 33.

⁴ H. Waśkiewicz, *Historia filozofii prawa*, Lublin 1960, s. 46.

bożego. Nie znajdujemy w rozważaniach sofistów bardziej precyzyjnego określenia istoty praw natury, tematem najbardziej ich interesującym jest bowiem relacja między tym prawem a prawem pozytywnym. H. Waśkiewicz zwraca uwagę, iż brak u sofistów bezpośredniego zainteresowania dla naczelných problemów filozofii prawa, takich jak zagadnienie istoty prawa jako prawa czy jego mocy obowiązującej⁵.

Wpływ stosunków politycznych i społecznych na filozofię jest faktem ogólnie akceptowanym. Podobnie poglądy sofistów kształtowały się pod wpływem konkretnych warunków panujących w V wieku p.n.e. Prowadzone przez Ateny wojny o hegemonię w Grecji spowodowały naruszenie autorytetu bogów, państwa i prawa. Interes prywatny i kult dla wyzysku wysunęły się na plan pierwszy, siła zaś została uznana za nieodłączny, wręcz zalecany element życia publicznego i prywatnego. Wskazywano, że skuteczne łamanie obowiązujących norm prawnych, zwłaszcza na wielką skalę, na przykład przez najeźdźców, może przynosić korzyści. Natomiast praworządni obywatele są narażeni na represje oraz prześladowania i często żyją w nędzy. Te spostrzeżenia oraz panujące w społeczeństwie nastroje znalazły wyraz w doktrynie tego odłamu sofistów, którzy byli zwolennikami teorii siły i propagowali ideę bezwzględnego, wszechwładnego nadczłowieka.

Poglądy Kalliklesa, polityka i teoretyka prawa silniejszego, prezentowane są przez Platona w *Gorgiaszu*⁶. Dialog ten powstał po śmierci Sokratesa, a za życia Gorgiasza z Leontinoi. Jego imię widnieje w tytule, gdyż jest najpopularniejszym z retorów, jednak bierze on udział tylko w początkowej fazie dyskusji, a obronę reprezentowanego przez niego stanowiska przejmuje Polos. Kiedy ten nie jest już w stanie odpierać argumentów Sokratesa, do dyskusji włącza się Kallikles. Jest on dojrzałym i zrównoważonym politykiem, który ma sprecyzowane poglądy na wartości życiowe, na dobro i zło. Kallikles jest tu głównym przeciwnikiem, który przysparza Sokratesowi wiele trudności w dyskusji. „Sokrates umie go zwalczyć jedynie tylko z tamtego świata, dopiero oparłszy jedną nogę za grób. Kallikles obiega stoi tu, na ziemi. Stąd walkę tych dwóch zapaśników śledzi czytelnik z największym napięciem.”⁷ Kallikles ustępuje Sokratesowi tylko niekiedy, czyniąc to, mamy wrażenie, z niecierpliwości i nudy. W trakcie dysputy czuje się często zniechęcony, gdyż z jego słów wysnuwane są pozory

⁵ Ibidem.

⁶ O Kalliklesie wspomina Platon w *Gorgiaszu*, przeł. W. Witwicki, Kąty 2002. H. Waśkiewicz wskazuje na brak opracowań szczegółowych dotyczących tej postaci, poza A. Menzel, *Kallikles. Eine Studie zur Geschichte der Lehre vom Recht des Staerkeren*, Wien–Leipzig 1922.

⁷ W. Witwicki w: Platon, *Gorgiasz*, s. 10.

wniosków, sprzeczne z jego poglądami, które jego samego zupełnie nie przekonują. „Ja nie wiem, Sokratesie, jakim sposobem mam wrażenie, że dobrze mówisz, a jednak jest mi tak, jak niejednemu: nie przekonywasz mnie całkiem.”⁸ Informacje o twierdzeniach Kalliklesa, jakich dostarcza dialog Platona *Gorgiasz*, umożliwiają nam poznanie koncepcji filozoficzno-prawnych tego zwolennika teorii siły.

Jeżeli chodzi o poglądy Kalliklesa dotyczące gnoseologii, to jest on zdania, że doświadczenie, a nie tylko rozum, jest konieczne, by poznać świat i prawidłowo w nim funkcjonować. To właśnie dzięki doświadczeniu człowiek staje się dobrym politykiem i jest predestynowany, by przejąć władzę z rąk większości słabych. Filozofia, wszelkie teoretyczne rozważania o życiu są niewątpliwie potrzebne, szczególnie w okresie kształtowania się poglądów człowieka na otaczający go świat. Jednakże w oczach Kalliklesa człowiek zajmujący się wyłącznie filozofowaniem jest niezdolny nie tylko by być dobrym obywatelem, ale również, żyjąc tylko wśród abstrakcyjnych problemów, może zatracić kontakt z rzeczywistym światem i popaść w obłąd.

Zrozumiesz to, jeżeli się do większych rzeczy weźmiesz, a filozofii dasz już raz pokój. Bo filozofia to, wiesz, Sokratesie, rzecz wcale miła, jeśli się nią ktoś w miarę pobawi za młodu. Ale jeśli by kto w niej tkwił dłużej niż potrzeba, to gotowe zepsucie człowieka. Bo gdyby nawet miał naturę dzielną, to jeśli by zbyt długo w życiu filozofował, żadną miarą nie nabędzie doświadczenia w niczym z tych rzeczy, z którymi musi być obyty każdy, kto ma zostać dobrym i pięknym, i szacownie znanym obywatelem. [...] Otóż mnie się zdaje, że najśluszej jest skosztować jednego i drugiego. Filozofii o tyle, o ile ze względu na wykształcenie piękne jest mieć z nią coś wspólnego, i nic złego, jeżeli chłopak filozofuje. Ale jeśli by starszy człowiek ciągle jeszcze filozofował, to robi się rzecz śmieszna, Sokratesie, i na mnie człowiek filozofujący robi zupełnie takie wrażenie, jak ten, co się jąka i sepleni, i zabaweczki potrzebuje.⁹

Podobnie jak pozostali sofiści, Kallikles odrzuca poszukiwanie prawdy ostatecznej. W jego oczach mądrość, o której mówi Sokrates, nie ma większej wartości, ponieważ nie przekłada się na konkretne korzyści. Nie ma ona żadnego praktycznego zastosowania w życiu, co więcej, może doprowadzić do „popsucia” człowieka. Taki mędrzec bowiem nie potrafi wykorzystać swej mądrości nawet po to, by obronić samego siebie, swoich przyjaciół czy dobytek. Postawa bezradności, nieumiejętności radzenia sobie

⁸ Ibidem, s. 106.

⁹ Ibidem, s. 67–68.

w życiu, irytuje Kalliklesa. Dla niego ideałem jest jednostka silna, która umie wykorzystać zarówno nadarzające się okoliczności, jak i ludzi mierznych, by zdobyć dla siebie jak najwięcej. Mądrość ma dla Kalliklesa wartość i znaczenie, o ile jest użyteczna w zaspokajaniu „żądzy władzy”.

Poglądy Kalliklesa wyrastają na gruncie rozróżnienia sprawiedliwości opartej na naturze rzeczy oraz sprawiedliwości ustanowionej przez ludzi. Kallikles stwierdza, że prawo natury stwarza przywileje dla człowieka silnego i naturalne jest również to, by posiadał on więcej i wykorzystywał każdą sposobność dla zagarnięcia dla siebie tyle, ile może. „Natura sama pokazuje, że sprawiedliwe jest, aby jednostka lepsza miała więcej niż gorsza i potężniejsza więcej niż słabsza.”¹⁰ Jednakże w stosunkach międzyludzkich słabe jednostki nie chcą zgodzić się na supremację silnych i korzystając z faktu, że jest ich więcej, tworzą państwo i prawo. Prawo stanowione ma więc na celu ograniczenie naturalnych uprawnień silniejszego, ustanawiając na to miejsce korzystną dla słabszych zasadę równości. Rozbieżność między różnymi sposobami postępowania, nakazywanymi przez każde z tych praw, jest zdaniem Kalliklesa niemożliwa do usunięcia, z tego powodu prawdopodobnie sofista generalnie nie popiera łamania prawa stanowionego.

Zgodnie z prawem natury gorsze jest doznawanie krzywd, natomiast według praw ludzkich ich wyrządzanie. Kallikles pogardza ludźmi pozwalającymi się krzywdzić.

Zresztą to nawet nie jest stan godny człowieka: doznawanie krzywd, tylko niewolnika jakiegoś, któremu by lepiej umrzeć, niż żyć, którego krzywdzą i poniewierają, a on nawet nie potrafi dać sobie rady ani pomóc komuś drugiemu, na którym by mu zależało.¹¹

Zdaniem Kalliklesa, jednostki słabe dla ochrony swych interesów oraz z naturalnej obawy stworzyły państwo, prawo, moralność. Kallikles dąży do zastąpienia tych sztucznych instytucji „przez sprawiedliwość naturalną, której podstawą byłaby wola mocy, cnotą bezwzględność działania, a celem władza i użycie, sprowadza się tutaj w istocie do uwielbienia siły przy całkowitym nihilizmie etycznym”¹². Kallikles przyjmuje kryterium estetyczne, określając znoszenie krzywd jako coś brzydkiego.

W niemożliwych do usunięcia różnicach między prawem natury a prawem pozytywnym, między rzeczywistą nierównością ludzi a narzucanymi zasadami równości upatruje Kallikles słabość organizacji państwowej. Do sztucznej równości, która jest podstawą ustroju demokratycznego, ma zde-

¹⁰ Ibidem, s. 66.

¹¹ Ibidem.

¹² W. Kornatowski, op.cit., s. 134.

cydowanie negatywny stosunek. Przekłada się to również na politykę międzynarodową, utrzymywanie bowiem sztucznej równowagi między państwami nie jest właściwe. Podobnie jak naturalne jest, by jednostka lepsza miała więcej niż słabsza, również stosowne jest, by państwo mocniejsze miało przewagę i głos decydujący we wszelkich sprawach.

Rozumowanie powyższe wiedzie Kalliklesa do konstrukcji nadczłowieka. Sokrates próbuje w dyspucie z Kalliklesem sprecyzować, w jaki sposób ten rozumie pojęcie „jednostki lepszej”. Kallikles zmienia trzy razy znaczenie wyrazu „lepszy”. Początkowo „lepszym” jest fizycznie mocniejszy, jednak wówczas prawo natury byłoby prawem tłumu słabych, gdyż ten tłum jest fizycznie mocniejszy od wybitnej jednostki. Tym samym prawo pozytywne okazałoby się prawem natury. Kallikles odstępuje więc od tego rozumienia terminu „lepszy” i zastępuje utożsamieniem go z jednostkami, które są rozsądniejsze i inteligentniejsze. W końcu określa „ludzi lepszych” jako wykwalifikowanych polityków, którzy nie tylko prezentują poglądy na kwestie organizacji życia państwowego, ale również nie brakuje im determinacji i odwagi, by je realizować. To im należą się zaszczyty i dobra, i w pełni sprawiedliwe jest, by posiadali więcej niż poddani. Jednostka naprawdę silna może więc odrzucić wszelkie stanowione przez umowę reguły i normy, może sięgnąć po władzę, co jest absolutnie zgodne z normami prawa natury.

Ale jeśli trafi się mąż z odpowiednią naturą, to wszystko to strząśnie z siebie, wyrwie się i podepcze nasze formułki i kuglarskie sztuczki i łagodne uroki świętych słów, i prawa przeciwne naturze wszystkie, powstanie i ukaże się jako pan nasz; on niewolnik; wtedy rozbłyśnie sprawiedliwość natury.¹³

Taki „mąż z odpowiednią naturą” może albo pochodzić z królewskiego rodu, albo zdobyć władzę dzięki swoim zdolnościom, tak więc arystokratyczne pochodzenie nie jest tu koniecznością.

Kallikles, obserwując życie polityczne, zauważa, iż walka o władzę jest niczym innym jak walką o pieniądze, o posiadanie dóbr materialnych. Wynika to z powszechnej i naturalnej dla każdego człowieka żądzy posiadania. Przeciętny człowiek pragnie posiadać wszystko, co tylko posiadać może. Instykt żywiołowej potrzeby życia i użycia, jeśli ma być twórczy, wymaga jednak pewnej pracy nad sobą.

Człowiek, który ma żyć jak należy, powinien żądzom swoim puścić wodze, niechaj będą jak największe, i nie powściągać ich. A kiedy będą

¹³ Platon, *Gorgiasz*, s. 67.

jak największe, wystarczą wtedy wiosła odwagi i rozsądku, żeby mieć pełno, po brzegi, wszystkiego, ku czemu się żądza kiedykolwiek ruszy.¹⁴

Nadczłowiek może wieść swobodne życie, bez hamulców, bez pana nad sobą, ponieważ w odróżnieniu od ludzi miernych nie jest pozbawiony rozsądku, którym kieruje się w życiu. Kallikles odrzuca powściągliwość. Rozsądek nie ma stać u steru, ma on tylko pełnić służbę wioślarską około żądz. Kallikles jest zdecydowanym przeciwnikiem stanowiska, które reprezentuje Sokrates, że szczęśliwi są ci, którzy niczego nie potrzebują. Wówczas, zdaniem sofisty, najszcześniejsze byłyby kamienie i trupy, one rzeczywiście nie potrzebują niczego. Tak więc atrybutem, który odróżnia człowieka od kamienia czy trupa, jest żądza posiadania, a nie pragnienie równości czy wyrzeczenie się majątku.

Nadczłowiek nie podlega prawu, stoi ponad nim. Nie powinien przemawiać się on również opiniami tłumu. Jest panem i ma pełne prawo być arbitralnym i faworyzować swoich przyjaciół.

Toż wolno mu używać dobra wszelakiego, a on by sobie samemu pana miał nakładać w postaci prawa i mniemania, i szemrania tłumu? Czyż nie musiałoby go nędznikiem zrobić to całe piękno sprawiedliwości i panowania nad sobą, gdyby zgoła nie przydzielał więcej własnym przyjaciołom niż wrogom, i to będąc panem we własnym państwie? [...] Bujne, szerokie życie, bez hamulca i bez pana nad sobą, byle było skąd, to jest dzielność i szczęście, a ta reszta, to świecidełka, to ludzkie konwenanse przeciwne naturze, to głupstwa, o których i mówić nie warto.¹⁵

Kallikles był niewątpliwie wnikliwym obserwatorem życia politycznego Aten. Z jego słów wyłania się obraz społeczeństwa, w którym na porządku dziennym było faworyzowanie znajomych i nieprzejmowanie się prawem. Dominowało też przekonanie, że rządzący powinni mieć więcej niż rządzeni. Kallikles uważa, iż są to elementy konstytutywne władzy i ich nie potępia, a wręcz przeciwnie – przedstawia jako naturalne i pozytywne wartości.

Drugim zwolennikiem teorii siły był Trazymach z Chalcedonu¹⁶. Ten sofista, o którym pisze Platon w *Państwie*, był nauczycielem retoryki oraz autorem podręcznika *Wielka sztuka wymowy*. Pisał mowy polityczne i popi-

¹⁴ Ibidem, s. 76.

¹⁵ Ibidem, s. 77.

¹⁶ O Trazymachu pisze Platon w *Rzeczpospolitej*, przeł. W. Lisiecki, Kraków 1928. Wzmianki o tej postaci w licznych opracowaniach ogólnych dotyczących greckiej filozofii, jedyne odrębne opracowanie: M. S. Shellens, *Der Gerechtigkeitsbegriff des Trazymachos*, Zeitschrift für Philosophische Forschung 1953, H. 7.

sowe. Platon charakteryzuje go jako błyskotliwego mówcę, który umie grać na ludzkich namiętnościach. Trazymach, w odróżnieniu od zrównoważonego, spokojnego i obytego w świecie Kalliklesa, przedstawiony jest jako człowiek porywczy, nie umiejący uszanować powagi dysputy. „Już się nie utrzymał na miejscu, raczej, przyczaiwszy się, podskoczył ku nam, jakby zwierz, aby nas rozszarpać.”¹⁷ Podobnie jak inni sofisci, pobiera on opłatę za naukę, i żąda pieniędzy również od Sokratesa.

Zasadnicza teza Trazymacha brzmi, że zarówno sprawiedliwość, jak i państwo to dzieło ludzi silnych. Państwo stworzone zostało jedynie po to, by podporządkować sobie słabszych ludzi i wyzyskiwać ich dla swoich własnych celów.

Trazymach jest radykalnym zwolennikiem pozytywizmu prawnego. Uważa, iż prawo ustanawia wyłącznie państwo, czyli rządząca w państwie jednostka lub grupa jednostek w celu ujarznienia i wyzyskania dla swoich korzyści pozostałych. „Kaźda zaś władza ustanawia prawa wedle tego, co jej wychodzi na korzyść: ludowładztwo–ludowe, tyrania–tyrańskie, i w tenże sposób inne.”¹⁸ Ustanowione z tych pobudek prawo obowiązuje tylko rządzonych, ten bowiem, kto rządzi, ustanawia je jako instrument podporządkowania sobie innych. Wobec tego, że prawo zmusza rządzonych do działania zgodnie z interesem władzy, który jest zazwyczaj sprzeczny z ich własnym, na straży prawa musi stać niezwykle silna sankcja, która do tego stopnia potrafi zastraszyć ludzi, że skłonni są oni postępować wbrew swoim korzyściom. Według Trazymacha sankcją tą jest po prostu brutalna siła, jaką rozporządza władza. Groźba użycia siły powoduje, iż dla poddanych korzystniejsze będzie unikanie sankcji za łamanie praw, niż realizowanie swoich własnych interesów.

Prawom rządzący nadają charakter absolutny i traktują przekroczenie ich jako naruszenie sprawiedliwości. Kallikles zauważa, iż ta zasada obowiązuje powszechnie, czyli wszędzie wyznacznikiem sprawiedliwości jest interes panującego. Nawet jeśli ustrój zakłada równość, to i tak jest to równość pozorna, w każdym bowiem państwie są władcy i poddani, pasterze i trzoda.

Dyskutując z Trazymachem, Sokrates wskazuje, że władza wydaje niekiedy błędne rozkazy, które są szkodliwe dla niej samej. Gdy podwładni, w myśl prezentowanej przez sofistę idei sprawiedliwości, wykonują te polecenia, działają na szkodę władzy. By ustosunkować się do tego zastrzeżenia, Trazymach przedstawia pogląd, że władcy nie popełniają błędów, właśnie z tego powodu, że są władcami, czyli nieomylność jest cechą naturalną jednostek silnych.

¹⁷ Platon, *Rzeczpospolita*, s. 24.

¹⁸ *Ibidem*, s. 29.

Żaden rękodzielnik nie błądzi, bo, kto błądzi, błądzi z powodu braku umiejętności, o ile nie jest rękodzielnikiem; więc, czy rękodzielnik, czy mędrzec, czy rządca, żaden nie błądzi wtenczas, gdy jest rządcą. Lecz każdy zapewne powie: lekarz zbłądził, rządca zbłądził. Więc wystaw sobie, że i ja tobie teraz podobną dałem odpowiedź, ale najściślej biorąc, ma się rzecz oto tak, iż rządca, o ile jest rządcą, nie błądzi; nie błądząc zaś postanawia to, co dla niego jest najlepszym, a to powinien ten spełnić, kto władzy jego podlega. Zatem, jak już na początku powiedziałem, oświadczam, że sprawiedliwość polega na tym, iż się czyni to, co mocniejszemu korzyść przynosi.¹⁹

Zdaniem Trazymacha bycie niesprawiedliwym przynosi większy pożytek niż bycie sprawiedliwym, oczywiście rozumiejąc to pojęcie w kontekście moralności motłochu. „Bo ci, co zohydżają niesprawiedliwość, nie zohydżają jej jakby się lękali dopuścić się jej, lecz z obawy o to, by im nie przyszło doznać jej na sobie.”²⁰ Czyli sama sprawiedliwość, wszystkie te zasady moralne to tylko produkt godnego pogardy strachu, który jest oznaką słabości. Taką sprawiedliwość określa Trazymach jako poczciwą dobroduszość, głupotę oraz nieumiejętność dbania o siebie i swoje interesy, niesprawiedliwość zaś to zaradność i mądrość życia. Szczególnie widoczna jest ta prawidłowość w życiu politycznym.

Także gdy urząd, jaki sprawują obydwaj, natenczas sprawiedliwy, choćby i na inną nie naraził się szkodę, to jednak dozna tego, że mu w razie niedopatrzania podupadnie własna jego majątność, a on ze skarbu publicznego nie przyswoi sobie, właśnie dla swej sprawiedliwości, żadnego pożytku, nadto, że ściągnie na siebie nienawiść znajomych i krewnych, gdy na korzyść sprawiedliwości nie zechce im być powolnym. Niesprawiedliwy zaś w tych wszystkich okolicznościach dozna skutków przeciwnych. Bo powtarzam, o czym już mówiłem, że człowiek, wielki wpływ mający, góruje nad innymi.²¹

Formą rządów, w której zasada ta przejawia się najpełniej, jest tyrania, nie wydziera ona bowiem cudzej własności skrycie, lecz zagrabia wszystko od razu. Jeśli ktoś dopuści się drobnego przestępstwa, jest karany i określanym jako złodziej, lecz jeżeli jakiś człowiek zagarnie mienie współobywateli oraz przejmie nad nimi kontrolę, to zyskuje powszechny szacunek jako władca. Tę prawidłowość, którą opisał Trazymach, obserwując stosunki polityczne ówczesnej Grecji, można zauważyć na przestrzeni dziejów. François Villon w *Wielkim Testamencie* pisał:

¹⁹ Ibidem, s. 34.

²⁰ Ibidem, s. 42.

²¹ Ibidem, s. 41.

Cesarz tak ozwie się surowo:
 »Czemuś iest zbóycą morskim, bracie?«
 Aż tamten, mało robiąc głową:
 »Czemu mnie zbóycą nazywacie?
 Dlatego, że na iedney łodzi?
 Gdybym miał statków choć ze dwieście,
 Nie byłbym, iako iestem złodziey,
 Lecz cysarz; jako wy jesteście.²²

W „Mowie w obronie Larysejczyków” Trzymach stwierdza, iż sprawy ludzkie nie są zdeterminowane żadnymi siłami nadprzyrodzonymi. Bogowie nie troszczą się o losy ludzkości, nie dali oni bowiem ludziom największego dobra, czyli prawdziwej sprawiedliwości.

Krytiasz, ateński działacz polityczny i krewny Platona, nie był sofistą „z zawodu”, jednak jego poglądy sytuują go w tym nurcie. Miano sofisty nadał mu Filistratos, nazywając go „najgorszym ze wszystkich ludzi, którzy zasłynęli z przewrotności”²³. Zasiadał on w Kolegium Trzydziestu, którego zadaniem było opracowanie nowej konstytucji Aten. Jednak Kolegium szybko zostało przekształcone w ośrodek nieograniczonej i często posługującej się terrorem władzy. Po śmierci Krytiasza i Charyklesa umieszczono na ich nagrobku napis głoszący, iż został on wzniesiony ku czci mężów, którzy choć na krótki czas okiełznali zuchwałą butę przeklętego ateńskiego ludu. Krytiasz jest autorem *Aforyzmów*, *Rozmów*, dzieła *O naturze namiętności lub dzielności*, traktatów o ustroju politycznym Aten, Tesalii i Sparty. Był on entuzjastą spartańskich obyczajów, takich jak na przykład mądre przygotowywanie się rodziców do wydania na świat zdrowego potomstwa, oraz zwolennikiem kultu siły fizycznej.

Dla Krytiasza człowiek podlega prawom przyrody, zgodnie z którymi: „dla tego, który się zrodził, nie ma nic pewnego poza śmiercią, dla tego, który żyje – nic pewnego poza tym, iż nie spotka go nic prócz nieszczęść”²⁴. Jedyłą rzeczą pewną i naturalną jest śmierć i cierpienie, czyli niezależnie od podejmowanych działań i decyzji, od wyboru sposobu życia wszystkich czeka ten sam koniec.

Krytiasz jest zdania, że egoizm jest podstawowym atrybutem człowieka. Tego popędu nie należy w sobie tłumić, wręcz przeciwnie – jest on konieczny dla realizacji naszych życiowych celów, a przede wszystkim, kierując się nim, możemy zapewnić sobie władzę nad innymi. Egoizm jest

²² F. Villon, *Wielki Testament*, Bielsko-Biała 1995, s. 26.

²³ Na temat Krytiasza brak opracowań monograficznych, jedynie wzmianki w opracowaniach ogólnych dotyczących tego okresu.

²⁴ Krytiasz, *O naturze namiętności i dzielności*, cyt. za: J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa 1989, s. 290.

punktem odniesienia w ocenach działań ludzkich oraz w klasyfikacji wartości. Zgodnie z tym rozważa to pilnowanie własnych interesów. Krytiasz zaleca, by w stosunkach z przyjaciółmi, dla dobra przyjaźni, kierować się również egoizmem. „Kto żyje z przyjaciółmi czyniąc wszystko dla ich upodobania, zmienia chwilową przyjemność na wrogość w przeszłości.”²⁵

Egoizm jako źródło namiętności inspirowa wszelkie dążenia ludzi do sławy czy bogactwa, jednak właściwy kierunek dążeń wyznacza rozum. Dzięki niemu również można zdobyć władzę nad innymi, co czyni „mąż przemysłny i mądry” w dramacie satyrycznym *Szyf*. Zadaniem rozumu jest również weryfikacja danych zmysłowych, zgodnie bowiem z koncepcją Krytiasza, wyłożoną w *Aforyzmach* i *Rozmowach*, poznanie dokonuje się przez zmysły i rozum.

W dramacie *Szyf* Krytiasz przedstawia również swoją wizję genezy państwa. Początkowo życie ludzi, podobnie jak życie zwierząt, nie było poddane żadnym prawom. Panowała powszechnie brutalna przemoc, ludzie bowiem w stanie natury charakteryzowali się pychą i skłonnością do popełniania występków. Ażeby uchronić się przed zgubnymi skutkami takiego stanu rzeczy, ludzie ustanowili prawo, które było narzędziem kary i miało zapewniać ochronę każdemu człowiekowi. Krytiasz bardzo pesymistycznie zapatruje się na możliwość wypełniania przez prawo pozytywne ciężących na nim zadań, takie bowiem prawo powstrzymuje jedynie człowieka przed jawnym popełnianiem przestępstw. Z tego powodu mądry człowiek wymyślił dla śmiertelników strach przed bogami. Bogowie widzą i słyszą wszystko, tak więc żaden występki, nawet popełniony skrycie, nie ujdzie ich uwadze. „W taki sposób, myślę, ktoś na początku skłonił śmiertelnych do wierzenia, że istnieje ród bogów.”²⁶ Religia jest, zdaniem Krytiasza, jedynym środkiem mogącym powściągnąć złe instynkty. Stała się ona narzędziem panowania nad ludźmi i podporządkowywania ich sobie. Twórcą religii był silny i inteligentny człowiek, który odkrył, iż najlepszym instrumentem służącym podporządkowaniu sobie innych jest strach. Strach ten może rodzić nie tylko groźba użycia przemocy fizycznej, lecz również nieracjonalne obawy przed wyimaginowanymi istotami i siłami. Stworzeni na podobieństwo ludzi, a więc łatwiejsi dla wyobrażenia mściwi bogowie są genialnym pomysłem nadczłowieka, który pozwala manipulować masami.

Krytiasz to zwolennik prawa natury. Zdaniem sofisty tylko to prawo jest w stanie zapewnić pełną ochronę jednostce silnej, siła bowiem stanowi najlepszą sankcję. To właśnie w odmiennych rodzajach sankcji, a nie w treści, widzi sofista podstawową różnicę między dwoma rodzajami prawa. Prawo pozytywne bowiem posługuje się raczej przymusem psychicznym:

²⁵ Idem, *Fragmenty nie zidentyfikowane*, cyt. za: J. Gajda, op.cit., s. 289.

²⁶ Idem, *Szyf*, cyt. za: G. Reale, op.cit., s. 290.

lękiem przed bogami, uznaniem pewnych czynów za piękne i sprawiedliwe, który jest niewystarczający, by skutecznie stać na straży interesów władców. Zgodnie z tym rozumowaniem nie można wymagać absolutnego posłuszeństwa normom prawa pozytywnego. Użycie siły przez jednostki lepsze jest zawsze dopuszczalne, wręcz godne pochwały. Poglądy te stawiają Krytiasza w rzędzie najgorliwszych wyznawców kultu siły w historii myśli polityczno-prawnej.

Poglądy Krytiasza, który uważał, że prawo jest ustanowione przez liczniejsze rzesze słabych jednostek, religia zaś to twór nadczłowieka, stanowią niejako syntezę myśli Kalliklesa i Trazymacha.

Prawdopodobne jest, że zarówno Kallikles, jak i Trazymach nie są postaciami historycznymi, jednak dla badaczy nie ma to większego znaczenia, Platon stwierdza bowiem, że ich poglądy były bardzo rozpowszechnione w ówczesnej Grecji i odegrały pewną rolę w rozwoju myśli filozoficznej i polityczno-prawnej.

Zwolennicy teorii siły byli zdania, że wartości postrzegane przez innych jako negatywne, czyli przede wszystkim żądza władzy i posiadania, są w istocie jak najbardziej pozytywne i właściwe, pochodzą bowiem z natury człowieka, a to człowiek jest miarą wszechrzeczy. To nie bogowie, którzy zresztą, jak twierdzi Krytiasz, zostali wymyśleni przez człowieka, czy tłumy miernot mają decydować o tym, co jest słuszne dla tych, w których tkwi prawdziwa siła i wola mocy. W nadczłowieku odnaleźć można te wartości, które są podstawą człowieczeństwa, i w nim są one najbardziej rozwinięte i najszlachetniejsze. A to nadczłowiek, nie zaś nieziemskie stwory czy tłum, który jest tylko pojęciem abstrakcyjnym, stanowi cel, sens życia i prawdziwą wartość. Można przytoczyć myśl Fryderyka Nietzschego, na którym podczas czytania dzieł Platona zrobiły największe wrażenie poglądy właśnie tej grupy sofistów, że tam, gdzie inni widzą bogów, on widzi „ludzkie, ach tylko arcyłudzkie”²⁷.

Podział, jakiego dokonali zwolennicy teorii siły – na jednostki silne i słabe, a nie biedne i bogate czy szlachetnie i nieszlachetnie urodzone, ma również wpływ na ich rozważania na temat państwa i prawa. Kształtowanie się oraz charakter tych instytucji odzwierciedla bowiem stosunki, jakie panują między tymi dwoma grupami. Wprawdzie Kallikles i Trazymach odmiennie widzieli pozycję, jaką zajmują te grupy w obecnym systemie władzy, jednak wspólnie uważali, że władza należy się silnym. Zgodne jest to z prawem natury, które przede wszystkim powinno być przestrzegane i ma stanowić źródło dla prawa pozytywnego.

²⁷ F. Nietzsche, *Ecce homo*, Kraków 2003, s. 47.

Niektóre wątki myśli grupy sofistów, którzy poddając krytyce stosunki społeczno-polityczne jako wynik umowy i przeciwstawiając im prawo natury, rozumiane jako „prawo silniejszego”, stały się

ideologiczną podwaliną wyzutej z wszelkich skrupułów moralności niektórych cesarów rzymskich i innych despotycznych władców, aż w XIX stuleciu w formie rozwiniętej znalazły wyraz w tak zwanych teoriach siły i w stworzonej przez Fryderyka Nietzschego teorii nadczłowieka, w dwudziestowiecznej zaś praktyce odbił się w poczynaniach różnych dyktatorów²⁸.

Źródła

Platon, *Gorgiasz. Menon*, przeł. W. Witwicki, Kąty 2002.
Platon, *Rzeczpospolita*, przeł. S. Lisiecki, Kraków 1928.

Literatura

- Baszkiewicz J., Ryszka F., *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1970.
Bravo B., *Historia starożytnych Greków*, Warszawa 1992.
Fuller B. A. G., *Historia filozofii*, Warszawa 1966.
Gajda J., *Krytyka religii w poglądach sofistów*, Euhemer nr 1 (143) 1987.
Gajda J., *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*, Wrocław 1986.
Gajda J., *Sofiści*, Warszawa 1989.
Gajda J., *Teorie wartości w filozofii przedplatońskiej*, Wrocław 1992.
Guthrie W. K. C., *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, Kraków 1996.
Jedynak S., *Bogowie, władcy i zwykli ludzie. Z historii myśli społecznej starożytnego Wschodu i Grecji*, Warszawa 1986.
Justyński J., *Historia doktryn polityczno-prawnych*, Toruń 1997.
Kleszcz L., *Filozofia i utopia. Platon, Biblia, Nietzsche*, Wrocław 1997.
Kornatowski W., *Przesłanki nauki o państwie w klasycznej Grecji*, Meander III, nr 10, 1948.
Kornatowski W., *Zarys dziejów myśli politycznej Starożytności*, Warszawa 1968.
Krawczuk A., *Pan i jego filozof*, Warszawa 1996.
Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1971.
Legowicz J., *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1973.
Nietzsche F., *Ecce homo*, Kraków 2003.
Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, Lublin 1993.

²⁸ W. Kornatowski, *Rozwój pojęć o państwie w starożytnej Grecji*, Warszawa 1968, s. 135.

- Seidler G. L., *Myśl polityczna starożytności*, Kraków 1956.
- Stabryła S., *Starożytna Grecja*, Warszawa 1988.
- Sylwestrzak A., *Historia doktryn polityczno-prawnych*, Warszawa 1994.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, Warszawa 1978.
- Tokarczyk R., *Filozofia prawa w perspektywie prawa natury*, Białystok 1996.
- Tokarczyk R., *Klasycy praw natury*, Lublin 1988.
- Waśkiewicz H., *Historia filozofii prawa*, Lublin 1960.
- Wiśniewski B., *L'influence des sophistes sur Aristote, Epicure, Stoiciens et Sceptiques*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1966.