

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

Wydział Społeczno-Ekonomiczny

Instytut Nauk o Polityce i Administracji

Michał Kmiec

**SENAT JAKO INSTYTUCJONALIZACJA
PIERWIASTKA ARYSTOKRATYCZNEGO.**

STUDIUM Z FILOZOFII POLITYKI
NA PRZYKŁADZIE POLSKIEJ KULTURY POLITYCZNEJ

Rozprawa doktorska

napisana pod kierunkiem:

prof. Zbigniewa Stawrowskiego

Warszawa 2023

SPIS TREŚCI

Wstęp 7

CZĘŚĆ I – ŹRÓDŁA I INSPIRACJE 17

Rozdział I. Platon 19

1.1. *Politeia* 20

1.1.1. Sprawiedliwość 22

1.1.2. Wychowanie w cnotach 26

1.1.3. Stosunek do bogactwa 30

1.1.4. Znaczenie wieku 31

1.1.5. *Philia* (przyjaźń) 34

1.1.6. Państwo rozumne – władza filozofów 36

1.2. *Polityk* 39

1.3. *Prawa* 45

1.3.1. Prawa i Strażnicy Praw 46

1.3.2. Wychowanie 49

1.3.3. *Philia* (przyjaźń) 51

1.3.4. Nocne Zgromadzenie 53

1.3.5. Teologia polityczna 54

1.4. Ateński areopag 55

Rozdział II. Arystoteles 59

2.1. *Etyka nikomachejska* 60

2.1.1. Księga I – dobro i szczęście 61

2.1.2. Księga II – cnoty 65

2.1.3. Księga III – o dzielnym działaniu 68

2.1.4. Księga IV – cnoty arystokratyczne 71

2.1.5. Księga V – traktat o sprawiedliwości 72

2.1.6. Księga VI – rozumna część duszy 74

2.1.7. Księga VII i X – traktat o nikczemności i przyjemnościach 77

2.1.8. Księga VIII i IX – traktat o przyjaźni 78

2.1.9. Księga X – wychowanie przyszłych obywateli 80

2.2. *Polityka* 81

2.2.1. Księga I i II – wstępne rozważania 82

2.2.2. Księga III, VII i VIII – najlepszy ustrój *polis* 86

2.2.3. Księga IV, V i VI – konstytucja dla *polis* oraz traktat przeciw przewrotom 90

2.3. Spartańska geruzja 97

Rozdział III. Cynceron 99

3.1. Rola filozofów w państwie 100

3.2. Rola tradycji a idea arystokracji 103

3.3. Rzeczpospolita, czyli realna polityka 104

3.4. Prawo 108

3.5. Senat w myśli Cyncerona 110

3.6. Senat w Republice Rzymskiej 112

**CZĘŚĆ II – SENAT A POLSKA KULTURA POLITYCZNA
(OD PAŃSTWA PIASTÓW DO POLSKI POROZBIOROWEJ) 117**

Rozdział IV. Wincenty Kadłubek 119

- 4.1. Wstęp 120
- 4.2. Rzeczpospolita 122
- 4.3. Cnota 124
- 4.4. Senat w *Kronice polskiej* 128
- 4.5. Wniosek końcowy 130
- 4.6. Narodziny senatu w monarchii piastowskiej 131

Rozdział V. Wawrzyniec Goślicki 135

- 5.1. *O senatorze doskonałym* – uwagi wstępne 137
- 5.2. Wiara 138
- 5.3. Cnota 140
- 5.4. Mądrość 144
- 5.5. Zgoda 146
- 5.6. Pokój 150
- 5.7. Uwagi praktyczne 151
- 5.8. Senat w szesnastowiecznej Polsce 155

Rozdział VI. Stanisław Staszic 161

- 6.1. Jednowładztwo (monarchia absolutna) a demokracja 163
- 6.2. Szlachta – naród obywatelski 164
- 6.3. O rzeczpospolitą dla wszystkich 165
- 6.4. Wskazówki praktyczne 168
- 6.5. Senat – wnioski końcowe 171

CZĘŚĆ III POLSKI SENAT W CZASACH KONSTITUCJONALIZMU 173

Rozdział VII. August Cieszkowski 175

- 7.1. Stawienie zagadnienia 176
- 7.2. Zasada wybieralności 178
- 7.3. Wybór przez monarchę 180
- 7.4. Zasada dziedziczności 182
- 7.5. Nowa zasada 184
- 7.6. Skutki polityczne i społeczne nowej zasady 186
- 7.7. Potrzeba władzy substancjalnej w państwie 187
- 7.8. Charakter ogólny działania prasy w ustroju parlamentarnym 190
- 7.9. Rękojmie zawarte w nowej zasadzie parostwa 191
- 7.10. Rozbiór nowej zasady i stosunku do jej zasad poprzednich 193
- 7.11. Uwagi ogólne o arystokracji dzisiejszej 194
- 7.12. Posłannictwo arystokracji współczesnej 195

ROZDZIAŁ VIII. Senat a polski konstytucjonalizm 199

- 9.1. Konstytucja 3 maja (1791) 199
- 9.2. Konstytucja marcowa (1921) 202
- 9.3. Konstytucja kwietniowa (1935) 203
- 9.4. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku 205

Zakończenie 209

Bibliografia 215

WSTĘP

Instytucja senatu historycznie kojarzona jest z ustrojem starożytnego Rzymu. Przez dłuższy czas w czasach republiki senat sprawował władzę nadrzędną. Sporym znaczeniem odznaczał się również w niektórych okresach cesarstwa. Początkowo stanowił radę starszych mężczyzn (od słowa *senex* – starszy). Instytucjonalnie należy uznać, że miał on swoje odpowiedniki w innych ustrojach, jak na przykład ateński areopag czy spartańska geruzja. Przez wieki stanowił dla państw przynależących do cywilizacji łacińskiej¹ wzór instytucjonalizacji pierwiastka arystokratycznego, będącego jednym z elementów idei dobrze zorganizowanej wspólnoty politycznej. Obok pierwiastka monarchicznego (uosabiającego jedność i skuteczność) oraz demokratycznego (wolność, różnorodność, równość), od czasów starożytnych poszukuje się najlepszej metody instytucjonalizacji cnoty, mądrości i ambicji, czyli – idei arystokracji. W najbardziej znaczących wizjach państwowości, odwołujących się wprost, bądź kojarzonych z dziedzictwem klasycznej myśli republikańskiej², to właśnie instytucja senatu wyrażała naturalność i konieczność uwzględnienia w ładzie politycznym także pewnego wymiaru elitarnego, przyznając „starszeństwo” w państwie tym, którzy najlepiej służą wspólnocie politycznej (arystokracja patriotyczna, etyczna, intelektualna).

Niniejsza praca stanowi studium na temat instytucji, jaką jest senat, jego roli i sensu w ustrojach państw cywilizacji łacińskiej z punktu widzenia filozofii polityki. Niezwykle szerokie zagadnienie zostało przeanalizowane na przykładzie polskiej kultury politycznej. Wybrane w tym celu zostały dzieła Wincentego Kadłubka, Wawrzyńca Goślickiego, Stanisława Staszica i

1 Rozumienie cywilizacji łacińskiej zaczerpnąłem za Feliksem Konecznym (*Cywilizacja łacińska. Państwo w cywilizacji łacińskiej. Zasady prawa w cywilizacji łacińskiej*, Warszawa 2020).

2 Klasyczną tradycję republikańską opisała Dorota Pietrzyk-Reeves w książce: *Ład Rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska (Część pierwsza. Klasyczna tradycja republikańska)*, Kraków 2012, ss. 27-164.

Augusta Cieszkowskiego. Pierwszy umocował w polskiej kulturze na podstawie legendarnych dziejów Polski samo istnienie senatu, wzorując go na historii Starożytnego Rzymu. Goślicki i Cieszkowski są autorami bodaj najlepszych tekstów w antologii polskiej myśli politycznej na temat instytucjonalizacji pierwiastka arystokratycznego. Staszic zaś miał wpływ na kształtowanie się pierwszej polskiej konstytucji, która będąc pod wpływem silnego demokratyzmu epoki oświecenia, była odpowiedzią na demoralizację instytucji, będącą przestarzałą formą wcielenia idei arystokracji. Ze względu na szerokość zagadnienia, pominięta została debata ustrojowa, która toczyła się w Polsce lat dwudziestych i trzydziestych ubiegłego wieku. Temu tematowi powinna zostać poświęcona osobna praca.

Senat jest jedną z najstarszych instytucji politycznych państwa polskiego, choć wydaje się, że jego rola w odczuciu społecznym odbierana jest obecnie jako niewielka. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej uchwalona w 1997 roku ustanawia Senat³ obok Sejmu organem władzy ustawodawczej. Uważany jest za „drugi sejm”, zajmujący się uchwalaniem prawa, a właściwie wprowadzaniem poprawek do ustaw uchwalonych przez posłów. Od czasu do czasu słyszy się o komisjach senackich (funkcjonuje ich mniej niż poselskich), chociaż o wynikach ich pracy wiadomo niewiele. Powszechnie znana jest liczba senatorów (stu⁴) oraz cenzus wiekowy dla biernego prawa wyborczego (ukończony trzydziesty rok życia). W zależności od osoby, która sprawuje tę funkcję, Marszałek Senatu należy do rozpoznawalnych osób polskiej polityki. Zainteresowanie tą instytucją w Polsce wzrosło na chwilę w 2011 roku, gdy wprowadzono jednomandatowe okręgi wyborcze do Senatu⁵.

Dlaczego zatem niewielka wiedza i niewielkie społeczne zainteresowanie senatem, nie wyparło tradycji posługiwania się pojęciem „izby wyższej”? Słowo „wyższa” wskazuje wprost na jakąś dysproporcję między sejmem a senatem i to na korzyść tego drugiego. Trudno się z tym zgodzić, biorąc pod uwagę fakt, jak Konstytucja ukształtowała w 1997 roku życie polityczne w Polsce. Wszak Senat rozwiązuje się za każdym razem, gdy rozwiązuje się Sejm⁶. I tylko Sejm wymieniony jest jako organ nadzorujący pracę Rady Ministrów⁷. Stąd prosty wniosek: owa „wyższość” musi sięgać korzeniami wieków minionych.

3 W pracy ujednolicono zapis słowa senat (mała litera). Pisany z wielkiej oznacza Senat w III Rzeczypospolitej.

4 Liczba senatorów i fakt, że w 1989 wybierano po dwóch senatorów z każdego województwa, to prawdopodobnie zapożyczenie z modelu amerykańskiego (J. Okrzesik, *Polski Senat. Studium politologiczne*, Warszawa 2007, s. 35).

5 Warto uświadomić sobie fakt, iż kandydaci do Senatu na karcie wyborczej wpisują pod swoim nazwiskiem komitety wyborcze, z jakich startują, najczęściej podając nazwę partii, którą reprezentują. Stąd też wielu krytyków uważa, że przeczy to idei jednomandatowych okręgów wyborczych, gdyż nadal wyborca „głosuje na partię, a nie na osobę”. Jednak podstawowy skutek takiej ordynacji zostaje zachowany (zwycięzca bierze mandat).

6 Zob. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.*, Art 98 ust. 3, z: <https://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/polski/kon1.htm> (dostęp: 27.03.2023 r.).

7 Zob. tamże, art. 157.

Zanim zagłębimy się w dzieje polskiej i europejskiej myśli i praktyki politycznej, należy zauważyć istotną rolę Senatu w przemianach politycznych w 1989 roku. Tak zwane „pierwsze wolne wybory” wyłoniły Sejm „kontraktowy”, w którym określoną liczbę posłów przewidziano na mocy umowy dla Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej i jej satelickich ugrupowań. W wyniku podpisanych porozumień „Okrągłego Stołu” przywrócono natomiast w porządku państwowym instytucję Senatu, który prawie w całości (99 mandatów) dostał się w ręce opozycji („Solidarności”). Stąd też na początku III Rzeczypospolitej Senat był pewnym wyłomem, istotnym politycznym narzędziem ukazującym jasne poparcie Polaków dla transformacji ustrojowej i gospodarczej (był zinstytucjonalizowaną *wolą powszechną* Narodu Polskiego). Już po kolejnych wyborach Senat utracił swoje znaczenie w życiu politycznym. Nawet jeżeli uznamy, że większość Marszałków Senatu jest rozpoznawalnymi politykami, to trudno uznać, że dotyczy to większości senatorów, z wyjątkiem tych, którzy byli wcześniej znanymi posłami czy ministrami. Wielu Polaków może nawet nie kojarzyć senatorów reprezentujących ich własny okręg wyborczy.

Można stwierdzić, że pro-demokratyczna rola, jaką spełniał Senat w 1989 roku, przeczyła logice, na jakiej powstawały przez wieki „izby wyższe”⁸. Gdy w Polsce i w całym bloku wschodnim upadł komunizm, tradycyjna rola senatu nie pasowała do społecznych odczuć. Krytyka komunizmu postulowała, by wprowadzić rzeczywistą równość wobec prawa wszystkich obywateli. Jakąkolwiek „wyższość” i „elitarność” kojarzono z postawionymi wysoko aparatczykami PZPR. Stąd też wielu Polaków do dziś wskazuje na brak potrzeby istnienia senatu w Polsce. Jako „drugi sejm”, określany jest czasem jako „kolejny polityczny pasożyt” karmiący się pieniędzmi z budżetu. Czy państwo polskie straciłoby coś, gdyby senatu dziś nie było?

Obok dość powszechnej opinii wyżej opisanej, zdarzają się głosy, które szukają jakiegoś zakotwiczenia senatu w innej zasadzie niż powszechny wybór (tak, jak posłów), by rzeczywiście różnił się on składem od Sejmu. Jest to najprostszy odruch, który (intuicyjnie) sugerowałby, że senat jest jakoś Polsce potrzebny i warto, aby istniał⁹.

Zdarzają się pewne wypowiedzi dotyczące zmian niektórych aspektów polskiego ustroju politycznego, ale instytucja senatu w debacie publicznej jest raczej wielkim nieobecnym. Wygląda na to, że sprawa roli i miejsca izby wyższej w Polsce nie tylko jest niewielka, ale jest nieprzemyślana. Dotyczy to zarówno polskich myślicieli, jak i elity władzy. Warto przytoczyć

8 Z drugiej strony, czyż nie jest zinstytucjonalizowaną formą mądrości i cnoty, wyznaczenie kierunku strategicznych zmian dla wspólnoty politycznej?

9 Wydaje się, że pewną próbą urzeczywistnienia tego logicznego wniosku była zmiana ordynacji wyborczej w 2011 roku z proporcjonalnej na większościową.

wypowiedź jednego z najważniejszych polityków obecnej Polski, Jarosława Kaczyńskiego: „Senat jest instytucją ważną. Bardzo ważną, często poniżoną przez polskie dziennikarstwo, przez polską publicystykę. Są postulaty – kiedyś bardzo mocne, teraz troszkę ucichły – żeby Senat likwidować. To niedopuszczalny postulat z tego względu, że Senat jest tradycyjną instytucją polską, a tylko ludzie bardzo niemądrzy niszczą tradycję”¹⁰.

Jest więc izba wyższa w Polsce uznawana za mało istotną, jej istnienie opiera się głównie na argumencie tradycji, ponadto chyba niepasującą do demokratycznych dążeń sprzed ponad trzydziestu lat. Być może dziś, w świecie, w którym większość Polaków aspiruje do bycia elitą (a samo pojęcie „elita” nie nosi już w sobie wyłącznie negatywnych konotacji), warto podjąć refleksję nad ustrojową rolą izby wyższej i zrozumieć sens jej istnienia. Może nastały czasy, w których można by w jakiś sposób przywrócić arystokratyczny charakter tej izby?

Polska należy do znakomitej większości państw na świecie o dwuizbowym parlamencie¹¹. Bikameralizm stanowi również najstarszą parlamentarną tradycję polityczną w Europie. Także w Unii Europejskiej większość państw posiada parlament dwuizbowy. Trzeba przy tym jednak zauważyć, że bikameralizm w poszczególnych państwach znacznie się różni. Istnieją takie, w których izba wyższa ma zbliżone czy wręcz równe kompetencje jak izba niższa. Przykładami takich państw jest Królestwo Belgii, Szwajcaria czy Stany Zjednoczone. W pozostałych zaś państwach koncentracja władzy zgodnie z ideą demokratyczną zogniskowana jest w izbie niższej, która jest znacznie liczniejsza (wyjątek stanowi Izba Lordów w Zjednoczonym Królestwie Wielkiej Brytanii). Trzeba zauważyć również, że bikameralizm jest domeną państw federacyjnych. Senat spełnia tam najczęściej rolę reprezentacji nie całości narodu, lecz poszczególnych jej części. Tak właśnie jest z senatorami w Stanach Zjednoczonych reprezentujących poszczególne stany, czy członkami niemieckiego Bundesratu¹², reprezentującymi poszczególne landy.

Pomimo trwającego od osiemnastego wieku silnego pędu ciągłej demokratyzacji świata, większość państw zachowała izby wyższe¹³. Ich rola jest jednak nadal problematyczna, na co

10 *Przemówienie Jarosława Kaczyńskiego z 20 lutego 2016 roku, z: <http://300polityka.pl/news/2016/02/20/kaczynski-o-tescie-poparcia-dla-pis-podsumowaniu-100-dni-500-i-likwidacji-senatu-5-kluczowych-fragmentow/> (dostęp: 4.03.2023 r.).*

11 Wśród państw zachodnich unikameralizm występuje między innymi na Litwie, Łotwie, w Estonii, Danii, Finlandii, Izraelu, Islandii, Nowej Zelandii, Portugalii, Norwegii, Turcji i Szwecji (tu zniesiono izbę wyższą w latach 70.).

12 Aczkolwiek niemiecka izba wyższa kształtowała się w czasach rosnącej hegemonii pruskiej, stąd określano ją jako Radę. Część niemieckich prawników i politologów podważa zasadność uznania jej za drugą izbę parlamentu RFN (por. E. Zwierzchowski, *Rada Federalna Republiki Federalnej Niemiec*, w: „Izby drugie parlamentu”, praca zbiorowa, pod redakcją E. Zwierzchowskiego, Białystok 1996, s. 207).

13 Jak pisze Eugeniusz Zwierzchowski: „wiele wskazuje na to, że czasy świetności drugich izb parlamentarnych zwanych pierwotnie izbami wyższymi, wiążą się z dominacją niedemokratycznych sposobów kształtowania składu

wskazuje fakt nie tak dawnej reformy Izby Lordów przeprowadzonej przez brytyjskiego premiera Tony'ego Blaira w 1999 roku, zmieniającej jej charakter na mniej arystokratyczny. Jednocześnie w wielu państwach podtrzymuje się powoływanie części senatorów poprzez inny mechanizm niż powszechne, bezpośrednie wybory (a więc inaczej niż jest to w Polsce). Dotyczy to choćby Irlandii, Słowenii czy Włoch. Najczęściej oznacza to, że określona liczba senatorów jest mianowana przez Prezydenta bądź uzyskuje członkostwo w senacie na mocy sprawowanej innej funkcji państwowej lub społecznej. Te wszystkie mechanizmy głęboko sięgają historii politycznej Europy i świata.

Te zagadnienia dotyczą również Polski. Senat wyłania się już w średniowieczu jako okrzepła forma rady królewskiej. Przez wieki składał się on z przedstawicieli poszczególnych części składowych Rzeczypospolitej w znaczeniu terytorialnym (województw i kasztelanów mianowanych przez króla) oraz wysokich urzędników królewskich (później ministrów) wraz z kilkoma biskupami katolickimi, w ściśle zresztą ustalonej hierarchii. Senat w konstytucji marcowej z 1921 roku z kolei przypomina (poprzez rolę i sposób wyboru) ten znany nam dzisiaj, co nie może dziwić ze względu na falę demokratyzacji w latach dwudziestych, która była owocem stu dwudziestu trzech lat zaborów i panowania w Polsce obcej władzy trzech imperiów. W latach trzydziestych następuje pewien zwrot. Konstytucja kwietniowa z 1935 roku mianowanie jednej trzeciej senatorów powierza Prezydentowi Polski.

Żyjemy w świecie, który kręci się wokół zagadnienia praworządności. Ma być ona z kolei owocem równowagi (przy założeniu różnych mechanizmów kontrolnych, tak zwanych *check and balance*) władzy podzielonej na trzy części: wykonawczej, ustawodawczej i sądowniczej. Trójpodział władzy od czasów konstytucji amerykańskiej, będącej najbardziej klasycznym przykładem takiego rozwiązania, staje się powszechnym wyznacznikiem tego, czy można uznać państwo za demokratyczne, czy też nie.

Pomijając fakt, że rodzajów władzy możemy wymienić więcej (mamy przecież władzę wojskową, władzę mediów, władzę biznesu, władzę kontrolną), to jednak „izba wyższa” z natury swej nie pasuje do idei powstałych w dobie oświecenia. Staje się problematycznym archaizmem, który najczęściej (choć nie zawsze) sprowadza się do konstytuowania tej izby jako „drugiej izby poselskiej”, posiadającej mniejsze kompetencje. Nie mogąc wyzwolić się od „przymusu powszechnych wyborów”, wiele państw różnicuje te izby odmienną ordynacją.

organów przedstawicielstwa narodowego. Charakterystyczna dla współczesności demokratyczna legitymizacja izb niższych przyniosła ich wzrost politycznego i prawnoustrojowego znaczenia, co wszędzie doprowadziło do ograniczenia pozycji dotychczasowych izb wyższych nadal powoływanych na niedemokratycznych lub tylko mniej demokratycznych zasadach aniżeli izby niższe” (tamże, s. 7).

Niniejsza praca została napisana w duchu klasycznej myśli republikańskiej. Jak sądzę, należy powrócić do wcześniejszej myśli ustrojowej, tworzącej historię polityczną narodów europejskich, bez której sens i istota senatu może być niezrozumiała. Chodzi tu oczywiście o klasyczny podział na monarchię, arystokrację i demokrację (współczesne ustroje są w większości mieszane). Bardzo łatwo wskazać elementy monarchii przypisując je do władzy wykonawczej, a demokracji do władzy ustawodawczej. O wiele trudniej znaleźć miejsce dla elementów arystokratycznych.

Senat jako władza ustawodawcza zazwyczaj reprezentuje dziś element demokratyczny, z drugiej zaś, cenzus wiekowy do biernego prawa wyborczego jest wyższy. Istnieją konkretne przesłanki, by uznać grono senatorów za bardziej elitarne, a wysoka temperatura sporu politycznego w Polsce nie sięga tak głęboko w debatę senacką. Stąd senatorowie nadal kojarzeni są z instytucją, zwaną przez wieki „izbą umiaru i mądrości”.

Wydaje się także, że pewną nową formą instytucjonalizacji arystokracji, rozumianej jako zabezpieczenie w państwie sprawiedliwości (sprawiedliwych praw), jest władza sądownicza. Poprzez Sąd Najwyższy czy Trybunał Konstytucyjny uobecniają się pewne pierwiastki ustroju arystokratycznego. Z całą pewnością, także w Polsce, sposób wyboru tej władzy i pozycja konstytucyjna (choćby umocowanie Krajowej Rady Sądownictwa oraz nieusuwalność sędziego) jest z natury nie demokratyczna, ale właśnie arystokratyczna (a może i oligarchiczna nawet).

Jaką rolę może pełnić arystokracja w świecie demokratycznego Zachodu? Czy postępujący egalitaryzm uniemożliwia wypełnienie roli i instytucjonalizację cech ustroju arystokratycznego? Nie mamy przecież na myśli arystokratów w znaczeniu związków krwi i wielkich rodów odgrywających znaczącą rolę polityczno-gospodarczą na przestrzeni wieków, ale zgodnie z klasyczną tradycją republikańską, myślimy o arystokracji jako o jednostkach wybitnych, uczonych, mężnych bohaterach, czy pełnych cnoty „świętych”¹⁴. Arystokracja pozostaje pewną ideą polityczną, która w akcie politycznym (a zwłaszcza w akcie ustrojodawczym) wymaga instytucjonalizacji. I w tym znaczeniu posługuję się w pracy pojęciem *arystokracji*. Rzadko, co zaznaczam w pracy, pada ono także w kontekście „rządów niewielu”, bądź też historycznej arystokracji rodowej.

Przez wieki w Europie istniał stan społeczny, jakim była arystokracja herbowa (szlachta). Jej rola różniła się znacznie w różnych ustrojach – polski ustrój na pewno nie da się

¹⁴ Świat demokratyczny posługuje się opisowym pojęciem *elita*. Zaliczamy do niej osoby sprawujące wysokie urzędy, czy też klasę urzędniczą jako taką. Elita jest pojęciem niepasującym do klasycznej myśli republikańskiej, jest pojęciem niemającym znaczenia etycznego.

łatwo zestawić z innymi zachodnioeuropejskimi. Mimo to możemy znaleźć konkretny powód dla istnienia takich warstw społecznych i instytucji, które uosabiały ten pierwiastek arystokratyczny.

Każdy naród i każde państwo posiada własną historię. Wybrałem w niniejszej pracy jako przykład i przedmiot badawczy polską kulturę polityczną. Wynika to z faktu, iż uważam, że po ponad trzech dekadach demokratyzacji, polska debata publiczna zasługuje również na refleksję nad zagadnieniem reformy ustrojowej, w tym instytucjonalizacji elementu arystokratycznego. Polska historia przez wieki była na wskroś republikańska. Czerpiąc inspiracje z filozofii greckiej i ustroju republiki rzymskiej, była jednym z najmocniejszych i najbardziej unikalnych prób odzwierciedlenia ustroju mieszanego, w którym instytucja senatu, istniejąca praktycznie od samego początku, odgrywała znaczącą rolę, a w krótkim okresie, nawet rolę nadrzędną¹⁵. Z całą pewnością polska kultura polityczna posiada swoją własną historię, własne doświadczenia, a polscy myśliciele polityczni byli nie tylko kontynuatorami, ale mieli własne przemyślenia i twórczo rozwijali klasyczną myśl republikańską.

Sięgając do platońskiej idei arystokracji jako elementu rozumnego ładu politycznego, należy zauważyć naturalność występowania pierwiastka arystokratycznego w ludzkich społeczeństwach. Ideę pojmuję na sposób platoński, jako jeden z elementów odkrywanego rozumem *kosmosu* – boskiego porządku świata. Nie jest zatem idea jakąś utopią, czymś nierealnym, czy ludzkim wymysłem, lecz konkretną prawdą o człowieku, społeczeństwie, jego istotnych potrzebach, która, czasami w sposób nieuświadomiony, zostaje wcielona w życie. Nawet jeżeli idea arystokracji jest nieuświadomiona, niezinstytucjonalizowana wprost, to jednak trudno sobie wyobrazić jakikolwiek ustrój polityczny bez jakiejś arystokracji. Osoby, które w sposób naturalny nazwalibyśmy arystokratami, występują w każdej społeczności, a pragnienie, jak mówił Gilbert K. Chesterton, „rządów najlepszych”¹⁶ (co w dosłownym sensie wyraża idea arystokracji), należy do najbardziej powszechnych pragnień człowieka-obywatela. Każdy pragnie, by jego państwo było rządzone przez najbardziej mądre i kompetentne na swoich stanowiskach jednostki. Należy zatem uznać, że występowanie arystokracji w państwie jest czymś naturalnym. Jest potrzebą każdej zdrowej, rozumnie urządzonej wspólnoty politycznej.

15 Chodzi o lata 1501-1505, gdy senat wybierając na króla Aleksandra Jagiellończyka, pozbawił go na cztery lata władzy nadrzędnej, stając się główną siłą polityczną w Polsce, by stracić ten przywilej na mocy sojuszu tronu ze szlachtą i uchwalonej słynnej konstytucji *Nihil novi* w 1505 roku. Paradoksalnie, ograniczenie ówczesnej arystokracji w państwie, sprawiło, że Senat wyrósł na wielki autorytet moralno-polityczny i cieszył się nim z pewnymi wyjątkami do 1795 roku.

16 „Teoria arystokracji wcale nie stanowiła, że pewni ludzie zasługują, by rządzić krajem; stanowiła tylko, że kraj powinien być rządzony jak najlepiej, a to jest najlepsza forma rządów” (G.K. Chesterton, *Obrona świata. Wybór publicystyki (1901-1908)*, Warszawa-Ząbki 2006, s. 266).

Brak instytucjonalizacji pierwiastka arystokratycznego może doprowadzić do zwyrodnienia każdego ustroju, to jest do utworzenia oligarchii. Jednym z największych dylematów filozofii polityki jest nie tylko rola, jaką powinna w państwie odgrywać arystokracja, ale co można uczynić i jakie warunki muszą być spełnione, by osoby, które rzeczywiście ją stanowią, mogły pełnić funkcje państwowe. Jest to dylemat, który od czasów platońskiego dialogu – *Obrona Sokratesa* stanowi jedno z najważniejszych pytań filozofii polityki.

Niniejszą dysertację z nauk o polityce i administracji należy umieścić w subdyscyplinie myśl polityczna i filozofia polityki. U swej zasady zakłada oparcie się na klasycznej tradycji republikańskiej. I w tym duchu prowadziłem swoje badania, analizując i interpretując teksty przywołanych tu myślicieli. W pracy zajmuję się przede wszystkim dziełami filozofów, nie zaś historią. Choć zamieściłem krótki rys historyczny kształtowania się polskiego senatu na przestrzeni wieków, sądzę, że mądrość przekazana przez filozofów miała większy wpływ na formowanie się polskiego ustroju niż pisma historyków.

W polskiej nauce zagadnienie instytucjonalizacji idei arystokratycznej w ustroju republikańskim nie jest właściwie poruszane. Sama izba Senatu jest przedmiotem badań naukowych, głównie jednak z dziedziny ściśle politologicznej i prawniczej. Pojawiają się także prace historyczne. Przy czym zauważalny jest spadek zainteresowania tym tematem. Spora część literatury w języku polskim na ten temat obejmuje prace z lat dziewięćdziesiątych, które w wielu aspektach się zdezaktualizowały. Trzeba też przyznać, że na przestrzeni wieków polska myśl polityczna nie wykształciła wielu prac poświęconych roli arystokracji. Wyjątkami (ale jakże znamienymi) są tu dzieła: Wawrzyńca Goślickiego – *O senatorze doskonałym* (1568) oraz Augusta Cieszkowskiego – *O izbie wyższej i arystokracji w naszych czasach* (1844). O braku szerokiej refleksji polskiej nauki na temat roli senatu (jest ona obecna, ale bardzo nieliczna) świadczy fakt, iż pozycja ustrojowa tej Izby jest niewielka i niezbyt konkretna.

Tezą niniejszej pracy jest stwierdzenie, że „istnienie senatu (w jakiejś postaci) jako wcielenie pierwiastka arystokratycznego jest naturalną potrzebą państwa”. Dotyczy to szczególnie republikańskiej wspólnoty politycznej, którą jest Naród Polski, zarówno ze względu na fakt dziedzictwa cywilizacji łacińskiej, jak i historii państwa. Zadałem sobie następujące pytania pomocnicze: w jakim stopniu filozofia starożytnych klasyków wpłynęła na polską kulturę polityczną w kontekście instytucjonalizacji arystokracji; w którym momencie senat zaistniał w polskiej kulturze politycznej; jaki jest sens istnienia senatu; jakie naturalne role (kompetencje) powinien spełniać w państwie senat; jak odnaleźć miejsce dla senatu we współczesnych ustrojach politycznych; jakie podobieństwo istnieje między senatem jako

republikańską instytucją arystokratyczną a współczesnym sądownictwem konstytucyjnym. Dysertacja, choć zanurzona w wiekach poprzednich, ma odnaleźć podpowiedź i inspirację dla współczesności.

Praca została podzielona na trzy części. Pierwsza część: *Źródła i inspiracje*, poświęcona jest starożytnej myśli, która miała ogromny wpływ na kształtowanie się polskich instytucji politycznych, jak i na myśl polityczną Polaków od początku państwa Piastów, aż do naszych czasów. Analizie poddane zostały polityczne dzieła Platona, Arystotelesa i Cyncerona, które w sposób najmocniejszy oddziaływały na całą Europę łacińską.

Rozdział I poświęcony jest filozofii Platona. Szczegółowo omówiono wybrane zagadnienia trzech jego wielkich politycznych dialogów: *Politei*, *Polityka* i *Praw*. Rozdział zwieńczony jest krótkim rysem historycznym ateńskiego areopagu (który można uznać za ateński senat). Rozdział II analizuje dwa dzieła Arystotelesa: *Etykę nikomachejską* oraz *Politykę*. Dzieła te nazywane niekiedy proto-politologicznymi, szeroko wprowadzają zagadnienie *cnoty*, jako podstawę uprawiania dobrej polityki. W rozdziale tym umieszczono również historię spartańskiej geruzji. Część pierwszą kończy rozdział III poświęcony Cynceronowi i jego pracom: *O państwie* i *O prawie*. Cynceron, jako antyczny pisarz (także wieloletni rzymski senator) był niezwykle istotną postacią w kształtowaniu się staropolskiej myśli politycznej. Na końcu tego rozdziału dołączono historię i tryb działania senatu rzymskiego, będącego niedościgłym wzorcem dla staropolskiego senatu. Odwołaliśmy się tu do szesnastowiecznej rozprawy Jana Zamoyskiego – *O senacie rzymskim. Dwie Księgi*.

Część II – *Senat a polska kultura polityczna (od Państwa Piastów do Polski porozbiorowej)* przygląda się Polsce (pod kątem politycznym i kulturowym) na przestrzeni wieków. Konstrukcja tej części polega na analizie myśli wybitnych jednostek, mających wpływ na polską politykę swoich czasów zawartą w dziełach, które w sposób istotny kształtowały polską kulturę polityczną, pod kątem tego, co dotyczy instytucjonalizacji arystokracji. Do materiału przedstawionego w części II podszedłem na sposób ściśle klasyczny, poszukiwałem rzeczy pierwszych, wiecznie aktualnych i jednocześnie istotnych dla naszych czasów.

Rozdział IV pod kątem instytucji senatu analizuje *Kronikę polską* Mistrza Wincentego Kadłubka, który nazywany jest ojcem polskiej kultury. Tym bardziej można go nazwać ojcem polskiej kultury politycznej, gdyż jego dzieło nie jest jedynie traktatem historycznym, lecz społeczno-politycznym, należącym do dziedziny etyki (pojmowanej po arystotelesowsku). W rozdziale tym ukazaliśmy kształtowanie się senatu w średniowieczu, poprzez opis rady królewskiej (książęcej). Rozdział V poświęcony jest analizie dzieła Wawrzyńca Goślickiego – *O*

senatorze doskonałym, który stanowi centralny rozdział niniejszej pracy¹⁷. Dołączony został w tym miejscu także krótki rys historyczny senatu w szesnastowiecznej Polsce. Rozdział VI poświęcony jest *Przestrogom dla Polski* Stanisława Staszica jako nowoczesnej, jednocześnie głęboko zanurzonej w staropolskim republikanizmie odpowiedzi na wyzwania, przed jakimi stała Polska po I rozbiórce, a w trakcie trwania Sejmu Wielkiego.

Część III – *Polski senat w czasach konstytucjonalizmu* składa się z dwóch rozdziałów. Rozdział VII dotyczy niewielkiego dziełka Augusta Cieszkowskiego – *O izbie wyższej i arystokracji w naszych czasach*. Jest to praca nowoczesna, próbująca odpowiedzieć na pytanie, jaka jest rola arystokracji ducha w polityce porewolucyjnej Francji – „państwa bez arystokracji”, w którym rewolucja doprowadziła do zagłady arystokracji rodowej. Rozdział VIII stanowi analizę instytucjonalnej roli senatu na podstawie czterech polskich konstytucji: 3 maja (1791), marcowej (1921), kwietniowej (1935) i obecnej (1997).

Trzy dekady przemian ustrojowych w Polsce, opartych na dążeniach demokratycznych oraz realizacji europejskich standardów, nie mogły dostatecznie mocno uwzględnić instytucjonalizacji pierwiastka arystokratycznego. Jednak pod powierzchnią dzisiejszego sporu o demokrację właśnie (w Polsce i w Europie), wobec takich kwestii jak: praworządność, niezależność władzy sądowniczej i sądownictwa konstytucyjnego, wolność słowa i mediów, można zauważyć współczesne zmagania z instytucjonalizacją tego pierwiastka. Pozostaje ona nie historią, a jednym z najbardziej palących współczesnych problemów, zachodnich ustrojów politycznych.

¹⁷ Dzieło Wawrzyńca Goślickiego stanowiło inspirację dla niniejszej dysertacji.

CZEŚĆ I

ŹRÓDŁA I INSPIRACJE

ROZDZIAŁ I

PLATON

Dwadzieścia cztery wieki – tyle minęło czasu od narodzenia się Platona. Do dzisiaj swoją filozofią (nazywaną niekiedy nieśmiertelną), choć obecnie w Europie ma mniejszą niż dawniej siłę wywierania wpływu na rzeczywistość, oddziałuje na nasz świat.

Platon jest autorem trzydziestu pięciu¹⁸ dialogów filozoficznych, nierzadko niekonkluzywnych. Choć wątki polityczne pojawiają się właściwie w każdym, trzy dialogi zostały w sposób szczególny – co zaznaczone zostało już samym ich tytułem – poświęcone tej tematyce. Jeden z nich – *Politeia*¹⁹, jest dialogiem wczesnym, napisanym w okresie, gdy Platon wkraczał na arenę filozofii z ugruntowaną wiedzą odziedziczoną po Sokratesie (poddaną rzecz jasna także własnej refleksji). Dwa kolejne z nich: *Polityk* i *Prawa* zostały napisane pod koniec życia filozofa.

Platon jest przekonany, że w każdym ustroju, nawet demokratycznym, rządzi jakaś elita. Sam wychował się i działał w Atenach, gdzie instytucją arystokratyczną była rada, zwana ze względu na miejsce obrad – areopagiem. Dialogi platońskie można podsumować jednym zdaniem: chodzi o to, by elita, która rządzi, była przede wszystkim elitą moralną i zarazem intelektualną. Filozofia Platona jest zatem kluczowa dla zrozumienia idei arystokracji, której instytucjonalizacją zajmujemy się w niniejszej pracy. Rozważania nad *Politeią* oraz *Prawami* ukazują jej głęboki związek z ideą monarchiczną, jak i demokratyczną. Platońska arystokracja stoi pośrodku ich, czuwa nad pozostałymi częściami państwa, troszcząc się o zachowanie ładu.

18 Z trzydziestu pięciu dialogów uważanych za dzieła Platona w XV wieku, co do autentyczności dziewięciu z nich zgłaszane są od dłuższego czasu wątpliwości.

19 Tytuł ten często tłumaczony jest jako *Państwo*, jednak wyraz ten nie oddaje znaczenia greckiego słowa, którym posługiwał się Platon. W pracy został zachowany oryginalny tytuł – *Politeia*.

1.1. *POLITEIA*

Pierwszy dialog polityczny Platona jest jednym z najbardziej znanych jego dzieł. Ponownie odkryty i przetłumaczony w szesnastym wieku zdobył prawdziwy rozgłos i odcisnął swoje piętno na polityce europejskiej. Jest to dzieło zanurzone w świecie idei. Dla Platona idee są prawdziwą rzeczywistością, którą należy wcielić w życie. Mówiąc krótko, *polis* (wspólnota polityczna charakterystyczna dla starożytnej Grecji – miasto wraz z przyległymi obszarami²⁰) miało być wcieleniem idei *politei*. Zatem *politeia* nie jest po prostu ustrojem politycznym, lecz ideą – wspólnotą idealną, wzorem odczytanym poprzez rozum zanurzony w świat idei. Platońska konstrukcja najlepszego ustroju politycznego nie jest przy tym utopią. Platon nie ucieka od konkretnej rzeczywistości. Fabułę dzieła stanowi rozmowa Sokratesa z młodymi ludźmi, w celu znalezienia w Atenach sprawiedliwości²¹. To chęć uczynienia Aten bardziej sprawiedliwym ustrojem, obecna wśród uczniów Mistrza, ukazuje, że Platon nie był bajkopisarzem bujającym w obłokach, lecz poprzez świat idei pragnął przyczynić się do polepszenia świata sobie znanego. Elementy sprawiedliwego porządku przedstawił w opozycji do otaczającej go niesprawiedliwości²².

Politeia nie jest tylko i wyłącznie dialogiem o państwie, czy ustroju politycznym. To nade wszystko dialog o „pięknym człowieku”; o człowieku pełnym cnoty. W niektórych fragmentach, zwłaszcza dotyczących ustrojów politycznych, Platon pisze tak, jakby polityka była jedynie pożyteczną metaforą do opisu kształtowania i wychowywania duszy poszczególnego człowieka. Ta analogia państwo-człowiek jest wzajemna. Platon próbuje opisywać dobry ustrój poprzez ukazanie ludzkiej natury, ale i poprzez metaforę ustrojów politycznych, pragnie opisać dobrze wychowaną osobę. Można z tego wysnuć wniosek następujący: dobra polityka polega przede wszystkim na dobrze wychowanych jednostkach, które sprawują władzę. Człowiek jest najważniejszy, nie instytucje, nie ustawy, nie system. To człowiek ma również możliwość, dzięki rozumowi, odkryć idee i próbować wcielić je w życie.

Platon porusza się przede wszystkim na płaszczyźnie metapolitycznej. Intelktualny eksperyment polegający na zakładaniu nowego miasta, który przeprowadza w dialogu, polega na „poznaniu wzorów”, które powinny kształtować sprawiedliwy porządek. Wiedzę na temat rozumnych wzorów Platon nazywa „wiedzą strażniczą”²³. Polega ona na umiejętności radzenia

20 Do najbardziej znaczących *poleis* greckich zalicza się: Kretę, Mykeny, Teby, Spartę, czy Ateny, w których wychowywał się Platon.

21 Zob. E. Voegelin, *Platon*, przekład Alicja Legutko-Dybowska, Warszawa 2009, s. 90.

22 Zob. tamże, s. 107.

23 Por. Platon, *Państwo*, przekład Władysław Witwicki, Gliwice 2018, s. 171 [428d].

sobie z zarządzaniem całym państwem i traktowaniu innych, tak, by wszystko było urządzone i realizowane jak najlepiej.

Platon pragnie znaleźć tych, którzy posiadają wiedzę strażniczą. Są to filozofowie, dlatego to oni powinni dzierżyć funkcję strażników²⁴, władzę w *polis* najwyższą.

Politeia jako idea, jako najlepszy ustrój polityczny, ustanawia rządy filozofów. Może przyjąć formę zarówno arystokracji, jak i monarchii²⁵. Sam Platon uznaje typ królewski i arystokratyczny za ten sam²⁶. Na przestrzeni wieków wiele izb wyższych, między innymi staropolski senat, były uznane za instytucje arystokratyczne. Kierowane były jednak przez królów. Ta bliskość arystokracji i monarchii nie jest przypadkowa²⁷. W *Politei* ustrój arystokratyczny, będący pomiędzy monarchią a demokracją, ukazany jest jako podstawa, doradca i źródło pochodzenia króla (doskonałego filozofa).

W tym miejscu należy zauważyć także wymiar teologiczny niniejszych rozważań. Platon był osobą pobożną. Wymiar polityczny w jego refleksji stanowi zarazem wymiar religijny (jego rozważania wpisują się w teologię polityczną²⁸). Wzór *politei* pochodzi bowiem ze źródła, które możemy określić jako boski rozum (*Logos*)²⁹.

Zwieńczeniem teologii politycznej w *Politei* jest księga ostatnia. Platon do dialogu politycznego wprowadza rozważania o śmierci i sędzie po niej. Nadaje polityce rys eschatologiczny³⁰. Celem porządkowania duszy i *polis* staje się po prostu zbawienie (rozumiane jako wyzwolenie od zła niesprawiedliwości). Tym samym Platon do europejskiego dziedzictwa filozofii polityki wprowadza wątki o niebagatelnym znaczeniu. Zbawienie człowieka jest możliwe w *polis* i dzięki polityce, a cała polityczność Platona – rozumne porządkowanie duszy w cnotach, ma jeden cel – pojednanie z bogiem. Platon jest jednak przekonany, że możliwe jest

24 Zob. tamże, s. 253 [484b-c]. Platon kreśli wizję ideału filozofa, wiedząc, że i ci, co się nimi nazywają, nie przedstawiają się w rzeczywistości tak, jak to kreśli. Uważa jednak, że wystarczy, by wcielanie *politei* nieustannie zbliżało się do wzoru idealnego.

25 Zob. tamże, s. 337-338 [540d].

26 „A przecież typ oligarchiczny jest też trzeci z rzędu, jeżeli liczyć od królewskiego, a królewski i arystokratyczny przyjmujemy za jedno” (tamże, s. 410 [587d]).

27 Co jest istotne nie tylko z punktu widzenia interpretacji dzieł Platona, ale także dla dalszych rozdziałów niniejszej pracy. Dzieło o doskonałym senatorze Goślickiego, które omówiliśmy w rozdziale V, według interpretatorów traktuje również o doskonałym królu, który przewodniczył obradom staropolskiego senatu. Także i dziś choćby obradom Senatu USA przewodniczy tradycyjnie wiceprezydent.

28 Pojęcie *teologii politycznej* za: Z. Stawrowski, *Czym jest teologia polityczna?*, w: tenże, „Chrześcijaństwo–Świat–Polityka”, nr 22/2018, ss. 189-198.

29 „Ten bóg przecież w tych rzeczach jest dla wszystkich ludzi doradcą, którego ojcowie czcili, na środku ziemi siedzi, na samym jej pępku, i stamtąd rady daje” (Platon, *Państwo...*, s. 169 [427b-c]).

30 „Tak, żeby opierając się na rachunku na tym wszystkim, móc wybrać, mając naturę duszy na oku, żywot gorszy albo żywot lepszy. Gorszym nazywając żywot, który duszę zaprowadzi do tego, że się stanie mniej sprawiedliwa, a lepszym ten, przez który będzie sprawiedliwsza. O wszystko inne mniejsza. Widzieliśmy i widzimy, że **dla żywego i dla umarłego** ten wybór jest najważniejszy” (tamże, s. 455-456 [618d-e]). Podkreślenie – MK.

to także w świecie widzialnym. Stąd w dialogu opisuje ideę Dobra – *Agathon* (platońskie doświadczenie transcendencji, które obejmuje także świat widzialny).

To zdaje mi się tak, że na szczycie świata myśli świeci idea *Dobra* i bardzo trudno ją dojrzeć, ale kto ją dojrzy, ten wymiarkuje, że ona jest dla wszystkiego przyczyną wszystkiego, co słuszne i piękne, że w świecie widzialnym pochodzi od niej światło i jego pan, a w świecie myśli ona panuje i rodzi prawdę i rozum, i że musi ją dojrzeć ten, który ma postępować rozumnie w życiu prywatnym lub w publicznym³¹.

W świecie greckim, w świecie Platona, polityka jest najważniejszym narzędziem urzeczywistniającym wyzwolenie od zła, lecz, dzięki religijnym rozważaniom, już w *Politei* Platon wcale nie absolutyzuje tej sfery życia człowieka. Przestrzega tym samym tych, którzy chcą używać polityki do rozwiązywania wszystkich ludzkich problemów. Ta szlachetna działalność nie jest bogiem, lecz ma do boga prowadzić i z niego wypływać, próbując wcielać nieśmiertelne, wieczne wzory³², bo nieśmiertelna jest i dusza ludzka, jak i idee, w tym idea *politei*³³.

1.1.1. Sprawiedliwość

Zagadnienie sprawiedliwości jest osią całego dialogu. Księga I jak i II właściwie w całości poświęcone są tej cnocie, której poszukiwanie dla Platona, „cenniejsze jest niż bogactwa”³⁴. Zderzenie sprawiedliwości z niesprawiedliwością jest kluczowe w kontekście rozumnego poznawania idei *politei*.

31 Tamże, s. 303 [517b-c].

32 „– Adejmancie, my nie jesteśmy poeci, ja i ty, na razie, tylko zakładamy państwo. Założyciele powinni tylko znać wzory, według których poeci mają mity układać. [...]

– Słusznie – powiada. – Ale właśnie to, wzory w dziedzinie teologii, jakie powinny być?

– Chyba takie mniej więcej – powiedziałem. – Jaki bóg naprawdę jest, to przecież zawsze trzeba oddać [...]

(tamże, s. 100 [379a]).

33 „Zatem bóg jest całkowicie prosty i prawdziwy w czynie i w słowie, i ani się sam nie odmienia, ani drugich w błąd nie wprowadza, ani w wytworach wyobraźni, ani w słowach, ani w zsyłaniu znaków, ani we śnie, ani na jawie”

(tamże, s. 107 [382e]).

34 „Więc kiedy my sprawiedliwości szukamy, sprawy cenniejszej niż wiele złotych monet [...]

(tamże, s. 35 [336e]).

Księga I zaczyna się od próby ustalenia definicji sprawiedliwości³⁵. Sokrates po kolei wyjaśnia różne, potocznie obowiązujące znaczenia tego słowa, chcąc jakby ukazać sprawiedliwość z każdej strony, z której można by o niej coś ciekawego i prawdziwego powiedzieć. Rozpoczyna od związków z prawdą³⁶:

Sprawiedliwość to jest tyle co: prawdomówność – tak po prostu – i tyle co: oddawanie, jeżeli ktoś coś od kogoś weźmie, czy też i to nawet raz będzie działaniem sprawiedliwym, a innym razem niesprawiedliwym? Ja na przykład coś takiego mam na myśli: przecież każdy przyzna, że gdyby ktoś wziął od przyjaciela, od człowieka przy zdrowych zmysłach, broń, a ten by potem oszalał i zażądał jej z powrotem, to nie trzeba jej oddawać, i nie byłby sprawiedliwy ten, który by ją oddał; ani ten, który by człowiekowi zostającemu w takim stanie chciał mówić wszystko zgodnie z prawdą³⁷.

Ludzie nieznający prawdy nie powinni rządzić państwem. Jeżeli poprzez prawdę uznamy zgodność umysłu z rzeczywistością, można za Platonem powiedzieć, że rzeczy sprawiedliwe, to takie, które są zgodne z rozumem. „Skoro sprawiedliwość jest mądrością i dzielnością, łatwiej, sędzę, pokaże się, że jest czymś mocniejszym od niesprawiedliwości, skoro niesprawiedliwość to głupota. Na to nikt już nie może zamykać oczu”³⁸.

Kolejną kwestią, którą Platon porusza, jest przekonanie o tym, że sprawiedliwym jest oddawanie tego, co komu się winno. Uważa, że niesprawiedliwym należy się kara. Jest ona konsekwencją za czyny³⁹. Przy czym należy tu zaznaczyć, że Platon nie zgadza się ze stwierdzeniem, że sprawiedliwie jest wyrządzać krzywdę złym. Sprawiedliwa kara żadnej krzywdy nie czyni⁴⁰.

35 Księga I to przede wszystkim dialog między Sokratesem a Trazymachem. Ten pierwszy zbija potoczne rozumienie sprawiedliwości, wskazując na jej szlachetność. Ten drugi, zwłaszcza początkowo, wydaje się, również wypowiada myśli Platona – „realisty”, który nie uciekając od rzeczywistości, dzięki rozmowie z Sokratesem, konfrontuje ją ze światem idei, by ostatecznie uznać ten świat za jedyną słuszną drogę. Ostatecznie bowiem okazuje się, że realizm Trazymacha prowadzi do świata, który moglibyśmy określić jako „piekielny, zły i nikczemny”, mądrość (idealizm) Sokratesa zaś prowadzi do pokoju i nadziei.

36 O ile sprawiedliwość kojarzymy z ludzkim działaniem wobec drugiego to, wydaje się, związek z prawdą został w powszechnej świadomości utracony. Platon uważa, że filozofów cechuje to, że „kochają się w oglądaniu prawdy” (tamże, s. 242 [475e]; także: por. tamże, s. 252 [480a]). Prawda staje się przewodniczką, za którą filozof musi pójść bezwarunkowo (por. tamże, s. 261 [490a]).

37 Tamże, s. 23-24 [331c].

38 Tamże, s. 59 [351a].

39 Zob. tamże, s. 25 [332b-c].

40 „Jeżeli więc ktoś mówi, że sprawiedliwość jest oddawanie każdemu tego, co mu się winno, a ma na myśli to, że człowiek sprawiedliwy nieprzyjaciółom winien wyrządzać szkody, a przyjaciołom wyświadczać przysługi, to nie był mądry ten, co to powiedział. Bo nie powiedział prawdy. Pokazało się nam, że nigdy sprawiedliwość nikomu szkody nie wyrządza” (tamże, s. 34 [335e]).

Jednym z najpiękniejszych wątków dotyczących się sprawiedliwości u Platona jest jego głębokie przekonanie, że ludzie sprawiedliwi swą sprawiedliwością przemieniają zdeprawowane charaktery, pociągając je na obszar sprawiedliwości:

- A tylko z pomocą sprawiedliwości ludzie sprawiedliwi mogą drugich robić niesprawiedliwymi? Albo w ogóle: prawością mogą ludzie prawi drugich deprawować?
- To niemożliwe.
- Bo przecież to nie jest rzeczą ciepłą – sądzę – chłodzić, tylko czegoś wprost przeciwnego.
- Tak.
- Ani suchość nie zwilża niczego, tylko jej przeciwieństwo.
- No tak jest.
- Ani dobro zatem szkód nie wyrządza, tylko jego przeciwieństwo⁴¹.

Wątek ten będzie się pojawiać w kolejnych częściach *Politei*. Nadto odnajdzie swoje spełnienie w późniejszych *Prawach*. Platon nie proponuje prostego odcinania niesprawiedliwości poprzez zgładzenie zło czyniących (choć jest przekonany, że taka konieczność dla dobra państwa może wystąpić), lecz wierzy w możliwość przemiany ludzkich serc (nawrócenie)⁴². U Platona pojawia się rozumna konsekwencja sprawiedliwości (oparta na miłości⁴³), która przypomina chrześcijańskie miłosierdzie:

Toteż jeśli ktoś (...) należycie poznał, że sprawiedliwość jest tym, co najlepsze, ten na pewno będzie miał w sobie wiele przebaczenia dla ludzi niesprawiedliwych i nie gniewa się na nich, bo wie, że chyba kto dostał boską naturę i dlatego nie znosi nieuczciwości, albo się nauką zajął i dlatego trzyma się od nieuczciwości z daleka⁴⁴.

41 Tamże, s. 33 [335d].

42 Sądzę, że to jedna z najdobitniejszych intuicji Platona, która odnajdzie swoją moc w chrześcijaństwie. W innym miejscu Platon wyraża swoje głębokie doświadczenie życiowe: ten, który czyni niesprawiedliwość, prawie na pewno nie jest całkowicie zepsuty: „kiedyśmy mówili, że ludzie niesprawiedliwi coś tam czasem energicznie razem przeprowadzają, to niecałkowita prawda. Bo nie powstrzymałby ręki jeden od drugiego, gdyby całkowicie i ze szczerem byli niesprawiedliwi. Więc widocznie tkwiła w nich jeszcze jakaś sprawiedliwość i ta sprawiła, że nie ukrzywdził jeden drugiego tak samo, jak tych, na których się wybrali, i sprawiła to, że działali to, co działali, a tylko na niesprawiedliwą robotę wyszli, dlatego że w nich niesprawiedliwość do połowy tkwiła i robiła z nich półniegodziwców; niegodziwcy zupełni i niesprawiedliwi doskonale są też doskonale niezdolni do działania” (tamże, s. 62 [353c]).

43 A dokładnie na jednym z jej rodzajów – przyjaźni (*philia*).

44 Tamże, s. 78-79 [366c-d].

Szczytem tego spojrzenia na człowieka jest zawarty w Księdze VII opis platońskiej jaskini⁴⁵, w której przebywają osoby, które nie poznały prawdziwego światła (symbolizujące niewiedzę, brak poznania rzeczy takimi, jakimi są; żyjące poza jakimkolwiek związkiem ze światem idei). Są jednak niektórzy z nich, którzy wychodzą na zewnątrz, widzą świat takim jaki jest, widzą słońce. Litują się⁴⁶ jednak nad tymi, którzy pozostali w jaskini i wracają do nich, by przekazać prawdę, pomimo ryzyka wyśmiania i niezrozumienia, a nawet śmierci.

Księgę I Platon kończy następującym wnioskiem: sprawiedliwy charakteryzuje się dzielnością duszy, jest szczęśliwym i błogosławionym człowiekiem, gdyż wie dzie żywot pożyteczny. Przeciwnością tego stanu jest niesprawiedliwość⁴⁷. Platonowi nie chodzi więc wcale o teoretyczne rozważania nad sprawiedliwością, lecz o to:

co takiego człowiekowi robi jedna i druga [sprawiedliwość i niesprawiedliwość – przyp. MK] sama przez się, kiedy w kimś zamieszka, czy tam to będzie w sekrecie, czy nie w sekrecie przed bogami i ludźmi; czemu właściwie jedna jest dobrem, a druga złem⁴⁸.

W Księdze II natomiast padają istotne fakty na temat życia sprawiedliwych. Są one kolejną przedchrześcijańską intuicją. Glaukon, jeden z bohaterów dialogu, precyzyjnie zauważa, że świat nie cierpi sprawiedliwych; że zrobi wszystko, aby zeszedli z drogi sprawiedliwości, sprowadzając na nich ból i cierpienie⁴⁹. Filozof wszak jest kimś, kto mówi prawdę, czyli coś, co jest często dla uszu innych niewygodne. Mądry człowiek nie wybucha gniewem wobec słów nią napełnionych⁵⁰, ale społeczeństwo składa się również z ludzi nie idących za rozumem.

Sprawiedliwość nazywa Platon także porządkiem duszy ludzkiej, w której wszystkie części spełniają swoje własne funkcje, nie wtrącając się w działania innych części.

Więc kiedy cała dusza idzie za umiłowaniem mądrości i nie jest rozdarta wewnątrz, może w ogóle każda jej część robić to, co do niej należy, człowiek może być sprawiedliwy i może wtedy

45 Zob. tamże, ss. 297-307 [514a-520e].

46 Por. tamże, s. 301 [516c].

47 Zob. tamże, s. 65 [353e-354b].

48 Tamże, s. 81 [367d].

49 „Kiedy oni tacy są, to już, uważam, nietrudno w myśli przejść i powiedzieć, jakie życie czeka każdego z nich. Więc to trzeba powiedzieć. Tak jest; choćby to miało uszy drapać, uważaj, że to nie ja mówię, Sokratesie, tylko ci, którzy niesprawiedliwość chwają, zamiast sprawiedliwości. Oni powiedzą to, że sprawiedliwy w takim położeniu będzie biczowany, torturowany, więziony, i oczy mu wypalą, a w końcu, wszelkie zło wycierpiawszy, na pal zostanie wbity i pozna, że nie trzeba chcieć być sprawiedliwym, ale chcieć takim wydawać się (tamże, s. 73 [361e-362a]).

50 Zob. tamże, s. 252 [480a].

każdy sobie właściwe i najlepsze przyjemności zrywać i mieć je, ile możliwości, co najprawdziwsze⁵¹.

Sprawiedliwym człowiekiem jest zatem ten, który wykonuje to, co do niego należy. Wprowadzenie nieporządku do duszy, przejmowanie funkcji części duszy, które do nich nie należą, nazywa Platon niesprawiedliwością. To samo dotyczy państwa. „Są w państwie zarobnicy, pomocnicy i strażnicy⁵². Jeżeli każda z tych warstw robi w państwie to tylko, co do niej należy, jeżeli każda robi swoje [...], to byłaby sprawiedliwość i przez to państwo stawałoby się sprawiedliwe”⁵³.

Jeśli sprawiedliwym jest oddanie tego, co się komu należy⁵⁴ – dochodzimy do dwóch istotnych problemów. Najzdolniejsi obywatele powinni być tak wychowywani w cnotcie, że sami będą z poczucia obowiązku (sprawiedliwości) sprawować rządy dla dobra *polis*. Drugim problemem, jaki się wyłania, jest kooptacja najzdolniejszych obywateli do rządów, także tych, którzy urodzeni nisko i w nędzy, wykazują cnotę i mądrość przysługującą mędrcom. Tu Platon sprawę stawia jasno. Sprawiedliwością jest wyłowienie takich jednostek i przydzielenie im godności strażnika⁵⁵.

1.1.2. Wychowanie w cnotach

Księgę III w całości Platon poświęca wychowaniu w cnotach przyszłych obywateli *politei*. Grecki filozof rozważa bardzo konkretne aspekty (jak choćby zbawienny wpływ na młodzież muzyki i gimnastyki). Powróci do nich w Księdze VII, najbardziej chyba pedagogicznej, by poruszyć wątek zbawiennej nauki także geometrii czy astronomii.

W *polis* zawsze znajdują się jednostki, które całe życie poświęcają dla państwa bez względu na wszystko inne⁵⁶. Z tego powodu wychowanie jako problem sprawiedliwości⁵⁷ jest drugim najważniejszym przedmiotem dysputy bohaterów dialogu.

51 Tamże, s. 409 [586e].

52 Platon dzieli społeczeństwo także w kontekście rodzaju przyjemności, jakie poszczególne części społeczeństwa umiłowały. I tak, podział: zarobnicy, pomocnicy, strażnicy, przekuwa w miłośników: zysków, zwycięstw i mądrości, a dalej, dzieli na ustroje: oligarchia, timokracja, *politeia* (zob. tamże, s. 397 [581c]).

53 Tamże, s. 181 [434c].

54 Zob. tamże, s. 25 [332c].

55 Zob. tamże, s. 163 [423c-d].

56 „Wybrać nam wypadnie spośród innych strażników takich, którzy, gdy się im przyjrzymy, badając, będą nam najwięcej wyglądali na to, że będą całe życie gotowi z największą chęcią spełniać to, co by uważali za korzystne dla państwa, a co nie, tego w żaden sposób robić nie zechcą” (tamże, s. 150 [412d]).

57 Zob. Z. Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, Kraków 2018, s. 43.

Dobra polityka polega na wychowywaniu obywateli w cnotach. Problem polityki staje się problemem wychowawczym: ład państwa zależy bowiem od porządku ludzkiej duszy, zwłaszcza duszy rządzących⁵⁸.

Wy tu wszyscy w państwie jesteście braćmi, tak będziemy im dalej ten mit opowiadali, ale bóg, który was formował, wpuścił w okresie powstawania i wmieszał trochę złota w tych z was, którzy są zdolni do rządów. Dlatego oni są najcenniejsi. A w pomocników srebro. A żelazo i brąz w rolników i tych, co inne uprawiają rzemiosła. Więc ponieważ wszyscy jesteście jednej krwi, dlatego najczęściej macie potomków podobnych do was samych, ale bywa, że się ze złotego może urodzić ktoś srebrny albo ze srebrnego złoty i tak dalej; wszelkie są możliwe wypadki w tę i tamtą stronę. Zatem **rządzającym przede wszystkim i najbardziej przykazuje bóg, żeby niczego tak dobrze nie pilnowali i przy niczym tak uważnie na straży nie stali, jak koło własnych potomków; patrząc, która z tych czterech domieszek świeci w duszy każdego**, i jeżeliby się im urodził potomek z domieszką brązu lub żelaza, to się nie powinni w żaden sposób unosić litością, ale oceniać tę naturę tak, jak ją cenić trzeba, i zepchnąć go na rzemieślnika albo na rolnika. A gdyby się znowu pośród nich urodził ktoś z domieszką złota albo srebra, oni to ocenią i podniosą jednych do straży⁵⁹, a drugich do hufców pomocniczych; bo wyrocznia powiedziała, że państwo upadnie wtedy, gdy go będzie strzegł strażnik żelazny albo strażnik z brązu⁶⁰.

W dobrym kształtowaniu ludzkiej duszy istotna jest kategoria prawdy. Człowiek sprawiedliwy musi mówić prawdę, za którą powinny iść czyny⁶¹. Platon wkłada w usta Sokratesa słowa na pozór bardzo radykalne:

Tylko o to chodzi, żebym chybiwszy prawdy nie tylko sam nie leżał, ale jeszcze i przyjaciół za sobą nie pociągnął, a na tym polu najmniej wolno sobie pozwalać na fałszywe kroki. (...) Obawiam się, że to mniejszy grzech zabić kogoś niechcący, niż wprowadzić go w błąd co do pięknych i dobrych, i sprawiedliwych urządzeń i zwyczajów prawnych. Narazić się na to niebezpieczeństwo między nieprzyjaciółmi lepiej niż między przyjaciółmi⁶².

58 Zob. tamże.

59 Aczkolwiek Platon jest za separacją młodych zdolnych od reszty społeczeństwa, nie chcąc skazać rodu strażników (por. Platon, *Państwo...*, s. 218-219 [460a-d]).

60 Tamże, s. 153-154 [415a-c]. Podkreślenie – MK.

61 Por. tamże, s. 115 [389b-d].

62 Tamże, s. 203 [451a]. Ten porządek prawdy w ludzkiej duszy odwróci, bez niszczenia hierarchii wartości, dopiero chrześcijaństwo. Platon mówił bowiem, że lepiej niechcący zabić, niż żyć w i wprowadzać kogoś w błąd. Chrześcijaństwo skieruje swój wzrok ku męczeństwu. Za prawdę wielu chrześcijan oddało i wciąż oddaje życie.

Jednym z najciekawszych rozważań Platona jest jego przekonanie, że ustroj polityczny kształtuje dany charakter ludzki. Nie można więc mówić o monarchii, oligarchii czy demokracji wyłącznie w kontekście zewnętrznej formy, jak liczba rządzących i istniejące instytucje, bez wiedzy o ludzkiej naturze⁶³. „Pięć jest rodzajów ustroju i pięć charakterów”⁶⁴ – powie. Monarchia jest wtedy, gdy rządzi typ królewski. Demokracja nastaje wtedy, gdy władzę przejmują osoby charakteryzujące się typem demokratycznym. Wychowanie obywatelskie kształtuje więc obywateli w „danym typie”⁶⁵.

Wychowanie sprawiedliwego obywatela poprzez rozumne uporządkowanie jego duszy jest dla naszych rozważań kluczowe⁶⁶. Wspomnijmy zatem o konstrukcji duszy⁶⁷. Dusza ludzka składa się z trzech czynników: rozumnego, temperamentnego oraz pożądlivego. Dobrze uformowany człowiek jest kimś, kto wprowadził do swej duszy porządek⁶⁸, to jest, jest człowiekiem sprawiedliwym, w którym każda część duszy robi to, co do niej należy⁶⁹. W niej zawsze nad wszystkim panuje rozum.

Do tych trzech elementów Platon przyporządkowuje cztery cnoty (znane w naszej cywilizacji jako cnoty kardynalne). Wpierw mądrość (roztropność), która wysuwa czynnik rozumny zawsze jako pierwszy, za każdym razem, gdy trzeba podjąć decyzję. Dalej, męstwo

63 „Więc ja mówię, na bogów, w służbie Muzom też nie pędź do czegoś dojdziemy sami ani ci strażnicy, których to mamy niby wychowywać, zanim nie nauczymy się rozpoznawać różnych postaci rozważli i męstwa, i szlachetności, i wielkości duszy, i tego, co im pokrewne, i tego, co im przeciwne, a co występuje tu i tam, i gdzie to tkwi w tym czy w owym, dostrzegać to i dostrzegać ich obrazy – to wymaga tej samej sztuki i tej samej wprawy – i nie lekceważysz tego ani w wielkich, ani w małych rzeczach” (tamże, s. 135 [402b-c]).

64 Tamże, s. 199 [445d]; także: por. tamże, s. 341 [544d-e]. Warto tu wspomnieć refleksję z *Polityka*. W dialogu tym Platon zauważa, że dobre formy przeradzają się w złe: monarchia w tyranie, arystokracja w oligarchię, lecz (i to głęboko realistyczna uwaga) demokracja czy godziwa, czy nie, zwie się tak samo i jest chyba takim ustrojem, gdzie sprawiedliwość z niesprawiedliwością najbardziej jest zmieszana (por. Platon, *Polityk*, tenże, w: „Sofista. Polityk”, Kęty 2022, s. 119 [291c-292b]).

65 Najgorsze jest wychowanie obywateli, w sytuacji gdy rządy sprawuje tyran, który czyniąc niesprawiedliwość staje się szczęśliwym, skazując wszystkich pozostałych na nędzę (zob. Platon, *Państwo...*, s. 47 [344a]).

66 „A ja mówię to, że wpuścić do duszy fałsz i mieć go tam na stałe, i być głupim, i zostawać w tym stanie, i nabawić się fałszu na stałe – tego by nikt za nic nie chciał – ludzie zgola tego w sobie nie znoszą” (tamże, s. 106 [382b]; także: zob. tamże, s. 255 [485c]).

67 Por. tamże, s. 191 [441a].

68 Tak charakteryzuje duszę uporządkowaną: „człowiek, w tych warunkach wychowany jak należy, najbystrzej potrafi dostrzegać rzeczy niedociągnięte i niepięknie wykonane lub te, co nieładnie urosły, i potem się słusznie jednymi cieszy, a drugimi brzydzi i te, co piękne, chwalić potrafi, brać je w głąb własnej duszy, żywić się nimi i przez to się doskonalić. A to, co szpetne i haniebne, potrafi słusznie ganić i nie znosić tych rzeczy za młodu, zanim by umiał rozumnie powiedzieć dlaczego; a gdyby przyszedł rozum on by go z radością powitał, bo rozpoznałby w nim krewnego To byłoby skutki takiego wychowania” (tamże, s. 134-135 [401e-402a]).

69 „Sprawiedliwość jest, zdaje się, czymś w tym rodzaju, ale nie polega na zewnętrznym działaniu czynników wewnętrznych człowieka, tylko na tym, co się w nim samym z tymi czynnikami dzieje. Na tym, że on nie pozwala, żeby którykolwiek z nich robił mu w duszy to, co do niego nie należy, ani żeby spełniał kilka różnych funkcji naraz. Taki człowiek urządził sobie gospodarstwo wewnętrzne, jak się należy, panuje sam nad sobą, utrzymuje we własnym wnętrzu ład, jest dla samego siebie przyjacielem; zharmonizował swoje trzy czynniki wewnętrzne, jakby trzy struny dobrze współbrzmiające, najniższą, najwyższą i środkową, i jeżeli pomiędzy tymi są jeszcze jakieś inne, one wszystkie związał i stał się ze wszech miar jedną jednostką, a nie jakimś zbiorem wielu jednostek” (tamże, s. 196 [443d-e]).

jako cnota czynnika temperamentnego, dzięki której człowiek zawsze staje w obronie rozumności decyzji. Trzecia, rozważa (umiarkowanie), która wyrabia ogólne przyzwolenie, by rządził czynnik rozumny w sferze pożądliwej⁷⁰. To wszystko zespolone jest cnotą sprawiedliwości, którą, przypomnijmy, rozumiemy jako uporządkowanie części duszy.

A zaszczeniać 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 naturze⁷¹.

Platon jest przekonany, że dobry władca powinien charakteryzować się harmonią między sferą rozumną a nierozumną, między posiadaną mądrością a posiadanym temperamentem, będąc zarówno dzielny, jak i łagodny⁷². Rolę szczególną w wychowaniu odgrywa tu muzyka i gimnastyka⁷³. Muzyka przydaje człowiekowi rys łagodności⁷⁴, a ćwiczenia fizyczne odpowiedniej twardości (dzielności)⁷⁵. „Rozum połączony z kulturą wyniesioną od Muz. To jest jedyny zbawca dzielności, jeżeli zamieszka w kimś na całe życie”⁷⁶. Obok temperamentu łagodnego i wielkodusznego potrzeba strażnikowi także umiłowania mądrości⁷⁷.

Zatem dobre wysłowienie i harmonia, dobry wygląd, i piękny rytm towarzyszą prostocie duszy. Tylko nie chodzi tu o głupotę, którą pieszczotliwie nazywamy prostodusznością, ale naprawdę o dobry i piękny charakter, o wewnętrzną konstytucję duszy⁷⁸.

70 Nie jest częścią tej sfery, gdyż jak zauważa Platon, sfera ta nie potrafi kierować się jakąkolwiek cnotą sama z siebie, musi być zatem kierowana przez inną sferę.

71 Tamże, s. 198 [444d]. „A jeśli o zaszczeniać chodzi, na to samo będzie patrzył, jedne przyjmie i będzie ich kosztował chętnie, jeżeli będzie uważał, że one go lepszym zrobiają, a o których by przypuszczał, że popsują jego strukturę obecną, tych będzie unikał w życiu prywatnym i publicznym” (tamże, s. 417 [592a]).

72 „Człowiek porządny, nie chciwy, nie skąpy, nie błądzący i nie tchórz, czy może być niemożliwy w stosunkach albo niesprawiedliwy?” (tamże, s. 256 [486b]).

73 „Ci, co się samą tylko gimnastyką zajmują, robią się dziksi, niż potrzeba, a którzy służą u Muz, stają się mięksi, niżby im z tym było do twarzy” (tamże, s. 146 [410d]).

74 Dobrze wdrażane zajęcia z muzyki nadają człowiekowi odpowiednią łagodność, lecz gdy typ ten rozwija się za bardzo, staje się człowiek zbyt miękki wobec wyzwań rzeczywistości, w której żyje (zob. tamże [410e]).

75 Temperament oparty wyłącznie na gimnastyce nadaje rysy twarde i przykre, lecz dobre korzystanie z ćwiczeń fizycznych naturalną dzikość zmienia w odwagę (zob. tamże [410d]).

76 Tamże, s. 347 [549b].

77 Platon z wielkim realizmem wskazuje, że osoba, która zetknąwszy się z filozofią, zaczyna poświęcać jej całe swoje życie, „po większej części robi się wielkim dziwakiem, żeby nie powiedzieć typem w ogóle do niczego” (tamże, s. 258 [487d]). Takim zresztą „filozofom” pracować się dobrowolnie nie chce, gdyż zdaje się im, że „mieszkają gdzieś daleko, gdzieś na wyspach szczęśliwych” (tamże, s. 305 [519c]).

78 Tamże, s. 133 [400e]. O konstytucji duszy wspomina także w Księdze IX (por. tamże, s. 416 [591b]).

1.1.3. Stosunek do bogactwa

Elita bywa także rozpatrywana w kontekście stosunku do bogactwa. Jest to kwestia, która musi być przemyślana w wizji rządów, które konstruuje Platon. Bogactwo jest u niego przedmiotem krytyki. Złoto i majątek działają na szkodę duszy, dlatego rządzący (filozofowie) nie będą mogli gromadzić bogactwa.

A co do złota i srebra, to powiedziec im, że je mają w boskim gatunku w duszy, więc im nie potrzeba ludzkiego i nawet by się nie godziło, gdyby się tamto złoto miało od przybytku tutejszego plamić i z nim mieszać, bo z pieniądzem ludzkim wiąże się wiele brudu i niegodziwości, a ich złoto niechby zostało niesplamione. Im jednym tylko w całym państwie nie wolno by było złota brać do ręki, ani by się im godziło tykać złota i srebra, ani być z nim pod jednym dachem, ani je mieć na sobie, ani pić z naczyń srebrnych albo złotych. W ten sposób byliby ocaleni sami i ocalone byłoby miasto⁷⁹.

Gospodarz (osoba, która posiada majątek) troszczy się przede wszystkim o własność, nie o państwo, wchodząc przy tym dość często w spory z innymi obywatelami⁸⁰. Rządzący nie mogą być jednak biedni. Bieda również rodzi lenistwo i niedbałość⁸¹, a nawet i dążności wywrotowe:

A jeżeli się do rządów zabiorą ludzie ubodzy i jeśli łaknący dóbr osobistych dorwą się do dobra publicznego, aby je rozdrapywać dla siebie, wtedy nie ma sposobu. Zaczną się walki o władzę i taka wojna domowa wewnątrz państwa zgubi i samych walczących, i zgubi resztę państwa⁸².

Bogactwo w gruncie rzeczy przydaje się jedynie człowiekowi przyzwoitemu, który dzięki niemu może wyrównać wszelkie krzywdy, jakie komu wyrządził⁸³. Mimo to filozof nie

79 Tamże, s. 156 [416e-417a].

80 „Jeżeli oni posiadają ziemię na własność i domy, i pieniądze, to porobią się z nich gospodarze i rolnicy, zamiast strażników. I staną się panami i wrogami innych obywateli, a nie sprzymierzeńcami. Będą nienawidzili drugich, a drudzy ich, i będą nastawali na drugich, a drudzy na nich, te zasadzki wzajemne wypełnią im całe życie. O wiele więcej i bardziej będą się bali wrogów wewnętrznych niż zewnętrznych, a to już będzie krótka droga do zguby ich własnej i do zguby reszty państwa” (tamże [417a-b]).

81 Zob. tamże, s. 160 [421e].

82 Tamże, s. 307 [521a].

83 „Do tego, moim zdaniem, posiadanie majątku przydaje się najwięcej – nie dla każdego człowieka, ale dla przyzwoitego. Bo może tam człowiek mimo woli kogoś kiedyś oszukał albo okłamał, albo winien jest bogu jakieś ofiary, albo człowiekowi pieniądze i potem się boi stąd odejść. Otóż posiadanie majątku w znacznej części na to pomaga. Na wiele innych rzeczy też. Ale tak jedno z drugim zestawiając, powiedziałbym, Sokratesie, że dla człowieka myślącego bogactwo do tego celu najwięcej się przydaje” (zob. tamże, s. 23 [331b]).

jest chciwy złota i nie zabiega o nie⁸⁴. Trudno o ostrzejszą krytykę bogactwa niż ta, którą dokonał Platon. Bieda, choć również krytykowana, jest kwestią poruszaną rzadziej i w znacznie łagodniejszym tonie. Lepszy będzie rządzący biedny niż bardzo bogaty.

Gdy do głosu zaczyna dochodzić pęd ku bogactwom, wtedy ustrój wyradza się w *oligarchię*⁸⁵. To „taki ustrój, w którym panuje cenzus majątkowy; rządzą bogaci, a ubogi nie ma udziału w rządach”⁸⁶. Kłótlivy i ambitny typ timokratyczny próbuje ułagodzić spory między rządzącymi poprzez podział majątku⁸⁷. Im większy pęd za pieniędzmi, tym spada dzielność etyczna. „Czy nie ma tego odstępu między bogactwem i dzielnością, jakby jedno i drugie na szalach wagi wisiało, i zawsze kiedy jedno idzie w górę, wtedy drugie opada?”⁸⁸. Rozwija w takim ustroju tylko to, co przynosi człowiekowi pieniądze, a zaniedbuje wszystko inne, wszystko co nie ma związku z sukcesem ekonomicznym⁸⁹. W takim ustroju upada przyjaźń między obywatelami. Pogłębiająca się nierówność ekonomiczna tworzy niejako dwa państwa: jedno ubogich, a drugie bogatych. O mieszkańcach ich, pisze Platon: „ci ludzie siedzą na tym samym terenie i wciąż dybią jedni na drugich”⁹⁰.

1.1.4. Znaczenie wieku⁹¹

Osoby starsze w platońskiej *politei* mają zadanie szczególne. Już na początku księgi I Sokrates mówi:

Kefalosie, ja bardzo lubię rozmawiać z ludźmi mocno starszymi. Mam wrażenie, że u nich się trzeba dowiadywać tak, jakby oni przed nami pewną drogę przeszli, którą może i nam przechodzić wypadnie, jaka też to ta droga jest: przykra i uciążliwa, czy łatwa i dobrze się nią idzie. Więc tak i od ciebie chętnie bym się dowiadywał, jak ci się co przedstawia, skoro już jesteś na tym punkcie życia, jak to poeci mówią «na starości progu», czy to jest ciężki okres, czy jak ty się wypowiedz o tym, co u ciebie za sceną⁹².

84 Zob. tamże, s. 256 [485e].

85 Por. tamże, ss. 348-357 [550c-555d].

86 Tamże, s. 349 [550d].

87 Por. tamże, s. 344 [547b-c].

88 Tamże, s. 349 [550e].

89 Zob. tamże [551a]. „Więc w miejsce ludzi kłótlivych i ambitnych robią się w końcu chciwcy i rozmiłowani w pieniądzech, ci bogatego chwalą i podziwiają, i na stanowiska rządowe go prowadzą, a ubogiego nie szanują” (tamże, s. 350 [551a]).

90 Tamże, s. 351 [551d].

91 Znaczenie wieku jest istotne z punktu widzenia instytucji jaką jest senat. Słowo te oznacza przecież radę starszych (od słowa *senex*, to jest „starszy”).

92 Tamże, s. 19 [328e].

Nie zmienia to faktu, że Platon zauważa również trudy wynikające ze starości⁹³. Młodzi uczą się szybciej, starzy – wolniej. Nie mają też tyle sił fizycznych, by wypełniać te zadania w państwie, które tego wymagają⁹⁴. Zalety tego okresu jednak przeważają.

Jedno z najważniejszych wyzwań sprawiedliwości dotyczy wychowania, któremu podlegają młodzi. Za młodu przyjęte wady i złe obyczaje trudno wyplenić, dlatego młodzież musi naśladować osoby starsze, które odznaczyły się w życiu sprawiedliwością. Starszy człowiek w przeciwieństwie do młodego charakteryzuje się umiarem. Młodzi według Platona nie charakteryzują się ani rozważą, ani panowaniem nad sobą⁹⁵.

– Więc czy to nie będzie jeden ze środków ostrożności – ten, często stosowany, żeby ci ludzie w młodym wieku myśli nie kosztowali! Bo sądzę, żeś zauważył, jak to chłopaki, kiedy po raz pierwszy zakosztują myśli niezależnych, zaczynają się nimi bawić, zawsze tylko na to, żeby się sprzeciwiać, i naśladując tych, którzy ich zbijają, sami zaczynają zbijać innych i cieszą się jak szczeniaki tym, że oto mogą zaczepiać i szarpać myślą swoje najbliższe otoczenie.

– Ależ nadzwyczajnie – powiada.

– Nieprawdaż? A jak im się często udaje zbić kogoś innego, a ktoś inny często ich stanowisko zbije, wtedy bardzo skrajnie i prędko wpadają w to, że nie uznają żadnego ze swoich poprzednich poglądów. I stąd inni zaczynają źle mówić o nich i o tej całej filozofii.

– Święta prawda – mówi.

– A starszy człowiek – dodałem – raczej nie zechce się bawić w takie głupstwa i raczej będzie naśladował tego, który pragnie wymiany myśli i rozpatrzenia prawdy, a nie tego, co dla zabawy i z żartów zajmuje przeciwne stanowisko, będzie i sam bardziej umiarkowany i dla swojego zajęcia większy szacunek zyska, zamiast większej niesławy⁹⁶.

93 Zob. tamże, s. 20-21 [329d-330a]. Ustami Sokratesa Platon wskazuje, jak uciążliwa dla starości jest bieda: „ani człowiek przyzwoity w nędzy zbyt łatwo nie będzie mógł starości znośić, ani też nieprzyzwoity, jeżeli się tylko wzbogaci, nie będzie jej miał zaraz lekkiej” (tamże, s. 221 [330a]).

94 Zob. tamże, s. 330 [536c-d].

95 Por. tamże, s. 116 [390a-b].

96 Zob. tamże, s. 336 [539b-d].

Zatem młodzi powinni być pomocnikami starszych strażników, by „pomagać wykonywać to, co rządzący postanowią”⁹⁷. Rządy starszych nad młodymi są zresztą poniekąd naturalne⁹⁸.

Dobrze wychowanego młodego człowieka do posłuchu wobec starszych nakłania strach i szacunek. „Szacunek nie pozwala mu ręki podnosić na starszych, bo to rodzice, a strach dlatego, że zaczepionemu pomogą inni, jedni jako synowie, drudzy jako bracia, a inni jako ojcowie”⁹⁹. Taki jest też dialog *Politeia*. Jest on nauką starca – Sokratesa, wyłożoną dla młodszych Ateńczyków.

Granice dla rządzących w sprawiedliwym państwie Platon ustawia na pięćdziesiąt lat. Do tego czasu, mieszkaniec powinien służyć *polis* przede wszystkim siłami fizycznymi. Po przekroczeniu tego wieku wiele osób – Platon jest głęboko co do tego przekonany – będzie zajmować się filozofią (pracą rozumną), lecz czasami dla dobra państwa, powinni niektórzy z nich trudzić się i polityką:

A jak będą mieli po lat pięćdziesiąt, to ci, którzy cało wyjdą z prób i okażą się najlepszymi wszędzie i pod każdym względem – i praktyce, i w teoriach – tych już trzeba poprowadzić do końca drogi i zmusić, żeby wnieśli w górę światło swojej duszy i zaczęli patrzeć na to, co wszystkiemu jasności dostarcza. A gdy zobaczą dobro samo, będą go używali jako pierwowzoru, aby przez resztę życia ład wprowadzać w państwie i u ludzi prywatnych, i u siebie samych, u każdego po trochu z kolei. Będą się przeważnie filozofią zajmowali, a kiedy kolej na którego wypadnie, będzie się musiał jeszcze i teraz trudzić polityką i rządami ze względu na dobro państwa. Będzie się tym zajmował nie dlatego, że to rzecz ładna, tylko dlatego, że konieczna. I tak będą zawsze wychowywali drugie pokolenie ludzi takich samych, aby ich zostawić na straży około państwa, a sami odejdą mieszkać na wyspach szczęśliwych. Pomniki im postawi państwo swoim kosztem i ofiary będzie składało, jeżeli to Pytia zatwierdzi, tak jak bogom, a jeżeli nie, to jako ludziom szczęśliwym, którzy coś boskiego mieli w sobie¹⁰⁰.

97 „A tych młodych, którechyśmy dotąd strażnikami nazywali, nazwać pomocnikami, czeladzią rządu, ona pomaga wykonywać to, co rządzący postanowią” (tamże, s. 152 [414b]; także: por. tamże, s. 166 [425b]). Kwestię tę Platon rozwinie w dialogu *Prawa* konstruując instytucję zwaną Nocnym Zgromadzeniem, złożoną z osób starszych i młodszych będących tam dla nauki.

98 Por. tamże, s. 149 [412c].

99 Tamże, s. 226 [465b].

100 Tamże, s. 337 [540a-b].

Ustrój oligarchiczny sprawia, że młodzi przestają być wychowywani w cnotach, zwłaszcza w kontekście panowania nad pożądlivością¹⁰¹. Platon pisze: „otóż demokracja¹⁰² nastaje, uważam, kiedy ubodzy zwyciężą i jednych bogaczy pozabijają, drugich wygnają z kraju, a pozostałych dopuszczą na równych prawach do udziału w ustroju i w rządach”¹⁰³. W kraju zaczyna panować swawola. Wolno właściwie każdemu robić to, co chce¹⁰⁴. Ustrój demokratyczny prowadzi także do kultu młodości¹⁰⁵. Wszystko co podoba się młodym, jest wychwalane jako najlepsze i na wszystko się im przyzwala. Tracą poważanie prawa, religia, zwyczaje, znika szacunek dla starszych. Wiek, jako mądrość i doświadczenie życiowe, jako umiejętność panowania nad sobą – jest istotna w uchwyceniu idei arystokracji.

1.1.5. *Philia* (przyjaźń)

Na samym początku Księgi III Platon stwierdza: „przyjaźń wzajemną niemało cenić [należy – przyp. MK] w przyszłości”¹⁰⁶. Kwestia przyjaźni, tak istotna w późniejszych dialogach, pojawia się w *Politei* w kilku miejscach. Połączona jest ona z takimi pojęciami jak: pokój, zgoda, braterstwo, jedność wspólnoty politycznej¹⁰⁷. *Polis* powinna rozrastać się tylko do takich rozmiarów, w których mieszkańcy będą chcieli utrzymać ze sobą jedność¹⁰⁸.

Troszcząc się o zgodę między mieszkańcami, Platon uważa przemoc za wroga wspólnoty. Porządkowanie duszy i wychowywanie w cnotach musi odbywać się na płaszczyźnie motywacji, nauki i naśladownictwa, nie zaś na drodze przymusu. Jest zatem przyjaźń konieczna między wszystkimi mieszkańcami. Taka, która przynosi pokój wewnętrzny, staje się najlepszą obroną przeciwko wrogom zewnętrznym¹⁰⁹.

Celem rządów jest także jedność państwa. Platon uważa, że ją w pierwszej kolejności rujnuje bogactwo i bieda¹¹⁰. Platon jest także przekonany, że nagle wzbogacenie się sprawia, że

101 Zob. tamże, s. 357 [555c].

102 Por. tamże, ss. 357-369 [555c-563d].

103 Tamże, s. 359 [557a].

104 Zob. tamże [557b].

105 Por. tamże, ss. 359-373 [557a-565e].

106 Tamże, s. 109 [386a].

107 Ustrój *politei* zaczyna się psuć, przechodząc w kierunku *timokracji* od wewnętrznych kłótni (zob. tamże, s. 343 [545d-e]).

108 Zob. tamże, s. 163 [423b]. „Kiedy jeden obywatel, tak uważam, dozna czegoś dobrego lub złego, to takie państwo najprędzej powie, że to jego własny członek czegoś doznaje, i albo całe będzie się razem z nim cieszyło, albo całe wraz z nim cierpiało” (tamże, s. 222 [462e]).

109 Zob. tamże, s. 236 [471d].

110 Zob. tamże s. 306-307 [520c-e]. W kontekście tej uwagi Platona można zrozumieć arystotelesowską koncepcję ustroju mieszanego, który opiera na rządach klasy średniej. Arystotelesowski umiar nie jest ideologicznym poszukiwaniem złotego środka, lecz wyrazem troski o jedność państwa.

człowiek porzuca swoje zajęcia lub zaczyna je wykonywać gorzej. Tyczy się to również strażników, którzy powinni wystrzegać się i biedy, i bogactwa¹¹¹. Istotna jest przy tym poruszana już kwestia kooptacji zdolnych i mądrych, którzy urodzili się w warstwach biedniejszych. Przekonanie na temat możliwości „narodzin duszy złotej z brązowych czy żelaznych” Platon rozwija w stwierdzenie oparte na poczuciu sprawiedliwości: kooptacja takich osób do warstw wyższych „całe państwo zrośnie w jedność, a nie rozpadnie na wiele państw”¹¹².

Grecki Mędrzec pisze także z perspektywy kogoś, kto uznaje dobro państwa za nadrzędne. Nie przeciwstawia jednak dobra jednostki dobru ogółu. W mentalności ówczesnych Ateńczyków dobro *polis* uznane było po prostu za najważniejsze¹¹³. Stąd najbardziej zaskakujący chyba postulat wspólności mienia, małżonków i dzieci¹¹⁴. A jednak w kilku miejscach da się wyczuć intuicję chroniącą dobro poszczególnej osoby. W *Politei* postuluje przecież zniesienie niewolnictwa, a mężczyzn i kobiety zrównuje w prawach¹¹⁵.

Rozumne działanie to takie, gdy człowiek troszczy się o swoje dobro. Strażnicy mają jednak troszczyć się o dobro ogółu. Platon uznaje, że korzyści rządzących należy tak zharmonizować z dobrem społeczeństwa, by troszcząc się o lud, troszczyli się jednocześnie o siebie: „a kochałby najbardziej to, [...] co i jemu służy, i gdyby uważał, że na powodzeniu tego czegoś i on sam najlepiej wyjdzie, a nie na odwrót”¹¹⁶.

Z tych rozważań można też w kontekście rządów elit, wysnuć wniosek podsumowujący:

111 Por. tamże, s. 160 [421d-e].

112 Tamże, s. 163 [423d].

113 Trzeba pamiętać, że według Platona państwo powstaje dlatego, że nikt nie jest samowystarczalny:

„– Zatem zdaje mi się – powiedziałem – że państwo tworzy się dlatego, że żaden z nas nie jest samowystarczalny, tylko mu potrzeba wielu innych. Albo jaki, myślisz, może być inny początek i zasada zakładania państw?

– Żaden inny – powiada.

– Więc tak, bierzcie jeden drugiego do tej, a innego do innej potrzeby, a że wielu rzeczy potrzebujemy, więc zbieramy wielu ludzi do jednego siedliska, aby wspólnie żyli i pomagali jeden drugiemu, i to wspólnie mieszkanie nazwaliśmy imieniem państwa” (tamże, s. 84 [369b-c]).

114 Nie należy jednak traktować tej idei jako próby wprowadzenia czystego komunizmu. Platon pisze o stanie idealnym, istniejącym w świecie idei. Logicznie wskazuje, że w warunkach idealnej przyjaźni (tak jak to bywa wśród najbliższych przyjaciół) „moje jest twoje, a twoje – moje”. I chrześcijaństwo wszak głosi, iż w Królestwie niebieskim wszyscy będą jedno w Chrystusie, a Chrystus w nich. W *Prawach* napisze: „w takiej to *polis*, jeśli zamieszkują ją może bogowie albo synowie bogów liczni, mieszkają oni radośni, wiodąc taki właśnie żywot; dlatego też wzoru dla ustroju nie należy gdzie indziej wypatrywać, ale w takim to [ustroju] go mając, trzeba w miarę możliwości dążyć do niego w jak największym stopniu” (Platon, *Prawa*, przełożyła Dorota Zygmuntowicz, Kęty 2017, s. 267 [739d-e]).

115 Dodajmy, że według Platona również kobiety mogą odznaczać się talentem do straży i powinny pełnić ten urząd (wynika z tego, że mogą sprawdzić się zarówno w walce fizycznej jak i filozofii) (zob. Platon, *Państwo...*, s. 211 [456a]).

116 Tamże, s. 150 [412d].

Żaden inny człowiek w żadnym rządzie, o ile jest naprawdę rządzącym, nie patrzy własnego interesu i nam go nie zaleca, tylko dba o interes poddanego i tego, dla którego pracuje; zawsze mając na oku to, co leży w interesie poddanych i co im przystoi – z myślą o tym on mówi wszystko, co mówi, i robi to wszystko, co robi¹¹⁷.

1.1.6. Państwo rozumne – władza filozofów

Charakteryzując filozofa, Platon wyróżnia przede wszystkim miłość do poznawania tego, co otacza go w rzeczywistości¹¹⁸, stąd przysługuje im przydomek *kochanków mądrości*. Filozofia prawdziwa zaczyna się zatem w momencie, gdy dana osoba miłuje oglądać prawdę¹¹⁹. Prawda dla Platona to z jednej strony rzeczywistość, a z drugiej uzgadnianie jej z rozumem. Najbardziej prawdziwe i rzeczywiste są właśnie idee, poznawalne nie zmysłowo, lecz rozumowo. Filozof jest więc kimś wyjątkowym. Nie powinien być niepokojony czy odrywany od swojego powołania również przez to, co wcale nie jest złe samo w sobie, jak: piękno, bogactwo, siły fizyczne, czy silne związki rodzinne¹²⁰.

Nikt nie może się zwać filozofem, bez wiedzy na temat tego, co jest dobre i piękne, bez uznania, że dobro i piękno jest rzeczywiste (a nie, nierealne)¹²¹. Filozofem będzie tylko ten, kto osiągnie cnoty poprzez poznanie prawdy. Taka osoba może być w przyszłości władcą doskonałym.

Tak scharakteryzowany filozof nie jest lubiany w *polis*. Lud nie jest miłośnikiem mądrości. Często zwraca się przeciwko filozofom, uznając filozofię za mało przydatną w życiu¹²². Mało tego, filozof jest dla większości niezrozumiały:

więc tę skłonność do wybuchów żalów i do gniewu naśladują często i na różne sposoby, a charakter rozumny i spokojny, który zawsze jest mniej więcej taki sam, ani nie jest łatwy do

117 Tamże, s. 45 [342e]. Stąd właśnie platońska nazwa na rządzących – strażnicy. Odróżnia ich od złych władców stanie na straży dobra wspólnego.

118 Zob. tamże, s. 252 [480a].

119 Zob. tamże, s. 242 [475e].

120 Por. tamże, s. 263-264 [491c-d].

121 Zob. tamże, s. 285 [506a-b]: „To, co sprawiedliwe i co piękne, nie znajdzie godnego strażnika w kimś, kto by nie wiedział, że to właśnie jest dobre, i pod jakim względem. A mam i to przeczucie, że bez tej wiedzy nikt tego nie pozna należycie. [...] Państwo będzie doskonale urządzone dopiero wtedy, kiedy na jego czele będzie stał strażnik znający się na tych rzeczach”.

122 „–Więc miłośnikiem mądrości tłum być nie potrafi?

– Nie potrafi.

– Więc i tych, którzy lgną do mądrości, tłum ganić musi?

– Musi” (tamże, s. 267 [494a]).

naśladowania, ani go rozumieć nie łatwo, gdyby go kto naśladował – zwłaszcza wobec tłumów zebranych na święta albo wobec mieszanej publiczności, która się gromadzi w teatrach. To przecież byłoby naśladowanie stanu, który jest obcy dla tłumów¹²³.

Platon wyraża tym samym ostry sąd nad zepsuciem społeczeństwa Aten. Akcja dialogu dzieje się po wymierzeniu kary jego Mistrzowi, którego ateński sąd skazał na śmierć. Sokrates, prowokując i stawiając pytania o prawdę, był zbyt niewygodny dla wielu grup społecznych.

Nadrzędnym celem polityki jest wprowadzenie rządów filozofów, nawet bez woli pozostałych obywateli¹²⁴. W tej kwestii przymusu nie wyklucza. Przyjaźń bowiem w pierwszej kolejności musi zapanować wśród strażników, tak, „by [strażnik – przyp. MK] kogokolwiek spotka, to zawsze będzie przekonany, że spotyka brata albo siostrę, albo ojca, albo matkę, albo syna, albo córkę; albo ich potomków, albo przodków”¹²⁵. Przyjaźń pomiędzy nimi promieniuje na pozostałych mieszkańców.

Na koniec należy dodać, że urzeczywistnienie *Politei* ma szansę powodzenia, tylko gdy władzę przejmą filozofowie¹²⁶, mimo że żaden z konkretnych ustrojów nie jest godny filozofów¹²⁷. Cała idea *politei* zawisła przecież od sprawujących władzę. Główną rolę w polityce odgrywają rządzący, czyli konkretni ludzie. Pojawia się zatem problem doprowadzenia filozofów do władzy (problem zarówno co do ich woli, to jest, czy zechcą pełnić urzędy w *poleis*, jak i problem legitymizacji ich władzy przed ludem). Platon, nauczony zachowaniem Sokratesa¹²⁸, jest świadom, że prawdziwi filozofowie zgodzą się pełnić władzę tylko w państwie idealnym, w każdym innym raczej będą starać się unikać polityki¹²⁹. Skłonić filozofa do przyjęcia urzędu strażnika może wizja rządów człowieka gorszego, niż on sam: „a największa

123 Tamże, s. 435 [604e]. Poprzez opis zachowania tłumy na wydarzeniach artystycznych, Platon w dość surowy sposób pragnie skonfrontować postawę mądrych filozofów z postawą zwykłych ludzi.

124 Od nich, od strażników zawisło szczęście całego miasta. Trzeba, zatem aby wykonywali swoją pracę jak najlepiej, nie angażując się w inne. Przyczyniając się do własnego szczęścia (dobrze strzegąc *polis*), będą pomnażać szczęście innych obywateli (por. tamże, s. 159 [421a-b]).

125 Tamże, s. 223 [463d]. Strażnicy nazwani są „kolegami”.

126 „– Kiedy prawdziwi filozofowie obejmą władzę – albo jeden taki, albo wielu – a obecnymi honorami wzgardzą, uważając, że one nie są godne wolnego człowieka i nic nie są warte, a oni najwyżej cenią to, co słuszne i te zaszczyty, które z tego źródła płyną, a za rzecz najwyższą i najbardziej konieczną uważają sprawiedliwość, więc jej będą służyć i pomnażać ją, gdy zaczną rządzić swoje państwo” (tamże, s. 337-338 [540d-e]).

127 Zob. tamże, s. 271 [497a-b]. „Państwo, w którym ludzie mający rządzić najmniej się garną do rządów, w tym muszą być rządy najlepsze i najbardziej wolne od wewnętrznych niepokojów, a gdzie rządzący są nastawieni przeciwnie, tam i stosunki panują wprost przeciwne” (tamże, s. 307 [520d]).

128 „– Dlatego też – mówię – ani dla pieniędzy nie chcą rządzić ludzie dobrzy, ani dla zaszczytu. Bo ani biorąc jawnie zapłatę za rządy, nie chcą się nazywać najmitami, ani ciągnąć po cichu zyski z rządu – złodziejami. A dla zaszczytu też nie. Bo nie są głodni zaszczytu” (tamże, s. 52 [347c]).

129 Nawiasem mówiąc, problem ten rozwiązuje dopiero, choć może przede wszystkim teoretycznie, chrześcijaństwo ze swoją nauką eschatologiczną. Polityka przestaje być środkiem zbawienia człowieka, a staje się jedną z form miłości bliźniego.

kara: dostać się pod rządy człowieka gorszego, jeśli by ktoś nie chciał rządzić sam. Mam wrażenie, że z obawy przed tą karą rządzą ludzie przyzwoici, kiedykolwiek rządzą”¹³⁰. Pojawia się tu swoisty paradoks: państwo idealne powstanie wnet, gdy tylko rządy obejmą filozofowie, którzy to z kolei stronią od polityki, jeśli tylko przyszło im żyć w *polis* dalekiej od rozumnego ideału¹³¹.

Przyszli filozofowie polityki będą musieli zmierzyć się z tym problem: jak powołać filozofów, ludzi przyzwoitych i pełnych cnoty oraz mądrości, gdy ci od władzy stronią. Z całą pewnością trzeba unikać z kolei tych, co się do władzy garną: „do rządów nie powinni się brać ludzie, którzy się w rządzeniu kochają. Bo między zakochanymi rywalami muszą się zacząć walki”¹³².

W *Politei* władzę sprawują strażnicy¹³³. Garstka – elita¹³⁴, której jest o wiele mniej¹³⁵, niż pozostałych obywateli¹³⁶. Są to filozofowie¹³⁷, ale również wojskowi¹³⁸. Ich rola „jest najdonioślejsza, dlatego wymaga najwięcej wolnej głowy od innych zajęć, a z drugiej strony umiejętności największej i dbałości”¹³⁹. Mają oni strzec miasta przed zagrożeniami z zewnątrz, jak i wewnątrz¹⁴⁰. Mają strzec sprawiedliwości, a więc są od pilnowania tego, by każdy wykonywał to, co do niego należy¹⁴¹. Filozof, dzięki umiłowaniu mądrości, zostanie nazwany także najlepszym sędzią w *polis*, gdyż dusza cnotliwa musi panować nad innymi duszami: „ale

130 Tamże, s. 52 [347c].

131 Zob. tamże, s. 275-279 [499b-502a]. „Więc jeżeli szerokie koła spostrzegą, że my prawdę o nim mówimy, to co? Czy będą się krzywiły na filozofów i nie będą wierzyły naszym słowom, że nigdy i na żadnej innej drodze szczęście w życiu państwa nie zawita, jeżeli państwa malować nie zaczną ci malarze, którzy mają boski wzór przed oczami?” (tamże, s. 277 [500d-e]).

132 Tamże, s. 307 [521b]. Piękny obraz współczesnych demokracji.

133 W *Politei* nie ma praw. Rządzą strażnicy. W *Prawach* Platon wprowadza prawa, a zatem rządzą one pod opieką strażników praw. Mimo to, z nieznanych przyczyn, i w *Politei* występuje pojęcie „strażnika państwa i praw” (zob. 283 [504c]).

134 Zaznaczmy tu jednak, że dla Platona ustrojami, które nie są zwyrodniałe, lecz sprawiedliwe są królestwo i arystokracja. W jednym rządzi jeden sprawiedliwy, w drugim – kilku sprawiedliwych. Charakteryzując typ człowieka w danym ustroju zrównuje tym samym królestwo z arystokracją (zob. tamże, s. 410 [587d]).

135 Dobry strażnik musi chcieć pilnie się uczyć, odznaczać się dobrą pamięcią, szlachetną postawą, wdziękiem, przyjaźnią i pokrewieństwem z prawdą, sprawiedliwością, odwagą i panowaniem nad sobą (zob. tamże, s. 258 [487a]). Taka natura „rzadko kiedy się zdarza między ludźmi. I mało takich jest” (zob. tamże, s. 263 [491b]).

136 „Zatem państwo założone zgodnie z naturą, z uwagi na tę najmniej liczną klasę, na tę swą najmniejszą część i wiedzę, która w tej klasie tkwi, ze względu na to, co stoi na czele i rządzi, gotowo się i całe państwo nazywać mądre. I zdaje się, że to z natury będzie rodzaj najmniej liczny, któremu wypada mieć w sobie coś z tej wiedzy, która sama jedna tylko spośród wszystkich innych gałęzi wiedzy zasługuje na nazwę mądrości” (tamże, s. 172 [428e-429a]). W cytacie tym pada być może jedno z najdonioślejszych słów dla niniejszej dysertacji: rządy nielicznej elity są zgodne z naturą. Podkreślenie – MK.

137 „Jako najściślejszych strażników trzeba ustanawiać filozofów” (tamże, s. 281 [503b]).

138 „A królami ich będą co najlepsi na polu filozofii i najlepsi do wojny” (tamże, s. 339 [543a]).

139 Tamże, s. 92 [374e]. „Każda jednostka potrafi jedną robotę wykonywać pięknie, a wielu robót nie. A gdyby się ktoś do tego brał i chwyciłby się wielu zajęć, to do niczego nie doprowadzi w żadnym – tak, żeby jakąś sławę zyskał” (tamże, s. 123 [394e]).

140 Zob. tamże, s. 152 [414b].

141 Zob. Z. Stawrowski, *Prawo naturalne...*, s. 41.

jaka przyjemność z oglądania bytu, tego nie potrafi zakosztować nikt inny, tylko filozof. [...] Zatem ze względu na doświadczenie, filozof jest najlepszym sędzią spośród ludzi”¹⁴².

Strażnik powinien odznaczać się największą paletą cnót wśród mieszkańców¹⁴³. Wydaje się, że ideałem platońskiego męża stanu zarówno w *Politei*, jak i w późniejszych *Prawach* jest człowiek odznaczający się zarówno łagodnością, jak i męstwem¹⁴⁴. Bez jednego z tych dwóch elementów, dobrego strażnika nie będzie¹⁴⁵.

W myśli Platona pojawia się także „strażnik nad strażnikami”. Jest nim rozum, strażnik wewnętrzny¹⁴⁶. Fakt ten pokazuje, jak dużą ufność w człowieka i w jego szlachetność miał Platon. Dalsze rozważania, jakie znajdziemy, zwłaszcza w *Prawach*, utożsamiają rozum z bogiem, prawodawcą wiecznych wzorów.

1.2. *POLITYK*

Polityk należy do późniejszych dzieł Platona. Na tle dialogów politycznych wyróżnia się swoim niewielkim rozmiarem. Starożytny filozof nie prowadzi w nim wywodu z pełną jasnością, lecz nie chcąc mówić bezpośrednio (zapewne ze względu na adresatów), posługuje się metaforami z życia codziennego, zamazując ostrość swych surowych sądów nad społeczeństwem. Styl ten przebija się od pierwszych stron, gdy jeden z bohaterów wspomina dialog wcześniejszy – *Sofistę* i obiecuje dwa kolejne dialogi poświęcone figurom *Polityka* i *Filozofa*. Ten ostatni nigdy nie powstał i nigdy powstać nie miał. W rzeczywistości figura Filozofa pojawia się w *Polityku* jako jego synonim¹⁴⁷.

142 Platon, *Państwo...*, s. 399 [543c-d].

143 Platon ironizuje:

„– Więc mówiliśmy, że powinni unikać opilstwa. Bo to każdemu innemu raczej ujdzie niż strażnikowi, żeby się upił i nie wiedział, co się z nim dzieje.

– To by było śmieszne – powiada – żeby strażnik potrzebował strażnika” (tamże, s. 137 [403]).

Pojawia się tu jedno z najstarszych pytań filozofii polityki: *qui custodiet ipsos custodiet* (kto będzie strzegł strażników)? Wydaje się, że Platon po raz pierwszy i chyba jedyny odpowiada na to pytanie w sposób przekorny: nikt, nie ma takiej potrzeby. Nigdzie później nie powtórzy takiego przekonania.

Platon na temat pijaństwa ironizuje także w *Prawach*: „I każdy wznosi się lżejszy ponad samego siebie i uradowany jest w duszy i przepełniony swobodą mówienia i zarazem głuchotą na to, co mówią obok i uważa się za wystarczająco godnego by rządzić samym sobą i innymi” (Platon, *Prawa...*, s. 151 [671b]).

144 Zob. Platon, *Państwo...*, ss. 94-96 [375c-376d]. Platon wskazuje również, że z prawdziwą filozofią człowiek tchórzliwy i nieszlachetny nie ma nic wspólnego (zob. tamże, s. 256 [486b]).

145 „Psy dobrej rasy mają taki charakter z natury: w stosunku do swoich i do znajomych są tak łagodne, jak tylko można, a w stosunku do nieznanymi wprost przeciwnie” (tamże, s. 94 [375e]).

146 Z. Stawrowski, *Prawo naturalne...*, s. 42.

147 Por. Platon, *Polityk...*, s. 77 [257b-c].

Nie jest *Polityk* jednak wyostreniem idealizmu z *Politei*, przeciwnie, Platon udoskonala swoją koncepcję, wprowadzając do dialogu bardziej siebie niż swego mistrza. Nie jest w stanie zerwać z wielkim dziedzictwem Sokratesa, więc umieszcza go w dialogu. Jednakże nie występuje on jako mędrzec nauczający młodzież, lecz jako młody uczeń pouczany przez osobę bez tożsamości – *Gościa*, w którym możemy rozpoznać samego Platona. Przy czym nie jest Sokrates małomównym, niewiele wnoszącym do dialogu rozmówcą, a raczej kimś, kto podsuwa głównemu bohaterowi dialogu słuszne myśli, które są następnie rozwijane. Ten późny dialog ukazuje nam autora jako filozofa dojrzałego, a nauka Sokratesa, choć obecna, nie jest już dominująca. *Polityk* to dzieło przede wszystkim samego Platona.

Filozof, jak zostało wspomniane wyżej, zrównany jest tu z figurą Króla. Jest on najbardziej idealnym królem, jakiego Platon może sobie wyobrazić; jest wyjęty wprost ze świata idei. Odwołując się do *Politei*, należy pamiętać, że Platon nie łączy tego pojęcia z funkcją, a raczej typem człowieka. Król to osoba o danych cnotach i charakterze. Król to konkretny zestaw cech, a nie funkcja władcy¹⁴⁸. Dla Platona typ królewski zlewa się również z typem polityka. Filozof jest królem, a król politykiem. W pewnym sensie filozof jest więc politykiem¹⁴⁹.

Platon wskazuje w dialogu liczne i różne analogie łączące funkcję królewską ze zwykłymi zawodami. Trzeba jednak uważać, by pokrewieństwa pewnych cech z umiejętnością królewską nie łączyć pochopnie. Przykładowo, w skład umiejętności królewskiej nie wchodzi umiejętność sędziowska, ta dotyczy straży praw i jedynie służy wiedzy królewskiej¹⁵⁰.

Król jest porównywany do gospodarza, pasterza, lekarza, nauczyciela gimnastyki, do innych zawodów, których istota polega na wydawaniu poleceń. Jest porównywany nawet do tkacza (który potrafi łączyć różne wątki w jedną trwałą i elastyczną całość).

Zadaniem królewskiej umiejętności splatania tkaniny: nie pozwolić nigdy, żeby się charaktery rozważne oddzielały od męźnych. [...] Więc to jest, powiedzmy, ukończenie tkaniny, którą działalność państwowa tka; po prostu przeplatanie charakterów męźnych i rozważnych. Umiejętność królewska zaprzyjaźnia je, harmonizuje i doprowadza do współzycia, a wytworzywszy tkaninę najwspanialszą i najlepszą ze wszystkich tkanin, obejmuje tą swoją plecionką i zespala wszystkich ludzi w państwach: niewolników i wolnych, i o ile państwo może

148 Zob. tamże, s. 79 [258e-259b].

149 Zob. tamże, s. 80 [259c-d]. Jeżeli, tak jak czytaliśmy w *Politei*, polityka polega na wychowywaniu w cnotach, łatwiej nam zrozumieć, że filozof w ogólności jest również politykiem.

150 Zob. tamże, s. 135 [305b].

być szczęśliwe, ona niczego pod tym względem w żadnym sposobie nie zaniedbuje, tylko panuje nad wszystkim i czuwa¹⁵¹.

Tę wielość punktów wspólnych ze zwyczajnymi zajęciami można zinterpretować jako ukazanie godności pracy każdego mieszkańca *polis*. Przychodzi tu na myśl również kwestia przyjaźni, jak również arystokracji, będącej między monarchią a demokracją. Prawdziwy Król harmonizuje różne części społeczeństwa, spaja je w jedno.

Król odznacza się „umiejętnością królewską”¹⁵², czyli umiejętnością panowania nad ludźmi w ogóle¹⁵³. Osobę króla charakteryzuje zatem fakt, że wydaje on polecenia¹⁵⁴. By zrozumieć figurę Króla, Platon proponuje iść drogą sprawiedliwości, i oddać mu to, co się należy¹⁵⁵, stąd rozpatruję tę figurę przez analogię do opieki nad zwierzętami, stwierdzając: „polityka nie znajdziemy jako hodowcy jednostek, niby poganiacza wołu albo parobka przy koniu – on jest raczej podobny do tego, co pasie konie albo woły”¹⁵⁶. Król to przede wszystkim pasterz ludzi (dusz-pasterz)¹⁵⁷. Tu widać ogromną zbieżność z *Politeią*. Polityk porządkuje dusze ludzkie, tylko on „przy pomocy muzy umiejętności królewskiej”¹⁵⁸ to potrafi.

Natura pozostałych pozwala na wyrobienie szlachetnego charakteru, jeżeli odbiorą wychowanie i nadają się do umiejętnego zmieszania z innymi typami. Więc te natury, co więcej ciągną do męstwa, umiejętność państwowa traktuje ze względu na ich silny charakter jakby rodzaj osnowy. Inne znowu, skłonne do przyzwoitości, miłsze są i bogatsze, i żeby zostać przy porównaniu, podobne są do nitki wątku. Jedne i drugie napięte w kierunkach przeciwnych. Umiejętność państwowa stara się je związać i spleść jakoś w ten sposób¹⁵⁹.

Nie jest to jednak definicja wystarczająca, chociaż fundamentalna dla zrozumienia polityczności. Trzeba przy tym rozróżnić „pasterza boskiego i opiekuna ludzkiego”¹⁶⁰.

151 Tamże, s. 142-143 [310e-311b].

152 Zob. tamże, s. 79 [259b]. „Jeśli istnieje jakaś umiejętność królewska, to tłum ludzi bogatych i cały lud razem nigdy nie potrafi osiągnąć tej wiedzy politycznej” (tamże, s. 130 [300e]).

153 Zob. tamże, s. 100 [276b-c]; także: zob. tamże, s. 120 [292b]. Jest to również umiejętność bycia liderem, który charakteryzuje się zdolnością nakłaniania i przemawiania, tak charakterystyczną dla polityka (zob. tamże, s. 134 [304d-e]).

154 Zob. tamże, s. 81 [260c].

155 Por. tamże, s. 87 [265d].

156 Tamże, s. 83 [262d].

157 Zob. tamże, s. 91 [267b-e]. Zaskakujące jest to porównanie platońskie. Możemy zobaczyć pewną analogię z Chrystusem, a później ze św. Piotrem, który powołany został, by „ludzi łowić” (zob. Łk 5, 10).

158 Por. tamże, s. 141 [309c-d].

159 Tamże, s. 140 [309a-b].

160 Tamże, s. 101 [276d].

Zapytani o króla i polityka z obecnej epoki i z obecnego toku powstawania, myśmy powiedzieli, że to pasterz dawnej trzody ludzkiej, z epoki poprzedniej, i to bóg a nie człowiek, i myśmy grubo pobłądzili. A żeśmy go podali jako panującego nad całym państwem, ale w jaki sposób on panuje, tegośmy nie rozwinęli, pod tym względem nasze słowa są prawdziwe, tylko że to nie jest wszystko i nie zostało jasno powiedziane, dlatego też to jest błąd mniejszy niż tamten. [...] Taki pasterz-bóg to jest postać jeszcze większa niż król, a ci, którzy tutaj dziś państwami rządzą, są do rządzonych o wiele bardziej podobni naturą i bliżsi im kulturą i zachowaniem¹⁶¹.

W tych rozważaniach Platon przenosi władzę najwyższą, władzę filozofów na teren meta-polityki, na teren tego, co najistotniejsze (wątek ten rozwinie w *Prawach*). Zaczyna rozumieć, że filozof nie ma władzy nad każdym aspektem życia *polis*, że wcale jej mieć nie musi. Mało tego, przejście z metafory „pasterza” na „opiekuna”, wskazuje również na docenienie ludzkiej wolności i pewną ufność w dobroć człowieka.

Królem jest tylko ten pasterz dusz, który troszczy się o „ród ludzki” z dobrej woli, kierując się dobrem ogółu. Jego przeciwieństwem jest tyran, który opiera się na gwałcie¹⁶². Platon w *Polityku*, choć nadal nie jest w stanie pozbyć się myśli o jakimś przymusie wobec tych ludzi, którzy będą szczególnie zatwardziali na porządkowanie duszy, gwałt czyniony na ludzkiej naturze i jej wolności uznaje za przeciwieństwo filozofii. Mimo to, po rozpoznaniu tej prawdy, uważa, że: „trzeba by wziąć typ polityka i króla, i wstawić go do tej umiejętności jakby woźnicę i dać mu cugle państwa do ręki, bo on i w tej umiejętności **jest u siebie**”¹⁶³. Platon, szukając istoty umiejętności królewskiej, nie decyduje się na zrównanie Króla z jakimkolwiek innym zawodem. Figura Króla jest unikalna i niezwykła. Ma w sobie, pomimo punktów styecznych, coś, czego wymienione profesje nie posiadają. Jest funkcją w *polis* najwyższą.

Wysuńmy z tego dwa wnioski, które skorelowane są z dialogiem omawianym wcześniej. Królem, a zarazem politykiem i filozofem nazwiemy po prostu osobę, która wciela sprawiedliwość w oparciu o dobrą wolę ludzi. Jego rolą jest harmonizowanie ludzkich dusz z porządkiem w *polis*¹⁶⁴. Polega to na przypomnieniu i wprowadzaniu harmonii między męstwem

161 Tamże, s. 99 [275a;c].

162 Zob. tamże, s. 101 [276e].

163 Tamże, s. 89 [266e] (podkreślenie – MK). Stwierdzenie to warto odczytać w kontekście definicji wolności zaproponowanej przez Hegla: „na tym właśnie polega wolność, gdyż skoro jestem zależny, odnoszę siebie do czegoś innego, czym nie jestem, nie mogę istnieć bez czegoś zewnętrznego; jestem zaś wolny, gdy jestem u samego siebie” (G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przekład Janusz Grabowski, Adam Landman, Warszawa 1958, s. 27).

164 Zob. E. Voegelin, *Platon...*, s. 263.

a rozważą, śmiałością a łagodnością¹⁶⁵. Rozpatrując to w kontekście źródeł senatu, Platon identyfikuje króla z filozofem, a przecież rządy filozofów są w rozumieniu dialogu *Politeia* instytucjonalizacją czynnika arystokratycznego. Takie odczytanie *Polityka* jest zasadne, przy założeniu, że idea dobrego władcy jest podstawowa, a idea arystokracji jest pewną jej pochodną, jest wtórna. Idealny władca będzie kwintesencją idei arystokratycznej, jako najlepszy z najlepszych¹⁶⁶. Mało tego, sam Platon uważa, że ludzi odznaczających się umiejętnością królewską może być więcej niż jeden i mogą rządzić wspólnie. Mając wtedy do czynienia z rządami arystokracji, owych arystokratów i tak nazywa typem królewskim¹⁶⁷.

Z tych rozważań możemy wysnuć naturalność istnienia typu królewskiego. Skoro znakomita większość jego charakterystycznych cech pojawia się tak często u innych, dlaczego król-filozof miałby być kimś nierealnym? Ta wiara w istnienie kogoś takiego zostaje w drugiej części dialogu zastąpiona zwątpieniem.

Tak się rodzi tyran, powiemy, i król, i oligarchia, i arystokracja, i demokracja, bo ludzie nie znoszą tego jednego monarchy i nie wierzą, żeby kiedykolwiek mógł przyjść ktoś godny takiej władzy, ktoś, kto by chciał i potrafił panować przy dzielności i wiedzy, i słusznie oddawać wszystkim to, co sprawiedliwe i zbożne; są przekonani, że poniewierałby i zabijał, i krzywdził kogo by tylko i kiedy chciał spośród nas. Chociaż gdyby się znalazł ktoś taki, jak mówimy, to byłiby zadowoleni i mógłby między nimi mieszkać i szczęśliwie trzymać w ręku ster jedyne ściśle słusznego ustroju¹⁶⁸.

Platon wprowadza do swojego dzieła rozważania o prawach. Prawo musi być kopią prawdy, pochodzącą od tych, którzy mają wiedzę i pełnić rolę służebną wobec władzy królewskiej¹⁶⁹. Zatem prawdziwego ustroju (*politei*) należy szukać u nielicznych jednostek o uporządkowanych duszach. Prawa powinny być naśladownictwem ich dusz. Nie wyklucza Platon istnienia Króla-Filozofa¹⁷⁰, lecz smutnie konstatuje: ludzie nie wierzą w istnienie kogoś

165 Zob. Platon, *Polityk...*, s. 143 [311a-c].

166 To relacja wzajemna. By spojrzeć nie z góry, a z dołu, od strony arystokratycznej, można lepiej zrozumieć sformułowanie *primus inter pares*. Polski monarcha przez wieki, w kontekście przewodniczenia obradom senatu składającego się przede wszystkim z wojewodów i kasztelanów, nazywany był „wojewodą całej Rzeczypospolitej”.

167 Zob. tamże, s. 120-121 [292e].

168 Tamże, s. 130-131 [301c].

169 „Dlatego najbliższą z kolei troską tych, którzy w jakiegokolwiek dziedzinie prawa i pisane ustawy układają, byłoby, żeby wbrew tym prawom nigdy nikt, ani jednostka ani żaden tłum, w najmniejszym drobiazgu postąpić nie śmiał. [...] A mówiliśmy, że ten, co posiada wiedzę, taki rzeczywisty polityk, jeżeli pamiętamy, będzie w praktyce robił wiele rzeczy, nie troszcząc się wcale o prawa spisane, ile razy coś innego wyda mu się lepsze niż prawo, które sam napisał, i nie to, co zalecał na czas swej nieobecności” (tamże, s. 129 [300c-d]).

170 Platon jest przeświadczony, że pojawienie się figury prawdziwego Polityka (króla-filozofa), w którego lud nie wierzy (przynajmniej w czasach ówczesnych), stanie się boską interwencją. Król, jeśli się pojawi, jest z bożej łaski.

takiego¹⁷¹. Właśnie z tego powodu prawa w *polis* nabywają tak istotnego znaczenia. Dusze ludzkie są aż nazbyt zepsute, by bez praw mógł zapanować nad nimi rozum¹⁷². Jak pisze Zbigniew Stawrowski:

Twierdzenie o bezwzględnej obowiązywalności nawet najbardziej rozumnego stanowionego prawa jest, zdaniem Platona, pozbawione sensu. Przypominałoby bowiem stanowisko lekarza, który przepisywałby wciąż tę samą kurację, niezależnie od zmian stanu zdrowia chorego. Prawa stanowione nie mają zatem samoistnej wartości, ale jedynie instrumentalną. Nie są rozumnością jako taką, lecz jej zawsze niedoskonałym wehikułem. Nie są tym, co najlepsze, ale kompromisem. [...] Kompromis ten okazuje się jednak rzeczą konieczną¹⁷³, gdy opuszczamy świat idei, idealnego państwa i idealnych władców, i zająć się mamy możliwie najlepszą organizacją życia zwykłych śmiertelników¹⁷⁴.

Idealny Król mógłby lepiej ogarnąć całą rzeczywistość i rządzić poszczególnymi jednostkami – lepiej niż prawa, które muszą być tworzone dla wszystkich, więc nie mogą objąć wszystkich problemów społecznych¹⁷⁵.

Prawo w żaden sposób nie może objąć jasno i dokładnie tego, co jest najlepsze i najsprawiedliwsze równocześnie dla wszystkich i dlatego nie może nakazywać tego, co najlepsze. Bo ludzie są jedni do drugich niepodobni i niepodobne do siebie są ich czyny, i w sprawach ludzkich, żeby tak powiedzieć, nic nigdy nie stoi spokojnie, dlatego żadna prosta ustawa w żadnej sprawie nie może pozwolić żadnej umiejętności ustanawiać czegokolwiek we wszystkich wypadkach i na zawsze¹⁷⁶.

Wniosek główny Platona, zawarty w *Polityku* – jak pisze Stawrowski – brzmi: „w dobrze urządzonym, sprawiedliwym państwie musi rządzić rozum; skoro jednak nie ma co liczyć na pojawienie się doskonale rozumnego władcy, rządzić powinny rozumne ustawy”¹⁷⁷.

171 Czy od czasów Platona zmieniło się w tej kwestii cokolwiek?

172 Zob. E. Voegelin, *Platon...*, s. 256.

173 „Zatem monarchia związana dobrymi prawami pisanymi, które nazywamy ustawami, jest najlepszą ze wszystkich sześciu form ustroju, ale bez praw jest przykra i najciężej jest w niej żyć zbiorowo” (Platon, *Polityk...*, s. 132 [302e]).

174 Z. Stawrowski, *Prawo naturalne...*, s. 49.

175 Zob. Platon, *Polityk...*, s. 123 [294c-295b].

176 Tamże, s. 122 [294a-b].

177 Z. Stawrowski, *Prawo naturalne...*, s. 49.

1.3. *PRAWA*

Ostatni dialog Platona wyróżnia się na tle innych nowymi ważnymi wątkami. Jest też jedynym, w którym nie występuje jego mistrz Sokrates. Można zatem uznać, że Platon usamodzielniał się jako filozof. Jest to dzieło najbardziej dojrzałe. Na pierwszy rzut oka wydaje się nieco chaotyczne. Platon czasami rozpoczyna prezentowanie swoich pomysłów, wyjaśniając je dopiero w innym miejscu. Taki styl pisania wynika z faktu, iż zanim zaczął je pisać, całą kwestię miał już poddaną refleksji. Dialog nie rozwija się zatem z biegiem ksiąg, lecz od początku stanowi jedną całość, którego nie należy pochopnie dzielić.

Prawa są rozmową Ateńczyka z przedstawicielami Sparty i Krety, jak powie sam autor, są „rozumną zabawą starszych ludzi”¹⁷⁸ w zakładanie nowego miasta. Filozofia – refleksja intelektualna staje się „zabawą”, czymś, co autor podejmuje z radością. Nie należy jednak rozumieć czynności tej, jako zwykłej rozrywki: „w każdym razie prawodawstwo i zakładanie *poleis* są rzeczywiście najdoskonalszym spełnieniem w dążeniu do cnoty mężów”¹⁷⁹. W całą tę grę zaangażowali się ludzie starsi – przedstawiciele lokalnych mądrości. W dialogu naucza Ateńczyk. Platon ustrojowi i mądrości (doświadczeniu transcendencji) Aten nadaje wysoką wartość. Twierdzi jednak, że najlepsze ustroje są połączeniem monarchii i demokracji i przyznaje, że ustroje dwóch pozostałych dyskutantów są lepsze, gdyż Ateny jego czasów pogrążyły się w zbytnią swawolę.

Kreta jest najstarszym państwem i ustrojem Hellady. Sparta zaś, bardzo do niej podobna, dołącza do tej trójki wielkich *poleis*, które szczególnie odznaczyły się wielkością i mądrością w świecie greckim, będąc najtrwalszymi i najchlubniejszymi miastami. Mamy zatem rozmowę osób mądrych mądrością swoich małych ojczyzn – Aten, Krety i Sparty. Mamy spotkanie nauczycieli, którzy to jednak ostatecznie, po żywej dyskusji na kartach pierwszych ksiąg, zdominowani zostają przez *Ateńczyka* (dalsze księgi są właściwie monologami). Należy uznać, że Ateńczykiem jest sam Platon. W jego filozofii od samego początku przebija się nieskrywany patriotyzm. Nie mógłby się ukryć w dialogu pod żadną inną postacią.

178 Por. Platon, *Prawa...*, s. 308 [769a].

179 Tamże, s. 214 [708d].

Platon nie konstruuje w tym dialogu idealnego państwa, lecz, – jak sam to mówi – drugi ustrój w kolejności¹⁸⁰, a więc taki, który można wprowadzić; taki, który wyda najlepsze owoce; taki, który jest najbardziej zbliżony do idealnej *politei*¹⁸¹.

Jak pamiętamy, za godziwe ustroje Platon uznał królestwo i arystokrację. Rozwijane związki między oboma ustrojami w *Prawach* równie są widoczne. I choć nadal najwyższą władzę sprawują elity, w ostatnim dialogu dochodzi do pewnej rehabilitacji demokracji. Mało tego, spora część dzieła dotyczy niejako wszystkich mieszkańców *polis*. To tu Platon, wychodząc z założenia, że arystokracja jest czymś pomiędzy, zauważa większe związki jej z demokracją, z tłumem, dając silne podwaliny dla koncepcji *obywatela*, kogoś, kto na swoją miarę, partycypuje w rządach. Z arystokracji nie tylko „wyjdzie król”, ale do niej, będąc wpięty przez nią pociągnięty, ma dochodzić każdy obywatel. Już nie tylko na zasadzie „kooptacji zdolnych i ambitnych” znanej z *Politei*. Teraz rządzący-filozofowie powinni wpływać na każdego mieszkańca, pobudzać go do tego, by chciał sam z siebie kształtować w sobie cnoty.

1.3.1. Prawa i Strażnicy Praw

W poprzednim dialogu Platon docenił wartość praw. Teraz uznaje je za najważniejszą drogę do szczęścia obywateli. Intelktualna dysputa, polegająca na zakładaniu nowego miasta ukazuje, że najważniejszą władzą w *polis* jest władza metapolityczna¹⁸². Ona nadaje prawa obywatelom i ona wyznacza spośród nich osoby najlepsze – strażników praw¹⁸³. Rządzić zatem powinni tylko ci, którzy są posłuszni prawom (to istotne *novum* w myśli Platona). Pozostaje przy tym wierny wobec idei wyrażonej w *Polityku*:

Gdyby kiedyś zrządzeniem bożym narodził się jakiś człowiek o wystarczająco silnej naturze, by móc to w duchu utrzymać, nie potrzebowałby żadnego prawa nim samym rządzącego. Bo od wiedzy nie jest silniejsze ani prawo, ani żadne rozporządzenie i nie godzi się, żeby rozum był czemuś posłuszny i służebny, lecz musi być rządcą wszystkiego, jeśli jest prawdziwy i w istocie wolny zgodnie z naturą. W rzeczywistości jednak nigdzie i w żaden sposób tak się nie dzieje,

180 „W państwie daje się wprowadzić taki tylko ustrój, który w porównaniu z najlepszym drugie zajmuje miejsce” (tamże s. 195 [739a]).

181 Por. Z. Stawrowski, *Prawo naturalne...*, s. 54-55.

182 Zob. tamże, s. 64.

183 Por. Platon, *Prawa...*, s. 73 [631d-632c].

chyba że w małym stopniu; dlatego trzeba wybrać to, co drugiego, rozporządzenie i prawo, które wprawdzie widzą i baczą na przypadki najczęstsze, ale na każdy [baczyć] nie potrafią¹⁸⁴.

Platon uważa, że szybką przemianę ustroju w kierunku rozwoju cnoty mogą uczynić wyłącznie cnotliwi możnowładcy, stąd troska o wychowanie w cnotach jest przede wszystkim troską o elity¹⁸⁵. „Gdy w człowieku największa władza schodzi się w jedno z mądrością i samoopanowaniem, wtedy poczyna się z natury najlepszy ustrój polityczny i takowe prawa; inaczej z pewnością nigdy nie powstaną”¹⁸⁶.

Prawa rozumne pochodzą od boga¹⁸⁷. Stąd umiejętność rządzenia polegającą na umiejętności byciu rządzonym przez prawa, Platon nazywa służbą bogom¹⁸⁸. One zastępują filozofów. Przyczyniają się do oczyszczenia *polis* i przemieniają dusze obywateli. Nowym problemem platońskiej filozofii jest zatem wychowanie obywateli w posłuszeństwie prawom bez żadnego przymusu. Grecki filozof znajduje rozwiązanie: wstęp do ustaw (*proemia*), czyli rozumne wyjaśnienie do praw. *Proemia* stają się łącznikiem między obywatelami a boskim rozumem.

Pierwszą i najważniejszą instytucją nowo powstałej kolonii ma być straż praw. Platon opisuje niezwykle intrygującą procedurę wyboru tych urzędników. Znalezienie właściwych kandydatów jest bardzo trudne, a czasami niemożliwe. Strażników praw wybierają ci, którzy odbywają lub odbyli służbę wojskową (prawdopodobnie Platon utożsamiał służbę z posiadaniem praw obywatelskich), poprzez napisanie na tabliczce nazwiska danej osoby i pozostawienia jej w świątyni. W drugim etapie następuje głosowanie negatywne. Każdy może wynieść ze świątyni jedną tabliczkę z nazwiskiem osoby, którą uważa za nieodpowiednią na ten urząd. Trzysta osób przechodzi do drugiej tury. Cała procedura jest powtarzana, aż do wyłonienia stu osób. Rozpoczyna się trzecia tura, w której ostatecznie wybiera się trzydziestu siedmiu strażników. Poddani lustracji, jeśli okazują się godni i przechodzą ją pozytywnie, zostają oficjalnie strażnikami praw¹⁸⁹. Stróż prawa sprawuje urząd przez dwadzieścia lat, chyba, że został wybrany, mając lat sześćdziesiąt, wtedy powinien sprawować go przez lat dziesięć. Osoby, które przekroczyły wiek siedemdziesięciu lat, nie będą dopuszczane do tego urzędu¹⁹⁰.

184 Tamże, s. 462 [875c-d].

185 Por. tamże, s. 220 [711c-e]; także: por. tamże, s. 602-603 [964e-965a].

186 Tamże, s. 221 [712a].

187 I bóg może je zmieniać: „Czyżbyś nie mówił za Homerem, że zawsze co dziewięć lat Minos udawał się na spotkanie z ojcem i wedle jego wieszczych słów nadawał prawa waszym *poleis*?” (tamże, s. 50 [624a-b]).

188 Zob. tamże, s. 229-230 [715b-d].

189 Zob. tamże, s. 285 [753b-d].

190 Zob. tamże, s. 287 [755a-b].

Straż praw można przyrównać do Opatrzności. Nie reaguje ona od razu na wszelkie bieżące problemy. Jej działania polegają raczej na leczeniu ran, których nie da się w państwie wyleczyć inaczej. Może również ulepszać i wprowadzać nowe prawa (na okres próbny dziesięciu lat). Urząd ten nadzoruje proces powołania innych urzędników¹⁹¹.

Dla każdego jasne jest z pewnością, że choć wielkim dziełem jest prawodawstwo, to gdy dobrze urządzona *polis* powierza dobrze nadane prawa nieodpowiednim urzędnikom, nie tylko nie będzie już pożytku z dobrych rozporządzeń, ale – pomijając zupełnie ogólny śmiech, jaki może [wtedy] powstać, często mogą z tego wyniknąć największe szkody i zniewagi¹⁹².

Jeden ze stróżów prawa ma zostać wybrany przez innych urzędników na stanowisko najważniejsze – Wychowawcę młodzieży¹⁹³. Wybierany na pięcioletnią kadencję Wychowawca ma być mężczyzną po pięćdziesiątce, bogatym w mądrość doświadczenia życiowego, ojciec ślubnych dzieci, który sprawdził się w działalności publicznej, pełniąc funkcję stróża praw i który charakteryzuje się łatwością „wpajania w młode umysły szacunku dla prawa”. Aby nastał porządek, swawola ludzka powinna zostać ukrócona¹⁹⁴, dlatego wychowawca młodzieży powinien karać również tych, którzy powinni ukarać dzieci za przewinienia, a tego nie uczynili¹⁹⁵.

Również straż praw współuczestniczy w sądach nad zepsutymi urzędnikami¹⁹⁶. Widać tu głęboki realizm Platona. Uważa on, iż zawsze musi istnieć możliwość odwołania niesprawiedliwego człowieka. Stanowią również najwyższą instancję oceniającą pracę władzy sędziowskiej, zwłaszcza wobec tych, którzy zostali oskarżeni o wydawanie wyroków niesprawiedliwych¹⁹⁷. Sama straż sprawuje sądy w trzech kwestiach: zdrajców, świętokradców i wobec tych, którzy przemocą obalają prawa *polis*¹⁹⁸.

Skoro straż praw posiada w wyjątkowych sprawach także kompetencje sędziowskie, zatrzymajmy się na chwilę nad urzędem sędziego. Platon wymienia trzy typy sędziów. Pierwszy za swój cel obiera wymierzenie sprawiedliwości wszystkim złym. Drugi z kolei uważa, że najważniejszą kwestią jest przyczynienie się do tego, by urzędy sprawowały osoby sprawiedliwe

191 Zob. tamże, s. 288 [755d-e]. Chodzi tu o Zgromadzenie Ludowe, czy Radę Pięciuset.

192 Tamże s. 281 [751b-c]; por. tamże, s. 568 [945d-e].

193 Zob. tamże, s. 303-304 [766b-c].

194 Zob. tamże, s. 563 [942c-d].

195 Zob. tamże, s. 367-368 [808e-809a].

196 Zob. tamże, s. 573 [947e-948a].

197 Zob. tamże, s. 306 [767d-e].

198 Tamże, s. 433 [856e-857a].

(osoby złe, pozostawione przy życiu, są wtedy rządzone przez sprawiedliwych). Trzeci zaś wyróżnia się cnotą, nikogo nie zgładza, lecz przemienia dusze poprzez prawa i tak „poróżnioną rodzinę przenosi w stan przyjaźni”¹⁹⁹. Trzeci typ odpowiada oczywiście platońskiemu ideałowi. Sędzia, więc jest nie tylko sługą sprawiedliwości, lecz także sługą przyjaźni i zgody.

Jest natomiast rzeczą niezmiernie zastanawiającą, że umiejętność sądenia Platon egalitaryzuje. Więcej, domaga się, by w sprawach publicznych do sądu został dopuszczony lud²⁰⁰, bo to on jako całość, staje się ofiarą ewentualnych publicznych przestępstw.

1.3.2. Wychowanie

Po bogach dusza ludzka jest rzeczą najważniejszą i najbardziej godną czci²⁰¹. Porządkowaniu duszy Platon poświęca tutaj jeszcze więcej miejsca niż w *Politei* (właściwie całą Księgę VII i większość Księgi VIII). Nie tylko widzi wielkość dzieła wychowania, ale domaga się reformy tego wychowania, które zbacza w złym kierunku (znów widać tu zanurzenie się Platona w rzeczywistości ateńskiej). „A zatem to, czyli znajomość natur i stanów duszy, byłoby jedną z najużyteczniejszych rzeczy dla tej umiejętności, której zadaniem jest je pielęgnować. A jest to chyba – będziemy zgodni, jak sądzę – zadanie umiejętności politycznej”²⁰². Dobra polityka polega na tym, że państwo podąża za rzeczami lepszymi, rzeczy gorsze są usuwane, lub, jeśli jest to możliwe, uzdrawiane, doprowadzane do lepszego stanu²⁰³. Taka jest rola czuwającej nad porządkiem państwowym arystokracji: leczyć, uzdrawiać, pociągać ku dobru, a w ostateczności dla ocalenia reszty – odcinać. Platon wskazuje również, że strażnicy praw nie są przede wszystkim dla osób, które łatwo **przestrzec** przed łamaniem prawa. Powinni oni przede

199 „Jaki zatem lepszy: czy ten, który by zgładził wszystkich złych spośród nich, a lepszym nakazał, by sami sobą zarządzili, czy też ten, który by sprawił, że rządzą zaci, a gorsi, pozostawieni przy życiu, z własnej chęci dają sobą rządzić? A może proponujemy trzeciego sędziego pod względem cnoty, jeśliby ktoś taki, kto, gdyby dostał rodzinę poróżnioną, nie zgładziłby nikogo, lecz, odmieniwszy [sposób myślenia jej członków] i nadawszy im prawa, potrafiłby tak zatroszczyć się o nich na przyszłość, że pozostaliby przyjaciółmi” (tamże, s. 62 [627e-628a]). Platon przypomina swoje idee z *Politei*: najszlachetniejsze charaktery to takie, które przemieniają nikczemne i jednoczą je z powrotem ze sprawiedliwą *polis*.

200 Por. tamże, s. 306-307 [767e-768a].

201 „Otóż ze wszystkiego, co posiadamy, dusza jest czymś najbardziej boskim po bogach, będąc czymś najbardziej naszym własnym” (tamże, s. 247 [726a]). Stąd Platon snuje rozważania na temat właściwego kierunku wychowania. Bez uświadomienia go sobie, człowiek nie zauważy, że wspólnota zbacza w złym kierunku, ani czy ktokolwiek w ogóle stoi na straży wychowania (zob. tamże, s. 120 [654d-e] oraz przyp. 142).

202 Tamże, s. 115 [650b].

203 Zob. tamże, s. 249 [728c].

wszystkim **strzec** zwłaszcza tych, którzy skłaniają się ku temu, by innym wyrządzać zło²⁰⁴ Jest to trudne, ale i doniosłe, gdyż jak wskaże Platon:

Na cześć zasługuje z pewnością również ten, kto nie popełnia żadnej niesprawiedliwości, jednakże ten, kto nie pozwala niesprawiedliwym czynić niesprawiedliwości, więcej niż dwukrotnie godniejszy jest czi od tamtego. [...] Waleczny zatem musi być każdy mąż, a z drugiej strony tak łagodny, jak to możliwe. Albowiem niesprawiedliwości ze strony innych, co dotkliwe są i trudne, czy też w ogóle nie do wyleczenia, niepodobna uniknąć inaczej niż przez zwycięstwo w walce i obronie oraz przez wymierzanie kary bez żadnej pobłażliwości, a bez szlachetnej waleczności żadna dusza nie jest w stanie tego czynić. Natomiast co do czynów popełnianych przez tych, którzy dopuszczają się wprawdzie niesprawiedliwości, ale jest ona do wyleczenia, to trzeba przede wszystkim zrozumieć, że żaden niesprawiedliwy człowiek nie jest z własnej chęci niesprawiedliwy: przecież rzeczy najbardziej złej nikt nigdzie nie mógłby nigdy z własnej chęci posiadać, a najmniej tam, gdzie znajduje się jego najcenniejsze mienie. [...] Natomiast wobec tego, kto na wskroś i nieustępliwie błądzi i zło czyni²⁰⁵, należy uwolnić swój gniew. Dlatego też twierdzimy, że wypada by dobry mąż był zawsze waleczny i łagodny²⁰⁶.

Sprawy, które kończą się wyrokami śmierci są na tyle poważne, iż Platon powierza możliwość wydawania takich wyroków sądowi złożonemu z grona najlepszych urzędników powołanych w poprzednim roku wraz ze stróżami prawa²⁰⁷.

Państwa, tak jak ludzie, nieustannie się zmieniają. Dobre stają się często gorszymi, lecz dzięki wychowaniu, państwa gorsze, mogą stać się lepszymi, co stanowi *de facto* swoisty paradoks względem platońskiej sekwencji transformacji ustrojowej²⁰⁸. U podłoża polityczności stoi bowiem splot cnoty i wady²⁰⁹. Platon w *Prawach* jest niezwykle realistą, objawia się jako znawca ludzkiej natury.

204 Por. tamże, s. 533-534 [920a] (podkreślenie – MK). Piękna gra słów. Strażnik praw strzeże dobrych i przestrzega, tych, co zło w sercu zamierzają.

205 Platon z pewnym lękiem zauważa istnienie tajemnicy nieprawości, która od czasu do czasu ujawnia się w czynach danej jednostki. Człowiek prawy powinien unikać sytuacji, w których czyni się niesprawiedliwość. Życie nieprawie jest gorsze niż śmierć (por. tamże, s. 429 [854b-c]).

206 Tamże, s. 252-253 [730d-731d].

207 Zob. tamże, s. 431 [855c].

208 Zob. tamże, s. 159 [676b-c].

209 Zob. tamże, s. 158 [676a]. Jest to złagodzenie dualizmu znanego z dialogu *Polityk*.

Rozważania nad wychowaniem, które należy połączyć z nauką o cnotach²¹⁰, Platon kontynuuje w księdze VII. *Prawa* omawiają takie zagadnienia jak: muzyka, gimnastyka, poezja, geometria, astronomia, czy wiedza o zwyczajach obcych ludów. Najważniejszy urząd – Wychowawca młodzieży, czuwa nad tym, czego młodzież się uczy²¹¹. Jest to istotne, gdyż to:

co młode – by tak rzec – nie jest w stanie utrzymać ciała i głosu, lecz stale dąży do tego, by ruszać się i wydawać z siebie głosy, już to skacząc i podrygując, jakby tańczyło z przyjemnością i bawiło się przy tym, już to wydobywając wszelkiego rodzaju dźwięki. Oczywiście pozostałe stworzenia nie posiadają zmysłu postrzegania ładu i nieładu w ruchach, czyli tego co się zwie «rytmem» i «harmonią»²¹².

Platon sugeruje, by ten szczególny stróż prawa korzystał umiejętnie z cenzury. Nie wyklucza on co prawda cenzury negatywnej, to jest usuwania z przestrzeni publicznej treści nieakceptowalnych, lecz przede wszystkim zachęca do cenzury pozytywnej, to jest wspierania, propagowania i wpajania wzorca cnoty. Skąd wziąć boski wzór dla młodzieży? Są nim *Prawa* Platona i wszystkie podobne do niego dzieła²¹³.

1.3.3. *Philia* (przyjaźń)

Przyjaźń jest wątkiem, który w *Prawach* nabiera istotniejszego znaczenia (w *Politei* o niej Platon jedynie wspomina). Już w księdze I Platon domaga się, by straż praw pilnowała wspólnych posiłków. Praktyka ta znana w całej Helladzie przyczyniała się do pogłębiania więzi między obywatelami²¹⁴. Brak zgody wzajemnej jest rzeczą dla *polis* najgorszą²¹⁵. Wróg zewnętrzny (i jest to uwaga ściśle realistyczna) i strach przed nim mocno cementuje wewnętrzną

210 Platon mówi o konieczności wychowania w całości cnoty, znów wydzielając jak w *Politei* cztery główne (por. tamże, s. 601 [964b]), jednocześnie tym razem miejsce przewodnie przyznaje mądryemu osądowi (por. tamże, s. 180 [688a-b]). Osobom, które odznaczają się bezmyślnością należy zakazać sprawowania urzędów, zaś tym, którzy kierują się rozumem, powierzać je, choćby „ani czytać, ani pływać nie umieli” (tamże, s. 183 [689c-d]). Jednocześnie wskazuje, że trzeba baczyć nie tylko, czy ustanawiane prawa zbaczają z kierunku cnoty, lecz także, czy przypadkiem zahaczają tylko o jej część. „Zakładam bowiem, że tylko takie prawo jest ustanowione słusznie, które wzorem łuczника mierzy za każdym razem do tego, czemu jako jedynemu spośród wszystkiego, zawsze towarzyszy nieprzerwanie coś pięknego, wszystko zaś inne pomija, czy to jakieś bogactwo, czy może coś innego w tym rodzaju, jeśli przydarza się bez tych wcześniej wymienionych” (tamże, s. 209-210 [706a]).

211 Por. tamże, s. 371 [811b-c].

212 Tamże, s. 118 [653e].

213 Zob. tamże, s. 372 [811d-e].

214 Por. tamże, s. 55 [625e].

215 Por. tamże, s. 67 [629d]; por. także: tamże, s. 562-563 [942c].

przyjaźń²¹⁶. Stąd umacnianie przyjaźni polega nie na zgładzeniu wicherzycieli, będących obywatelami *polis*, lecz na przemianie ich sposobu myślenia i na odnowieniu braterskich relacji²¹⁷. Prawdziwa umiejętność polityczna będzie polegać na tym, by troszczyć się o to, co wspólne, a nie prywatne. To, co wspólne umacnia jedność *polis*, to, co prywatne – rozrywa²¹⁸.

Według Platona istnieją dwa prawzory ustrojów politycznych: Persja (monarchia) i Ateny (demokracja). Zmieszanie „zarządów poszczególnych dusz”, wolności²¹⁹ i mądrości, które żyją w harmonii, pogłębiają przyjaźń²²⁰. Stąd przekonanie, że dobry ustrój znajduje się pomiędzy monarchią a demokracją²²¹. Zatem prawdziwy ustrój miesza *zarządy* poszczególnych dusz. Zmieszanie czynnika demokratycznego z niedemokratycznym, nie może być skutkiem gry politycznej, powinno mieć na celu przyjaźń między obywatelami. Taka przyjaźń rodzi jednomyślność wspólnoty politycznej²²². Ważne jest również ograniczenie plutokracji, to jest rządów bogaczy, bowiem do wzrostu przyjaźni nie przyczyniają się spory sądowe na tle własności prywatnej²²³.

Wniosek końcowy, jak pisze Z. Stawrowski, klaruje się następująco: „nadal najważniejszą, kierowniczą rolę ma w takim ustroju spełniać rozum: państwo ma być zorganizowane i rządzone na podstawie rozumnych praw. Musi jednak zostać uwzględniony również fakt, że dobrze urządzone państwo tworzyć będzie jedynie wspólnota przyjaciół, a więc wspólnota ludzi wolnych”²²⁴.

216 Zob. tamże, s. 200 [699c].

217 Por. tamże, s. 64-65 [628b-d].

218 Por. tamże, s. 461 [875a]. Nikt nie może ani zawierać pokoju, ani prowadzić wojny na własną rękę. Przeciwnie, każdy obywatel powinien za przyjaciela i wroga uważać, tego, kogo uważa *polis* (zob. tamże, s. 585 [955b-c]).

219 Platon podaje przykład Persów, gdzie rządzący odbierając powoli wolność swoim poddanym, zniszczyli wzajemną przyjaźń (por. tamże, s. 197 [697c-d]).

220 Zob. tamże, s. 190-191 [693b-694b]. „Stwierdziliśmy, że trzeba, aby prawodawca zmierzał do trzech celów, gdy stanowi prawa: żeby *polis*, dla której stanowi prawa, była wolna, żeby była przyjazna samej sobie i żeby posiadała rozum” (tamże, s. 204 [701d]).

221 „Tak przeprowadzony wybór może trzymać się środka między ustrojem monarchicznym i demokratycznym, pośrodku, których ustrój musi się zawsze znajdować” (tamże, s. 290 [757a]). Taką rolę instytucjonalną pełnił, choćby w Polsce, senat

222 Zob. tamże, s. 294 [759b].

223 Por. tamże, s. 272 [743c-d].

224 Z. Stawrowski, *Prawo naturalne...*, s. 59.

1.3.4. Nocne zgromadzenie²²⁵

Nocne Zgromadzenie stanowi swoiste zwieńczenie wcielania platońskiej *politei* w życie. Wzmianka o nim pojawia się w księdze X. Jego członkowie mają zadanie pouczać i ratować dusze tych zbrodniarzy, którzy zgrzeszyli przeciwko bogom²²⁶.

Jest to zgromadzenie złożone z dziesięciu najstarszych strażników prawa, aktualnego i byłych wychowawców młodzieży, kapłanów, którzy zdobyli najwyższe zaszczyty, a także ze zdolnej młodzieży, która jest imiennie zapraszana tam dla nauki i naśladowania starszych oraz jako oczy „rozumu”, które donoszą zgromadzeniu o aktualnych sprawach w mieście²²⁷. Nie jest to instytucja w ścisłym sensie władcza. To raczej izba mądrości, wpływającą na miasto siłą autorytetu²²⁸. Platon do końca życia pozostaje wierny swoim ideom – rządy powinni sprawować filozofowie. Przyznaje jednak, że ich władza może dotyczyć tylko tego, co najistotniejsze:

W duszy znajduje się między innymi rozum, w głowie natomiast między innymi wzrok i słuch; krótko mówiąc: gdy rozum zmiesza się z najpiękniejszymi zmysłami i stanie się z nimi jednym, z całą słusnością można [go] wtedy nazwać ochroną każdej poszczególniej istoty²²⁹.

Zadaniem Nocnego Zgromadzenia jest szukanie celu życia państwowego (jest nim cnota) oraz sposobu, w jaki cel można osiągnąć, a także kto dobrze w tym doradza, a kto nie (przede wszystkim jakie prawo może pomóc, w dalszej kolejności, którzy ludzie spośród obywateli *polis*)²³⁰.

225 Nazwa ta nie odpowiada intuicjom Platona, lecz przyjęła się w nauce jako opis instytucji z księgi XII. Zbigniew Stawrowski nazywa je Najwyższym Zgromadzeniem Strażników. Eric Voegelin z kolei Nocną Radą. Cechą charakterystyczną jest to, że zbiera się ono przed wschodem Słońca.

Wprowadzenie nowego ciała, niejako wewnątrz Straży Praw, wskazuje, że idea arystokracji, która posiada rozmaite funkcje w dobrze zarządzanej wspólnocie politycznej, nie musi ogniskować się wokół jednej instytucji, lecz może być „rozsiana” po wielu.

226 Zob. Platon, *Prawa...*, s. 520 [909a-b].

227 Zob. tamże, ss. 579-581 [951d-952a]; także: tamże, s. 594-595 [961a-b]. Platon, świadom pewnej innowacji, którą wprowadza, uznaje za konieczne najważniejsze informacje o Nocnym Zgromadzeniu powtórzyć.

228 Zob. Z. Stawrowski, *Prawo naturalne...*, s. 70.

229 Platon, *Prawa...*, s. 596 [961d]. Obok miejsca, w którym obraduje Nocne Zgromadzenie znajduje się także jedno z trzech więzień w *polis* (zob. tamże, s. 518 [908a]). „Skoro więc są już one w ten sposób odróżnione, niech sędzia skaże tych, którzy przez bezmyślność, ale bez złej skłonności i bez złego charakteru, tacy się stali, na pobyt w domu rozważi, skazując ich zgodnie z prawem na nie mniej niż pięć lat; i w tym czasie niech żaden inny obywatel z nimi nie przebywa, lecz tylko członkowie Nocnego Zgromadzenia, spotykający się z nimi gwoli pouczenia i ocalenia ich duszy” (tamże, s. 520 [909a]).

230 Zob. tamże, s. 597 [962b-c].

1.3.5. Teologia polityczna

Pierwsze słowa dialogu ustawiają rozmowę bohaterów z perspektywy wiary: „Bóg, czy też któryś z ludzi ponosi u was, cudzoziemcy odpowiedzialność za porządek prawny?”²³¹. Inaczej niż w *Politei*, to nie sprawiedliwość odgrywa rolę kluczową, lecz teologia i rozumienie praw, mające źródło w boskim *Logosie*. Rządzący powinni wiedzieć o bogu tyle, ile tylko rozum ludzki może wniknąć w tę tajemnicę²³². Już w księdze I, Platon pisze, że ludzie mają poszukiwać rzeczy boskich²³³. Ba, zupełnie niespodziewanie dokonuje rehabilitacji demokracji, uznając jej metodę wyznaczania urzędników (losowanie) za boski osąd²³⁴.

Prawa są dziełem religijnym. Widać to w sposób szczególny w Księdze X – będącej właściwie traktatem teologicznym (apologetycznym), a także w końcowej części Księgi XII (poświęconej zagadnieniom eschatologicznym). Wymownym tego symbolem jest stwierdzenie, że bogom można śpiewać tylko te pieśni, które są zatwierdzone przez strażników praw. Pojawiają się także rozważania na temat ofiar dla bogów czy igrzysk na ich cześć (księga VIII)²³⁵. Nad kwestiami religijnymi czuwają kierownicy chórów, jak też prawodawcy pod pieczę stróżów praw²³⁶. W sprawach zaś ofiar dla bogów Platon wydaje pewne zalecenia, uważając, że jeśli prawodawca coś pominął, uporządkowywać powinni to kapłani i kapłanki, wieszczce wraz ze stróżami prawa²³⁷. Związki polityki i religii są, realnie patrząc, bardzo silne.

W naszych rozważaniach wątki te są o tyle istotne, gdyż wskazują, że filozofowie (arystokracja) powinni odnosić się do boskich wzorców. Straż Praw, złożona głównie z osób starszych, mądrych i doświadczonych jest jedyną odpowiedzią dla *polis* instytucją, która może czuwać i troszczyć się także o wymiar duchowy wspólnoty politycznej. Przypomina się tu od razu fakt, iż to właśnie w staropolskim senacie zasiadali wybrani biskupi rzymskokatolickcy. Ta intuicja powiązania czynnika arystokratycznego z wymiarem religijnym, który jest jednym z wymiarów życia wspólnoty politycznej, ma swoje źródło w nauce Platona.

231 Tamże, s. 47-48 [624a].

232 Zob. tamże, s. 606 [966c].

233 „Wszystko pięknie jest zarządzane, gdyż ustanowione przez bogów” (tamże, s. 71 [631b]).

234 „Rządy, miłe bogu i zależne od szczęścia, kiedy to poddajemy je losowaniu i stwierdzamy, że najsprawiedliwiej będzie, by ten, komu trafił się los, rządził, a ten, komu się nie poszczęściło, odszedł do rządzonych” (tamże, s. 185 [690c]).

235 Sprawy te, religijne, są również pod pieczę stróżów praw (tamże, s. 404 [835e]).

236 Por. tamże, s. 313 [772a]. Dodatkowo Platon wnikliwie analizuje w jaki sposób strażnicy praw powinni czuwać nad odpowiednim dopasowaniem tańca do muzyki (w tym konkretnie przypadku w kontekście misterii religijnych). Tak jak Kościół katolicki wydaje zalecenia co do muzyki liturgicznej, tak Platon, by nie usuwać z życia powagi, by rzeczy nieadekwatne, nieprzystające do istotnych dla wspólnoty politycznej wydarzeń chce przesunąć w sferę prywatną (por. tamże, s. 379-380 [816c-d]).

237 Zob. tamże, s. 393 [828b].

1.4. Ateński areopag

Ateny do dzisiaj podawane są jako przykład starożytnej demokracji. W istocie znaczenie zgromadzenia ludowego stało się w V wieku p. Chr. na tyle wielkie, że Ateny takim przykładem były (choć oczywiście ustroj ateński istniał na tyle długo, by móc wymienić w jego historii różne okresy, bardziej i mniej demokratyczne).

A jednak najbardziej rozpoznawalną powszechnie instytucją ateńskiego ustroju był ówczesny senat – czyli areopag. Nieznany jest dokładny okres powstania tej rady. Stanowiła ona najwyższą władzę sądowniczą i wykonawczą. W jej skład wchodziły osoby, które pełniły urząd tak zwanego archonta.

Początkowo do jej obowiązków należał wybór dziewięciu archontów. Wśród nich istniał podział funkcji: władza wykonawcza, polityka zagraniczna i dowodzenie wojskami, obrzędy religijne. Sześciu pozostałych zajmowało się ustawodawstwem i sądami w sprawach prywatnych. Arystoteles wskazuje również, że areopag karał obywateli, którzy naruszali ład w państwie²³⁸. Po zakończeniu kadencji archont wchodził w skład Areopagu.

Początkowo areopag składał się wyłącznie z przedstawicieli ówczesnej ateńskiej arystokracji (Eupatrydów). Jednak na przestrzeni wieków dokonano kilka demokratyzujących reform. W 594 roku p. Chr. archont Solon dokonał reformy najwyższej Rady, zmniejszając jej kompetencje wykonawcze. Pozostawiono natomiast niektóre kompetencje władzy sądowniczej. Odtąd areopag stał się organem, którego kompetencją było stać na straży tradycji i przestrzegania prawa przez urzędników. Był sądem w sprawach przeciwko nadużyciom urzędników wniesionych przez obywateli²³⁹.

Reforma Solona utorowała drogę do kolejnych. Były nimi reformy Klejstenesa, który po obaleniu tyranii, dokonał gruntownych reform całego ustroju politycznego Aten. Areopag od tej pory zajmował się przede wszystkim obrzędami religijnymi oraz pełnił najwyższą władzę sądowniczą (orzekał w sprawach między innymi o zabójstwo). Mógł też przygotowywać wnioski na zgromadzenie ludowe.

Po wojnach perskich, to jest po wygranej bitwie pod Salaminą (480 rok p. Chr.), wzrosło znaczenie areopagu, który objął przewodnią rolę polityczną w *polis*. Choć dziś

238 Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten*, przełożył Ludwik Piotrowicz, Warszawa 1973, s. 6-7 [III.6].

239 Zob. tamże, s. 9 [VIII.3]). Arystoteles wspomina, że wcześniej archontów mianował sam areopag, a Solon jako pierwszy wprowadził inny sposób wyboru. Wydaje się to jednak jedną z licznych nieścisłości historycznych w dziele Stagiryty.

interpretuje się ten fakt raczej jako pełnienie funkcji najwyższego autorytetu, nie zaś władzę nadrzędną.

Kolejne reformy przeprowadził Perykles. W 462 roku p. Chr. wraz z Efiastesem, swoim nauczycielem, odebrał Areopagitom władzę „stróża praw” oraz wprowadził diety dla sędziów. A przede wszystkim zwiększył udział ludu we władzy, umacniając go jako władzę najwyższą w *polis*. Perykles odebrał również część spraw sądowniczych (na przykład o bezbożność) na rzecz Heliacji. Istotny jest fakt, że o urząd archonta mogli teraz ubiegać się również przedstawiciele tak zwanej trzeciej klasy majątkowej.

Trzeba podkreślić, że areopag jako izba mądrości przetrwał w świadomości cywilizacji łaacińskiej jako pewien wzór. Wielu klasycznych autorów właśnie krótką władzę tej Rady²⁴⁰, to jest, gdy uzyskał władzę najwyższą, wspomina jako jeden z najpomyślniejszych okresów dla Aten. Arystoteles nazywa ten okres „najbardziej sprawiedliwym” (pierwiastek arystokratyczny uważany jest za ten, który w państwie strzeże sprawiedliwości). Areopag nazywa co prawda oligarchią, lecz nie odmawia mu cnoty.

Instytucja ta miała duży problem z kooptacją ludzi zdolnych i ambitnych, co doprowadziło do reform Efiastesa i Peryklesa. Arystoteles podkreśla, że reformy te doprowadziły z kolei do jednego z najbardziej niesprawiedliwych okresów w historii Aten.

I chociaż samo znaczenie Aten i jej ustroju zmalało podczas zdobycia Hellady przez Rzym, areopag pozostał izbą o dużym autorytecie. Nieprzypadkowo to tam święty Paweł Apostoł wraz ze swoim przyjacielem świętym Barnabą, wygłosił jedną ze swoich najbardziej filozoficznych mów, odwołując się do „Nieznanego Boga”²⁴¹, którego czczą Ateńczycy.

240 Według Stagiryty była to szósta epoka, czyli siedemnastoletni okres od czasów skończenia wojen perskich do reform Efiastesa i Peryklesa

241 Dz 16, 17-34. Dziś uznaje się tę mowę za największą porażkę duszpasterską Apostoła Narodów. To jednak po jego mowie, tradycyjnie, podaje się, że do Kościoła wszedł, a potem został pierwszym biskupem Aten, Dionizy Areopagita.

Konkludując, w kontekście naszych badań w poszukiwaniu źródeł senatu, jako pewnej formy instytucjonalizacji idei arystokracji, możemy na bazie dialogów Platona wysnuć następujące wnioski. Według starożytnego Mędrca władza elity w państwie jest naturalna i zgodna z rozumem. Rodzi się ona przede wszystkim dzięki naturalnemu szacunkowi wobec osób starszych, które powinny pełnić najważniejsze urzędy w państwie. Do kluczowych zagadnień w polityce należy kwestia sprawiedliwości, wychowanie w cnotach i stanie na straży rozumnych praw. Tym wszystkim powinni zajmować się filozofowie, odznaczający się zarówno męstwem, jak i łagodnością. Czynniki arystokratyczny, jako ten pomiędzy elementem monarchicznym a demokratycznym, powinien dbać o jedność państwa poprzez łagodzenie sporów, umacnianie przyjaźni między obywatelami i wymierzanie kary najgroźniejszym przestępcom występującym przeciwko wspólnotce politycznej. Powinien on też sprawować pewną kontrolę nad urzędnikami, dbać o nierozwijanie się nadmiernych nierówności ekonomicznych i być tym czynnikiem, który troszczy się o relacje między polityką a sprawami religijnymi.

ROZDZIAŁ II

ARYSTOTELES

Arystoteles, będąc najślynniejszym uczniem Platona, wybił się na niezależność i przeszedł do historii przez wzgląd na własne, oryginalne dzieła. Czytając traktaty polityczne Stagiryty, zauważalne jest twórcze rozwinięcie niektórych wątków jego nauczyciela, chociaż z całą pewnością również nowość, jak i odmienność. Nie stworzył własnego i spójnego systemu. Jego dzieła często są, tak jak u Platona – niekonkluzywne. Trudno także mówić o ewolucji jego myśli. Można raczej jego drogę refleksji nazwać aktualizacją własnej filozofii ze względu na nowe okoliczności i życiowe doświadczenia.

W stosunku do platońskiego świata idei Arystoteles dokonał w filozofii dwóch istotnych zmian. Szczególnie widać to w dziełach politycznych. Miał on doświadczenie bycia nauczycielem wybitnego przywódcy politycznego – Aleksandra Wielkiego. Spędził też wiele lat na badaniu ustrojów politycznych greckich *poleis*. Na jego *realizm* (w tym polityczny) złożyło się zatem doświadczenie współpracy z wybitnym monarchą oraz badanie (politologiczne) ustrojów politycznych. Platon posługiwał się przede wszystkim dedukcją, Stagiryta – myśleniem indukcyjnym. Drugą nowością w stosunku do myśli poprzednika było jej odeologizowanie. Arystoteles nie pisze dzieł religijnych, a rozważania tego typu zastępuje refleksją typowo filozoficzną (poruszając tego typu zagadnienia pisze o dobru czy szczęściu). Owszem, przyznaje, że jest to tożsamy z bogiem (nie ucieka od niego), ale te uwagi wtrąca mimochodem. Podejmuje w swych dziełach także wiele platońskich wątków, które w *Prawach*, ostatnim dialogu Platona, nie zostały w pełni omówione. Jego filozofia nie jest przeciwstawiona platonizmowi, jest raczej jej twórczym rozwinięciem, uchwyceniem nieco innych aspektów ludzkiego życia. Posługuje się też przy tym innym językiem.

Arystoteles napisał dwa dzieła, które uważa się za istotne z punktu widzenia filozofii polityki, a które stanowią jedną, sztucznie w późniejszych czasach, rozdzieloną całość. Pierwsze dzieło, nazywane *Etyką nikomachejską*, wyklada etyczne podstawy filozofii polityki Stagiryty. Drugie – *Polityka*, jest osadzonym w ówczesnych realiach wykładem na temat nauki o polityce. Arystoteles w swoich badaniach wychodzi od opisu rzeczywistości, następnie formułuje zasady, na których ustrój powinien być oparty.

Należy przy tym uwzględnić różnicę między rozważaniami, które wychodzą, od zasad, a innymi, które ku zasadom zdążają. Słusznie bowiem już Platon miał takie wątpliwości i zastanawiał się, czy droga prowadzi od zasad, czy też ku zasadom, podobnie jak na torze wyścigowym bieg odbywać się może od sędziów ku mecie lub w odwrotnym kierunku. Otóż zaczynać trzeba od rzeczy znanych, te zaś są dwojakie: jedne bowiem są znane n a m, inne zaś są znane w bezwzględny tego słowa znaczeniu. Oczywiście, że m y musimy zaczynać od tego, co jest nam znane²⁴².

2.1. ETYKA NIKOMACHEJSKA

Arystoteles uważa, że najlepszymi słuchaczami nauki o polityce, którą zajmuje się w tym dziele, są osoby używające rozumu i doświadczone życiowo, a więc w jakimś sensie, powtarza platońską intuicję na temat znaczenia wieku.

Młodzieniec nie jest odpowiednim słuchaczem wykładów nauki o państwie; brak mu bowiem doświadczenia w kwestiach życia praktycznego, które są podstawą i przedmiotem odnośnych wywodów. Ponadto ulegając łatwo namiętnościom, słuchałby tych wykładów na próżno i bez korzyści, skoro celem [ich] jest nie poznanie, lecz działanie. [...] Wielką natomiast przynieść może korzyść wiedza o tych rzeczach tym, co wedle nakazów rozumu zarówno kształtują swe pragnienia, jak też postępują²⁴³.

242 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przełożyła Daniela Gromska, Warszawa 2012, s. 81 [1095b].

243 Zob. tamże, s. 79-80 [1095a]. Możemy zauważyć znaczenie zinstytucjonalizowanej mądrości (wiek).

2.1.1. Księga I – Dobro i szczęście

Księga pierwsza ukazuje nam fundament etyki Stagiryty – jest nim analiza ludzkiego działania. Celem wszelkiego dążenia, uważa, jest jakieś dobro²⁴⁴. Podaje przykłady dla zilustrowania myśli: celem lekarza jest dobro, które nazywamy zdrowiem; celem sztuki dowodzenia, jest dobro nazywane zwycięstwem, a sztuki gospodarowania – bogactwo. Żadne z tych dóbr nie jest jednak dobrem samym w sobie, dobrem ostatecznym. Nauka o państwie z kolei:

używa do swego celu wszystkich innych umiejętności praktycznych, a ponadto rozstrzyga o tym, co należy czynić, a czego zaniechać, to cel jej musi obejmować cele wszystkich innych [umiejętności], tak, że cel ten musi być najwyższym dobrem i dla jednostki, i dla państwa²⁴⁵.

Skoro celem polityki jest dobro (obywateli), to jest ona także przedmiotem etyki (nauki o dobru) i nie może być od niej oddzielona. Stąd rozważania zawarte w *Etyce nikomachejskiej* wprost nazwane są przez samego autora pierwszym wykładem z nauki o polityce i wstępem do traktatu: *Polityka*.

Z całą pewnością dążąc do dobra, można dążyć do wielu rzeczy. Najwyższym dobrem, do którego dąży każdy człowiek i pragnie go z własnej natury, jest szczęście (*eudaimonia*). To podstawa arystotelesowskiej etyki (eudajmonizm), a także, skoro jest to dobro najwyższe, jest szczęście przedmiotem nauki o państwie. Człowiekiem szczęśliwym według powszechnej opinii jest ten, kto „dobrze żyje i dobrze się ma”²⁴⁶.

Arystoteles wymienia trzy sposoby życia, ukierunkowane na jakieś dobro, które w mniemaniu różnych grup, przynosi szczęście. W pierwszej kolejności zauważa grupę ludzi (nazywa ich niewykształconym ogółem i prostakami), którzy szczęście utożsamiają z rozkoszą. Dobrem najwyższym jest zatem dla nich przyjemność²⁴⁷. Druga grupa szczęścia upatruje w działalności obywatelskiej, a więc w pozyskiwaniu różnych zaszczytów. Arystoteles zauważa jednak, że owe zaszczyty zależą w rzeczywistości bardziej od tych, którzy je nadają, niż od tych,

244 Zob. tamże, s. 77 [1094a].

245 Tamże, s. 78 [1094b].

246 Zob. tamże, s. 80 [1094b].

247 Zob. tamże, s. 81 [1095b]. Ten typ można przyrównać do platońskiej charakterystyki typu demokratycznego, a więc osób, które w swej swawoli zażywają co rusz różnych przyjemności (zob. w nieniejszej pracy akapit 1.1.4., s. 30).

którzy je zdobywają. Natomiast dobro najwyższe musi tkwić potencjalnie w działaniu samej osoby, którą moglibyśmy nazwać szczęśliwą²⁴⁸. Trzecim zaś, najbardziej rzadkim typem są ludzie, którzy poświęcają życie teoretycznej kontemplacji.

Szczęście, jako dobro najwyższe, musi być celem, dla którego wszystkie inne cele są spełniane. „Jeśli więc istnieje jeden cel wspólny dla wszystkich możliwych czynności, to on chyba jest owym [najwyższym] dobrem, osiągalnym przez działanie”²⁴⁹. Szczęście w tym znaczeniu jest także dobrem ostatecznym. Nic, żadne inne dobro, nie powinno stać nad nim. Stagiryta konkluduje, zgodnie z obserwacją rzeczywistości:

do szczęścia dążymy zawsze dla niego samego, a nigdy dla czegoś innego, zaszczytów natomiast, przyjemności, rozumu i wszelkiej dzielności pragniemy wprowadzić także dla nich samych [...] czynimy to jednak również dla szczęścia, w przekonaniu, że dzięki tym rzeczom będziemy szczęśliwi. Szczęścia natomiast nikt nie pragnie dla wspomnianych rzeczy ani w ogóle dla niczego innego poza nim²⁵⁰.

Osoba, która dobrze żyje, kieruje się w życiu cnotami. Człowieka zaś, którego cechuje cnotliwość (a więc kierowanie się w życiu cnotami, nawet jeśli niektóre nie są w pełni rozwinięte) nazywa Arystoteles osobą dzielną etycznie. Taka osoba jest jednocześnie dobra, piękna, a w obyciu towarzyskim życzliwa²⁵¹. Dzielność etyczna jest jakby szczytem cnot człowieka, tym bardziej że nic, nawet wiedza zawarta w naukach, nie jest trwalsza od działania zgodnie z nakazami dzielności²⁵².

Arystoteles, prowadząc rozważania nad szczęściem, poszukuje również „funkcji swoistej człowieka”, a więc celu naszego ludzkiego życia. „Najwyższym dobrem człowieka jest działanie duszy zgodne z wymogami tej dzielności [etycznej – przyp. MK], o ile zaś istnieje więcej rodzajów tej dzielności, to zgodnie z wymogami najlepszego i najwyższego jej rodzaju. I to w życiu, które osiągnęło pewną długość”²⁵³.

248 Zob. Arystoteles, *Etyka...*, s. 81 [1095b-1096a].

249 Tamże, s. 87 [1097a].

250 Tamże, s. 87 [1097b], także: zob. tamże, s. 99 [1102a].

251 Zob. tamże, s. 92 [1099a]. Arystoteles jako pierwszy tak mocno wyakcentował społeczną naturę człowieka. Jego filozofia odchodzi od samodoskonalenia się ze względu na siebie samego i wprowadza czynnik bycia *dla* innych.

252 Tamże, s. 95 [1100b].

253 Tamże, s. 89 [1098a].

Stagiryta zauważa, że jeśli chodzi o człowieka szczęśliwego, dominuje pogląd, że jest nim ten: „kto dobrze żyje i komu dobrze się wiedzie, gdyż tak niemal określiliśmy szczęście jako pewnego rodzaju dobre życie i powodzenie”²⁵⁴. W kontekście „dobrego życia” można uznać, że „szczęście jest najwyższym dobrem i tym, co moralnie najpiękniejsze, i najwyższą rozkoszą, i nie są to rzeczy odrębne”²⁵⁵. Pozostaje element „powodzenia”. Człowiek szczęśliwy nie żyje sam sobie, jest zależny również od dóbr zewnętrznych, takich jak: przyjaciele, bogactwo, wpływy polityczne (są to narzędzia), czy dobre urodzenie, udane dzieci, uroda. „Zdaje się, że i tego rodzaju pomyślność jest [...] potrzebna do szczęścia. Stąd to pochodzi, że niektórzy utożsamiają szczęście z zewnętrznym powodzeniem, tak jak inni z dzielnością”²⁵⁶. Te dwa składniki niejako wciąż się ścierają w ludzkim poszukiwaniu szczęścia. Arystoteles wskazuje jednak, że dzielność etyczna, jako wyraz samodoskonalenia jest istotniejsza w byciu szczęśliwym, niż szczęście z przypadku²⁵⁷.

Aby zostać człowiekiem szczęśliwym, trzeba w sobie tę dzielność wykształcić. Nauka o państwie, która zajmuje się szczęściem jako dobrem najwyższym wspólnoty politycznej, „dokłada starań, aby wyrobić w obywatelach pewne właściwości, tj. uczynić ich dzielnymi i zdolnymi do dokonywania czynów moralnie pięknych”²⁵⁸. Jest to pod inną postacią piękny powrót do platońskiego przekonania, że polityka jest działalnością pedagogiczną, że jednym z najważniejszych jej celów, jest wychowanie obywateli w cnotach²⁵⁹.

Nieprzypadkowo działanie zgodne z cnotami, Arystoteles nazywa „dzielnością”. W naszym języku łączy się ten wyraz z cnotą męstwa i wskazuje bardziej na działanie, niż na posiadaną wiedzę. „Jeśli jednak istotnie [...] rozstrzygające dla życia jest działanie, to nikt ze szczęśliwych nie może stać się nieszczęśliwym, bo nigdy nie popełni nic haniebnego ani niegodziwego. Kto bowiem jest prawdziwie dzielny i mądry, ten – zdaniem naszym – znosi każdy los z godnością i czyni zawsze w danych warunkach to, co jest najlepsze”²⁶⁰. Męstwo jest zatem formą dzielności etycznej.

Szczęście jest działaniem duszy, zgodnym z nakazami doskonałej dzielności. Potrzeba więc, by polityk posiadał wiedzę na temat dzielności etycznej²⁶¹. Nade wszystko potrzeba mu

254 Tamże, s. 91 [1098b].

255 Tamże, s. 92 [1099a].

256 Tamże, s. 93 [1099b].

257 Por. tamże.

258 Tamże, s. 94 [1099b].

259 Zob. tamże, s. 99-100 [1102a] (zob. w niniejszej pracy: akapit 1.3.2, ss. 45-47).

260 Arystoteles, *Etyka...*, s. 96 [1101a]. Taki człowiek nigdy nie będzie nieszczęśliwy, lecz, zaznacza Arystoteles, nie zazna najpełniejszej szczęśliwości, jeśli zabraknie mu powodzenia.

261 Zob. tamże, s. 99 [1102a].

wiedzy o ludzkiej duszy, która pełni rolę służebną wobec ludzkiego działania. Arystoteles wprowadza do polityki perspektywę praktyczną. Już nie sama kontemplacja, ale właśnie działanie staje się dobrem społecznym. To stąd wypływa przekonanie o tym, że polityk musi być skuteczny i praktyczny. I tu człowiek powszechnie łączy szczęście z powodzeniem. Do spełnienia dzielności etycznej potrzebna jest po prostu pomyślność²⁶².

Dusza według Arystotelesa dzieli się na dwie części: rozumną i nierozumną. Ta druga również dzieli się na pół: na część wegetatywną, odpowiadającą za wszystkie procesy życiowe, jak odżywianie czy oddychanie, oraz drugą jej część „zdolność pożądania i wszelkiego w ogóle pragnienia²⁶³”. Ta ostatnia uczestniczy poniekąd w rozumie, „o ile mu ulega i jest mu posłuszna²⁶⁴”. Z tego też wynika (jest to wprowadzenie do Księgi II), iż ludzkie cnoty, będące elementami dzielności etycznej można podzielić na dwa rodzaje: etyczne²⁶⁵ (dotyczące ludzkiego działania, jak np. cnota łagodności, czy szczodrości) oraz dianoetyczne²⁶⁶ (dotyczące ludzkiego rozumowania, nazywane zaletami i będące przedmiotem ludzkiej pochwały, jak mądrość czy rozsądek)²⁶⁷.

W księdze I Arystoteles daje nam także kilka wskazówek, które są istotne z punktu widzenia naszych badań. Po pierwsze, człowiek dzielny etycznie nie chce przyjmować zaszczytów od osób mniej cnotliwych od siebie. Chętnie zaś przyjmie zaszczyty od tych, którzy są bardziej dzielni od niego, jako nagrodę za własne działanie²⁶⁸. Po drugie, bogactwo, które daje szczęście w dziedzinie mienia, jest środkiem do celu, jedynie czymś pożytecznym. Ciało i mienie muszą służyć duszy. Dążenia do szczęścia niższych części duszy są wyłącznie środkiem do szczęścia całej duszy²⁶⁹. I wreszcie, jest rzeczą interesującą, że choć działanie duszy jest ważniejsze niż mądrość, Arystoteles uważa, że prawda jest ważniejsza niż przyjaźń, a dokładnie ważniejsza niż przyjaciele²⁷⁰. Stagiryta uznaje przyjaźń za kluczowe dobro w *polis*, jednocześnie zauważa i broni prymatu prawdy w duszy człowieka dzielnego etycznie.

262 Zob. tamże, s. 93 [1099b].

263 Tamże, s. 101 [1102b].

264 Tamże.

265 Inaczej cnoty moralne.

266 Inaczej: cnoty intelektualne (zalety intelektu), od gr. *dianoia* – poznanie.

267 Zob. tamże, s. 103 [1103a].

268 Por. tamże, s. 82 [1095b].

269 Zob. tamże, s. 83 [1096a].

270 „Obowiązek nakazuje wyżej cenić prawdę [aniżeli przyjaciół]” (tamże).

2.1.2. Księga II – Cnoty

Cnotą nazywamy stałą dyspozycję człowieka w celu wykonywania jakiegoś konkretnego dobra, za które ta cnota odpowiada²⁷¹. Nie jest to zatem rzecz ani wrodzona, ani umiejętność²⁷². Cnoty dianoetyczne nabywamy z doświadczenia życiowego, etyczne zaś w wyniku przyzwyczajenia²⁷³. Człowiek dzielny etycznie musi posiadać cnoty intelektualne i moralne w stopniu wysoko rozwiniętym. Arystoteles pisze: „dzielność etyczna jest trwałą dyspozycją²⁷⁴ do pewnego rodzaju postanowień, polegającą na zachowywaniu właściwej, ze względu na nas średniej miary, którą określa rozum, i to w sposób, w jaki określiłby ją człowiek rozsądny”²⁷⁵. Dla działalności etycznej nie ma jasnych granic. Są raczej wskazówki i fundamenty, na podstawie których, człowiek, który posiada daną cnotę działa w zgodzie z nią, dopasowując działanie do okoliczności zewnętrznych, jak czas, miejsce, ludzie, których działanie dotyczy, właściwy cel i właściwe przyczyny²⁷⁶.

Za jedną ze wskazówek Arystoteles uznaje związki cnoty z przyjemnością i przykrością. Umiarkowanym będzie ten człowiek, który raduje się z użycia cnoty. Kto zaś odczuwa cnotę jako ciężar, musi w sobie tę cnotę jeszcze kształtować²⁷⁷.

Człowiek w swoim działaniu wybiera trojaki rzeczy: to, co moralnie piękne, co pożyteczne i to, co przyjemne (i ewentualnie ich przeciwieństwa: to, co moralnie szpetne, co szkodliwe i co przykre).

Przeto cnotliwym człowiekiem jest ten, kto się do tego wszystkiego ustosunkowuje w sposób właściwy, złym zaś ten, kto w tym ustosunkowaniu błądzi; odnosi się to zwłaszcza do

271 Zob. tamże, s. 110 [1105b]. Są zatem czynności, która same w sobie zawsze są niegodziwe i mają na celu zło, a nie dobro. Biorąc pod uwagę późniejsze refleksje na temat środka między nadmiarem a niedostatkiem, w takich działaniach nie określi się środka, gdyż całe działanie samo w sobie pozostaje złe (zob. tamże, s. 113 [1107a]).

272 „Cnoty nie stają się udziałem naszym ani dzięki naturze, ani wbrew naturze, lecz z natury jesteśmy tylko zdolni do ich nabywania, a rozwijamy je w sobie dzięki przyzwyczajeniu” (tamże, s. 104 [1103a]).

273 Zob. tamże, s. 103 [1103a].

274 Arystoteles wyróżnia trzy zjawiska w życiu psychicznym: namiętności, zdolności i dyspozycje. Cnoty są trwałymi dyspozycjami (zob. tamże, s. 110 [1105b-1106a]).

275 Tamże, s. 113 [1107a].

276 „Kwestie dotyczące postępowania i tego, co pożyteczne, nie dopuszczają żadnych stałych określeń, podobnie jak zagadnienie tego, co jest zdrowe” (tamże, s. 106 [1104a]; także: por. tamże, s. 112 [1106b]). Zatem o cnotach można mówić w ogólnym zarysie, nie zaś szczegółowo. Rozważania Arystotelesa są kompatybilne z chrześcijańską wizją cnoty miłości, która nie ma granic, zawsze może rosnąć, a będąc rozsądną i korzystając z wielu cnot, jej działanie, mające na celu dobro drugiego, przejawia się na wiele różnych sposobów, na pozór czasami przeciwstawnie.

277 Zob. tamże, s. 107 [1104b].

przyjemności, która jest wspólna wszystkim istotom żyjącym i towarzyszy wszystkiemu, co się wybiera, zarówno bowiem to, co moralnie piękne, jak i to, co pożyteczne, jest przyjemne²⁷⁸.

Kolejne wyznaczniki dobrego używania cnoty polegają na określeniu właściwości działania. Chodzi o to, by człowiek dzielny etycznie działał świadomie; na podstawie postanowienia powziętego nie ze względu na coś innego, lecz na dobro, na które ukierunkowana jest cnota; oraz by działał dzięki trwałemu i niewzruszonemu usposobieniu. Wskazuje również, że wiedza teoretyczna na temat cnót (gani bowiem tych, którzy o cnotach rozprawiają wyłącznie teoretycznie) nie jest najbardziej istotna i czasami nie trzeba jej posiadać, by działać cnotliwie²⁷⁹. Wreszcie, człowiek dzielny etycznie nie tylko dokonuje czynów cnotliwych, ale istotny jest także sposób, w jaki to czyni („cel nie uświęca środków”). Nie można czynić sprawiedliwości czynem niesprawiedliwym²⁸⁰.

W rozważaniach nad cnotami do rangi zasady urasta cnota umiarkowania. Stanie się ona źródłem poszukiwania słynnego arystotelesowskiego „złotego środka”, między nadmiarem a niedostatkiem. Wszelkie skrajności są niewłaściwe i godne potępienia²⁸¹. Męstwem zatem nie będzie ani zuchwalstwo (nadmiar) ani tchórzostwo (niedostatek). Jednakże środek między nadmiarem a niedostatkiem rzadko kiedy jest środkiem w geometrycznym znaczeniu. Przede wszystkim trzeba szukać środka ze względu na nas samych, gdyż każdy z nas ciągnie bardziej do jednej ze skrajności i to w jakimś jednym kierunku musi mocniej kształtować w sobie cnotę poprzez przyzwyczajanie²⁸².

Cnota zazwyczaj leży również bliżej jednej ze skrajności.

Niektóre skrajności są poniekąd podobne do środka, tak np. zuchwalstwo do męstwa, a rozrzutność do szczodrości; skrajności natomiast są wzajemnie między sobą zupełnie niepodobne. Stosunek najbardziej odległych do siebie członków określa się jako wzajemne przeciwieństwo, wobec czego większa odległość oznacza też silniejsze przeciwieństwo²⁸³.

278 Tamże, s. 108 [1104b].

279 Zob. tamże, s. 109 [1105a-b]. Przypomina się tu myśl Platona, który pisał, że stróżami prawa, mogą być osoby cnotliwe „które ani czytać, ani pływać nie potrafią” (zob. w niniejszej pracy – s. 47, przyp. 210).

280 Arystoteles, *Etyka...*, s. 109 [1105b].

281 Zob. tamże, s. 117 [1108a]. Na samym początku Arystoteles zauważa, że umiarkowanie musi cnotę trzymać w karbach. Ktoś, kto bowiem jest mężny, może chcieć być mężny tam, gdzie nie ma potrzeby, szukając niebezpieczeństwa czy konfrontacji. I odwrotnie, ktoś, kto ukształtował w sobie bojaźń, może mu się ona wymknąć spod kontroli i za rozsądne taki człowiek może błędnie uznać chęć niepodejmowania żadnego starcia ze złem (por. tamże, s. 106-107 [1104a-b]).

282 Zob. tamże, s. 111 [1106a-b].

283 Tamże, s. 119 [1108b].

Czasami cnocie bardziej przeciwstawia się niedostatek a czasami nadmiar. Stąd też ludzie mają tendencję do przeciwstawiania cnocie bardziej odległej skrajności, niekiedy, błędnie, utożsamiając drugą skrajność z samą cnotą. W przypadku męstwa prawie każdy powie, że przeciwieństwem tej cnoty jest tchórzostwo, natomiast wielu również (błędnie) przypisze odwagę zuchwalcom. Mało tego, Arystoteles zauważa, że cnoty opisujemy miarą subiektywną. Dla tchórzki umiarkowane męstwo może być określone jako zuchwalstwo. Osoba szczodra zaś dla skąpca zawsze będzie rozrzutnikiem²⁸⁴.

Z rozważań na temat nadmiaru i niedostatku Arystoteles wysnuwa wniosek doniosły dla polityki: „z dwóch bowiem skrajności jedna jest bardziej a druga mniej błędna; skoro tedy bardzo trudno jest ugodzić w środek, to należy wybrać przynajmniej najmniejsze zło”²⁸⁵. Nie jest to rezygnacja z własnych filozoficznych odkryć, ani nawet próba złagodzenia. Arystoteles wie, że „jest rzeczą trudną osiągnąć wysoki poziom etyczny; trudno bowiem we wszystkim utrafić w środek”²⁸⁶.

W tym kontekście, kontekście cnót należy umieścić instytucję senatu. Nie tylko dlatego, że arystokracja powinna składać się z osób dzielnych etycznie, lecz także ze względu na to, że sama instytucja arystokratyczna może być umieszczona jako wcielenie cnoty umiarkowania w państwie, jako środek między wolnością (rządy ludu) a skutecznością (rządy króla).

Na podstawie cnoty (dzielności etycznej), powie Stagiryta, można odróżnić dobre (w znaczeniu teoretycznym i moralnym) ustroje polityczne:

Przyzwyczajenie bowiem jest tym, za pomocą czego prawodawcy wyrabiają cnoty w obywatelach i to jest właśnie intencją każdego prawodawcy, a jeśli który urzeczywistnia ją w sposób nieodpowiedni, błędzi, i tym właśnie różni się urząd jednego państwa od urzędu drugiego, dobry – od złego²⁸⁷.

284 Zob. s. 119-120 [1108b-1109a].

285 Tamże, s. 120 [1109a-b]. Czasami trzeba w kontekście zastanych okoliczności, odbiegać bardziej od nadmiaru, czasami od niedostatku, i tak próbując uchwycić złoty środek (zob. tamże, s. 122 [1109b]).

286 Tamże, s. 120 [1108b].

287 Tamże, s. 104 [1103b]. Od tego, czy działamy, kierując się cnotami zależy to, czy jesteśmy ludźmi sprawiedliwymi, czy też niesprawiedliwymi, a w szerszym kontekście, zależy od tego sprawiedliwość w *polis* (por. tamże).

2.1.3. Księga trzecia – o dzielnym działaniu

Księga trzecia wprowadza nas w Arystotelesowski świat elit ludzi cnotliwych²⁸⁸. Aby cnota królowała w ustroju politycznym, należy powierzyć władzę ludziom dzielnym etycznie, a zatem i rozumnym. W księdze tej wprowadza on również rozważania na temat dwóch cnót, które można uznać za najbardziej fundamentalne dla jego pojmowania idei arystokracji. Jest to cnota męstwa (chyba najbardziej zbliżona do dzielności etycznej) oraz cnota umiarkowania, mająca duży wpływ także na ludzkie poznanie. Kierowanie się cnotami cechuje osoby rozumne i wolne, a więc działalność zgodna z cnotą powinna być świadoma i dobrowolna²⁸⁹. Musi wpływać z cnót etycznych i dianoetycznych.

By w sposób wolny korzystać z cnoty, potrzeba, jak pisze Arystoteles, „postanowienia”, które nazywa „sprawdzeniem wartości etycznej lepszym aniżeli [same] czyny”²⁹⁰. Postanowienie nie jest ludzkim pożądaniem (człowiek opanowany działa pod wpływem postanowienia), gniewem czy życzeniem (te dotyczą raczej celu działania, postanowienie zaś środków do celu)²⁹¹, raczej pozostaje związane z rozumnym namysłem. By coś postanowić, trzeba najpierw się „namyślić”. Jest to w pierwszej kolejności namysł nad tym, co leży w naszej mocy. W drugiej zaś nad środkami, które nas powiodą do celu²⁹².

Przedmiot namysłu jest ten sam, co przedmiot postanowienia, tylko że przedmiot postanowienia jest już określony, bo przedmiotem postanowienia jest to, czemu się dało pierwszeństwo na podstawie namysłu. Każdy bowiem przestaje się namyślać, w jaki sposób ma postąpić, skoro sprowadził punkt wyjścia działania do siebie samego, i to do tego, co jest jego częścią kierowniczą, w tej bowiem części zapadają postanowienia²⁹³.

288 W Księdze III Arystoteles wprowadza przeciwieństwo dzielności etycznej, to jest nikczemność, która również zależna jest od ludzkiej woli (zob. tamże, s. 133 [1114b]).

289 Zob. tamże, s. 122 [1109b-1110a]. Arystoteles wskazuje także, że działania będące pod przymusem, czy będące wynikiem nieświadomości, a więc niezależne od woli, spotykają się z litością, a niekiedy z pobłażliwością. W nawiązaniu do platońskiego podziału duszy można tu ujrzyć w państwie czynnik demokratyczny. Lud nierzadko działa w sposób, który Stagiryta określiłby niezależnym od ludzkiej woli. W państwie musi jednak istnieć arystokracja rozumna i wolna. I w tym znaczeniu to ją trzeba oceniać surowo i od niej wymagać, wobec ludu zaś raczej należy stosować łagodność i wyrozumiałość.

290 Zob. tamże, s. 126 [1111b].

291 Postanowienie dotyczy rzeczy możliwych, a kogoś, kto chciałby postanawiać to, co niemożliwe, Arystoteles określa mianem człowieka niespełna rozumu. Postanowienie dotyczy rzeczy, które leżą w naszej mocy (zob. tamże, s. 126-127 [1111b]).

292 Zob. tamże, s. 128-129 [1112b]. Bardzo praktyczna nauka dla współczesnych polityków.

293 Tamże, s. 129 [1113a].

Cnota męstwa uzdalnia nas do trwania przy dobru mimo przeciwności, a także do stawiania czołom wszelkim trudnościom. „Nikt nie jest bardziej zdolny do narażania się na to, co straszne [aniżeli człowiek mężny]”²⁹⁴. Wskazuje, że ludzie często boją się rzeczy, których nie powinni (jak ubóstwa czy choroby), gdyż bojaźń wypływająca z cnoty dotyczy przede wszystkim nikczemności, działania szpetnego moralnie²⁹⁵.

Człowiek mężny jest nieustraszony w tym stopniu, w jakim nim człowiek być może. Będzie się więc wprawdzie bał rzeczy wspomnianego rodzaju [rzeczy strasznych, lecz takich, co do których leży w ludzkich możliwościach, by im stawić czoło – przyp. MK], będzie się jednak zgodnie z nakazami obowiązku i rozumu na nie narażał ze względu na to, co jest moralnie piękne; to bowiem jest celem dzielności etycznej. [...] Człowiek więc, który naraża się na rzeczy, na jakie narażać się trzeba, i takich też rzeczy się boi, a jedno i drugie czyni we właściwym celu, sposobie i czasie, i którego odwagę znamionują takie same cechy – taki człowiek jest mężny, jako że sposób odczuwania i postępowania człowieka mężnego zgodny jest z wymaganiami słuszności i z nakazami rozumu²⁹⁶.

W dobrym państwie, powie Stagiryta, czczą mężnych a pozbywają się tchórzy²⁹⁷. Zwłaszcza ludzie najmężniejsi odznaczają się takim działaniem. Ludzie tchórzliwi czynią to nie z poczucia honoru, lecz ze strachu, chcąc uniknąć nie tego co haniebne, lecz tego, co przykre²⁹⁸. Prawdziwie mężny człowiek naraża się na przykrości dla jakiegoś większego dobra swojego i całej wspólnoty, doświadczając przy tym ogromnego bólu.

Im dzielniejszy pod każdym względem jest taki człowiek i im szczęśliwszy, tym ciężiej przyjdzie mu umierać; dla takiego bowiem człowieka życie ma największą wartość i zdaje on sobie sprawę z tego, że straci największe dobra; to zaś jest bolesne. Mimo to jednak, a może nawet tym bardziej, jest mężny, ponieważ przekłada moralnie piękne zachowanie się na polu walki nad owe

294 Tamże, s. 135 [1115a].

295 Zob. tamże, s. 134 [1115a].

296 Tamże, s. 135-136 [1115b]. „Męstwo jest więc, jak już przedtem o tym była mowa, właściwym środkiem w odniesieniu do rzeczy budzących odwagę lub strach w okolicznościach, o których była mowa; decyduje się ono na pewne rzeczy i naraża się na nie dlatego, że takie postąpienie jest moralnie piękne lub że zaniechanie takiego postąpienia jest haniebne. Samobójstwo zaś, jeśli jest ucieczką przed ubóstwem, miłością lub jakimś zmartwieniem, nie dowodzi męstwa, lecz raczej tchórzostwa; słabością bowiem jest ucieczka przed trudnościami i śmierć wybiera tu człowiek nie dlatego, że jest moralnie piękna, lecz dla uniknięcia niedoli” (tamże, s. 137 [1116a]).

297 Zob. tamże.

298 Zob. tamże, s. 138 [1116a].

dobra. Nie przy wszystkich tedy cnotach wykonywanie ich łączy się z przyjemnością, chyba o tyle tylko, że osiąga się tym sposobem cel²⁹⁹.

Zatem człowiek mężny, powinien być człowiekiem, który dla dobra wyższego, prawdy i sprawiedliwości, jest w stanie narazić się na przykrość, wziąć na siebie ataki na swoje dobre imię, a nawet poświęcić i życie³⁰⁰.

Arystoteles, uznając państwo za strukturę podobną do organizmu człowieka i postulując oddanie rządów rozumowi, wskazuje, że w państwie występują także czynniki *pożądania* i *pragnienia*, które mogą osłabiać i niszczyć rządy cnoty. Potrzeba więc cnoty umiarkowania, która „jest właściwym środkiem w odniesieniu do przyjemności”³⁰¹. Przeciwieństwem głównym umiarkowania jest rozwiązłość. Nieumiarkowaną osobą jest ten, kto wszędzie szuka przyjemności, a gdy jej nie odczuwa, cierpi z powodu przykrości, która go nachodzi. Dla umiarkowanego brak przyjemności nie jest przykry³⁰².

Toteż trzeba, by [żądze] były umiarkowane i nieliczne, i by w niczym nie sprzeciwiały się rozumowi. Taką postawę nazywamy posłuszeństwem i dyscypliną; albowiem jak dziecko powinno żyć wedle nakazów wychowawcy, tak też ta część duszy, która jest siedliskiem pożądań, powinna stosować się do nakazów rozumu. Dlatego trzeba, by ta część duszy zgadzała się u człowieka umiarkowanego z rozumem; bo celem ich obu jest to, co moralnie piękne, i człowiek umiarkowany pożąda tego, czego trzeba i jak trzeba, i wtedy, kiedy trzeba; a to właśnie nakazuje rozum³⁰³.

Dobrze zorganizowana wspólnota polityczna potrzebuje instytucji, która będzie izbą umiarkowania. Należy tu zaznaczyć, że rozwiązłość (nieumiarkowanie) jest gorsza od tchórzostwa, gdyż zależna jest od ludzkiej woli³⁰⁴. Większą niesprawiedliwość we wspólnocie politycznej objawia nieumiarkowanie niż brak męstwa³⁰⁵.

299 Tamże, s. 141 [1117b].

300 Nie jest to zatem pochwała męstwa w kontekście platońskiego typu timokratycznego, jako odważne zdobywanie ambitnych celów, zaszczytów, zwycięstw.

301 Tamże.

302 Zob. tamże, s. 144 [1118b-1119a].

303 Tamże, s. 146 [1119b].

304 Zob. tamże, s. 145 [1119a].

305 Znów, wydaje się, że rozważania o męstwie i umiarkowaniu, są Arystotelesowskim przyznaniem racji Platonowi, który od stróżów prawa wymagał męstwa i łagodności (zob. w niniejszej pracy – s. 25).

2.1.4. Księga czwarta – „cnoty arystokratyczne”

Księga czwarta *Etyki nikomachejskiej* jest w pewnym sensie wyjątkowa. Arystoteles nie kontynuuje rozważań na temat pozostałych cnót kardynalnych: sprawiedliwości i roztropności, lecz rozwija naukę o dodatkowych, pomniejszych cnotach. Ukazuje cnoty człowieka bardziej dzielnego etycznie od tego, który pozostaje na poziomie podstawowym. Można powiedzieć, że są to „cnoty arystokratyczne”, będące wyróżnikiem w społeczeństwie. Opiszmy je pokrótce. Będą one pewnym wyznacznikiem także w późniejszych wiekach, dla osób uczestniczących w sprawowaniu władzy. Pierwszą z nich jest cnota szczodrości. Człowiek szczodry to taki, który używa swojego bogactwa, rozdając je innym³⁰⁶. Dla Arystotelesa jest jasne, że to zasada szczodrości – nie zaś chciwość ani rozrzutność³⁰⁷ – powinna być zasadą sprawiedliwie urządzonej gospodarki w *polis*.

Najznakomitsi obywatele muszą być także ludźmi wielkodusznymi, a więc o wielkim geście. Muszą dążyć do największych celów najlepszymi środkami. Jeśli mąż stanu przemawia, powinien przemawiać z erudycją i kunsztownie. Jeśli funduje gmach publiczny, powinien ten budynek być okazały i piękny³⁰⁸.

Człowiek dzielny etycznie musi wyróżniać się także słuszną dumą. Uzasadniona duma to po prostu poczucie własnej wartości oparte na rzeczywistości³⁰⁹. Niestety, powszechna jest raczej fałszywa skromność tych, którzy powinni mieć silne poczucie własnej wartości. Człowiek dumny powinien dążyć do tych zaszczytów, które mu się słusznie należą. Tylko wtedy może nastać właściwa sprawiedliwość³¹⁰. Wszystkie te cnoty spaja ambicja, słuszną i umiarkowaną.

Dalej Stagiryta pisze, iż człowiek cnotliwy cechuje się łagodnością, a więc jest kimś opanowanym w swych osądach. Gniew zaś niszczy rozumność w człowieku.

Następnie Arystoteles zajmuje się cnotami, które wydają się na tle nieomówionej jeszcze sprawiedliwości, cnotami nie drugo-, a wręcz trzeciorzędnymi. Pisze choćby, o tym, że człowiek cnotliwy jest człowiekiem kulturalnym³¹¹, a więc życzliwie nastawionym do ludzi, z którymi jeszcze nic go nie łączy. Nie chce zatem nikomu wyrządzić przykrości, woli natomiast obcemu sprawić przyjemność. Nie jest gburem, ale nie jest także pochlebcą. Musi być zatem

306 Zob. Arystoteles, *Etyka...*, s. 147 [1119b].

307 Zob. tamże, s. 150 [1121b].

308 Zob. tamże, s. 153 [1122b].

309 Zob. tamże, s. 154 [1122b].

310 Zob. tamże, s. 158 [1125a].

311 Zob. tamże, s. 162 [1126b].

człowiekiem prawdomównym³¹², a więc takim, który pragnie zawsze żyć w zgodzie z prawdą. Powinien być przy tym człowiekiem dowcipnym i taktownym. Człowiek taktowny to taki, który robi i słucha tylko tego, co przystoi człowiekowi prawemu i wolnemu. Nie jest kpiarzem, który za wszelką cenę szuka tego, co śmieszne.

Arystoteles wymienia również cnotę wstydlivości, przynależącą ludziom młodym i przywracającą ich do prawego postępowania. Ludzie starsi cnoty tej, ze względu na mądrość i prawość, jaką posiadają³¹³, mieć nie muszą.

Z rozważań tych wyłania się człowiek, który jest życzliwy wobec innych, zwłaszcza słabszych. Stawia sobie cele ambitne, ale pozostające w świecie realnym, a nie marzeń. Jest ponadto człowiekiem niezakładającym żadnych masek, jest po prostu sobą; mówi prawdę. Szczodrze troszczy się o ubogich i nieskory jest do wydawania pochopnych opinii.

Miarą człowieka dzielnego etycznie ponad przeciętny poziom, może być następujące zdanie: „Człowiek tedy kulturalny i wolny tak będzie się zachowywał, jak gdyby **sam dla siebie był prawodawcą**”³¹⁴.

2.1.5. Księga piąta – traktat o sprawiedliwości

W świecie Hellenów sprawiedliwość była synonimem dobra. Arystoteles poświęca jej całą księgę piątą. Jednak w przeciwieństwie do dialogów Platona, zwłaszcza *Politei*, zagadnienie to nie wydaje się, aż tak istotne w rozważaniach Stagiryty, zwłaszcza w kontekście instytucjonalizacji idei arystokracji i stąd nie jest aż tak przydatne w naszych badaniach³¹⁵. Kwestia ta, można powiedzieć, dotyczy każdego.

Sprawiedliwy człowiek to ktoś, kto przestrzega praw oraz społecznych zwyczajów (uznanych za to, co słuszne)³¹⁶. W takim rozumieniu uchwalone prawa nie pozwalają bezkarnie

312 Zob. tamże, s. 164 [1127a-b].

313 Zob. tamże, s. 167 [1128b].

314 Tamże, s. 166 [1128a]. Podkreślenie – MK.

315 Arystoteles wymienia sprawiedliwość rozdzielającą, wyrównującą, proporcjonalną oraz polityczną: naturalną i stanowioną (zob. tamże, ss. 173-183 [1131a-1135a]). Jeśli chodzi o sprawiedliwość rozdzielającą, wskazuje, że arystokraci pragną dokonywać sprawiedliwych rozdziałów ze względu na etyczną dzielność (zob. tamże, s. 173 [1131a]). A w Księdze VIII napisze, że arystokracja przeradza się w oligarchię „jeśli ci, co są u władzy, są źli i nie rozdzielają własności państwowej wedle tego, na co kto zasługuje, lecz sami zagarniają wszystko lub największą część, wszystkie urzędy obsadzając zawsze tymi samymi ludźmi, i stawiają ponad wszystko bogactwo; rządzą wtedy niewielka garstka, i to ludzi złych, zamiast tych, którzy są najzacniejsi” (tamże, s. 250-251 [1160b]).

316 Zob. tamże, s. 168 [1129a].

postępować niezgodnie z cnotą³¹⁷. Skoro prawa dążą do dobra, zatem przestrzeganie ich jest częścią dzielności etycznej. Jednak dotyczy to doskonałości „nie w znaczeniu bezwzględnym, lecz w stosunkach z innymi ludźmi. I dlatego wydaje się czasem, że sprawiedliwość jest największą z cnot”³¹⁸. W takim rozumieniu:

Najgorszy więc jest ten, kto postępuje źle nie tylko wobec siebie samego, lecz i wobec przyjaciół; najlepszy zaś nie człowiek, który objawia swą dzielność etyczną w stosunku do siebie samego, lecz ten, kto to czyni w stosunku do innych; to bowiem właśnie jest trudnym zadaniem. Tak pojęta sprawiedliwość nie jest częścią dzielności etycznej, lecz jest całą tą dzielnością³¹⁹.

Człowiekiem niesprawiedliwym będzie dla Stagiryty tylko ten, który popełnia niesprawiedliwość z zamysłem³²⁰.

Sprawiedliwość polityczna (jeden z rodzajów sprawiedliwości) według Stagiryty dotyczy tych społeczności, gdzie wzajemne stosunki między ludźmi normuje prawo i polega na przekazaniu władzy prawom, a nie jednostce³²¹:

Nie dopuszczamy do władzy jednostki, lecz prawo, ponieważ jednostka sprawuje rządy dla własnej korzyści i staje się tyranem. [Prawdziwy] natomiast władca jest stróżem tego, co sprawiedliwe, a skoro tego, co sprawiedliwe, to i tego, co równe. Jeśli zaś będąc sprawiedliwym, nie pragnie dla siebie nic ponadto, co mu się należy (bo nie przydziela sobie więcej tego, co dobre, chyba że proporcjonalnie mu się to należy, dlatego też pracuje dla innych, a stąd wspomniane już poprzednio twierdzenie, że sprawiedliwość jest „cudzym dobrem”), to jednak trzeba go za to jakoś wynagrodzić, a mianowicie przyznając mu zaszczyty i przywileje. Komu zaś to nie wystarcza, ten staje się tyranem³²².

Choć Arystoteles chce oddać władzę prawom, wie i jest świadomy, że one nie wyczerpują tematu sprawiedliwości i cnoty. Stąd pojawia się termin etyczny – prawość

317 Zob. tamże, s. 172 [1130b].

318 Tamże, s. 169 [1129b].

319 Tamże, s. 170 [1130a].

320 Zob. tamże, s. 185 [1136a].

321 Zob. tamże, s. 181 [1134b].

322 Tamże.

(*epikeia*), która jest *korekturą prawa*³²³. Człowiek, który jest sprawiedliwszy, niż prawo nakazuje, nazywany jest po prostu „człowiekiem dobrym”.

Jasne więc, czym jest prawość i że jest pewnym rodzajem sprawiedliwości, i od jakiego rodzaju sprawiedliwości jest lepsza; a stąd wynika, kto jest człowiekiem prawym. Jest nim mianowicie ten, kto takie czyny postanawia i takich zwykł dokonywać i kto nie obstaje uparcie przy swoim prawie na niekorzyść drugiego, lecz pozwala się ukrócić, nawet wtedy, gdy ma prawo po swojej stronie; trwałą dyspozycja do takiego postępowania jest prawością, jest ona pewnym rodzajem sprawiedliwości³²⁴.

Potrzeba w państwie arystokracji sprawiedliwych w znaczeniu prawych, takich, którzy nie wypełniają jej jedynie w kontekście przestrzegania ustaw, lecz wiedząc o tym, że ustawy pisane dla ogółu nie są idealne, kierują się wrodzonym lub wykształconym poczuciem sprawiedliwości rodzaju wyższego³²⁵.

2.1.6. Księga szósta – rozumna część duszy

By móc działać skutecznie, ale i dzielnie etycznie trzeba wyrobić w sobie zdolność do słusznej oceny rzeczywistości. Potrzebne są do tego cnoty intelektualne, które dotyczą jednej z dwóch części ludzkiego rozumu. Ten dzieli się bowiem na rozum, który ujmuje rzeczy niezienne oraz ten, który ujmuje rzeczy zmienne. Pierwsza część rozumu posługuje się zdolnością oglądu teoretycznego, druga – zdolnością rozumowania (zdolność do namysłu)³²⁶.

Poznawanie prawdy i ludzkie działanie, powie Arystoteles, zależy od doznawania wrażeń zmysłowych, pragnienia i myślenia³²⁷. Te ostatnie oczywiście najbardziej nas interesuje. Dalej, pisze, że człowiek posiada pięć dyspozycji, dzięki którym może poznać prawdę:

323 Zob. tamże, s. 189 [1137b]. „Wątpliwość zaś rodzi się stąd, że to, co prawe, jest wprawdzie sprawiedliwe, jednakże nie w znaczeniu sprawiedliwości stanowionej, lecz jest korekturą sprawiedliwości ustanowionej. [...] Istotą prawości jest korektura prawa tam, gdzie ono niedomaga na skutek ogólnego sformułowania” (tamże, s. 189 [1137b]).

324 Tamże, s. 190 [1137b].

325 Ma to ogromne znaczenie dla kwestii instytucjonalizacji idei arystokracji, zwłaszcza w świecie królującego pozytywizmu prawniczego i legalizmu.

326 Zob. tamże, s. 193 [1138b-1139a].

327 Zob. tamże, s. 194 [1139a].

sprawność techniczna, wiedza naukowa, rozsądek (mądrość praktyczna), mądrość teoretyczna (zwana filozoficzną) oraz myślenie intuicyjne³²⁸.

Dla Arystotelesa, inaczej niż dla Platona, mądrość filozoficzna, cechująca filozofów, nie jest synonimem umiejętności rządzenia państwem. Jest raczej połączeniem myślenia intuicyjnego z wiedzą naukową o najwyższych przedmiotach³²⁹. Polityk musi posiadać wiedzę na temat ludzkiej duszy. Jednak sama mądrość filozoficzna uznawana jest powszechnie za bezużyteczną, a wielu filozofów za mędrców jedynie teoretycznych, nie zaś praktycznych (w potocznym mniemaniu – niezaradnych). Tacy „rozumieją się na tym, co jest niezwykle, podziwu godne, trudne i boskie – lecz bezużyteczne; a to dlatego, że nie troszczą się o to, co jest dobre dla człowieka”³³⁰.

Najciekawsze są jednak rozważania dotyczące się samego rozsądku. Do polityki Stagiryta stosuje po raz kolejny kategorię praktyczności. By dobrze zarządzać państwem, potrzebna jest mądrość praktyczna (dotycząca relacji międzyludzkich), której zwieńczeniem jest rozsądek.

Zdaje się, że charakterystyczną cechą [ludzi rozsądnych – przyp. MK] jest zdolność trafnego namysłu nad tym, co jest dla nich dobre i pożyteczne, i to nie w pewnych specjalnych dziedzinach [...], lecz w odniesieniu do należytego sposobu życia w ogóle. [...] Więc rozsądny w ogóle byłby ten, kto jest zdolny do [trafnego] namysłu³³¹.

Rosądek to również dyspozycja duszy do łatwego osiągnięcia obranych przez siebie celów, ponieważ punktem wyjścia dla wszelkiego działania rozumnego jest cel³³².

Cechą charakterystyczną ludzi rozsądnych jest także wyrozumiałość.

Człowieka prawego uważamy za najbardziej skłonnego do pobłażliwości i utożsamiamy prawość z pobłażliwością w odniesieniu do niektórych rzeczy. Pobłażliwość zaś jest wyrozumieniem, określającym, to co prawe, i to wyrozumieniem trafnym. A trafne jest wyrozumienie, jeśli orzeka prawość o tym, co nim jest naprawdę³³³.

328 Zob. tamże, s. 195 [1139b].

329 Zob. tamże, s. 199 [1141a].

330 Tamże, s. 200 [1141b]. Są to kompatybilne słowa z rozważaniami Platona o filozofach-dziwakach (zob. w niniejszej pracy – s. 25, przyp. 77).

331 Arystoteles, *Etyka...*, s. 197 [1140a].

332 Zob. tamże, s. 198 [1140b]; także: zob. tamże, s. 200 [1141b].

333 Tamże, s. 205 [1143a].

Arystoteles zauważa, że cechy człowieka rozsądnego związane są z wiekiem. Ludzie nabywają wyrozumiałości, pojętności i myślenia intuicyjnego w wyniku doświadczenia życiowego. „Toteż trzeba przywiązywać [...] wagę do wypowiedzi i opinii ludzi doświadczonych i starszych, [...] bo ludzie ci widzą trafnie, mając bystre oko dzięki doświadczeniu”³³⁴. Mądrość filozoficzna i rozsądek są godne pochwały.

Rosądek związany jest także z cnotą sprytu. Spryt jest „okiem duszy”³³⁵. Na przykładzie tej cnoty Stagiryta powraca do swoich wcześniejszych rozważań i umieszcza rozum praktyczny poniżej mądrości filozoficznej. Osoba sprytne bez cnót intelektualnych może być nieprawdopodobnie skuteczna także w nikczemności (taki spryt nazywa chytrąścią).

Stagiryta zauważa również, że nie ma dzielności etycznej bez rozsądku, gdyż ta pozostaje w zgodzie ze słuszną oceną, ale jednocześnie i ona tę słuszną ocenę implikuje. Stąd: „nie podobna we właściwym tego słowa znaczeniu [być – przyp. MK] dzielnym etycznie, nie będąc rozsądnym – ani też rozsądnym bez dzielności etycznej”³³⁶. Jest to sprzężenie wzajemne; związek nierozzerwalny.

Rosądek nie może górować nad mądrością teoretyczną, tak jak nauka o państwie nie góruje nad nauką o bogach. Tu ujawnia się różnica między ideą platońską a realizmem Arystotelesa. W tym miejscu rodzi się także współczesny podział na filozofię polityki i politologię. I w tym kontekście – kontekście skuteczności w realizowaniu swoich celów, możemy również badać potrzebę instytucjonalizacji arystokracji jako elementu dobrze zorganizowanej wspólnoty politycznej. Arystoteles wprowadza zatem w nasze badania istotne *novum*. Arystokracja powinna składać się z ludzi rozsądnych i sprytnych. Senat nie może być po prostu izbą mędrców, lecz mędrców, którzy działają skutecznie. To jest klucz do polityki w rozumieniu Arystotelesa: dzielność etyczna powiązana z rozsądkiem.

Jak pisze Arystoteles:

polityka [umiejętność rządzenia państwem] i rozsądek są [właściwie] tą samą trwałą dyspozycją, ale ich sposób przejawiania się jest różny. W polityce [w znaczeniu obszerniejszym] ta jej część, która ma rolę jakby kierowniczą, spełnia funkcje ustawodawcze; ta zaś która dotyczy spraw jednostkowych, nosi wspólną nazwę polityki [w znaczeniu ściślejszym]. Posiada ona charakter praktyczny i ma do czynienia z namysłem. Uchwała bowiem jest czymś, co należy wykonać jako

334 Tamże, s. 206 [1143b].

335 Zob. tamże, s. 208 [1144a].

336 Tamże, s. 209 [1144b].

akt jednostkowy. Dlatego to tylko o przedstawicielach drugiej z tych sztuk mówi się, iż uprawiają politykę; bo tylko oni coś wykonują, tak jak rękodzielnicy³³⁷.

2.1.7. Księga siódma i dziesiąta – traktat o nikczemności i przyjemnościach

Księga siódma i dziesiąta są najmniej przydatne dla naszych rozważań. Pierwsza traktuje o ludziach jak najbardziej odległych od ludzi dzielnych etycznie, druga zaś o wartości przyjemności.

To, czego należy unikać, według Arystotelesa, to wynaturzeń duszy. Przeciwnościem dzielności etycznej jest zatem nikczemność; rozsądku – nieopanowanie, a umiarkowania pożądlivosti – bestialstwo³³⁸. W ludzkim działaniu musi zatem panować rozum, a część nierozumna powinna być oczyszczona z tego, co nierozumne. Jeśli osoba rozumna jest nieopanowana lub wykazuje się bestialstwem, co przecież także jest możliwe, jest osobą złą³³⁹. Człowiek rozumny, a nieopanowany jest zagrożeniem także dla wspólnoty politycznej. Osoba żyjąca jedynie przyjemnościami, nie jest w stanie poświęcić się dla innych. Gniew, który jest przeciwnościem rozsądku, według Arystotelesa, nie jest tak niebezpieczny, jak nieopanowane przyjemności³⁴⁰.

Księga ostatnia poświęcona jest przyjemnościom. Oczyszczone, stanowią część składową szczęścia. Arystoteles obronił wartość przyjemności i zobowiązał człowieka cnotliwego do korzystania z przyjemności utrzymanej w słusznych granicach, jako tej, która jest zarówno czymś dobrym, jak i pięknym.

Esencją bycia człowiekiem pozostaje kierowanie się własnym rozumem³⁴¹. Właśnie dlatego, na końcu swych rozważań, Arystoteles przyznaje filozofom wielkość i istotne znaczenie dla *polis*. Człowiek poświęcający się wyłącznie kontemplacji prawdy jest samowystarczalny i w pełni szczęśliwy.

Człowiek działający zgodnie z rozumem i pielęgnujący go zdaje się [...] być bogom najmiłszy; bo jeśli bogowie troszczą się – jak to się mniema – w jakiś sposób o sprawy ludzkie, to naturalną

337 Tamże, s. 201 [1141b].

338 Zob. tamże, s. 210 [1145a].

339 Zob. tamże, s. 212 [1145b].

340 Zob. tamże, s. 221 [1149a].

341 Zob. tamże, s. 292 [1178a].

byłoby rzeczą, by cieszyło ich to, co jest najlepsze i najbliżej z nimi spokrewnione (a tym jest rozum), i by dobrem odpłacali się ludziom, którzy to właśnie najbardziej miłują i cenią, ponieważ oni właśnie dbają o to, co bogom jest miłe, i postępuje zarówno słusznie, jak moralnie pięknie. Nietrudno dostrzec, że wszystko to przysługuje przede wszystkim filozofowi. Jest on tedy najmiłszy bogom. A kto nim jest, jest też prawdopodobnie najszczęśliwszy; tak więc i z tego względu byłby filozof najszczęśliwszy³⁴².

2.1.8. Księga ósma i dziewiąta – traktat o przyjaźni

Arystoteles przyjmuje platońskie intuicje i czyni *philia* jednym z głównych celów polityki. Państwo jest jak człowiek, a właśnie przyjaźń jest człowiekowi najbardziej potrzebna do życia³⁴³. Mówiąc inaczej, człowieka najbardziej szczęśliwym czynią relacje międzyludzkie. Stąd państwo powinno być wspólnotą zespoloną przyjaźnią. „Wydaje się też, że istotą więzów łączących państwa jest przyjaźń i że prawodawcy bardziej się o nią troszczą niż o sprawiedliwość; bo zgoda zdaje się być podobną do przyjaźni, a o zgodę najbardziej zabiegają prawodawcy”³⁴⁴. Najbardziej w urzeczywistnieniu zgody i przyjaźni przeszkadza obecność ludzi nikiżemnych.

Ludzie zaś źli nie mogą być zgodni z sobą, chyba na krótko, podobnie jak nie mogą być przyjaciółmi, bo dążą do tego, by mieć większy udział w korzyści, a mniejszy w trudach i ciężarach publicznych. Każdy tedy chcąc tego dla siebie, patrzy na palce bliźniemu i staje mu w drodze; bo wspólne dobro, jeśli się nikt o nie nie troszczy, niszczy³⁴⁵.

Arystoteles wyróżnia trzy rodzaje przyjaźni: ze względu na przyjemność, ze względu na korzyść i przyjaźń osób dzielnych etycznie. Ta ostatnia jest oczywiście najpiękniejsza i jest domeną ludzi starszych. Ta pierwsza zaś charakteryzuje ludzi młodych³⁴⁶. W kontekście wieku Stagiryta zauważa, że przyjaźń „dopomaga młodzieńcom do unikania błędów, starszych otacza opieką i uzupełnia ich pracę, w tym, co przerasta ich nadwątlone siły, ludzi w kwiecie wieku

342 Tamże, s. 295 [1179a].

343 Przyjaźń „jest pewną cnotą lub czymś z cnotą związanym, a ponadto jest czymś dla życia najkonieczniejszym, bo bez przyjaciół nikt nie mógłby pragnąć żyć, chociażby posiadał wszystkie inne dobra” (zob. tamże, s. 236 [1155a]).

344 Tamże, s. 237 [1155a].

345 Tamże, s. 267 [1167b].

346 Zob. tamże, s. 240-241, [1156b].

pobudza do większych czynów”³⁴⁷. Wydaje się, że wszystkie trzy rodzaje przyjaźni spajają wspólnotę polityczną³⁴⁸.

Przyjaźń łączy się z życzliwością wzajemną, która polega na tym, że ludzie wzajemnie życzą sobie dobra ze względu na siebie. Gdy ta życzliwość jest wzajemna i uświadomiona, rodzi się wspólnota³⁴⁹. W tym to kontekście można rozpatrywać tożsamość wspólnoty politycznej. Życzliwe wzajemne stosunki rodzą naród. Przyjaźń jest ponadto dyspozycją trwałą (jako wynik wolnego wyboru), a więc i trwale spajającą ze sobą ludzi³⁵⁰.

Zespolona z *philia* jest również sprawiedliwość. Dotyczą one tych samych przedmiotów i zachodzą między tymi samymi osobami. Każda wspólnota polityczna zawiera w sobie jakąś formę przyjaźni, jak i jakąś formę sprawiedliwości³⁵¹.

Wszystkie rodzaje wspólnoty są jakby częściami wspólnoty państwowej³⁵²; bo ludzie obierają wspólną drogę dla jakiejś korzyści i w celu zdobycia jakichś środków do życia. Wspólnota zaś państwowa doszła, jak się zdaje, do skutku i utrzymuje się ze względu na pożytek; on bowiem jest właśnie celem prawodawców, którzy jako sprawiedliwe określają to, co przynosi wspólny wszystkim pożytek³⁵³.

Jeśli chodzi o przyjaźń łączącą współobywateli, powie Stagiryta, oparta jest raczej na samej tylko wspólnotcie, podobnej do tej, która łączy krewnych³⁵⁴. Arystoteles uważa, że wśród prawdziwych przyjaciół niewiele jest miejsca na skargi, miarą raczej jest wyświadczenie dobra. Czyż nie na tym polega miłość ojczyzny, patriotyzm?³⁵⁵.

Przyjaźń jest możliwa także między osobami o nierównej pozycji. Te ciekawe rozważania Arystotelesa, możemy oczywiście przyrównać do państwa. Król, czy elita stoją na

347 Tamże, s. 237 [1155a].

348 Ze względu na przyjemność choćby na wydarzeniach sportowych. Przyjaźń dzielnych etycznie objawia się w formie szacunku dla autorytetów narodowych. Najwięcej we wspólnotcie politycznej oczywiście jest przyjaźni ze względu na korzyść (dobrobyt [wspólne interesy] czy bezpieczeństwo).

349 Por. tamże, s. 239 [1155b-1156a].

350 Por. tamże, s. 243 [1157b].

351 Zob. tamże, s. 248 [1159b].

352 „A poszczególnym rodzajom wspólnoty odpowiadać będą poszczególne rodzaje przyjaźni” (tamże, s. 250 [1160a]).

353 Tamże, s. 249 [1160a].

354 Por. tamże, s. 253 [1161b].

355 Por. tamże, s. 257 [1163a].

nierównej pozycji względem tłumu. Przyjaźń między nimi jest możliwa, a w sercach niweluje ową nierówność. Stąd dwa wnioski. Umacnianie przyjaźni we wspólnocie jest konieczne oraz: potrzeba czynnika stabilizującego nierówności, który w sposób szczególny będzie dbał o przyjaźń.

Obowiązkiem dobrego przyjaciela jest pomagać temu, kto jest w potrzebie; bo jakaż korzyść z tego, że jest się przyjacielem człowieka etycznie wysoko stojącego lub wpływowego, jeśli się z tego nic nie ma? Zdaje się, że żądania obu stron są słuszne i że każda z nich powinna wyciągnąć z przyjaźni więcej – lecz nie tego samego; ten, kto ma wyższość – więcej objawów czci; ten, kto jest w potrzebie – więcej korzyści; bo nagrodą dzielności i dobroczynności jest cześć, a pomocą w potrzebie jest zysk³⁵⁶.

Księga IX rozwija myśli zawarte w księdze poprzedniej. Na kanwie rozważań Stagiryty możemy rozwinąć kwestię transformacji wspólnoty politycznej w naród. Arystoteles zdaje sobie sprawę z tego, że przyjaźń nie polega na ujednoceniu, lecz na szukaniu mocnego wspólnego fundamentu, który będzie jednoczył wielość różnych osób. Zgoda między obywatelami musi więc dotyczyć przyjęcia tych samych celów (to jest tego, co jest pożyteczne dla całej wspólnoty) i posłuszeństwa wobec tego samego prawa.

Zgoda panuje między ludźmi prawymi; co bowiem zgodni są sami z sobą i nawzajem między sobą, będąc, by się tak wyrazić, jednego usposobienia (gdyż wola takich ludzi jest skierowana zawsze na to samo i nie jest igraszką przeciwnych prądów jak woda w cieśninie morskiej); a to, czego ludzie tacy chcą, jest sprawiedliwe i pożyteczne, i dążą oni do tego także w życiu publicznym³⁵⁷.

2.1.9. Księga dziesiąta – wychowanie przyszłych obywateli

Powróćmy na chwilę do ostatnich stron księgi X, a więc ostatniej. Stanowi ona wstęp do dzieła *Polityka*. Obok rozważań na temat przyjemności, zawiera w sobie wiele cennych uwag na temat wychowania obywateli w cnotach.

356 Tamże [1163a-b].

357 Tamże, s. 267 [1167b].

Stagiryta powtarza za Platonem, że najwspanialszym rodzajem życia, jest te, które polega na teoretycznej kontemplacji. Jest to jednak rodzaj życia bliższy bogom niż ludziom³⁵⁸, dostępny jedynie nielicznym i tylko w rzadkich chwilach. W zasięgu wszystkich pozostaje natomiast życie aktywne, kierowane rozumem. Szukając życia z natury najlepszego i najprzyjemniejszego, Stagiryta powie: „dla człowieka tedy jest nim życie zgodne z rozumem, ponieważ rozum bardziej niż cokolwiek innego jest człowiekiem. Takie więc życie jest najszcześniejsze”³⁵⁹. Człowiek powinien przede wszystkim w życiu żyć zgodnie z cnotami, ponieważ działania, w których się przejawiają, są specyficznie ludzkie³⁶⁰.

Wychowanie młodych do dzielności etycznej jest bardzo trudne. Trudno znaleźć bowiem odpowiednich przewodników na tej drodze, a prawa w państwie, w którym się jest chowanym, często nie domagają w materii etyki. Arystoteles wskazuje na silną relację między prawami a wychowaniem w cnotach, wyrażając przy tym niepokój, iż poza Spartą żadna inna *polis* nie przykłada do tej sprawy tak dużej wagi³⁶¹.

Jeśli więc, jak już o tym poprzednio była mowa, człowiek, który ma być dzielny etycznie, powinien być starannie wychowywany i przyzwyczajany do tego, co dobre, i jeśli ma spędzać życie na godziwych zajęciach i ani wbrew swej woli, ani zgodnie z nią nie czynić nic złego, to jest to możliwe dla ludzi żyjących w myśl nakazów jakiegoś rozumu i jakiegoś właściwego porządku, który by posiadał odpowiednią moc. [...] Najlepszą jest więc rzeczą, by o te sprawy troszczyło się państwo, i to w sposób właściwy; jeśliby zaś były w życiu publicznym zaniedbane, to należałoby, jak się zdaje, by każdy dopomagał do dzielności etycznej swym dzieciom i swym przyjaciółom, i żeby mógł lub przynajmniej chciał to uczynić³⁶².

2.2. POLITYKA

Polityka zawiera bardzo dużo rozważań praktycznych. Cele zarysowane w dziele poprzednim poddane są wnikliwej refleksji co do środków, które pozwolą wcielić je w życie.

Księgi dzieła były pisane w różnym czasie i w innej kolejności. *Polityka* sprawia wrażenie traktatu pełnego chaosu. Stagiryta wraca i rozwija tezy raz tu, a raz w innym miejscu.

358 Zob. tamże, ss. 290-292 [1177a-1178a].

359 Tamże, s. 292 [1178a].

360 Zob. tamże.

361 Por. tamże, s. 296-297 [1179b-1180a].

362 Tamże, s. 297 [1180a-b].

Stąd w naszych analizach przyjęliśmy porządek zaproponowany przez Erica Voegelina³⁶³: księgę I i II będziemy rozpatrywać jako całość – wstęp do rozważań na temat polityki, następne księgi III, VII i VIII odpowiadają poszukiwaniom najlepszego ustroju i kształtu dla *polis*, natomiast księgi IV i VI stanowią konstytucję najlepszego ustroju i są uzupełnione księgą V, dotyczącą przewrotów, a więc pewnego „koszmaru” ludzi tamtych czasów – nieustannej transformacji ustrojowej powstałej na bazie przemocy i niezgody.

2.2.1. Księga I i II – wstępne rozważania

Księga I *Polityki* jest w gruncie rzeczy podsumowaniem *Etyki nikomachejskiej* i prawdopodobnie została napisana najpóźniej³⁶⁴. Dostarcza nam kilka istotnych uwag w kontekście rozumienia polityki przez Stagirytę. Państwo, którego dobro jest ważniejsze niż jednostka³⁶⁵, istnieje po to, by ludzkie życie było dobre w sensie etycznym³⁶⁶. Człowiek z natury dążący do dobra jest istotą społeczną i musi żyć w państwie. Polityka jest zatem częścią ludzkiej natury.

Człowiek jako jedyna istota rozumna ma zdolność odróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Stąd też tylko ludzie mogą stworzyć wspólnoty, zarówno rodzinę, jak i państwo³⁶⁷.

Okazuje się tedy, że państwo jest tworem natury i że jest pierwiej od jednostki, bo jeśli każdy z osobna nie jest samowystarczalny, to znajdzie się w tym samym stosunku [do państwa], co i inne części do jakiejś całości. Kto zaś nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, bynajmniej nie jest członem państwa, a zatem jest albo zwierzęciem, albo bogiem. Wszystkim ludziom właściwy jest z natury pęd do życia we wspólnocie, a ten, kto ją pierwszy zestroił, jest twórcą największych dóbr³⁶⁸.

363 Zob. E. Voegelin, *Arystoteles*, przełożył Michał J. Czarniecki, Warszawa 2011, s. 34-35.

364 Zob. tamże.

365 Zob. Arystoteles, *Polityka*, przełożył Ludwik Piotrowicz, Warszawa 2012, s. 28 [1253a].

366 Zob. tamże, s. 27 [1253a].

367 Zob. tamże.

368 Tamże, s. 28 [1253a]. Człowiek dobrze wychowany powinien umieć żyć we wspólnocie i o nią się troszczyć. To szczególne zadanie arystokracji.

Według Arystotelesa państwo jest najwyższą wspólnotą, czyli zbiorem mniejszych wspólnot związanych czymś, co je jednoczy i pozwala żyć w zgodzie³⁶⁹. Po kolei rozważa on wspólnoty podstawowe, koncentrując się na pierwszej w kontekście historii ludzkości, a więc rodzinie. Naturalną rzeczą w rodzinie jest to, że największą władzę (nie tylko w sensie decydowania, ale raczej pewnego autorytetu moralnego, a więc i pewnej pozycji osoby, której „słowo jest święte, niepodważalne i ostateczne”) pełnią osoby najstarsze³⁷⁰. Warto tutaj porównać władzę starszych do władzy rodzicielskiej. Jest ona, pisze Arystoteles, podobna do władzy królewskiej, gdzie król włada na zasadzie miłości i starszeństwa³⁷¹.

Arystoteles rzuca mimochodem kilka ciekawych uwag, jako dygresji do innych przyczynków, które mogą nas zainteresować w naszych poszukiwaniach instytucjonalizacji idei arystokracji. Podejmując refleksję nad sztuką gospodarowania domem, jako jedną z pierwotnych wspólnot, Arystoteles dokonuje krótkiej krytyki gromadzenia majątku. Sztuka gospodarstwa domowego ma swój kres, zna umiar. Sztuka gromadzenia pieniędzy wydaje się natomiast niczym nieograniczona, a ktoś, kto się tym trudni, może gromadzić bogactwa bez końca³⁷². „Przyczyna takiego myślenia leży w trosce jedynie o to, aby żyć, a nie o to, żeby żyć pięknie; ponieważ zaś pragnienie owo nie znajduje granic, więc ludzie starają się zapewnić sobie nieograniczone środki do jego zaspokojenia”³⁷³. Sztukę zdobywania pieniędzy nazywa Arystoteles „niepotrzebną”, odróżniając ją od „potrzebnej” sztuki gospodarowania domem³⁷⁴.

Zakończmy rozważania nad pierwszą księgą istotnym dla nas wnioskiem w kontekście dzielności etycznej:

Należy więc przyjąć, że tak samo ma się rzecz z cnotami etycznymi, że zatem wszyscy muszą je posiadać, ale z pewnymi różnicami zależnymi od zadania, jakie każdemu przypada do spełnienia. Dlatego władający powinien posiadać pełnię doskonałości etycznej (zadanie jego jest bowiem po

369 Zob. tamże, s. 25 [1252a]. „Pełna w końcu wspólnota, stworzona z większej ilości gmin wiejskich, która niejako już osiągnęła kres wszechstronnej samowystarczalności, jest państwem” (tamże, s. 27 [1152b]). Arystoteles uważa państwo za najwyższą wspólnotę m.in. ze względu na samowystarczalność, która jest „osiągnięciem celu i pełnej doskonałości (tamże [1253a]). Jak wskazuje Z. Stawrowski: „Życie wspólnoty politycznej jest celem samym w sobie, jest autoteliczne (*telos* – cel). Poza wspólnotą polityczną nic istotnego się nie dzieje, to ona stanowi najwyższy i ostateczny cel dla ludzi, którzy do niej należą i ją współtworzą – aktywne w niej uczestnictwo jest więc jednocześnie najwyższym powołaniem każdej jednostki” (Z. Stawrowski, *O republice i postawie republikańskiej. Część II: Wkład Arystotelesa, „Rzeczy wspólne”*, nr 2/2010, s. 169).

370 Zob. Arystoteles, *Polityka...*, s. 26 [1252b].

371 Zob. tamże, s. 41 [1259a].

372 Zob. tamże, s. 37 [1257b].

373 Tamże, s. 37-38 [1258a].

374 Zob. tamże, s. 38 [1258a].

prostu zadaniem budowniczego, a budowniczym jest rozum), natomiast wszyscy inni o tyle tylko, o ile tego ich zadanie wymaga³⁷⁵.

Księga II jest wstępem właściwym. Czytamy w niej, że wspólnota polityczna jest wielością, a jedność osiąga przez wychowanie³⁷⁶. W księdze tej Stagiryta dokonuje przeglądu najpopularniejszych pomysłów na najlepszy ustrój w państwie oraz przegląd tych *poleis*, które za takie uchodziły. Przez trzy rozdziały krytykuje zatem *Politeię* oraz *Prawa* Platona, przede wszystkim pod kątem wspólności mienia i małżeństw. Czy Arystoteles nie był świadom, że postulowana przez jego Mistrza wspólność dotyczyła świata idei? Sądzę, że tak, lecz podjął krytykę powszechnych w społeczeństwie interpretacji, być może ze względu na chęć wyraźnego odróżnienia się od Platona. Krytykuje także idee Faleasa i Hippodamosa. Następnie dokonuje przeglądu ustroju Lacedemończyków (Sparta), Kreteńczyków i Kartagińczyków. Na koniec wtrąca również swoją opinię na temat reform Solona w Atenach. Rozważania te nie są dla nas tak istotne, dotyczą bowiem ustrojów w ogólności. Przedstawimy jedynie kilka uwag, wyjątków, które mogą mieć wpływ na dalsze rozważania.

Z platońskich *Praw* Arystoteles przyjmuje uwagę natury ogólnej, iż „ustrój złożony z liczniejszych części jest lepszy”³⁷⁷. Opowiada się zatem za ustrojem mieszanym, złożonym z czynników zarówno monarchicznych, arystokratycznych, jak i demokratycznych (elementów *politei*). By znaleźć najlepszy ustrój, przechodzi do opisu najważniejszych i uchodzących za najlepsze wśród ustrojów Hellady, skupiając się zresztą na ich, co zastanawiające dla naszych badań, arystokratycznych instytucjach.

Arystoteles wpierw krytykuje wady geruzji, a więc rady złożonej z ludzi starszych w Sparcie. Budzi jego zastrzeżenie dożywotność urzędu, gdyż zarówno ciało, jak i rozum podlega starości. Ponadto uznaje, że spartański prawodawca jej nie ufa, co jest niebezpieczne dla wspólnoty. Członkowie tej instytucji są przekupni i kierują się sprawami prywatnymi. Wybór członków uznany jest za dziecinny (grupa osób weryfikuje wolę wyborców poprzez słuchanie okrzyków na cześć danej osoby). Arystoteles krytykuje także fakt, że o urząd w niej trzeba się ubiegać. Moralnie rzecz ujmując osoba, która jest cnotliwa i nadaje się do rady starców, powinna ten urząd pełnić, bez względu na to, czy tego chce, czy nie. A jednak spartański prawodawca

375 Tamże, s. 42 [1260a].

376 Zob. tamże, s. 51 [1263b].

377 Tamże, s. 56 [1266a].

rozbudza ambicję tych, którzy są żądni władzy, gasi zaś ją u tych, którzy się do jej sprawowania nadają³⁷⁸.

Dalej, Arystoteles krytykuje kreteńskie bule, podobne w swej istocie do geruzji. Ponownie wadą jest dożywotność i brak odpowiedzialności przed kimkolwiek. Niebezpiecznym jest też fakt, że bule wykonują władzę według uznania, a nie spisanych praw. Co więcej, *kosmów* ludzie często przepędzają, bądź zwalniają z urzędów, według własnego uznania. Arystoteles krytykuje bezprawie, samowolę i anarchię Kreteńczyków³⁷⁹. Z opisu tej izby szczególnie jedno zdanie poraża swoją aktualnością. Członkowie tej rady „nie ponoszą odpowiedzialności i dożywotność ich stanowiska jest wyposażeniem ich ponad zasługę, a okoliczność, że wykonują władzę nie według praw pisanych, lecz według własnego uznania, jest wręcz niebezpieczna”³⁸⁰.

Krytykując ustrój kartagiński, Stagiryta zaznacza, że odstępstwem od natury arystokracji (rządów cnoty) na rzecz niesprawiedliwej oligarchii (rządów możnych)³⁸¹, jest wybór urzędników nie tylko ze względu na posiadaną cnotę, ale i bogactwo.

Najciekawszym wątkiem jest Arystotelesowska nauka na temat ateńskiego areopagu, z którym stykał się przez większość życia. Nazywa tę instytucję oligarchią, gdyż składa się ona z ludzi możnych i dobrze urodzonych³⁸². Nie odmawiał jej jednak cnoty, a co za tym idzie i autorytetu moralno-społecznego.

Areopag w wyniku działań wojennych z Persami objął w swoim czasie władzę nadrzędną i okres ten był uważany za najbardziej sprawiedliwy w historii Aten. Problemem jednak okazał się brak kooptacji ludzi zdolnych, brak jakiegokolwiek otwarcia się tej instytucji na ludzi równie cnotliwych spoza grona możnych. Stąd w wyniku reform Efiatesa i Peryklesa, dowartościowano ponownie czynnik demokratyczny w *polis*, pozbawiając przy tym radę Areopagitów jej naturalnych i tradycyjnych kompetencji, praw i obowiązków. Arystoteles określa ten okres jednym z najbardziej niesprawiedliwych w historii Aten³⁸³.

378 Zob. tamże, s. 67 [1271a].

379 Zob. tamże, s. 70-71 [1272a-b].

380 Tamże, s. 70 [1272a].

381 Zob. tamże, s. 72-73 [1273a-b]. Choć Arystoteles uważa, że arystokracja nie powinna być zajęta pracą zarobkową, ponieważ nie mogłaby należycie spełniać swoich zadań w państwie, to jednak uważa, że kartagińska zasada rządów urzędników oparta i na cnotcie, i na posiadanym bogactwie, „daje bogactwu przewagę nad cnotą i rozbudza u wszystkich obywateli żądzę pieniędzy” (tamże).

382 Zob. tamże, s. 73-74 [1273b-1274a].

383 Zob. tamże, s. 74 [1274a] (zob. w niniejszej pracy akapit: 1.4., s. 51-52).

2.2.2. Księga III, VII i VIII – najlepszy ustrój (kształt) *polis*

Księga trzecia jest Arystotelesowskim opisem różnych ustrojów pod kątem znalezienia najlepszego z nich³⁸⁴. Stagiryta swoje rozważania rozpoczyna od próby zdefiniowania, kim jest obywatel³⁸⁵, podając wiele różnych aspektów tej definicji. Nie są to dla nas bardzo istotne rozważania, zresztą podane w formie bardzo chaotycznej³⁸⁶. Cała Księga III wydaje się pełna niedokończonych myśli, kontynuowanych raz tu, a raz tam. Jej lektura jest z tego powodu trudna i być może wynika z tego, że Arystoteles nie miał aż tak bardzo przemyślanej koncepcji na ten temat.

Dla nas ważne jest to, co poruszaliśmy już w kontekście platońskich *Praw*. Mianowicie, pewne złączenie idei obywatela z ideą arystokracji jako taką. Arystoteles chyba lepiej wyjaśnia ten związek niż jego Mistrz. Ukazuje bowiem fakt, że obywatelstwo, tak jak bycie arystokratą polega na cnocie. I każdy obywatel cnotę posiadać powinien³⁸⁷. Państwo jako całość wielości składa się z czynników nierównych i są to czynniki obywatelskie, a więc i nierówno cnoty od poszczególnych części wymaga. Wymaga jednak od każdej³⁸⁸. Nie wszyscy mieszkańcy *polis* są jednak obywatelami (jak choćby niewolnicy czy cudzoziemcy). Arystoteles zauważa zatem, że nie tylko każdy obywatel powinien odznaczać się cnotą (choć w sposób nierówny), lecz ponadto można wyodrębnić w ogóle tak zwaną cnotę obywatelską, która przysługuje jedynie obywatelom³⁸⁹.

W tym kontekście bardzo ciekawymi rozważaniami są również te, które wskazują, że obywatel jest zarówno rządzącym³⁹⁰ (jakaś część rządów zależy od niego), jak i rządzonym (rządy, na które ma wpływ, wydają mu polecenia). Stąd cnotliwy obywatel powinien potrafić zarówno rządzić, jak i dobrze słuchać (w znaczeniu i posłuszeństwa, i rozmowy, dyskusji), w

384 „Widzimy zaś, że cała działalność męża stanu i prawodawcy dotyczy państwa, a ustrój polityczny jest ujęciem tych, co mieszkają w państwie, w ramy pewnego porządku” (Arystoteles, *Polityka...*, s. 76 [1274b]).

385 Obywatel zatem to ktoś, kto ma prawo udziału w sądach i rządach (zob. tamże, s. 77 [1275a]); a dokładniej ci, którzy mają dostęp do tych funkcji i przez ten dostęp uczestniczą w rządzeniu państwem (zob. tamże). Taka definicja odpowiada najbardziej ustrojowi demokratycznemu (zob. tamże [1275b]). Dalej, precyzuje jeszcze mocniej, że obywatel to ktoś, kto ma prawo uczestniczenia w zgromadzeniach i trybunałach (zob. tamże, s. 78 [1275b]), a także ten, kto pochodzi z rodziny obywatelskiej, zarówno z linii ojca, jak i matki (zob. tamże).

386 Jak wskazuje tłumacz dzieła Ludwik Piotrowicz: „Wywody powyższe są tak niejasne, że trudno nadać im za tonem myśli autora. Stąd niektórzy wydawcy i komentatorowie przypisują tu możliwość opuszczenia, przesunięcia czy zepsucia tekstu” (tamże, s. 82, przyp. 14).

387 Zob. tamże, s. 81 [1277a].

388 Zob. tamże.

389 Zob. tamże.

390 Arystoteles uważa, że cnota roztropności przynależy rządzącym, zaś rządzonym przypisuje „słuszne mniemanie” (zob. tamże, s. 82 [1277b]). Dzisiaj moglibyśmy użyć pojęcia „emocji społecznej”.

jednym i drugim uczestniczyć³⁹¹. Koncepcja obywatelstwa jawi się jako czynnik arystokratyczny, czynnik pomiędzy władzą a poddanymi (tłumem).

Następnie Arystoteles przechodzi do opisu różnych ustrojów politycznych³⁹², wymagają od obywateli odmiennych cnót. „Cnota obywatela musi mieć związek z ustrojem. Jeśli więc jest więcej rodzajów ustroju, to oczywiście niepodobna, aby istniała jedna tylko cnota dzielnego obywatela w całej swojej pełni”³⁹³.

Arystoteles nie kreśli jednego słusznego ustroju, jak Platon. Trzy z nich, z różnych przyczyn, nazywa najlepszymi. Wprowadza czynnik okoliczności wskazujący nie tylko, który ustrój jest najlepszy w danych warunkach i jednocześnie możliwy do wprowadzenia, lecz odwołujący się do charakterów poszczególnych ludów, dla których nie zawsze ten sam ustrój wydaje się najbardziej odpowiedni. Ustrój cnoty musi przecież odpowiadać wadom społeczności, którą ma leczyć. Najlepszym ustrojem dla *polis* są wszystkie trzy godziwe i sprawiedliwe formy ustrojowe: królestwo, arystokracja oraz *politeia*, rozumiana tutaj jako godziwa demokracja, rządy klasy średniej³⁹⁴. Jako że nas interesuje arystokracja, warto zauważyć, iż Stagiryta określa ten ustrój jako ten, w którym „najlepsi władają, czy też ponieważ rządzą ku najlepszemu pożytkowi państwa i jego członków”³⁹⁵. Zwyrrodnieniem jej jest oczywiście oligarchia, a więc rządy, które przynoszą korzyść bogaczom³⁹⁶.

W przypadku, gdy rządzą ludzie obdarzeni cnotą, nie istnieje możliwość, by każdy z nich odznaczał się nią w tym samym stopniu. A już zupełnie niemożliwe jest to w demokracji, poza męstwem wojennym, które, jak wskazuje Arystoteles, jest cnotą mas³⁹⁷.

391 Zob. tamże.

392 „Ustrój polityczny jest to ujęcie w pewien porządek władz w ogóle, a przede wszystkim nadrzędnej nad nimi wszystkimi. Tą władzą nadrzędną jest wszędzie rząd państwa, toteż w rządzie wyraża się ustrój państwowy” (tamże, s. 84 [1278b]).

393 Tamże, s. 80 [1276b].

394 Por. tamże, ss. 86-89 [1279a-1281a].

395 Tamże, s. 86 [1279a].

396 Zob. tamże [1279b]. Arystoteles w Księdze III dokonuje mocnej krytyki oligarchii i gromadzenia bogactw. W gruncie rzeczy powtarza tezy znane z omawianych dialogów Platona, dlatego dla jasności wywodów, postanowiliśmy opuścić te fragmenty w niniejszym rozdziale.

397 Zob. tamże.

W etycznych rozważaniach Stagiryty nie chodzi o liczbę rządzących³⁹⁸, lecz o godziwość ustroju. Ustrojem politycznym nazywamy pewien porządek władz a przede wszystkim określenie nadrzędnej nad nimi wszystkich. Władzą nadrzędną jest rząd, stąd rząd jest synonimem ustroju politycznego³⁹⁹. Mamy tutaj wprowadzenie refleksji istotnej dla ustroju republikańskiego. Nie chodzi o równowagę władz, tylko właśnie o władzę nadrzędną nad pozostałymi.

Arystoteles, idąc tokiem znanym z wcześniejszych rozważań, iż najlepszy ustrój jest ustrojem mieszanym, w takim toku ustawia już opis poszczególnych ustrojów, jako elementów jednego najlepszego. Ustroje te, powie nawet, mogą ze sobą w państwie współzawodniczyć. Biorąc pod uwagę fakt, że idea arystokracji postuluje rządy cnoty, czy w świetle rozważań *Etyki nikomachejskiej*, ale i wcześniej, dialogów platońskich, to właśnie ten czynnik powinien sprawować najwyższą władzę?

Ale może cnotliwi powinni rządzić i być panami nad wszystkim? W takim razie wszyscy inni musieliby być ludźmi bez czci jako uznani za niegodnych zaszczytów państwowych. Bo urzędy są, zdaniem moi, zaszczytami, a jeśliby je ci sami zawsze piastować mieli, to inni byliby z konieczności od czci odsądzeni⁴⁰⁰.

Sprawiedliwym dla ustroju politycznego jest dobro wspólne wszystkich obywateli⁴⁰¹, i tylko ten ustrój, który dba o wspólny pożytek, można nazwać sprawiedliwym⁴⁰².

398 Arystoteles czyni jednak ciekawą uwagę: „Jednakże w najlepszym ustroju państwowym dużą trudność przedstawia zagadnienie, co czynić należy, jeśli się okaże, że ktoś wyróżnia się nie zewnętrznymi zaletami, jak wpływ potężny, bogactwo i popularność, lecz cnotą. Przecież nie powie się, że takiego człowieka należy wypędzić i usunąć z państwa? Ale też i niepodobna panować nad takim, bo to byłoby tak, jak gdyby ktoś chciał przy podziale władzy nad Zeusem panować. Nie pozostaje zatem nic innego, jak to, co zdaje się leżeć w naturze rzeczy, by wszyscy chętnie takiego słuchali, tak iż ludzie tacy byliby dożywoćnymi królami w swych państwach (tamże, s. 98 [1284b]). Przebija się w tych słowach (zresztą na kartach Księgi III widoczny też w innych miejscach) wpływ platońskiego *Polityka*. W Księdze VII Arystoteles dodaje jednak, że za taką osobą należy podążyć wtedy, gdy posiada moc, która by mu umożliwiła rozwinąć działalność (zob. tamże, s. 188 [1325b]). W innym wypadku: „wynika jasno przede wszystkim to, że powinny rządzić prawa, i to prawa właściwie ujęte, władca zaś, czy to będzie jeden, czy więcej ludzi, winien rozstrzygać w tych sprawach, których prawa określić nie zdołają dokładnie ze względu na to, że niełatwą jest rzeczą w ogólnym ujęciu wyczerpać wszystkie poszczególne wypadki” (tamże, s. 92 [1282b]). Arystoteles w Księdze IV odmawia społeczeństwu, które za nic ma prawa miana ustroju politycznego w ogóle (zob. tamże, s. 114 [1292a]). Ciekawą uwagę czyni także na temat demokracji, która nie bacząc na prawa, staje się demokratyczną despocją, gdzie „nie prawa rządzą, a uchwały” (zob. tamże).

399 Zob. tamże, s. 84 [1278b].

400 Tamże, s. 90 [1281a].

401 Zob. tamże, s. 93 [1282b].

402 Zob. tamże, s. 86 [1279b].

Kiedy więc chodzi o istnienie państwa, to wszystkie te czynniki lub niektóre z nich mogą słusznie, jak się zdaje, współzawodniczyć ze sobą o pierwszeństwo, na to jednak, by życie się kształtowało w sposób doskonały, najzupełniej słusznie pierwszeństwo we współzawodnictwie posiadać będzie wykształcenie i cnota⁴⁰³.

Arystoteles w niniejszej Księdze przyrównuje również arystokrację do królestwa, widząc w nich różnice przede wszystkim co do liczby rządzących właściwie (czyli tak jak Platon w *Politei*). Pisze przy tym:

Jeśli panowanie większej liczby mężów, wszystkich przy tym zarówno dobrych, należałoby określić jako arystokrację, panowanie jednego jako królestwo, to więcej pożądana będzie dla państw arystokracja aniżeli królestwo, bez względu na to, czy władza będzie rozporządzała siłą wykonawczą, czy nie, byle tylko znalazła się większa liczba równie dzielnych. I dlatego może w dawniejszych czasach stosowano ustrój królewski, ponieważ rzadko można było znaleźć mężów wybitnie wyróżniających się cnotą, zwłaszcza że wówczas ludzie żyli w niewielkich państwach⁴⁰⁴.

Księgę III Stagiryta kończy stwierdzeniem, że najlepszym ustrojem będzie ten, w którym rządzą najlepsi (pod kątem cnoty). Nie ma tu znaczenia liczba rządzących. Jeśli najlepszą osobą jest jeden człowiek, będzie to królestwo, jeśli więcej, będzie to arystokracja, i tak dalej. „Te samo więc wychowanie i te same mniej więcej obyczaje będą kształtować dzielnego człowieka i męża stanu, i króla”⁴⁰⁵. Nad wszystkim unosi się duch „idei arystokracji”. U Platona, zwłaszcza w *Polityku* idea monarchii był pierwotna, podstawowa. U Arystotelesa idea arystokracji miejscami występuje jako fundament pozostałych.

403 Tamże, s. 94 [1283a]. Należy zwrócić uwagę na fakt, że Arystoteles posługuje się językiem nie opisu rzeczywistości, lecz normatywnym. Wykształcenie i cnota nie pełnią pierwszeństwa, lecz „będą pełnić”, jeśli wprowadzimy w czyn myśl Stagiryty.

„Podobnie przyznamy, iż cnota słusznie rości sobie prawa do pierwszeństwa, bo, zdaniem naszym, sprawiedliwość jest podstawową cnotą życia społecznego, za którą muszą iść wszystkie inne” (tamże, s. 95 [1283a]). Rzecz ciekawa, że Arystoteles wrzuca, stojące nieco w sprzeczności z treścią *Etyki nikomachejskiej* zdanie o istotności cnoty sprawiedliwości.

404 Tamże, s. 101-102 [1286b]. Arystoteles wskazuje, że dobre wychowanie i prawa mogą ukształtować większą liczbę dzielnych etycznie osób w państwie.

405 Tamże, s. 106 [1288b].

Arystoteles czyni kilka uwag odnośnie do wieku obywateli i rządzących. Widzi, że starsi odznaczają się rozumem, a młodzi siłami. Obie cechy są potrzebne do pewnych funkcji państwowych, które trzeba rozdzielić także pod tym kątem⁴⁰⁶.

Obywatelstwa Arystoteles odmawia rzemieślnikom i rolnikom, natomiast nie kapłanom. Uważa, iż ofiary bogom za miasto powinni składać obywatele. Godności kapłańskie chciałby powierzyć obywatelom najstarszym, takim, którzy z powodu wieku wycofali się już z życia publicznego⁴⁰⁷.

Pod koniec księgi VII i przez całą księgę VIII Arystoteles szczegółowo zajmuje się zagadnieniem wychowania obywateli. Ta działalność, niewątpliwie polityczna, należy przede wszystkim do dziedziny etyki. Wydaje się, że największą łączność mają te księgi właśnie z księgą III, dotyczące kształtu najlepszej *polis*. Mają one jednak konstrukcję zbliżoną do wizji Platona. Arystoteles szczegółowo omawia zagadnienia takie jak: liczba mieszkańców *polis*, położenie geograficzne⁴⁰⁸, czy przedmioty nauczania (gramatyka, rysunki, gimnastyka i muzyka). Stagiryta powtarza wiele intuicji swego Mistrza, miejscami się od niego odróżnia. Czyni także wiele powtórzeń z *Etyki nikomachejskiej*⁴⁰⁹.

Nie ulega zatem wątpliwości, że prawodawca powinien się zająć w pierwszym rzędzie wychowaniem młodzieży. Jeśli się tak w państwach nie dzieje, to cierpią na tym ustroje, gdyż obywatele muszą być odpowiednio do każdego ustroju wychowani. Każda forma ustroju ma przecież swoisty charakter, który zazwyczaj zapewnia jej trwałość, tudzież stanowi zasadniczo o jej rodzaju, a więc np. cechy demokratyczne [tworzą i utrzymują] demokrację, oligarchiczne oligarchię. Zawsze też najlepszy charakter jest warunkiem lepszego ustroju⁴¹⁰.

2.2.3. Księga IV, V i VI – konstytucja dla *polis* oraz traktat przeciw przewrotom

Księga IV stanowi centrum całego dzieła. Arystoteles rozwija w niej realistyczne spojrzenie na naukę o państwie. Wszystko to, co zostało powiedziane do tej pory, stanowi fundament dla dalszego działania politycznego i dalszej refleksji. Polityk musi posiadać cnoty,

406 Zob. tamże [1329a].

407 Zob. tamże.

408 „Mąż stanu musi bowiem brać pod uwagę wielkość państwa, ilość jego mieszkańców, jak i mieć wzgląd na to, czy jest korzystniej, gdy ono obejmuje jeden, czy też gdy więcej ludów” (tamże, s. 79 [1276a]).

409 Zob. tamże, ss. 189-193 [1326a-1327]; 197-202 [1329b-1331b]; 209-226 [1334b-1342b].

410 Tamże, s. 214 [1337a].

ale nie jest przecież żadną tajemnicą, że stwierdzenie, iż najlepszym ustrojem jest arystokracja, czy *politeia* nie określa jeszcze wszystkiego. Arystoteles, zbadawszy kilkaset ustrojów politycznych, wie, że arystokracje czy demokracje znacznie się od siebie różnią, mimo że słusznie zasługują na swoją nazwę. Prawodawca musi zatem znać najlepszy ustrój, ale i wiedzieć, który ustrój jest najlepszy w danych okolicznościach (historycznych, kulturowych itd.).

Trzeba się bowiem zastanowić nie tylko, jaki ustrój jest najlepszy, ale i nad tym, **jaki jest możliwy**, i podobnie, **który ustrój daje się łatwiej wszędzie wprowadzić i ogólniej zastosować**. A tymczasem jedni szukają tylko najszczytniejszego ustroju, który wymaga wielu korzystnych warunków zewnętrznych, drudzy zaś opowiadają się raczej za jakimś ustrojem, dającym się powszechnie urzeczywistnić⁴¹¹.

Istotnym faktem dla mężów stanu, powie Stagiryta, jest to, że nie zakładają oni państw od nowa, lecz raczej żyją w danych ustrojach, widząc konkretne mankamenty. Prawdziwy mąż stanu potrzebuje umiejętności naprawiania istniejących ustrojów. A do tego potrzebna jest nauka o państwie, o wielkiej różnorodności rodzajów ustrojów politycznych, także tych, które zwykle nazywać się demokracją czy oligarchią⁴¹².

Arystoteles przyjmuje następujący podział ustrojów politycznych: monarchia, arystokracja i *politeia* (godziwa demokracja) i trzy rodzaje ustrojów zwyrodniałych, w które wymienione ustroje właściwe się wyrażają: tyrania, oligarchia i demokracja⁴¹³. W niniejszej pracy przyjęliśmy natomiast, iż poszczególne ustroje będziemy traktować raczej jako elementy ustroju mieszanego, którym są prawie wszystkie konkretnie istniejące ustroje polityczne, zarówno w przeszłości, jak i obecnie. Nie jest to odstępstwo od nauki Arystotelesa.

Takie oto cechy przypisuje Stagiryta arystokracji:

Jedynie ustrój, który oddaje rządy ludziom bezwzględnie najlepszym pod względem moralnym, a nie dobrym tylko pod pewnym względem, zasługuje sprawiedliwie na miano arystokracji. Tylko w niej dobry człowiek i dobry obywatel to po prostu to samo, podczas gdy w innych ustrojach, ci którzy za dobrych uchodzą, są nimi tylko w stosunku do swej formy ustrojowej. Są

411 Zob. tamże, s. 107 [1288b]. Podkreślenie – MK.

412 Zob. tamże [1289a].

413 Zob. tamże, s. 108 [1289a-b].

jednakowoż jeszcze pewne formy ustroju, które wykazują różnice zarówno w stosunku do oligarchii, jak i do tzw. *politei*⁴¹⁴ a zwą się arystokracjami. Dobiera się tam bowiem przedstawiciele władzy nie tylko ze względu na ich bogactwo, ale i wartość moralną⁴¹⁵.

Dla nas niezwykle ciekawą intuicją Arystotelesa, świadczącą o takim realistycznym spojrzeniu na znane sobie ustroje polityczne, jest fakt, że w tych ustrojach, w których:

praktykowanie cnoty nie jest przedmiotem troski ogólnej, są mimo to pewni ludzie szacowni i uznani za cnotliwych. Gdzie więc ustrój uwzględnia bogactwo, cnotę i lud, jak w Kartaginie, tam jest on arystokratyczny, gdzie zaś, jak w Lacedemonie, ma na względzie tylko dwa czynniki, cnotę i lud, tam jest mieszanina dwóch form, panowania ludu i panowania cnoty. Arystokracja zatem oprócz pierwszej, najlepszej formy, wykazuje jeszcze te dwa rodzaje⁴¹⁶.

Można powiedzieć, że istnienie arystokracji, jako ludzi dzielnych etycznie, jest naturalne i w każdym ustroju można znaleźć takie osoby; co nie oznacza od razu, że pełnią one rządy. Przeciwnie, o tym, czy ustrój posiada rysy arystokratyczne, świadczy to, czy takie osoby zostają dopuszczone do jakiegoś rodzaju władzy. Choćby ustrój miał cechy wybitnie niearystokratyczne w ogólności, przez wpływ na niego prawdziwych arystokratów, może być ustrojem godziwym, nader pełnym cnoty.

Trzy czynniki współzawodniczą o równość praw w państwie: wolność ludu, posiadane bogactwo i cnota. Arystokracja, która przyznaje pierwszeństwo cnoty, jest przez Stagirytę przyjmowana realnie, to znaczy, określa on ten ustrój jako mieszanekę wszystkich trzech czynników. A więc ustrój arystokratyczny zawiera w sobie także demokrację i oligarchię⁴¹⁷ (lub w skrócie: *politeię*, która jest mieszaną bogactwa i wolności)⁴¹⁸. Chodzi zatem o przyznanie

414 Najczęściej (gdyż różne znaczenia jej nadaje) Arystoteles rozumie *politeię* jako mieszane rządy bogatych i ubogich, w którym dwa czynniki odgrywają decydującą rolę: lud i bogactwo. Brak zaś trzeciego – cnoty. Zaznacza przy tym, że choć większość ustrojów mu znanych szczyli się właśnie tą formą, bogaci w takich ustrojach zajmują miejsce tych, którzy mają być wytworni i szlachetni (por. tamże, s. 118 [1294a]).

415 Tamże, ss. 116-117 [1293b].

416 Tamże, s. 117 [1293b].

417 „Wielu [prawodawców], nawet i tych, którzy chcą stworzyć ustroje arystokratyczne, popełnia ten błąd, że nie tylko zbyt wiele ustępstw czyni bogatym, lecz jeszcze lud oszukuje. Z czasem przecież z tego, co niesłusznie uchodzi za dobre, musi wynikać istotne zło, bo zachłanność bogatych prędzej rozprzęga ustroje niż zachłanność ludu” (tamże, s. 124 [1297a]).

418 Zob. tamże, s. 118 [1294a].

pierwszeństwa któremuś z tych czynników i o powiększanie stopniowe władztwa cnoty⁴¹⁹. Zapanowanie czystej arystokracji wydaje się przy tym niemożliwe.

Jaki jest najlepszy ustrój i jakie jest najlepsze życie dla większości państw i większości ludzi, nie da się rozstrzygnąć **ani według cnoty przechodzącej siły zwykłych ludzi**, ani według wykształcenia, które wymaga przyrodzonych zdolności i środków zależnych od zrzędzenia losu, ani według ustroju, jaki sobie ktoś wedle swojego życzenia pomyśli, **ale w ten sposób, że się ma na oku życie, które dla większości jest możliwe do osiągnięcia, i ustrój, który w większości państw może znaleźć zastosowanie**⁴²⁰.

Są takie formy arystokratyczne, które z natury nie dadzą się zastosować do pewnych państw, a po części graniczą (w jakimś sensie zlewają się) z *politeią*⁴²¹. Arystoteles rzeczywiście uważa królestwo i arystokrację za najlepsze ustroje, lecz biorąc pod uwagę okoliczności (tu miał na myśli własne ateńskie środowisko), najlepsza jest *politeia*, oparcie ustroju na klasie średniej, która powinna być jak najliczniejsza⁴²².

Arystoteles dzieli także władzę na trzy czynniki: obradujący, rządzący i sądzący, ale te czynniki wzajemnie się przenikają i uzupełniają. W intuicji Arystotelesa, wynikającej też z otaczającej rzeczywistości i refleksji nad nią, przebija myśl o tym, że instytucje polityczne spełniają zawsze jednocześnie te trzy role. W tym sensie zinstytucjonalizowana arystokracja ma obowiązki sędziowskie, rządzące, jak i obradujące. Jeżeli w sprawach, które nadzoruje czynnik obradujący (Arystoteles wymienia tu choćby takie kwestie jak: wojna i pokój, kara śmierci, prawa) urzędnicy są wybierani, a nie losowani, ustrój taki może zostać nazwany arystokratycznym. Jeśli zaś urzędnicy po części są losowani, a po części wybierani, ustrój ma charakter mieszany, z elementami arystokracji i *politei*⁴²³. Drugim czynnikiem jest czynnik rządzący. Tu Arystoteles zauważa, iż są urzędy z natury arystokratyczne (np. wychowawca młodzieży). Swoim charakterem nie pasują do demokracji⁴²⁴. Także i w tym przypadku, powie Arystoteles, jeśli część z nich jest losowana, a część wybierana, jest to *politeia* z odcieniem

419 „Po ustaleniu najlepszego ustroju nietrudno stwierdzić, który z kolei należy na pierwszym miejscu postawić, a który na drugim i tak dalej według tego, który jest lepszy lub gorszy. Zawsze mianowicie lepszy musi być ustrój, który jest tegoż najbliższy, a gorszy ten, który jest więcej oddalony od owego środka, o ile ktoś nie sądzi na podstawie pewnych szczególnych okoliczności” (tamże, s. 123 [1296b]).

420 Tamże, s. 121 [1295a]. Podkreślenia – MK.

421 Zob. tamże.

422 Zob. tamże, s. 122 [1295b-1296a].

423 Por. s. 127-128 [1298b].

424 Por. tamże, s. 131 [1300a].

arystokratycznym. Jeśli tylko niektórzy obsadzają urzędy, bez względu na formę, jest to z kolei oligarchia. Arystokracja jest natomiast wtedy, gdy część obywateli wybiera urzędników spośród wszystkich, lub też wszyscy wybierają spośród niektórych⁴²⁵. W przypadku trzeciego czynnika, sądującego, gdy sędziowie wybierani spośród wszystkich sprawują sądy nad wszystkimi sprawami, jest to demokracja. Gdy sędziowie dobierani spośród pewnych obywateli sądzą wszystkie sprawy, jest to oligarchia. Gdy częściowo obsadzone są spośród wszystkich obywateli, a po części tylko spośród niektórych, charakteryzują ustroje – arystokrację i *politeię*.

Księga V stanowi dodatek do rozważań na temat konstytucji. Dotyczy ona problemu często dyskutowanego w starożytnej Helladzie, czyli ciągłej transformacji ustrojowej. Arystoteles po kolei ukazuje, w jaki sposób upadają ustroje demokratyczne, oligarchiczne, czy królestwa. Przyczyn upadku ustrojów jest bardzo wiele. Oczywiście nas interesują przyczyny upadku ustrojów arystokratycznych. A pierwszym i najważniejszym problemem ustrojów arystokratycznych jest brak kooptacji ludzi zdolnych i pełnych cnoty. Jak pokazaliśmy wcześniej, ich występowanie jest naturalne i to w każdej grupie społecznej. „Musi zaś dojść do takiego przewrotu szczególnie wówczas, gdy się znajdzie pewna znacznie większa ilość ludzi mających przekonanie, że nie ustępują co do cnoty rządzącym”⁴²⁶. Dalej zarówno arystokracja, jak i *politeia* „ulegają rozkładowi skutkiem naruszenia w samym ustroju zasady sprawiedliwości. Źródło zła leży w tym mianowicie, że w *politei* demokracja i oligarchia, w arystokracji oba te czynniki i cnota, ale głównie te dwa pierwsze, nie są odpowiednio zmieszane”⁴²⁷. A zatem gdy wolność ludu, bogactwo i ewentualnie cnota są źle ze sobą połączone, nieodpowiednio do okoliczności, przychodzi do rozkładu ustroju. W tym punkcie, pisze Stagiryta, różnią się także między sobą arystokracje. Jedne zbliżają się do oligarchii (mocniej wyakcentowany jest czynnik bogactwa), a ludzie nazywają je arystokracjami. Te, które zbliżają się do demokracji (wolność ludu ma większe znaczenie), nazywane są *politeią*. Te też są trwalsze, gdyż „większość jest w nich silniejsza, a poczucie równości praw daje więcej zadowolenia, podczas gdy bogaci, jeśli im ustrój zapewni przewagę, popadają w butę i zachłanność”⁴²⁸. Stąd lepsze arystokracje, choć mniej naturalne, będą te, które bliższe są demokracji, mocniej uwzględniają wolność obywateli, a mniej bogactwo, takie, które są liczniejsze, niż mniej liczne. Główną zasadą pozostaje jednak bycie otwartym na „nowych arystokratów”, co jest w jakimś sensie wynikiem następującej

425 Zob. tamże, s. 132 [1300b]. Kolejna ważna myśl, pokazująca związki arystokracji z wolnością ludu, arystokracji, która zawsze musi być „otwarta”.

426 Tamże, s. 148 [1306b].

427 Tamże, s. 149 [1307a].

428 Tamże.

hierarchii czynników, które współzawodniczą o uzyskanie przewagi: cnota, wolność ludu i na końcu bogactwo⁴²⁹.

Arystoteles, analizując różne czynniki, które wpływają na trwałość ustrojów, jeden z nich szczególnie przypisuje oligarchiom i arystokracjom:

Należy ponadto zwrócić uwagę na to, że zarówno niektóre arystokracje, jak i oligarchie utrzymują się długo nie dlatego, żeby te ustroje były trwałe, ale dlatego, że przedstawiciele władzy umieją się odpowiednio obchodzić zarówno z odsuniętymi od rządów, jak i z pełnoprawnionymi. Pierwszych mianowicie nie krzywdzą, a tych, którzy przewodnią wśród nich rolę odgrywają, wprowadzają do grona rządzących, baczą, by nie urazić czci ambitnych, a pospólstwu nie uszczuplić zysków, w stosunku zaś do swych kolegów i do klasy rządzącej stosują zasadę równości demokratycznej. Bo zasada równości, której demokraci domagają się dla pospólstwa, jest i między równoprawnionymi nie tylko sprawiedliwa, ale i pożyteczna⁴³⁰.

Arystokracja jako grupa społeczna może także przyczynić się do zmiany ustroju na lepszy, na bardziej cnotliwy. Arystoteles uważa, że arystokratyczny ateński areopag zmienił demokrację ateńską w *politeię* podczas wojen perskich⁴³¹.

Arystoteles powraca w Księdze VI do kwestii właściwego zmieszania ustrojów politycznych w państwie. W gruncie rzeczy, można wywnioskować, że ustrój polityczny nie jest mieszanką monarchii, arystokracji i demokracji, lecz występuje w nim bardzo często konstelacja wszystkich wymienionych ustrojów: królestwa, arystokracji, *politei*, demokracji, oligarchii, a nawet (choć może najrzadziej) tyranii. Bywa tak, że urzędy są oligarchiczne, a sądy na przykład arystokratyczne. Bywają ustroje, które pozbawione są cech charakterystycznych dla danych ustrojów, ale nawet wśród różnych postaci oligarchii, czy demokracji, możemy wyróżnić takie urzędy, które, dajmy na to, są charakterystyczne dla oligarchii z silnym rysem arystokratycznym⁴³². To istotna uwaga dla naszych badań. Szukamy najlepszej formy instytucjonalizacji idei arystokratycznej w państwie na podstawie polskiej kultury politycznej. Zapewne przez wieki czynnik ten wcielany był rozmaicie, czasami miał większy wpływ, a czasami mniejszy. Być może niekiedy wręcz zanikał. Jedno jest pewne. Jest on naturalną

429 Najlepszym rozwiązaniem według Arystotelesa jest uniemożliwienie czerpania zysków sprawującym władzę. Wtedy ubodzy nie będą zabiegali o urzędy, zajmując się własną pracą. A urzędy będą obejmowali możni, którzy zysków już nie potrzebują. Jest to cecha ustroju arystokratycznego (zob. tamże, s. 153 [1308b-1309a]).

430 Tamże, s. 151 [1308a].

431 Zob. tamże, s. 142 [1304a].

432 Por. tamże, s. 170-171 [1316b-1317a].

potrzebą dobrze urządzonej wspólnoty politycznej. Stąd też Arystoteles intuicyjnie wyczuwa (nie rozwija tego szczegółowo), iż są takie urzędy, które zawsze z natury przyjmują rys arystokratyczny właśnie:

Państwa, które cieszą się większym spokojem i dobrobytem, a przy tym dbają o obyczajność, mają ponadto osobne urzędy dla spraw takich jak nadzór nad kobietami, straż nad prawami, nadzór nad chłopcami, nadzór nad ćwiczeniami fizycznymi, ponadto opieka nad zawodami gimnastycznymi i dionizyjskimi oraz innymi ewentualnie widowiskami tego rodzaju. Z władz tych niektóre, jak nadzór nad kobietami i nadzór nad chłopcami, są oczywiście niedemokratyczne. (...) Z trzech władz, które się wybiera w pewnych państwach dla wykonywania władzy naczelnej, tj. stróżów praw, probulów i rady, stróżowie prawa są urządzeniem arystokratycznym, probulowie oligarchicznym, a rada demokratycznym⁴³³.

433 Tamże, s. 183 [1322b-1323a].

2.3. Spartańska geruzja

W tym miejscu warto przynajmniej krótko wspomnieć o instytucji geruzji w ustroju starożytnej Sparty, ponieważ Sparta wraz z Atenami i Kretą były uważane za najlepsze i najtrwalsze ustroje polityczne starożytnej Grecji. Obok Aten miasto to stanowiło pewną inspirację dla późniejszych pokoleń, chociaż może niekoniecznie dla myślicieli, których wpisalibyśmy do klasycznej tradycji republikańskiej. Arystoteles wiele lat poświęcił na badanie ustrojów politycznych greckich *poleis*, w tym także Sparty, choć dzieło to – poza fragmentem opisującym ustrój Aten – nie przetrwało do naszych czasów.

Geruzja to po prostu rada starszych. Stąd władzę ludzi starych nazywamy *gerontokracją*. Składała się ona z dwudziestu ośmiu gerontów, wybieranych dożywotnio przez zgromadzenie ludowe Sparty na podstawie oceny głośności wyrażających poparcie okrzyków. Obowiązywał cenzus wiekowy (jak na starożytność bardzo wysoki) – powyżej sześćdziesięciu lat. Geruzja posiadała rys charakterystyczny dla plutokratycznej oligarchii, gdyż jej członkami najczęściej zostawali najbogatsi.

Instytucja ta pełniła podwójną funkcję. Posiadała kompetencje władzy ustawodawczej – przygotowywała projekty praw i uchwał (w pewnym okresie pod przewodnictwem eforów, pełniących władzę administracyjną), które były przyjmowane przez zgromadzenie ludowe. Pełniła również władzę sądowniczą, jako najwyższa instancja procesów sądowych (zwłaszcza w przypadku zasądzania kary śmierci).

Geruzja należała do archaicznych, jednych z najstarszych instytucji Sparty. Ksenofont, w swoim opisie ustroju politycznego Sparty, wskazuje na istniejące od czasów Likurga współzawodnictwo Spartiatów pod względem cnoty i jasności umysłu o nominację na urząd geronta⁴³⁴.

434 Zob. Ksenofont, *Ustrój polityczny Sparty*, przełożyli Andrzej Zinkiewicz, Artur R. Sypuła, Joanna Longfors, Maciej Daszuta, Warszawa 2008, s. 45-46 [Rozdział X, 1-3].

Arystoteles, choć innym językiem, powtarza wiele z intuicji Platona, będąc mocno przekonany, iż rządzić powinni najlepsi – ci, którzy stanowią w państwie elitę opartą na cnocie (dzielności etycznej). Dzielność ta dotyczy zarówno zalet intelektu, jak i prawego postępowania wobec innych ludzi. Obok czterech cnót głównych, Arystoteles szczególne miejsce przyznaje takim cnotom jak: prawdomówność, łagodność czy szczodrość. Taki obraz prawego człowieka przetrwał w sposób niezmienny do naszych czasów.

Tak jak Platon, Stagiryta sądzi, iż dobry ustrój powinien być mieszany, złożony z różnych elementów tzw. czystych form ustrojowych. Poszukuje najlepszego ustroju możliwego do wprowadzenia w życie, pozostając wierny idei arystokracji. Arystokracja w znaczeniu ludzi dzielnych etycznie pojawia się naturalnie w każdym społeczeństwie, a sprawiedliwe prawa i słuszne wychowanie młodzieży może tylko w tym pomóc. Jest zatem czynnikiem, który zawsze w jakiś sposób wpływa na społeczeństwo; nawet jeśli nie występuje jako czynnik współzawodniczący o władzę, to zawsze ma posłuch wśród ludzi sumienia. Chodzi więc o to, by arystokracja (czyli ludzie kierujący się cnotą) mogła znaleźć pierwszeństwo w ustroju politycznym, nie wypierając przy tym potrzebnego dla rozwoju państwa znaczenia bogactwa czy wolności ludu.

ROZDZIAŁ III

CYCERON

Marek Tulliusz Cyncero na tle innych filozofów starożytnych jest postacią wyjątkową z punktu widzenia naszych badań. Znał doskonale filozofię stoików, filozofię Platona i Arystotelesa, a jednocześnie pełnił urząd senatora w Republice Rzymskiej. Na jego oczach dokonywała się transformacja ustrojowa – republika stawała się cesarstwem.

Tytułem wstępu należy zaznaczyć, że Cynceron, choć należał do stronnictwa optymatów (możnych), sam wywodził się z rodziny ekwitów⁴³⁵. Nie pochodził zatem z grupy stojącej na samym szczycie drabiny społecznej. Wychowywał się w środowisku zacnych obywateli Rzymu, co nie jest bez znaczenia dla jego poglądów. Za wzór męstwa i roztropności obrał sobie Marka Katona Starszego⁴³⁶. Ten rzymski obywatel będzie dla Marka Tulliusza przedstawiał wzór i ideał polityka.

Istotnym doświadczeniem Cyncerona była roczna banicja. W 63 roku przed Chrystusem Cynceron udaremnił zamach stanu zaplanowany przez Lucjusza Sergiusza Katylinę, doprowadzając jako konsul do kary śmierci uczestników spisku. Pięć lat później został skazany na roczne wygnanie, gdyż podjął tak ważną decyzję bez uchwały zgromadzenia ludowego.

435 Ekwici stali szczebel niżej niż rody senatorskie, słynęli jednak z bogactwa. Najwyższy urząd w państwie – konsul, zarezerwowany był dla tych pierwszych. Cynceron z pełnym poparciem jako pierwszy z niższej warstwy dostąpił tego zaszczytu w 63 r. p. Chr

436 Zob. Cynceron, *O państwie*, w: tenże, „O państwie. O prawach”, przełożyła Iwona Żółtowska, Kęty 2018, s. 9, Księga 1, rozdział I (w dalszej części zapis w formie: 1.I). Marek Porcjusz Katon Starszy żył w latach 234-149 p. Chr. Uchodził za wzór surowego i przywiązanego do tradycji Rzymianina. Cynceron pisze, że „do późnej starości bez najmniejszej potrzeby narażał się z własnej woli na «rozmaite burze i zawirowania», zamiast pędzić żywot spokojny, przyjemny i cichy” (tamże, s. 10 [1.I]).

W przeciwieństwie do polityków nowożytnych, polityka dla niego była w pełni sprzęgnięta z etyką. W swoim postępowaniu starał się kierować patriotyzmem.

Ojczyzna wszystkich powołała do życia i ukształtowała nie po to, by rezygnować z naszej pomocy i służyć tylko wygodzie, gwarantując spokojny, beztroski żywot oraz zaciszne schronienie. Celem naszego istnienia jest wykorzystanie najważniejszych przymiotów ducha i umysłu z myślą o kraju; wolno nam je spożytkować dla siebie jedynie wówczas, gdy jego potrzeby są zaspokojone⁴³⁷.

Cycon zachowuje cel badań właściwy nauce o polityce obecny w myśli Arystotelesa. Jest nią wiedza na temat form ustrojowych oraz przyczyn wywołujących ich zmianę. Celem takich badań, jest powstrzymanie biegu wypadków, a nawet wcześniejsze im zapobieżenie⁴³⁸. Korzystając w niniejszym rozdziale z dwóch dzieł politycznych Cycon, jawnie nawiązujących do dzieł Platona omawianych w pierwszym rozdziale tej części, które „wielbił” jako filozof⁴³⁹, a więc *O państwie* i *O prawach*, musimy wziąć pod uwagę fakt, że Cycon, rozwijając wątki instytucjonalizacji arystokracji, będzie zajmował się przede wszystkim kwestią zachowania właściwego ustroju, którym jest według niego republika. Dodajmy, że – inaczej niż to miało miejsce w greckich *poleis* Platona i Arystotelesa – niewielkich wspólnot, Cycon mieszkał w potężnym imperium. Kwestia wychowania obywateli nie zajmuje tak istotnego miejsca w jego nauce o polityce, państwie i prawie, co może dziwić, biorąc pod uwagę fakt, jak mocno rzymski senator czerpał z obu greckich filozofów. Cycon uważał zresztą, że to tolerancja, obok religii⁴⁴⁰, jest największym spoiwem państwa. Zatem, by móc odkrywać zasady instytucjonalizacji arystokracji, musimy należycie uwzględnić lokalne i czasowe uwarunkowania.

3.1. Rola filozofów w państwie

Nauka o polityce, choć niewątpliwie praktyczna, posiada silną podbudowę w filozofii. Nie można zrozumieć klęsk i porażek różnych państw, pomijając mądrość tych, którzy

437 Tamże, s. 13 [1.IV].

438 Zob. tamże, s. 54 [2.XXV].

439 Zob. Cycon, *O prawach*, w: tenże, „O państwie. O prawach”, przełożyła Iwona Żółtowska, Kęty 2018, s. 104 [1.V].

440 Zob. Cycon, *O państwie...*, s. 47-48 [2.XIV].

umiłowali prawdę. Cynceron był filozofem *par excellence*. Nawet jeśli uznamy, że nie był filozofem odkrywczym, a jego treści są często wtórne, to kontemplował prawdę otrzymaną w spuściznie po Grekach i przekazał ją rzymskim pokoleniom. Był pod wrażeniem *Politei* Platona. Filozofia odgrywała ogromną rolę w jego życiu. Stąd przekonanie, że musi być również nadrzędnym czynnikiem wpływu w państwie rzymskim. Ustroje państw, twierdził Cynceron, potwierdzają mądrość filozofów⁴⁴¹. Każdy uczciwy obywatel jest zobowiązany do naśladowania ludzi mądrych. Według Cyncerona takie naśladownictwo przynosi wyłącznie pozytywne skutki dla państwa⁴⁴².

Cynceron pisał przede wszystkim do senatorów – ludzi obytych i wykształconych, dla których w większości (już za życia) był także wzorem i mędrce. Marek Tuliusz odkłada na bok Sokratejskie przekonanie o niemożności bycia politykiem przez osobę uczciwą i sprawiedliwą⁴⁴³. Warto zauważyć, iż Cynceron wielbiąc filozofów, przestrzega wszystkich tych, którzy uważają, iż jest ona zajęciem, którym trudnią się ci, co od polityki stronią. W powszechnej opinii obowiązuje pogląd, jakoby do polityki garną się przede wszystkim ludzie nieuczciwi. Uważa się, że ludzie prawi i mądrzy zajmują się sprawami państwowymi wyłącznie w chwilach krytycznych, w chwilach największego kryzysu. A jednak Cynceron uważa, że jest to myślenie błędne, gdyż „nie można ot tak, według swego widzimisię pomóc rzeczpospolitej – nawet w sytuacji zagrożenia – jeśli brak uprawnień dających gwarancję skutecznego działania”⁴⁴⁴. Potrzeba odpowiednich przymiotów ducha, których nie wykształca się w jednej chwili, nawet jeśli w swoim życiu człowiek odznacza się wieloma cnotami. Owszem, zauważył, że prawdziwi mędrzy i ludzie cnotliwi nie interesują się zbyt nauką o polityce, lecz, jak stwierdził, powinni jak najszybciej uzupełnić tę edukację i tym samym pomóc republice w odnowie swego ustroju⁴⁴⁵. Mądrość, rozumność i cnoty są dane dla rzeczy praktycznych i przyziemnych. Ten Cynceroński ideał, poniekąd, ale tylko po części, będzie szczególnie wybrzmiewał w myśli staropolskiej. U Cyncerona jednak działalność taka nie powinna polegać tylko na ostatecznym poznaniu, ustanowieniu i strzeżeniu praw. Człowiek mądry i cnotliwy powinien codzienną swą pracą działać politycznie na rzecz dobra wspólnego, sprawując różne urzędy. Właśnie dlatego, jak mówił Platon, człowiek cnotliwy nie ubiega się o urząd, lecz pełni go niejako z obowiązku, z miłości do Ojczyzny. Pisał Cynceron: „taki człowiek żywi pewność, że nasze pełnomocnictwa i konsulaty to powinności, a nie upragnione cele, trzeba je zatem przyjmować z poczucia

441 Zob. tamże, s. 10 [I.II].

442 Zob. tamże, s. 11 [I.II].

443 Zob. w niniejszej pracy refleksję Platona – s. 33.

444 Cynceron, *O państwie...*, s. 13 [I.VI].

445 Zob. tamże, s. 13-14 [I.VI].

obowiązku, a nie ubiegać się o nie dla nagród i sławy⁴⁴⁶. Taką postawę powinni przyjąć senatorowie pełniący swój urząd – z obowiązku wypływającego z patriotyzmu! Wszak rządy rozumnych i mężnych nad słabszymi to prawo natury⁴⁴⁷.

Senator⁴⁴⁸ powinien być, według Cyncerona, wybitnym obywatelem – człowiekiem pełnym cnót i męstwa⁴⁴⁹, uformowanym przez rzymską tradycję, który za jeden z głównych celów obierze sobie ochronę tych zwyczajów, tak, aby państwo mogło dalej się rozwijać. Dla Cyncerona kluczowa jest cnota męstwa. „Nie ulega wątpliwości, że największym dobrem jest życie zgodne z porządkiem natury, co oznacza egzystencję nacechowaną umiarem, której fundament stanowi męstwo⁴⁵⁰. Pisał, że jego najdoskonalsza forma dotyczy rządzenia państwem. Cnotę tę wiązał także z praktycznym zastosowaniem mądrości teoretycznej filozofów⁴⁵¹. Męstwo podobne bogom uznaje Cynceron za takie, które dotyczy zakładania nowych państw i troski o istniejące⁴⁵². Należy więc wysoko cenić zmysł polityczny i umiejętność kierowania społeczeństwem. To „właśnie postawa obywatelska polegająca na czynnym udziale w życiu publicznym własnego kraju i podjęciu współodpowiedzialności za jego losy, stanowi najwyższą, a zarazem otwartą przed szerokimi kręgami osób, formę ludzkiego istnienia – formę zaiste boską⁴⁵³.

446 Tamże, s. 22 [1.XVII] (zob. w niniejszej pracy platońskie rozważania na ten temat – s. 33-34).

447 „Z praw natury wynika, że wybrańcy losu, górujący nad innymi rozumem i męstwem, rządzą słabszymi, a ci chętnie im się podporządkowują” (zob. Cynceron, *O Państwie...*, s. 30 [1.XXXIII; XXXIV]).

448 Tak opisywał dawnych senatorów: „mimo to senat nadal był potężny i wpływowy, jako że o sprawach państwa rozstrzygali tam ludzie nadzwyczaj rozumni w radzie i wyjątkowo mężni w boju, ogólnie szanowani, bo piastując najwyższe godności, żyli skromniej od innych i niewiele byli od nich bogatsi. Ich męstwo w służbie krajowi tym więcej znaczyło dla współobywateli, że i w sprawach prywatnych mogli liczyć na pomoc, radę i materialne wsparcie” (tamże, s. 59 [2.XXXIV]).

449 Jeden z rozmówców głównego bohatera dialogu *O Prawach* wskazuje jednak, że byłoby pójściem za daleko, domagać się od wszystkich senatorów, by wyzbyli się wszystkich przywar. Senatorowie też są ludźmi (por. Cynceron, *O prawach...*, s. 161 [3.XII]).

450 Tamże, s. 120 [1.XXI].

451 Zob. Cynceron, *O państwie...*, s. 10 [1, II]. „A zatem obywatel nakazujący ogółowi mocą swej władzy i pod groźbą przewidzianych w ustawach represji postępowanie, do którego słowa filozofów mogą skłonić niewielu, znaczy więcej od mędrców wykładających szczytne idee. Czy można wywody, choćby najcelniejsze, przedkładać nad stabilność państwa osiągniętą dzięki właściwemu systemowi prawnemu i sprawdzonym regułom postępowania?” (tamże).

452 Zob. tamże, s. 14 [1.VII].

453 Z. Stawrowski, *O Republice i postawie republikańskiej. Rzeczpospolita Cyncerona*, „Rzeczy Wspólne”, nr 4 (2/2011), s. 151.

3.2. Rola tradycji a idea arystokracji

Istotnym *novum*, które Ciceron wprowadza do klasycznej myśli republikańskiej, jest mocne wyakcentowanie tradycji własnej wspólnoty politycznej⁴⁵⁴. Rzym powstał w wyniku organicznego rozwoju konkretnej ludzkiej społeczności.

Nasze państwo nie zostało ukształtowane przez genialną jednostkę, lecz doskonalilo się dzięki staraniom wielu mądrych ludzi; formowało się nie tyle za jednego pokolenia, co przez kilka wieków. Katon podkreślał, że nie istnieje człowiek tak wszechstronnie uzdolniony, by potrafił dostrzec każdy szczegół, a nawet wszystkie rozумы razem wzięte nie są w stanie ogarnąć w jednej chwili całości spraw, o ile brak im wieloletniej praktyki⁴⁵⁵.

Mądrość przekazywana przez tradycję to owoc pracy wielu pokoleń. Istnieje bardzo ściśle powiązanie między tradycją przodków i wybitnymi jednostkami działającymi tu i teraz.

Nie udałooby się założyć państwa, utrzymać przez wieki, rozszerzyć jego granice i potęgi, choćby w społeczeństwie znalazły się wybitne jednostki, ale zabrakło dawnych zwyczajów, albo przeciwnie – gdyby przestrzegano tradycji nawet mimo braku wybitnych przywódców. Kiedyś odwieczne wartości formowały wspaniałych ludzi, ci zaś dbali o zachowanie dawnych wzorów i przestrzegali zasad ustanowionych przez naszych praojców. Obecna epoka odziedziczyła po nich Rzeczpospolitą, która przypomina wspaniałe malowidło, nieco już spłowiałe ze starości. [...] To właśnie z braku wybitnych indywidualności zanikły dawne zwyczaje⁴⁵⁶.

Rzym powstał jako królestwo, lecz Romulus, pierwszy władca, powołał radę królewską złożoną z zacnych obywateli, przez szacunek zwanych „ojcami”, a lud podzielił na okręgi i kurie. Ciceron pisze, że Romulus „dzięki takiemu postępowaniu od razu uświadomił sobie zasadę, odkrytą nieco wcześniej w Sparcie przez Likurga, a mianowicie, że jedynowładcy

454 „Dobrze jest wiedzieć, że nabraliśmy ogłady nie dzięki cudzoziemskim mądrościom, tylko za sprawą wrodzonych zalet” (Ciceron, *O Państwie...*, s. 49 [2.XV]). W innym miejscu Ciceron pisze: „nie ma takiego wzorca, do którego chcielibyśmy dostosować Rzeczpospolitą” (tamże, s. 94 [oderwany cytat nr 7]).

455 Tamże, s. 41 [2.I].

456 Tamże, s. 82 [5, I]. „Dlatego proszę, żebyście mnie słuchali jak obywatela, który zapoznał się wprawdzie z dorobkiem Greków, ale nie stawia go wyżej od naszych osiągnięć w tej dziedzinie. Chcę uchodzić za statecznego Rzymianina, który dzięki staraniom ojca zdobył gruntowne wykształcenie, od dzieciństwa z zapałem przykładał się do nauki, ale większy pożytek wyniósł z praktyki i domowych wskazówek niż z ksiąg” (tamże, s. 25 [1.XXII]).

posiadającemu królewskie prerogatywy znacznie łatwiej jest rządzić państwem, gdy cała elita udziela mu poparcia”⁴⁵⁷. Przez trzydzieści siedem lat rządów „dał państwu dwie solidne podpory: wróżby z zachowaniem ptaków i senat”⁴⁵⁸. Po śmierci Romulusa rządzić chciał samodzielnie senat, lecz ze względu na sprawiedliwego króla, lud domagał się monarchy. Tak powstała rzymska elekcja, gdyż Numa Pompiliusz nie objął władzy sam z siebie, lecz za zgodą ludu, który domagał się utrzymania tej formy ustroju⁴⁵⁹. Z kolei o drugim władcy Marek Tulliusz napisał, że zostawił Rzeczypospolitej dwa czynniki gwarantujące trwałość ustroju: religię i tolerancję⁴⁶⁰. Siódmym królem był Tarkwiniusz Pyszny, który swoją tyrańską władzą zniszczył jakąkolwiek pamięć o dobrych królach i wlał w serca Rzymian niechęć do monarchii⁴⁶¹. Od tamtej pory główną władzę sprawował senat, który dbał o to, by pomimo pewnych swobód lud nie uzyskał większych wpływów. Uchwały zgromadzenia ludowego musieli zatwierdzać senatorowie. Dodatkowo zarządzili dwaj konsulowie, których władza była identyczna z władzą króla, lecz sprawowali ją jedynie przez rok i byli wybierani przez osoby zasiadające w senacie⁴⁶².

3.3. Rzeczpospolita, czyli realna polityka

Cyceron był myślicielem zaangażowanym w codzienną politykę. Jego filozofia, choć była kontemplacją prawdy, musiała odpowiadać ówczesnym rzymskim realiom. Był właśnie przekonany, że nie jest dobrze filozofować bez znajomości najbliższej nam rzeczywistości. Ba, sprzeciwiał się badaniom rzeczy „na niebie”, gdyż uważał, że te ziemskie, doczesne, nie zostały jeszcze dostatecznie zgłębione⁴⁶³. Według Cycerona w państwie powinien istnieć taki ustrój, którego organy władzy zostały ustanowione z uwzględnieniem przyczyny, dzięki której dana społeczność powstała⁴⁶⁴.

Marek Tulliusz był republikaninem. Jego republikanizm nie ma nic wspólnego z antymonarchizmem (jak republikanizm poświeceniowy). Republika to dla Marka Tulliusza nic innego, jak „wspólna sprawa, o którą dbamy pospołu, nie jako bezładna gromada, tylko liczne

457 Tamże, s. 44 [2.VIII-IX].

458 Tamże, s. 45 [2.X].

459 Tak Cyceron wypowiada się na temat elekcji: „Nasi przodkowie byli wprawdzie prostakami, ale mieli świadomość, że od monarchy wymaga się męstwa i królewskiej mądrości, a nie świetnych koligacji” (tamże, s. 47 [2.12]).

460 Zob. tamże, s. 48 [2.XIV].

461 Zob. tamże, s. 56 [2.XXX].

462 Zob. tamże, s. 58 [2.XXXII].

463 Zob. tamże, s. 18 [1.XIII].

464 Zob. tamże, s. 27 [1.XXVI].

zgromadzenie, jednoczone uznawaniem prawa i pożytków z życia we wspólnocie⁴⁶⁵. Wynika ona z ludzkiej natury, która jest społeczna, a nie samotna⁴⁶⁶. Choć jest ideą, jest przy tym także bytem ziemskim i doczesnym, a nie boskim. Jest tworzona przez ludzi i dla ludzi, dlatego namysł nad polityką jest potrzebny i przynosi wymierne korzyści.

Rzeczpospolita to dla Cyncerona połączenie trzech znanych podstawowych ustrojów: demokracji, arystokracji i monarchii⁴⁶⁷. Będzie dla niego także stanowiła wzór najlepszego ustroju politycznego, łączącego w sobie wszystkie zalety wyżej wymienionych.

Chciałoby się mieć w rzeczpospolitej zwierzchność podobną do władzy królewskiej, zachować na stałe wpływy elit, a pewne kwestie pozostawić do rozstrzygnięcia ogółowi. Po pierwsze, taki ustrój daje obywatelom poczucie równości, bez którego ludzie wolni na dłuższą metę nie potrafią żyć. Po drugie, w przeciwieństwie do poprzednich form ustrojowych gwarantuje stabilność, jako że wcześniej opisane postaci łatwo się degenerują; i tak króla zastępuje tyran, elita ustępuje miejsca koterii, a zwykli obywatele zachowują się jak motłoch. [...] Potrzeba odmiany zanika, jeśli każdy wie, gdzie jego miejsce; brak także haniebnego przeciwieństwa, w które można się osunąć albo zostać w nie zepchniętym⁴⁶⁸.

Aby lepiej przyjrzeć się ideałowi Cyncerona, zatrzymajmy się nad jego rozważaniami dotyczącymi wad i zalet poszczególnych ustrojów. Niewątpliwie Cynceron najwyżej cenił monarchię⁴⁶⁹. Uważał, za Platonem w *Polityku*, że państwo nikogo by więcej nie potrzebowało, gdyby jeden mądry i sprawiedliwy król mógł podołać wszystkim zadaniom⁴⁷⁰. W monarchiach lud nie ma jednak żadnego wpływu na najważniejsze decyzje i wymiar sprawiedliwości⁴⁷¹. Monarchia tłumi, co prawda, „żądze władzy i gniew ambicji” oraz inne namiętności, a także

465 Tamże, s. 26 [I.XXV].

466 Zob. tamże, s. 26 [I.XV].

467 Zob. tamże, s. 28 [I.XIX]. „Przy zachowaniu ciągłości zasad stanowiących na początku zawiązek społeczeństwa każda z tych trzech form ustroju może się okazać znośna, bo chociaż w moim przekonaniu każdej daleko jest do ideału i prawdziwej doskonałości, jednak w pewnych określonych sytuacjach każda ma swoje zalety. Król sprawiedliwy i mądry, niewielka grupa wybitnych obywateli i wreszcie ogół obywateli (choć jego władza budzi najwięcej wątpliwości) mogą gwarantować stabilność ustroju, o ile unikną zachłanności i bezprawia” (tamże).

468 Tamże, s. 38 [I.XLV]. „Jest rzeczą uczonego poznać je dobrze, ale tylko wybitny obywatel o boskich niemal przymiotach może przewidzieć nadejście zmian, rządzić państwem panując nad wydarzeniami i zachować nad nim kontrolę. Dlatego najbardziej mi odpowiada czwarta forma ustroju, powstała z rozsądnego pomieszczenia elementów tamtych trzech, o których wspominałem na samym początku” (tamże, s. 28 [I.XXIX]).

469 „Przywódcy państw uznali za korzystne szerzyć pogląd, że niebem rządzi jeden król, zarazem ojciec i monarcha, na którego skinienie, jak powiada Homer, drży cały Olimp; sprawa jest ważna, zwłaszcza, że tak sądzi większość, na dobrą sprawę wszyscy, a zatem ludy nakłonił przez władców zgodnie twierdzą, że nie ma rządów lepszych niż monarchia, skoro nawet bogowie posłuszni są rozkazom jednego pana” (tamże, s. 32 [I.XXXVI]).

470 Zob. tamże, s. 31 [I.XXXIV].

471 Zob. tamże, s. 27 [I.XXVII].

wprowadza rządy rozumu⁴⁷², ale posiada również ogromną łatwość przeradzania się w tyranie. Może stać się „panem życia i śmierci obywateli”⁴⁷³. Cynceron chciałby w państwie wielkości i mądrości rozumnego władcy, ale nie zamierza dopuścić do rządów monarchii z powodu obawy przed tyranią.

Czysta demokracja jest dla Cyncerona najgorszym – poza tyranią – ustrojem. Jako polityk, dostrzega jednak także jej zalety, które chciałby zachować w swoim państwie. Rządy ludu wprowadzają niszczącą równość, nie bacząc na zróżnicowanie obywateli pod względem mądrości i talentów. A bez słusznej hierarchii nie można mówić o państwie sprawiedliwym⁴⁷⁴. Władza ludu ma także tę zaletę, że zabezpiecza ludzką wolność⁴⁷⁵. Jej wady są jednak dla państwa zabójcze. Równość demokratyczna⁴⁷⁶ ma w teorii prowadzić do stanu, w którym między władzą a zwykłym obywatelem nie ma jakiegokolwiek różnicy, stąd w państwie zanika posłuszeństwo, a ten zanik dotyka nawet rodziny⁴⁷⁷. Wtedy zaś, paradoksalnie, demokracja przeradza się w tyranie. Dziki tłum ulega czarowi przywódcy, przyszłemu despocie⁴⁷⁸. Stąd należy wywnioskować: demokracja zabezpiecza ludzką wolność, ale gdy ta wolność staje się absolutna, przeradza się w anarchię – tyranie samowoli.

Zagadnienie arystokracji jest oczywiście najistotniejsze z punktu widzenia niniejszej pracy. W ustroju arystokratycznym, powie Cynceron, lud nie korzysta z wolności⁴⁷⁹. To rządy najlepszych, rządy elit. Jakie jednak kryterium pozwala wyodrębnić elity – wykształcenie, umiejętności, wiedza? Czy za elitę można uznać samozwańców, którzy sami sobie takie miano przyznali? Błędem jest z pewnością uznanie za elitę ludzi dobrze urodzonych (sam Cynceron wywodził się ze średniej klasy obywateli), a już karykaturą arystokracji jest uznanie za elitę ludzi majątnych⁴⁸⁰. Gdy garstka obywateli, „zwłaszcza bogaczy, przejmie całą władzę, powstaje koteria, której rządy dla państwa zawsze są niepomysłne”⁴⁸¹. A w idei arystokratycznej chodzi o

472 „Czy chcesz zatem, by wszelkie duchowe właściwości podlegały królewskiej władzy rozumu?” (tamże, s. 34 [1.XXXVIII]).

473 Zob. tamże, s. 69 [3.XIII].

474 Zob. tamże, s. 27 [1.XXVII].

475 Zob. tamże, s. 32 [1.XXXV].

476 „Tak zwana równość jest w gruncie rzeczy wyjątkowo niesprawiedliwa; gdy jednakowo traktuje się ludzi wybitnych i zwykle miernoty (takie skrajności istnieją w każdym społeczeństwie), mamy do czynienia z karykaturą równości” (tamże, s. 31 [1.XXXIV]).

477 „Gmin prześladowa obywateli szukających przywództwa możnych i wymyśla im od biernych niewolników. Pochwały i nagrody zbierają ludzie, którzy pełniąc urząd, zachowują się jak osoby prywatne i zwyczajni obywatele, którzy dowodzą, że między urzędnikiem i człowiekiem z ulicy nie zachodzi najmniejsza różnica. W takim państwie wszystko musi być przeniknięte poczuciem niezależności” (zob. tamże, s. 37 [1.XLIII]).

478 Zob. tamże, s. 36-37 [1.XLII].

479 Zob. s. 27 [1.XXVII].

480 Zob. tamże, s. 30-31 [1.XXXIV].

481 Zob. tamże, s. 69 [3.XIII].

to, by „wybrani, a zarazem najlepsi umieli wyśrodkować między beziłą jednostki i nierozwagą tłumu; ze wszystkich form ustroju rządu elit cechuje największe umiarkowanie”⁴⁸².

Na podstawie przedstawionych tu ustrojów należy powiedzieć, że Cynceron, idąc śladem Arystotelesa, uznał połączenie zalet wszystkich ich za najlepszą formę ustrojową. Taki ustrój hamuje wady ustrojów składowych, a że każde państwo jest takie, jakim uczyni go charakter i wola władającego nim, jedynie społeczeństwo, w którym rządzą wszyscy obywatele, na różny sposób, zabezpieczając swoje swobody i zmierzając w tym samym kierunku, uznać można za ostoję prawdziwej wolności⁴⁸³. Harmonijne połączenie trzech ustrojów, „nie drażni karami charakterów gwałtownych i okrutnych”⁴⁸⁴. Rzymianie właśnie z tych powodów od wieków poszukiwali harmonijnego zmieszania trzech form ustrojowych, w tym sensie, że w dynamicznym życiu społecznym, trzeba troszczyć się o zachowanie tej harmonii⁴⁸⁵. „Za odpowiednik muzycznej harmonii uznałem w Rzeczypospolitej powszechną zgodę – najmocniejszą i najlepszą więź oraz gwarancję pomyślności, co bez sprawiedliwych rządów jest nie do pomyślenia”⁴⁸⁶. Cynceron uważa za niestabilny ten okres Republiki Rzymskiej, podczas którego władze sprawowało jedynie dziesięciu urzędników wybranych przez rody senatorskie. Niestabilność jest wynikiem braku gwarancji równego udziału w rządach dla wszystkich warstw społecznych⁴⁸⁷.

Według Marka Tuliusza najważniejszym celem nauki o państwie jest poznanie zasad rozwoju form ustrojowych i przyczyn wywołujących ich zmianę, tak, by móc zapobiec wypadkom, które się przyczyniają do niestabilności państwa⁴⁸⁸. Cynceron pisze swoje dzieło *O państwie*, wychwalając ustrój Republiki Rzymu. A przecież jeszcze za jego życia Republika została pogrzebana, a Rzym stał się państwem rządzonym przez Cezara. Warto zatem dbać o harmonię i stabilność ustroju, gdyż „nawet najlepsze instytucje polityczne mogą okazać się kruche i nietrwałe”⁴⁸⁹.

482 Tamże, s. 31 [1.XXXIV].

483 Zob. tamże, s. 29 [1.XXXII].

484 Tamże, s. 53 [2.XXIII]. Błędna harmonia sprawia, że „ci, którzy samodzielnie decydują o życiu i śmierci obywateli, są tyranami, chociaż wolą, by ich – niczym Jowisza dobroczyńcę – nazywać królami. Gdy garstka ludzi szczególnie bogatych, wpływowych albo wysoko urodzonych przejmie władzę, powstaje koteria, chociaż oni sami mienią się elitą. Bywa, że pospólstwo znaczy najwięcej, o wszystkim decyduje – i to ma być wolność, choć należałoby raczej mówić o samowoli” (tamże, s. 69 [3.XIII]).

485 Por. tamże. „Szczęśliwe życie wieść można tylko w państwie, gdzie sprawy układają się właściwie, a nie ma lepszego miejsca na ziemi, niż kraj o stabilnym ustroju” (tamże, s. 84 [5.V]).

486 Tamże, s. 63 [2.XLII].

487 Zob. tamże, s. 60 [2.XXXVII].

488 Zob. tamże, s. 54 [2.XXV].

489 Z. Stawrowski, *O Republice i postawie republikańskiej. Rzeczpospolita Cyncerona...*, s. 148.

3.4. Prawo

Według Cyncerona prawo jest najlepszym spoiwem państwa⁴⁹⁰. Nie jest jednak nim te, które zostało ustanowione arbitralnie. Marek Tuliusz, tak jak Platon, pojmując prawo jako ideę, poszukuje go w boskim *Logosie*⁴⁹¹.

Rzeczywiste prawo to zatem prawdziwa roztropność zgodna z naturą, odwieczna i obecna w każdym człowieku, która jest władcym głosem obowiązku i stanowczym ostrzeżeniem przed zbrodnią. Nie na darmo wydaje polecenia i stawia zakazy szlachetnym, ale podli nic sobie z tego nie robią. Wspomnianego prawa nie godzi się zmieniać, zastąpić jego postanowień innymi lub całkiem znieść; senat ani ogół obywateli nie zwolnią nas z jego przestrzegania. Pozbawione sensu byłoby szukanie komentatora lub znawcy, by ustalił odpowiednią wykładnię; w Rzymie i Atenach, teraz i w przyszłości to prawo niczym się nie różni; w każdym miejscu po wsze czasy pozostanie bez zmian, wieczne i jedno dla wszystkich niczym bóg, król i pan wszechrzeczy, który to prawo stworzył, obmyślił i zatwierdził. Kto nie przestrzega jego postanowień, samego siebie utraci i odrzuciwszy własne człowieczeństwo, będzie przez to cierpiał, choćby uniknął męki uważanej powszechnie za karę⁴⁹².

Prawo naturalne – boska mądrość jest trwale zintegrowana z ludzkim sposobem myślenia, można zatem wydobyć je z filozoficznej głębi⁴⁹³. Stąd też prawo ludzkie musi się wywodzić z prawa naturalnego⁴⁹⁴. Poczucie sprawiedliwości, wspólne bogom i ludziom, które jest pochodną pierwszej i najważniejszej więzi między nimi, czyli rozumu, objawia się właśnie przez poznanie prawa naturalnego⁴⁹⁵. Zgodnie z tym myśleniem, prawa niesprawiedliwe nie są prawem⁴⁹⁶. A „praworządność, która wywołuje niepokój i zamieszanie nie przystoi mędrcomi”⁴⁹⁷.

490 Zob. Cynceron, *O państwie...*, s. 30 [1.XXXII].

491 „Jeden i ten sam naturalny porządek przenika cały świat, jednoczy wszystkie jego części, spaja je i trzyma; podobnie jest z ludźmi, którzy z natury stanowią jedno, lecz przewrotność ich poróżniła; nie rozumieją, że związani są pokrewieństwem, że podlegają jednej i tej samej pieczy. Gdyby to ludzie pojęli, żyliby niczym bogowie” (Cynceron, *O prawach...*, s. 169 [oderwany cytat nr 2]).

492 Cynceron, *O państwie...*, s. 71-72 [3.XXII].

493 Zob. Cynceron, *O prawach...*, s. 104 [1.V].

494 Zob. tamże, s. 105 [1.VI].

495 Zob. tamże, s. 107 [1.VII].

496 Zob. tamże, s. 128 [2.V].

497 Cynceron, *O państwie...*, s. 73 [3.XXVII].

Za sprawiedliwością muszą stać cnotliwe elity filozofów, a nie politycy – *aktywiści* kierujący się rozsądkiem⁴⁹⁸. Nie wystarczy przestrzegać stanowionych ustaw. Aby móc być człowiekiem sprawiedliwym, trzeba kierować się sumieniem. „Ludzie o wrodzonej szlachetności kierują się praworządnością, a nie jej pozorem. Jest przecież obowiązkiem człowieka zacnego i sprawiedliwego oddać każdemu, co mu się słusznie należy”⁴⁹⁹. Cynceron używa mocnej hiperboli, stwierdzając, iż rozsądek niewiele ma wspólnego ze sprawiedliwością⁵⁰⁰.

Rosądek nakazuje powiększać stan posiadania, dorabiać się majątku i przesuwając coraz dalej swoje granice; stąd na nagrobkach najslawniejszych dowódców widnieją chwalebne napisy: «Rozszerzył granice państwa», jako że zagarniali cudze ziemie. Warto również mieć wielu poddanych, cieszyć się przyjemnościami, zdobywać wpływy, rządzić i panować. Sprawiedliwość natomiast każe liczyć się ze wszystkimi, zabiegać o dobro rodzaju ludzkiego, każdemu oddawać, co mu się należy, nie tykać własności boskiej, państwowej ani cudzej. Jeśli posłuchasz głosu rozsądku, co z tego będziesz miał? Bogactwo, potęgę, wpływy, zaszczyty, władzę, panowanie dla jednostek lub narodów⁵⁰¹.

W zagadnieniu wiecznego prawa naturalnego myśli Platona i Arystotelesa przyjmują bardziej doczesny kształt i formę. Tu idea arystokracji przyjmuje bardziej konkretne rysy. Osoby rozumne powinny odkryć boskie prawo i strzec je w państwie.

Grecy okazali w tej kwestii większą zapobiegliwość, bo powołali urzędników zwanych strażnikami praw, by czuwali nie tylko nad spisaniem przepisów prawnych (dopilnowali tego i dawni Rzymianie), lecz także baczyl na postępowanie ludzi i oceniali je z punktu widzenia obowiązujących norm. Niech zatem u nas zatroszczą się o to cenzorzy, jest bowiem moim życzeniem, by stale urzędowali⁵⁰².

498 Podaje też przykład zakazu upraw oliwek i winorośli dla rolników z za Alp, aby chronić własne rzymskie uprawy. Nazywa to rozsądnym działaniem, które niewiele ma wspólnego ze sprawiedliwością (zob. tamże, s. 67-68 [3.IX]).

499 Tamże, s. 68 [2.XI] (zob. rozważania o prawości Arystotelesa w niniejszej pracy – s. 69-70).

500 Zob. Cynceron, *O Państwie...*, s. 68 [3.IX].

501 Tamże, s. 69-70 [3.XV].

502 Cynceron, *O prawach...*, s. 168 [3.XX].

3.5. Senat w myśli Cycerona

Fragmety na temat senatu w dialogu *O prawach* nie zachowały się do naszych czasów⁵⁰³, co utrudnia uchwycenie bogactwa myśli Marka Tulliusza.

Cycon wspomina, że odsunięcie areopagu (ateńskiej formy senatu) od władzy w Atenach i powierzenie całej władzy ludowi doprowadziło do braku stabilności w państwie⁵⁰⁴. Tak i w Rzymie, według Cycon, senat jest podporą republiki⁵⁰⁵. Choć senat w sposób szczególny pasuje do natury ustroju mieszanego, to jednak jego przewaga nie jest pożądana.

Kilka lat wcześniej, gdy senat sprawował pełnię władzy, a lud pokornie to znosił, postanowiono, że konsulowie i trybuni plebejscy zrezygnują ze stanowisk, a na ich miejsce powoła się dziesięciu urzędników o najwyższych uprawnieniach; od ich decyzji nie będzie odwołania. Mieli rządzić bez ograniczeń, a ponadto dokonać kodyfikacji prawa. W ciągu roku powstało dziesięć prawnych tablic opracowanych bardzo mądrze i sprawiedliwie. Na kolejną kadencję powołano następną dziesiątkę urzędników, nie można ich jednak określić jako ludzi równie wiarygodnych i sprawiedliwych co poprzednicy. [...] Ówczesny ustrój republiki, jak wielokrotnie powtarzałem, nie był stabilny, bo nie gwarantował wszystkim warstwom społecznym równego udziału w rządach, jako że patrycjusze sami kierowali państwem za pośrednictwem dziesięciu urzędników wybranych z rodów senatorskich; zabrakło przeciwwagi trybunów ludu i wyższych urzędników, a prawo odwołania się do ludu od wyroku skazującego na śmierć lub chłostę zostało zawieszane⁵⁰⁶.

Cycon poświęca trochę miejsca w swoich rozważaniach pierwotnemu senatowi Rzymu. Senat w królestwie rzymskim był ceniony zarówno przez króla, jak i lud. Senatorom nadano nazwę *ojców*. Byli to najzacniejsi ludzie w państwie. Elity znając swoje obowiązki, twardo sprawowały swe rządy, nie dopuszczając ludu i tyranów do władzy⁵⁰⁷. Senat czasów Cycon, według niego, daleko odszedł od takiej praktyki.

Oto kilka Cyconońskich zasad co do prawidłowego funkcjonowania senatu: stan senatorski musi być wolny od wad i świecić przykładem. Zgromadzenie senatorów powinno

503 Zob. tamże, s. 163, zob. przyp.

504 Zob. Cycon, *O państwie...*, s. 27-28 [1.XXVII].

505 Zob. tamże, s. 45 [2.X].

506 Tamże, s. 60 [2.XXXVI].

507 Zob. tamże, s. 58 [2.XXXII].

cechować się umiarem. Nieobecność w senacie poszczególnych członków powinna wymagać usprawiedliwienia. Senator przemawiać ma zwięźle i w stosownym czasie. Jego celem ma być dobro wspólne⁵⁰⁸. Senat powinien składać się z byłych urzędników, co wiązałoby się z akceptacją takiego modelu przez lud, gdyż to on wybiera osoby, które mają sprawować urzędy. Wolność od wad może zapewnić senatorom tylko wychowanie. Senator musi być niezależnie myślącym człowiekiem, krytycznie przyjmującym cudze opinie⁵⁰⁹.

Poruszmy na koniec zagadnienie religii w państwie⁵¹⁰. Mądrość, oparta głównie na tradycji religijnej, stanowi filar państwa⁵¹¹. Senat powołany jest, by bronić tradycji religijnych na tyle, na ile może⁵¹². Jest dzięki temu władzą, która obok religii najbardziej jednoczy państwo i lud, umacniając zgodę społeczną⁵¹³. Senat jako ostoja cnoty może posiadać polityczne uprawnienia w kontekście religii wyznawanej przez Rzymian. Owszem, państwo nie jest od tego, by tworzyć religię, ale religia spajająca wspólnotę i wychowująca obywateli domaga się obrony ze strony republiki. Na przykład rzymski senat zajmował się tępieniem kultu Dionizosa przeciwnego cnotcie umiarkowania⁵¹⁴. Tym samym został wyniesiony ponad inne instytucje jako ta, która odpowiada za sprawy najwyższe, a więc sprawy bogów. Ze względu na swój charakter (senatorowie byli uważani za ludzi najszlachetniejszych), był jedyną instytucją w Rzymie, która mogła odpowiadać za ten wymiar życia społecznego.

508 Zob. *O Prawach...*, s. 154 [3, III; IV].

509 Zob. tamże, s. 166 [3.XVIII].

510 Cynceron był pobożnym człowiekiem. Jednocześnie mocno trzymał się rozumu. W sprawach duchowych uważał, iż istotne jest, by wykorzeniać wszelkie lęki i zabobony (zob. Cynceron, *O Państwie...*, s. 20 [1.XV]).

511 Zob. tamże, s. 65 [3.III-IV].

512 Por. *O Prawach...*, s. 141 [2.XVII].

513 Zob. tamże, s. 150 [2.XXVII].

514 Zob. tamże, s. 138 [2.XIV].

3.6. Senat w Republice Rzymskiej

W szesnastym wieku w warunkach polskich nie dzieła historyczne, ale właśnie traktaty filozoficzne przekazywały wiedzę na temat ustrojów politycznych. Z tego też powodu odnosząc się do rzymskiego senatu, chciałbym się odwołać do rozprawy Jana Zamoyskiego z roku 1563, *O Senacie Rzymskim. Dwie księgi*, napisanej pod kierownictwem Karola Sygoniusza. Choć może nie do końca oddająca rzeczywistą historię, zawierająca także domieszkę poglądów autora i innych humanistów szesnastego wieku, w sporym stopniu oddziaływała na kształtowanie się polskich instytucji politycznych. Tym bardziej że Jan Zamoyski, po powrocie ze studiów zagranicznych, pełnił przecież rolę „pierwszego obywatela Rzeczypospolitej”. Za młodu interesując się ideą arystokracji, jako wieloletni kanclerz przyczynił się do umocnienia „złotej wolności szlacheckiej” i władzy izby poselskiej.

Na początku swego dzieła Zamoyski pisze:

Któreż bowiem zagadnienie w całej starożytności rzymskiej niż to dotyczące senatu okazuje się bardziej konieczne – czy to do zrozumienia ksiąg łacińskich pisarzy, czy też użyteczniejsze dla tych, którzy przystąpić mają do sterowania Rzeczypospolitą, czy też ważniejsze ze względu na urząd senatorów i jego godność?⁵¹⁵.

Należy przypomnieć, że jednym z najważniejszych elementów debaty na temat reformy i ustroju państwa w szesnastym wieku była rola senatu. I tu rozprawa Zamoyskiego okazała się niezwykle istotna. Jak wskazuje Marek A. Cichocki, odwołanie się do tradycji państwa rzymskiego odgrywało ważną rolę, a nierzadko było argumentem w debacie rozstrzygającym!⁵¹⁶.

Zamoyski zajmuje się między innymi powoływaniem senatorów. Wskazuje, że początkowo senatorów mianował król (u początku Rzymu władzę najwyższą sprawowali królowie). Senatorowie zaś często rekrutowali się z grona osób sprawujących urzędy niższe. Mówiąc o powoływaniu senatorów, przypomina również, jak istotna była hojność społeczeństwa i brak lęku, by powierzać wysokie urzędy osobom zasłużonym dla państwa, jednostkom wybitnym i mądrym⁵¹⁷. Wybierając, czy nominując (w zależności od okresu) senatorów,

515 J. Zamoyski, *Jana Sariusza Zamoyskiego o Senacie Rzymskim. Dwie Księgi*, przełożyli Marek Kuryłowicz, Wojciech Witkowski, Lublin 1997, s. 113.

516 Zob. M.A. Cichocki, *Północ i południe. Teksty o polskiej kulturze i historii*, Warszawa 2018, s. 161.

517 Por. J. Zamoyski, *Jana Sariusza...*, s. 17.

kierowano się następującymi zasadami: dobre imię kandydata, pochodzenie i stan społeczny. Zamoyski jednak nie uprawia propagandy. Zamoyski, powołując się tu zresztą na pisane wcześniej pisma do wojewody i kasztelana sandomierskiego Stanisława Tarnowskiego wskazuje, że Rzym posiadał i znosił wielu senatorów złych, od których doświadczył wiele cierpienia⁵¹⁸. Wskazuje, że „dobre imię” kandydata było raczej marzeniem niż rzeczywistością, a w senacie rzymskim zdarzali się senatorowie nikczemni. Jednak wypracowano pewną realistyczną praktykę, którą można skonkludować następująco: „senat rzymski nie posiada być może senatorów najlepszych, ale stara się o to, by być pozbawionym senatorów nikczemnych i do szpiku złych”⁵¹⁹. Jest więc historia senatu rzymskiego istotną nauką dla Polaków⁵²⁰.

Zamoyski, w tamtych czasach jeszcze niebędący „trybunem ludowym”, wskazuje, że w pewnym momencie otwarto wrota senatu rzymskiego także na plebejuszy (wcześniej był izbą przede wszystkim patrycjatu rzymskiego). Chodzi o okres rządów Serwiusza Tulliusza (VI wiek p. Chr.)⁵²¹. Podaje to jako fakt historyczny, najwyraźniej nie uznając tej reformy za zgubną dla tej izby.

Opisując rządy Romulusa, wskazuje, że senatorowie byli nazywani ojcami i taką funkcję pełnili wobec ludu. Ojcami byli jednak przede wszystkim ze względu na wiek, gdyż pierwszymi senatorami byli starcy⁵²². Kilka wieków później, za czasów panowania Juliusza Cezara, powołał ów władca do senatu żołnierzy, wróżbitów, golibrodów, wyzwolenców i cudzoziemców. Można powiedzieć, że owa „arystokratyczność” izby zupełnie upadła. Cezar ustanowił „nową zasadę arystokracji”⁵²³.

Zamoyski porusza również ważne dla nas zagadnienie – możliwość utraty urzędu senatorskiego. Mogło się to stać w przypadku: gdy senat postanowił kogoś wykluczyć ze swego grona, gdy senator został napiętnowany za czyn niegodziwy, gdy został przyłapany na nielegalnych zabiegach wyborczych, gdy został dotknięty cenzorską naganą lub gdy został skazany w procesie publicznym⁵²⁴.

Cesarz u początków okresu Cesarstwa miał prawo przedstawiać sprawy senatowi, a nawet zwoływać senat, w zależności od potrzeb państwa, które osobiście interpretował. Senat z ciała rządzącego stawał się organem doradczym władcy i na tym tle można widzieć

518 Zob. tamże.

519 Tamże, s. 123.

520 Przykładowo przytacza ustawy zakazujące senatowi wykupywania majątku państwa, co można było uznać za krytykę staropolskich „królewiat” (por. tamże, s. 149).

521 Zob. tamże, s. 124-125.

522 Por. tamże, s. 128-129.

523 Por. tamże, s. 138. Rozważania niezmiernie interesujące dla współczesnej Europy.

524 Zob. tamże, s. 162.

legitymizację staropolskiego senatu, jego roli i kompetencji, jako coś słusznego i przydatnego państwu⁵²⁵.

Na koniec *Rozprawy Zamoyski* podsumowuje kompetencje senatu rzymskiego: „był tłumaczem przepisów i religii, opiekunem obrzędów, nadzorcą magistratur, nauczycielką dla państwa, obroną i miejscem schronienia dla narodów”⁵²⁶. Wskazuje, że senat zasadniczo nie powoływał magistratur, ani nie uchwalał ustaw⁵²⁷, nie postanawiał w sprawie pokoju i wojny, choć w tych sprawach doradzał. Natomiast interesującym faktem jest to, że w republice rzymskiej nikt nie mógł niczego postanowić w sprawach państwa bez zgody ludu i nikt nie był wolny od ustaw, chyba że za zgodą ludu. Prawo to jednak próbował w pewnym momencie uzurpować sobie senat⁵²⁸.

525 Zob. tamże, s. 194.

526 Tamże, s. 223.

527 To prawo uzyskał za cesarza Augusta (przełom I wieku p. Chr. i po Chr.).

528 Por. tamże.

Cyceroński ideał rzeczpospolitej był jednym z najistotniejszych wzorów, który kształtował staropolską kulturę polityczną. Marek Tulliusz wprowadza do naszych rozważań kilka istotnych elementów. Po pierwsze, zauważa, że dobra polityka musi być realna, trzymać się rzeczywistości, a uprawiać ją powinni mędrcy, którzy posiadają ku temu wybitne zdolności. Po drugie, dobry ustrój polityczny musi być oparty na tradycji przodków i tradycję tę podtrzymywać jako jedno z najlepszych spoiw całej wspólnoty politycznej. Po trzecie, Cyceron akcentuje istotę niezmiennych praw ludzkiej natury, mogących być odczytanych przez ludzki rozum. Po czwarte, jednym z najważniejszych elementów życia społecznego jest religia. Państwo powinno współpracować na tym polu ku powszechnej zgodzie.

W takim ujęciu instytucje arystokratyczne, przede wszystkim senat, powinny strzec tradycji wspólnoty; strzec przestrzegania prawa naturalnego, oceniając pod tym kątem ustawy i urzędników; pracować na rzecz harmonii między wszystkimi stanami społecznymi, tak by ustrój rzeczpospolitej był stosownie do istniejących okoliczności odpowiednim połączeniem czynnika monarchicznego, arystokratycznego i demokratycznego; wreszcie, troszczyć się o wymiar religijny, gdyż sprawami wiary powinni w państwie zajmować się osoby najszlachetniejsze.

CZEŚĆ II

SENAT A POLSKA KULTURA POLITYCZNA (OD PAŃSTWA PIASTÓW DO POLSKI POROZBIOROWEJ)

ROZDZIAŁ IV

WINCENTY KADŁUBEK

Mistrz Wincenty Kadłubek urodził się około 1150 roku. Uznawany jest za jedną z najważniejszych postaci w historii Narodu Polskiego. Dzięki swemu niezapomnianemu dziełu *Kronika Polska* przysługuje mu tytuł „ojca polskiej kultury”. Ze względu na jej treść, dominuje pogląd, że kształcił się na zachodzie Europy (we Francji, być może również w Italii). W 1208 roku objął urząd biskupa krakowskiego, z którego zrezygnował po 10 latach, przeniósł się do opactwa Cystersów w Jędrzejowie, gdzie przebywał pięć lat aż do śmierci. Fakt zrzeczenia się funkcji biskupiej może pomóc w lepszym zrozumieniu nauczania tego kronikarza. Swoją postawą zaszczerpił w polskiej kulturze wzorzec służby i chrześcijańskie rozumienie władzy.

Ojcem kultury polskiej jest nie tylko ze względu na fakt spisania początków Państwa Polskiego (historycznie jego kronika była późniejsza wobec kroniki Galla Anonima). Dzieło to nacechowane jest wielością jego własnych przemyśleń i poglądów, które przez kolejne wieki kształtowało umysły elity Polaków i stało się wyznacznikiem tego, co „polskie”, zwłaszcza w rozumieniu tego, co polityczne.

Kronika naszpikowana jest odniesieniami do kultury antycznej Grecji i Rzymu, co jest nie tylko „wprowadzeniem” polskiej kultury w krąg cywilizacji łacińskiej, ale raczej potwierdzeniem, że Polska z niej wyrasta.

Mistrz Wincenty zmarł w 1223 roku. Dokładny rok powstania *Kroniki polskiej* nie jest znany. Prawdopodobnie były to lata 1190-1206, a więc czas, kiedy Wincenty był kapelanem

Kazimierza Sprawiedliwego i Leszka Białego, a jeszcze przed otrzymaniem urzędu biskupa krakowskiego.

Kronika polska jest fundamentalna nie tylko dla całej polskiej kultury politycznej, ale także istotna dla naszych badań. Wincenty, nawiązując do historii Rzymu, utrwala w polskim myśleniu obecność takiej instytucji jak senat, który nie istniejąc w jego czasach, staje się na sposób rzymski, instytucją legendarną, wpisaną w początki Państwa Polskiego i z tego powodu, stanowiącą wzór dla kształtowania się polskiej polityki w wiekach kolejnych.

4.1. Wstęp

Mistrz Wincenty Kadłubek jako ojciec polskiej kultury uważany jest za zwolennika jednoczesnego podkreślenia europejskości Polski, a zarazem autonomiczności polskiej kultury⁵²⁹. Polak w jego optyce był zatem kimś w pełni zanurzonym w dziedzictwo Jerozolimy, Aten i Rzymu, ale realizował je po swojemu, po polsku.

Kronika polska nie jest dziełem *stricte* historycznym w rozumieniu dzisiejszym. Jest historyczno-politycznym moralitetem. „Mistrz Wincenty – jak pisze Marek A. Cichocki – nie wypada na sumiennego kronikarza zarówno na tle wcześniejszych dziejopisów, jak również i tych z jego czasów. Był raczej połączeniem średniowiecznego litteratus «człowieka księgi» z l’homme de lettre «człowiekiem pióra», czyli charakterystycznym dla «renesansu» XII wieku w Europie zjawiskiem”⁵³⁰.

Dzieło nawiązuje swą formą do dialogów platońskich. Stanowi zapis rozmowy dwóch biskupów: Jana i Mateusza⁵³¹. Treść dotyczy przede wszystkim hierarchii wartości i podstawowych zasad instytucji politycznych, a także wzorów do naśladowania dla tych, którzy posiadają władzę⁵³². Jak pisze Zdzisław Kowalewski, „to przede wszystkim najstarszy polski podręcznik kształtowania kultury politycznej społeczeństwa polskiego”⁵³³. Wątki historyczne, bez ścisłości chronologicznej, stanowią tutaj ilustrację prawidłowości polityczno-moralnych⁵³⁴.

529 Zob. Z. Kowalewski, *Rzeczpospolita niedoceniona*, Warszawa 1982, s. 51.

530 M.A. Cichocki, *Północ...*, s. 27.

531 Można by przyjąć, że *Kronika polska* stanowi dialog dwóch senatorów (biskupi katolicy, w wiekach późniejszych, brali udział w życiu politycznym Polski właśnie ze względu na pełniony urząd senatorski).

532 Zob. Z. Kowalewski, *Rzeczpospolita...*, s. 61.

533 Tamże, s. 51.

534 Owa niezgodność historyczna faktów charakteryzuje także wiele ksiąg Starego Testamentu. Można zatem przyjąć jako jedną z możliwości, że Kadłubek był całkowicie świadom tych chronologicznych nieścisłości.

U Kadłubka probierzem polityczności staje się pojęcie tożsamości. To silna tożsamość rodzi społeczeństwo, czyni je narodem⁵³⁵. Według Cichockiego:

tekst pokazuje świetne wyczucie ducha czasów, kiedy to protonarody w średniowiecznej Europie zaczynają nazywać siebie poprzez proces konstruowania własnej, odrębnej tożsamości, na fundamencie wpisanego w dzieje powszechnego mitu. W tym sensie tekst ten nie jest przykładem intelektualnego obskurantwa, lecz nowoczesnego myślenia: wprowadza nas w krąg europejskiej myśli politycznej. Zawiera także próbę zasadniczego zrozumienia polityczności i mechanizmu tworzenia się wspólnoty politycznej – próbę, której nie sposób zlekceważyć. Polityczne byty powstają tutaj jako naruszenie pierwotnej jedności w imię ustanowienia określonego porządku zapewniającego sprawiedliwość i dobro⁵³⁶.

Wagi nabiera zatem rzymska forma Polski, a zarazem polski stosunek do niej, który zawsze osiąga własną autonomiczną drogą przez instytucje państwowe i jedność wspólnoty politycznej. Kadłubek w pierw opowiada te rzeczywistości za pomocą mitu, następnie zaś językiem polityki i rzymskiego republikanizmu⁵³⁷.

Trzeba tu wspomnieć o pewnej nowości Kadłubka w stosunku do wcześniejszego Galla Anonima (też fundamentalnego dla polskiej historii), choć znaczenie tego drugiego dla polskość jest mniejsze. Według Krzysztofa Koehlera Gall Anonim ukazuje polską inność, którą jest polska sielanka (w przeciwieństwie do innych mieszczańskich narodów, Polacy umiłowali wieś)⁵³⁸, a także ustawia w centrum polskość zagadnienie wolności. Tak mocno sielankowy mit, oparty na pokoju i łądzie, nie miał z Polaków uczynić ludu tchórzy i leni, a raczej pokazać wolność Polaków – narodu, który od wieków był wolny od najazdów i władzy obcej ręki⁵³⁹. Kadłubek zaś ustawia opowieść o Polsce jako o republice opartej na cnocie⁵⁴⁰. Cnota staje się emblematem polskość⁵⁴¹. Obie kroniki stanowią próbę poszukiwania *arche*, zaczynu Polski i polskość. Gall Anonim powie – to wolność, Kadłubek – to cnota. Cnota staje się kamieniem węgielnym Rzeczypospolitej⁵⁴². Od czasów Mistrza Wincentego będzie osnową całej literatury staropolskiej,

535 Zob. M.A. Cichocki, *Północ...*, s. 80.

536 Tamże, s. 38-39.

537 Zob. tamże, s. 52.

538 Por. K. Koehler, *Punkty krystalizacji. Szkice o literaturze staropolskiej*, Kraków 2020, s. 19.

539 Zob. tamże, s. 24.

540 Zob. tamże, s. 26.

541 Zob. tamże, s. 28.

542 Zob. tamże, s. 29.

zwłaszcza politycznej. Jej obecność jest zauważalna w znacznym stopniu zarówno w literaturze wieku dziewiętnastego i dwudziestego, jak i w czasach obecnych⁵⁴³.

4.2. Rzeczpospolita

Była ongiś **cnota** w tej **rzeczypospolitej**, którą **senatorowie** niby jakoweś świeczniki niebieskie opromienili nie zapisaniem pergaminowych kart wprawdzie, ale najświetniejszych czynów blaskiem⁵⁴⁴.

Te najbardziej znane słowa *Kroniki*, które rozpoczynają Księgę I, nawiązują do Cycerońskiej *Mowy do Kataliny*. Na wieki i chyba już na zawsze wpisały się w istotę polskiego pojmowania polityki. Mamy tu trzy interesujące nas słowa: cnota, rzeczpospolita i senatorowie. Przytoczenie tego zdania w całości, jak sądzę, ukazuje właściwą intencję dzieła Mistrza Wincentego.

Kadłubek wprowadza do polskiej kultury pojęcie rzeczpospolitej, czyli republiki rozumianej na sposób rzymski. Ustrój ten oparty jest na cnocie, a szczególne przymioty posiadają osoby sprawujące jeden z najważniejszych republikańskich urzędów – senatorowie. Nawiązując do trzech poprzednich rozdziałów, widać jak bardzo polska państwowość czerpała z tego, co do tej pory omówiliśmy.

Można stwierdzić, że Kadłubek utrwalił w świadomości narodowej klasyczne rozumienie pojęcia republiki⁵⁴⁵. Było to właśnie klasyczne myślenie republikańskie, a więc uwzględniające istnienie władzy królewskiej. „Ciało bez duszy, lampa bez światła, świat bez słońca” – tymi obrazami Wincenty ukazuje konieczność władzy monarchy. „Albowiem dusza podsyca działanie odwagi, światło czyni jasnym ogląd rzeczy, słońce wreszcie uczy rozsyłać do wszystkich dobroczynne promienie. Tymi promieniami jak najgodniej niby klejnotami wysadzony jest diadem na królewskiej głowie”⁵⁴⁶. W tym samym fragmencie Wincenty opisuje

543 Zob. tamże, s. 35.

544 Mistrz Wincenty Kadłubek, *Kronika polska*, przekład Brygida Kurbis, Wrocław 2003, s. 7, Księga I. Rozdział 1 (w dalszej części tradycyjny zapis w formacie I.1). Podkreślenia – MK.

545 Słowo „państwo” pojawia się dopiero w wieku szesnastym.

546 Tamże, s. 11 [I.5]. Kadłubek miał w pamięci pierwszych królów Polski, choć w jego czasach sprawowali władzę książęta senioralni. Korona królewska powraca za czasów Władysława Łokietka, prawie sto lat po śmierci Mistrza.

wolny wybór króla, zapewne nawiązując do rzymskich elekcji opisanych przez Cyncerona⁵⁴⁷. To jeden z kolejnych republikańskich wyznaczników polskiego ustroju.

Dzieje opowiedziane w księdze ostatniej, to dzieje Mieszka II, któremu władza należała się z zasady pierworództwa. Jednak Kadłubek świadom swoich słów, pisze, że „zasługuje na utratę tego przywileju, kto przyznanej sobie władzy nadużywa. [...] Pożytek bowiem Rzeczypospolitej wymaga, żeby nikt na złe nie używał swej władzy”⁵⁴⁸. Główną w polskiej praktyce politycznej zasada senioralności, na rzecz cnoty i elekcji dokonywanej przez lud. Legendarny Grakch (Kruk) w Księdze I mówi, że jeśli go wybiorą: „nie królem będzie, lecz współnikiem królestwa”⁵⁴⁹. Polska kultura przyjmuje i niesie w narodowej pamięci wizję króla wybranego przez naród, który nie tyranem, a wspólnotą państwową „współzarządza”. Można powiedzieć, że to następny unikalny rys polskiego myślenia o polityce.

Kadłubek uważa, że politykę należy oprzeć na cnotcie sprawiedliwości (tu widać zbieżność z nauką Platona). Jak ją rozumiano wówczas w Polsce? Mniej antycznie, a bardziej ewangelicznie. Drugie chyba najbardziej znane zdanie z *Kroniki* brzmi: „atoli surowa sprawiedliwość nie od razu zaczęła władać. Odtąd jednak przestała ulegać przemożnemu gwałtowi, a sprawiedliwością nazwano to, co **sprzyja najbardziej temu, co może najmniej**”⁵⁵⁰. Trzeba przyznać, że wizja takiej sprawiedliwości, oparta na doświadczeniu zapewne samego Kadłubka (w myśl: „możny i silny zawsze się obroni”), jest jednym z fundamentów polskiej kultury. Możemy nawet uznać, że termin „opcja preferencyjna na rzecz ubogich”, który pojawia się w nauczaniu świętego Jana Pawła II sięga korzeniami samej *Kroniki polskiej* – średniowiecznego traktatu, czerpiącego zarówno z antyku, jak i z Ewangelii. Oczywiście, w dziele Wincentego przewija się także klasyczne rozumienie sprawiedliwości (kwestię tę omawia on przed opisem cech zepsutego człowieka). Czytamy: „stanowczo wypada upuścić krwi z żyły, aby zapewnić zdrowie. Niemożliwy jest bowiem swobodny rozrost winnego szczepu, gdy nie

547 Zob. w niniejszej pracy rozdział o Cynceronie – s. 99-100.

548 Mistrz Wincenty Kadłubek, *Kronika...*, s. 205 [IV.11].

549 Tamże, s. 11-12 [I.5] Pojęcie *regni socium* tłumaczone jest także jako współzrządzący. W rozdziale 18 Księgi I Kadłubek włoży w usta biskupa Jana takie oto słowa: „z oparów zazdrości bagna wstając, groźna burza ogarnęła współników królestwa. O, jakże błogosławiona nad braterską bratnia jest społeczność, u której bardziej liczą się więzy życzliwości, niż żądza władzy” (tamże, s. 31 [I.18]).

550 Tamże, s. 12 [I.5]. Podkreślenie – MK. Przeświadczenie o tak ewangelicznym odczytaniu kwestii sprawiedliwości można również skonfrontować z Księgą I platońskiej *Politei*. W niej to jeden z bohaterów dialogu próbuje przekonać Sokratesa, że sprawiedliwym jest czynienie tego, co w interesie najmocniejszych: „ja twierdzę, że to, co sprawiedliwe, to nic innego, jak tylko to, co leży w interesie mocniejszego” (Platon, *Państwo...*, s. 38 [338c]). Definicję, którą Sokrates obala, nie czyni Platon jednak kluczową. Inaczej u Kadłubka, który jakby z ust Platona wyjmuje słowa: „zatem żadna wiedza nie dba o interes mocniejszego ani go nie zaleca – każda dba o interes słabszego, który zostaje pod jej panowaniem” (tamże, s. 45 [342c-d]; zob. w niniejszej pracy platońskie rozważania na temat sprawiedliwości – ss. 18-22).

przycina się nawet i prawidłowych latorośli i gdy fałszywych pędów całkowicie się nie obcina”⁵⁵¹.

Również omawiana wcześniej koncepcja *Logosu* u Platona pojawia się i u Wincentego⁵⁵². Poucza on, że to z Boskiej sprawiedliwości król powinien czerpać wzorce swego postępowania. Prawo Boże ze względu na swój wieczny charakter jest doskonalsze niż ludzkie⁵⁵³. I choć można się tu doszukać wyłącznie nawiązania do mędrców starożytnych, przedchrześcijańskich, w *Kronice polskiej* z całą pewnością przejawia się również „nowość chrześcijaństwa”. Kadłubek cytuje choćby fragment homilii do Ewangelii św. Mateusza autorstwa Jana Chryzostoma: „nikt jednak nie jest miłosierny prócz sprawiedliwego, nikt sprawiedliwy prócz miłosiernego, albowiem sprawiedliwość bez miłosierdzia jest okrucieństwem, a miłosierdzie bez sprawiedliwości głupotą”⁵⁵⁴. W myśli Mistrza pojawia się nowy, ożywczy wątek⁵⁵⁵, nieznanymi szeroko starożytności – zagadnienie miłosierdzia.

Treść *Kroniki polskiej*, tak jak Biblii, zawiera opis dziejów ludzkich losów. Żywot prawych miesza się z niegodziwcami, cnota zaś ze słabością ludzką. Wincenty, będąc przez lata obecnym na dworze krakowskim, jest pełen chrześcijańskiego realizmu i nadaje swojej *Kronice* właśnie takie przesłanie. Nie brakuje potępienia tych, którzy są zepsuci, ale to właśnie miłosierdzie ukazane jest jako najlepsza droga wdrażania sprawiedliwości.

4.3. Cnota

Mistrz Wincenty zaproponował zagadnienie cnoty jako główną osnowę narracji na temat polskości. Skoro *Kronika* dotyczy wydarzeń politycznych, dlatego też cnota, będąca podstawą etyki, zwłaszcza u scholastyków, do których niewątpliwie należy zaliczyć „pierwszego polskiego uczonego”, jest istotna dla naszego zagadnienia. Jeśli przypomnimy sobie, że głównym zagadnieniem instytucjonalizacji arystokracji, jest właśnie kwestia cnoty, to być może dzięki Kadłubkowi, stała się ona na zawsze fundamentalna dla polskiej kultury politycznej.

551 Mistrz Wincenty Kadłubek, *Kronika...*, s. 34 [I.19]. Zwrot „prawidłowe latorośle” tyczy się roli wychowania w cnotach.

552 Zob. w niniejszej pracy rozdział I Platon: s. 17 oraz akapit 1.3.5, s. 50.

553 Zob. Mistrz Wincenty Kadłubek, *Kronika...*, s. 51-52 [II.10].

554 Tamże, s. 117 [III.3].

555 Jak wskazuje Andrzej Nowak, *Kronika polska* Kadłubka stanowi najważniejszy traktat społeczno-polityczny przełomu dwunastowiecznej i trzynastowiecznej Europy. Z wielkością myślenia Kadłubka w tym czasie można zestawić jedynie traktat *Policratus* Jana z Salisbury, który ze względu na zbieżność poglądów, mógł być nauczycielem Wincentego (zob. *Sądy – przesady. W powiększeniu*. Odcinek: *Wincenty Kadłubek* [program telewizyjny], Warszawa, TVP Kultura, z: <https://vod.tvp.pl/programy,88/sady-przesady-w-powiekszeniu-odcinki,274577/odcinek-430,S01E430,395419> (dostęp: 29.03.2023 r.), 27,50-28,40.

Kadłubek kreśli także cechy człowieka zepsutego. W opisie tym wymienia wady takie jak: gnuśność, umiłowanie zbytków, rozpusta, tchórzostwo („pierwszy do ucieczki”) i pyszałkowatość (pojawiająca się „gdy tylko strach ustąpi”). Osoba charakteryzująca się tymi wadami jest wrogiem wszelkiej cnoty⁵⁵⁶. Wymienia także „cztery córy namiętności”, aby je z całą surowością potępić. Są to: zachłanność bogactwa, żądza zaszczytów, ubieganie się o cześć sławę i łaskotliwa lubieżność⁵⁵⁷. Możemy zatem podsumować krótko – oto obraz człowieka niegodnego sprawowania władzy, człowieka jak najdalszego od idei arystokracji. Przykładem może być okrutnik Popiel, zjedzony przez myszy w kamiennej wierzy w Kruszwicy.

Również gdy Kadłubek gani Bolesława (odpowiedzialnego za mord na biskupie Stanisławie), poucza: „żaden dobry uczynek nie pozostaje bez nagrody, tak i żaden zły bez kary”⁵⁵⁸. I choć przyznaje, że król Bolesław nie był zupełnie pozbawiony cnót, to jednak: „cokolwiek bowiem było w nim z dzielności, pochłonęła ją przepaść występków; cokolwiek było szczodroblowości, zdmuchnęła ją żądza sławy”⁵⁵⁹. Po raz kolejny wychodzi na jaw chrześcijański realizm Wincentego. Być może tym przykładem próbował nawrócić kogoś współczesnego sobie? Pisze bowiem, w duchu chrześcijańskiego miłosierdzia:

oznaką ludzi dobrej woli jest tam winę wyznawać, gdzie winy nie ma, u tego przepaść przepaści przyzywa wśród grzmotu wodospadów jego, który serce swe nakłonił ku słowom złośliwym dla szukania wymówek w grzechach. [...] Kto żyje w plugastwach, coraz więcej się plugawi⁵⁶⁰.

Pełne nawiązania do Pisma Świętego słowa tchną nadzieją. Kadłubek nie mówi, że plugawiec nie może się nawrócić. Wręcz przeciwnie, jeśli tylko zechce, może stać się święty: „Błogosławieni, którym odpuszczone są nieprawości. I raz jeszcze rzekłem: wyznam nieprawość, a Tyś darował. Wyznaj ty człowieku nieprawości twoje, abys został usprawiedliwiony”⁵⁶¹. Nawrócony niegodziwiec może oddać wiele zasług wspólnocie politycznej⁵⁶².

Przejmujący pod koniec Księgi II jest opis niesprawiedliwości dokonywanej przez innego bohatera pierwszych wieków — Zbigniewa, a także opis wymierzonej mu kary. Był on

556 Zob. Mistrz Wincenty Kadłubek, *Kronika...*, s. 35-36 [I.19].

557 Zob. tamże, s. 15 [I.6].

558 Tamże, s. 79 [II.21].

559 Tamże.

560 Tamże, s. 79-80 [II.21].

561 Tamże, s. 80 [II.21].

562 Na myśl od razu przychodzi postać z Sienkiewiczowskiej Trylogii – Andrzej Kmicic.

kimś, kto nie chciał naprawić szkód, które uczynił. I choć zgromadzony tłum domagał się okrutnej kary dla niego, jeszcze przed wyrokiem sądu, Kadłubek poucza o wartości prawa: „wielce jest to niegodziwe, żeby kara poprzedzała wyrok”⁵⁶³. W innym miejscu znajdziemy z kolei pouczenie, iż „ganiący jednak niech będzie przyjazny i rozważny: to błędy z miłością poprawi, to ganiąc, przepomni”⁵⁶⁴.

Mistrz Wincenty zaczyna kreślić obraz Polaków (obywateli tej kultury, którą właśnie tworzy, czy niejako „wciela w słowo”), pisząc: „wiedz zaś, że Polaków ocenia się podług dzielności ducha, hartu ciała, a nie podług bogactw”⁵⁶⁵. Instytucjonalizacja arystokracji polega na powierzeniu szczególnej władzy tym, którzy panują nad sobą i nad swoimi żądzami. „Źle innym rozkazuje, kto sam sobie nie nauczył się rozkazywać; nie jest przecież godzien zwycięskiej chwały ten, nad którym tryumfują wybudane żądze”⁵⁶⁶.

Mądrość i roztropność⁵⁶⁷, te dwie cechy pojawiają się już na początku Księgi I. To ich właśnie Kadłubek poszukuje, im chciałby powierzyć władzę. „Roztropnie – powie biskup Jan – oceniać sprawy podług ich wyniku, ponieważ czego koniec jest dobry, to i dobre. Na nic bowiem nie przyda się szczepić gałązkę na winorośli, skoro nie ma się zrywać dojrzałych winogron”⁵⁶⁸. Za roztropność u władcy Wincenty uznaje między innymi znoszenie krzywdzących obelg, które roztropny „powinien cierpliwie znosić, chętnie przebaczać, mądrze usprawiedliwiać, łaską się odwdzięczać i darami wynagradzać”⁵⁶⁹. „Mistrzostwo roztropności z odrzuconego tworzywa nieszczęść wykuwa arcydzieła cnót”⁵⁷⁰ – podsumowuje.

Jest też u Kadłubka przymiotem roztropności i mądrości zarazem otwartość na świat i znajomość dziejów (mądrości przodków). Ze swadą uczonego pisze: „zuchwałością jest o sprawach niepewnych skwapliwie i nierozważnie wyrokować. Stąd ci twoi mędrkowie, gdyby naprawdę byli mądrzy, raczej powinni by dowiedzieć się o rzeczach niewiadomych niż wyśmiewać z zapoznanych”⁵⁷¹. Również: „niezbożną jest rzeczą nie czcić, tego, co rozum ustanowił, co ma we czci bogobojny obyczaj przodków”⁵⁷².

563 Tamże, s. 105 [II.28].

564 Tamże, s. 114 [III.1].

565 Tamże, s. 20 [I.9].

566 Tamże.

567 Por. tamże, s. 8 [I.2].

568 Tamże, s. 79 [II.21].

569 Zob. tamże, s. 189 [IV.5].

570 Tamże, s. 189-190 [IV.5].

571 Tamże, s. 45-46 [II.7].

572 Tamże, s. 48 [II.7].

Historie opisane w *Kronice polskiej* skupiają się często na walkach – dziś byśmy powiedzieli, frakcyjnych – wśród możnowładców i książąt piastowskich. Trzeba, jak pisze Wincenty, znieawidzić oszczerstwo, a umiłować zgodę. Jednomyślnych (w znaczeniu mądrych) cnota roztropności „zaprasza do wiecznej zgody”. Osobą pełną cnót był, według Mistrza Kadłubka, Kazimierz Sprawiedliwy, który w szczodrobliwości swojej nierzadko wchodził w relacje z ludźmi niskiego stanu. To pokazuje i utrwała w polskim myśleniu obraz (wzorzec): możnowładca nie powinien stronić od ludzi ubogich i słabych, przeciwnie, powinien z nimi współżyć w jednej wspólnotcie, powinien się o nich troszczyć⁵⁷³. Kazimierz odznaczał się również życiem niezmiernie czynnym, nie gnuśnym, pełnym pracy⁵⁷⁴. I to także jest Kadłubkowy wzór męża stanu.

Z kolei opisywany na kartach kroniki Bolesław Szczodry uważał, że nie ma wolności, bez okazywania szczodrości. Szczodremu bowiem nigdy niczego nie brakuje poza możliwością obdarowywania innych:

Szczodrobliwość jest rychlejsza i powolniejsza od próśb. Rychlejsza, aby próśb nie wyczekiwać; pierwiej bowiem wypada dawać, niż być proszonym, aby czyjaś prośba nie była dla nas wyrzutem, iżeśmy skąpi, abyśmy łaskawego daru nie udzielali bez łaski. Nie otrzymał bowiem darmo, kto uzyskał coś na prośbę. Powolniejsza powinna być szczodrobliwość, aby nazbyt szybko nie uleciała, inaczej by się ulotniła: bo nie przystoi jej tyle pośpiechu, by uszły jej uwadze próśby zgoła najbardziej nieśmiałe. Raczej niechże je uprzedza, niechże im chętnie ulega⁵⁷⁵.

Ten sam Bolesław powie: „Polacy nie widzą przyjemności w posiadaniu złota, lecz w rozkazywaniu tym, którzy złoto posiadają”⁵⁷⁶. Wincenty przytacza historię o dużej wadze moralistycznej. Król Bolesław spotkał ubogiego skarżącego się na swój stan. Ofiarowuje mu swój książęcy płaszcz, prosząc, by nabrał do niego tyle królewskiego złota, ile zdoła. Gdy zaś ubogi postanowił dźwignąć ciężar, przygnieciony nim, zmarł. Opiewając szczodrobliwość, Kadłubek wskazuje zarazem na cnotę umiarkowania, którą powinny cechować się osoby proszące o dar⁵⁷⁷.

573 Zob. tamże, s. 186 [IV.5].

574 Zob. tamże.

575 Tamże, s. 68 [II.16].

576 Tamże, s. 71 [II.18].

577 Zob. tamże, s. 68-69 [II.16].

Na tym możemy zamknąć Kadłubkowy katalog cnót, które mają szczególne znaczenie dla dobrze zorganizowanej wspólnoty politycznej, a więc domagają się wcielenia w czyn rządzących, a dodatkowo są szczególnie istotne w polskiej kulturze, gdyż w sposób szczególny odzwierciedlają charakter Polaków.

4.4. Senat w *Kronice polskiej*

W pierwszym zdaniu Księgi I Kadłubek wspomina o senatorach. Chwilę później pisze: „w starcach jest mądrość, a w długim wieku roztropność”⁵⁷⁸. Wiek ma zatem znaczenie, tak jak u Starożytnych, ale jeszcze większe znaczenie mają przymioty, które przypisuje starcom. To osoby doświadczone życiowo posiadają mądrość i roztropność.

Kadłubek, opisując wydarzenia po śmierci Grakcha, pisze: żałoba ogarnęła „senat, możnych i cały lud”⁵⁷⁹. To nawiązanie do republiki rzymskiej, tak mocno obecne w dziele, budowało polską mentalność. W złotym wieku legendarnej Polski miał zatem istnieć senat, który zachowywał cnotę. Dalej, Kadłubek wspomina o czcigodnym senacie przypatrującym się zawodom dwóch chudopachołków. Wydarzenia są tu dla nas mniej istotne. Liczy się fakt, że Kadłubek utrwała w polskiej kulturze istnienie izby wyższej, której formalnie ani realnie wówczas nie było⁵⁸⁰.

Polski senat powstawał na bazie istniejącej rady królewskiej. Wspomina o niej Mistrz Wincenty w Księdze II (rozdział 10). Pisząc o godnym pamięci królu Bolesławie Chrobrym:

ażeby nie obwiniano go o żadną nieoględność, ażeby nie miała do niego przystępu żadna lekkomyślność, chętnie poddawał się głębokim radom mądrych ludzi. Wybrał bowiem dwunastu mężów do najwyższej rady, z której czcigodnej piersi ustawicznie ssał, wydobywając z ich serc jakby z jakichś boskich źródeł wszelakie zarodki cnót⁵⁸¹.

W istocie fragment ten ma niebagatelne znaczenie dla instytucjonalizacji arystokracji w polskiej kulturze. Kadłubek legendarny senat, oparty na wzorze przejętym z republiki rzymskiej, łączy poprzez cnotę ze znaną sobie i współczesnym radą królewską, wywodząc ją od wielkiego

578 Tamże, s. 8 [I.2].

579 Por. tamże, s. 16 [I.7].

580 Zob. tamże, s. 26 [I.13].

581 Tamże, s. 52 [II.10].

króla i nadając jej republikański charakter. Ma to być od tej pory rada cnotliwych mędrców pomagających królowi.

Senat w rozważaniach Kadłubka pojawia się znów w księdze III, gdy opisywana jest historia Bolesława Krzywoustego. Ze względu na liczne niebezpieczeństwa spadające na Polskę, książę radzi się go, czy podstępem (to jest dyplomacją), czy siłą je odepchnąć i który z palących problemów najsamprzód rozwiązać⁵⁸². Rada książęca nazwana tu senatem radzi zatem także w sprawach zagranicznych oraz wojen. Co więcej, Kadłubek podaje przykład możnowładcy, bardzo szanowanego przez Bolesława, Piotra Włostowica, którego można uznać za wzór senatora. Wygłasza on pełen mądrości monolog filozoficzny, w którym radzi uderzyć na ruskiego księcia Wołodara. Argumentuje: nawet jeśli atak się nie powiedzie, nie będzie można odmówić Polakom dzielności w cnotie⁵⁸³.

Innym wspaniałym, opisanym wcześniej przez Kadłubka, przykładem senatora jest arcybiskup gnieźnieński Marcin, „na którego skinienie i orzeczenie poruszały się zawiasy całej tej Rzeczypospolitej”⁵⁸⁴. Nazwany jest złotym filarem Polski, choć za różne wypowiedziane publicznie słowa próbowano go oczernić i zabić. Tragiczny los spotkał wcześniej innego biskupa krakowskiego Stanisława, który ganiąc króla Bolesława za okrucieństwo, został zamordowany. I tu znów Kadłubek przyznaje, że w sprawie niegodziwców, Bolesław: „jak był zwrócony w stronę nieprawości, w dzikie popada szaleństwo, bo pogięte drzewa łatwiej złamać można niż naprostować”⁵⁸⁵. Senat nie powinien bać się zabierać głosu w sytuacjach, które wymagają napomnienia rządzących.

Wielka *Kronika* stanowi także i dziś nauczycielkę polskości. Mistrz Wincenty wskazuje, że troska o dobro wspólne, bycie człowiekiem pełnym cnoty, może się wiązać z odrzuceniem i konieczną ofiarą, której, w myśl idei arystokracji, ci, co ją uosabiają, nie powinni się lękać. Wkłada następujące słowa w usta komesa Goworka:

Nie godzi się, aby w sprawie tak oczywistej wahał się wasz rozum. Któż by wątpił, że korzyść wielu okupuje się kosztem niewielkiej straty? Któż by nie wiedział, że raczej należy poświęcić kogokolwiek niż ogół? Któż by nie wiedział, że trzeba wybierać mniejsze zło, zwłaszcza gdy

582 Zob. tamże, s. 140 [III.20].

583 Zob. tamże, s. 141-142 [III.20]. Kadłubek nie wkłada w usta Piotra Włosta „romantycznej wizji” dla pokrzepienia serc, co tak dziś jest krytykowane w kontekście polskiego myślenia politycznego. Raczej raz jeszcze wydobywa na wierzch zagadnienie cnoty, a gani tchórzostwo. Bolesław – pisze Kadłubek – po wysłuchaniu rady Włostowica, powstał i „w obliczu senatu z wdzięcznością serdecznie go objął” (tamże, s. 143 [III.20]).

584 Tamże, s. 124 [III.10].

585 Tamże, s. 75 [II.20].

pożytek publiczny należy przedłożyć nad własny. Jakże więc życie poświęci dla przyjaciela, kto boi się pójść na wygnanie dla dobra pana swego? Lecz nie nazwałbym tego wygnaniem, gdy ktoś, choć jest wygnańcem, ani przyjaciół nie opuszcza, ani przez przyjaciół nie jest opuszczony. Szczęśliwe wygnanie! Towarzyszy mu łaska, a nienawiść nie ściga⁵⁸⁶.

4.5. Wniosek końcowy

Zasadę polskiej kultury politycznej opisaną w *Kronice polskiej* Mistrza Wincentego Kadłubka tak podsumowuje Zdzisław Kowalewski:

Polska to majestat Królestwa, wspólnota braterska, dobrodziejstwa obywateli i sprawiedliwości społecznej opartej na prawie natury i prawie stanowionym. Idea Polski nie ma wyraźnych granic geograficznych, ani nie jest utożsamiana z językiem narodowym, lecz z moralno-politycznymi kategoriami postępowania⁵⁸⁷.

Cnota, wierność i troska o dobro wspólne wyznaczają najważniejsze cechy dobrze zinstytucjonalizowanej idei arystokracji. Kadłubek jest realistą. Przytacza wiele niechlubnych kart pierwszych lat polskiej historii, ale nie wątpi w możliwość wcielania cnoty w polityce. Poucza o potrzebie takiego działania, podając za przykład wspaniałych mężów stanu. O wielu z nich dzisiaj może już nie pamiętamy, ale to również jest oznaką ich cnoty. Jak mówi Mistrz Wincenty: „mądry tak zwycięża, że nikt nie odczuwa jego zwycięstwa”⁵⁸⁸.

586 Tamże, s. 261-262 [IV.26].

587 Z. Kowalewski, *Rzeczpospolita...*, s. 56.

588 Mistrz Wincenty Kadłubek, *Kronika...*, s. 60 [II.13].

4.6. Narodziny senatu w monarchii piastowskiej

Janusz Okrzesik wskazuje, że początki polskiego senatu sięgają ustrojów przedchrześcijańskich słowiańskich plemion, w których wyróżnia się dwie „instytucje” władzy. Znane powszechnie wiece, gromadzące wszystkich mieszkańców, a także zebrania starszyzny grodów. Starszyzna ta w pierwszych wiekach chrystianizacji Polski, po ustabilizowaniu się władzy Piastów, powróciła jako rada książęca, jednak złożona była już z wysokich urzędników dworskich i kościelnych. Po zjednoczeniu państw przez Łokietka pojawia się doradcza rada książęca, która za Kazimierza Wielkiego stabilizuje się jako rada królewska. Drugim źródłem historycznym polskiego senatu jest struktura stanowa w chrześcijańskiej Europie. W niektórych państwach, jak we Francji, Stany Generalne były podzielone na poszczególne stany, które miały swoją reprezentację. W Polsce przyjął się model podobny do Anglii (aczkolwiek prawdopodobne zapożyczenia do Polski przyszły z Węgier), w której Izba Lordów reprezentowała biskupów i możnowładztwo, Izba Gmin zaś szlachtę i miasta⁵⁸⁹.

Zdzisław Kowalewski w książce *Rzeczpospolita niedoceniona* pisze o sporej liczbie optymatów walczących z władzą królewską (książęcą)⁵⁹⁰. Można zatem wywnioskować, że możnowładcy (księżęta, biskupi, znaczniejsi rycerze) walczyli z królem o „wspólnictwo” nad państwem. I tu trzeba doszukiwać się również wzrostu znaczenia rady królewskiej, a następnie senatu. Było to o tyle łatwiejsze, gdyż ówczesne królestwo składało się z lenników. Lennicy zaś, choć posłuszni królowi, byli panami swych ziem, więc król, z roztropności, nie mógł wydawać poleceń, wykazując całkowitą obojętność na ich interesy i zdanie.

Przełomowy okazał się Synod Łęczycki (1180)⁵⁹¹, podczas którego część możnowładców potępiła bezprawie i nadużycia władzy wobec słabszych i biednych. Objawia się duch opisany przez Kadłubka. Możnowładcy upominają się o prawa nie tylko własne, ale wykazują troskę o dobro wspólne! Przynajmniej część z nich pragnie stanowić prawo dla wszystkich mieszkańców Polski, część zaś wstawia się za tymi, którzy nie należą do ich wspólnoty, do ich stanu⁵⁹².

Rada książęca stopniowo się powiększa. Składa się z ludzi oświeconych, duchowieństwa i rycerzy, komesów, palatynów, ale także przedstawicieli zasłużonych rodów.

589 Zob. J. Okrzesik, *Polski Senat...*, s. 67-69.

590 Zob. Z. Kowalewski, *Rzeczpospolita...*, s. 43.

591 Na zjeździe obok możnych uczestniczyło ośmiu biskupów. Uchwały Zjazdu zostały zatwierdzone przez papieża Aleksandra III, który potwierdził władzę jako *princepsa* Kazimierza Sprawiedliwego. Władzę tą uznał również cesarz niemiecki Fryderyk I Barbarossa.

592 Zob. tamże, s. 44.

Wykuwa się z jednej strony jako głos ludzi, z którymi król (książę) nie może się nie liczyć, jeśli chce utrzymać władzę. Z drugiej, jako głos tych, którzy wstawiają się za słabszymi i wyznaczają słuszne, etyczne granice dla władzy nadrzędnej. Senat stanowi cios dla władzy absolutnej. Ten sprzeciw wobec *absolutum dominium* będzie szczególnym rysem staropolskiej myśli politycznej. U Kadłubka sprzeciw ten rodzi się poprzez zinstytucjonalizowany pierwiastek arystokratyczny. Czy jest to już zapowiedź republikańskiej wizji nadania praw obywatelskich całemu narodowi, poprzez stopniowe podnoszenie poszczególnych stanów do góry drabiny społecznej, na podstawie cnoty? Za taką interpretacją przemawia argument Kadłubkowego rozumienia sprawiedliwości. Troska o biednych i słabych, wzięcie ich w obronę przez możnych byłaby troską fałszywą, gdyby miała zakładać utrzymanie ich na tym samym poziomie społecznym.

Wincenty Kadłubek jako ojciec polskiej kultury politycznej wprowadza i umacnia wiele republikańskich wzorców w polskiej historii (jak wolną elekcję, ale także istnienie senatu). Wiąże tę izbę z cnotą, która staje się wyznacznikiem idei arystokracji w dobrze urządzonej republice. Od samego początku tworząca senat arystokracja nie występuje jako idealny ustrój, lecz jako element składowy, który z jednej strony wspomaga władzę królewską (książęcą), z drugiej zaś kreśli jej słuszne granice i stawia się za słabszymi i pokrzywdzonymi. Od samego początku idea arystokracji staje się składową polskiej kultury politycznej i od samego początku, „ojciec tej kultury” nadaje jej silny instytucjonalny rys, silniejszy zapewne niż miała w czasach, w których Mistrz Wincenty tworzył swe dzieło. Polska kultura staje się arystokratyczna. Prymat cnoty obowiązuje w niej do dziś.

ROZDZIAŁ V

WAWRZYNIEC GOŚLICKI

Wawrzyniec Goślicki (1530-1607) był jedną z najważniejszych postaci życia politycznego szesnastego wieku w Polsce, jednym z najważniejszych myślicieli politycznych swoich czasów, a także jedną z tych wielkich postaci, którą, zdaje się, pochłonął ocean zapomnienia. Z tego powodu warto przybliżyć kilka faktów z jego życia pomocnych w zrozumieniu prezentowanych poniżej jego poglądów.

Goślicki kształcił się w Akademii Krakowskiej⁵⁹³. Tej to uczelni zawdzięczał gruntowne wykształcenie, czego nigdy nie ukrywał. Gdy krytykowana była tak zwana *polska szkoła humanistyczna*, wywodząca się wprost od Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica, bronił jej. O tytuł doktora obojga praw zaczął ubiegać się na najstynniejszym ówczesnie uniwersytecie w Padwie, kolebce republikanizmu renesansowego, działającego pod patronatem Republiki Weneckiej. Swoją pracę doktorską rozpoczął pod opieką wielkiego znawcy Cycerona – Karola Sygoniusza. Ten to myśliciel, popadając w konflikt personalny, przeniósł się na uniwersytet w Bolonii, a wraz z nim przeniósł się Goślicki⁵⁹⁴ i tam tytuł uzyskał.

Dzieło *O senatorze doskonałym*, napisane jeszcze zapewne pod kierunkiem Sygoniusza⁵⁹⁵, zostało wydane w 1568 roku w Wenecji. Składa się ono z dwóch ksiąg. Pierwsza zanurzona jest w filozofii klasycznej. Goślicki ukazuje ideał senatora, a przez to także i króla, pośla, po prostu męża stanu (polski senat obradował pod przewodnictwem króla, a król był

593 Zob. A. Stępkowski, *Wawrzyniec Grzymała Goślicki: przyczynek do biografii*, w: „O senatorze doskonałym. Studia”, praca zbiorowa, pod redakcją Aleksandra Stępkowskiego, Warszawa 2009, s. 11.

594 Zob. tamże, s. 12.

595 Zob. tamże, s. 13.

uważany za pierwszego senatora⁵⁹⁶). Druga jest zbiorem rad, w jaki sposób stać się i być człowiekiem pełnym cnót. Jest to filozofia *par excellence*, droga dobrego życia ukazana na przykładzie osoby i urzędu senatora. Goślicki nie idzie śladem Platona, nie tworzy idealnych instytucji, lecz opisuje to, co w polityce sprzyja rozumowi i cnocie⁵⁹⁷. Wykorzystana forma literacka – *speculum* (zwierciadło), przedstawia figurę senatora jako zwierciadło doskonałego ustroju. Senator jest tu wyłącznym bohaterem, gdyż to on, według autora, góruje nad pozostałymi urządami i jest najlepszym narzędziem do opisanego rozumnego ładu politycznego⁵⁹⁸. Idea arystokracji według Goślickiego jest najważniejszym elementem dobrze zorganizowanej wspólnoty politycznej.

W czasie drugiego bezkrólewia, tak jak prawie cały senat, należał Goślicki do obozu cesarskiego, popierając kandydaturę arcyksięcia Ernesta Habsburga na tron Polski. Autorytet Goślickiego był tak wielki, iż sam cesarz wydał polecenie swoim dyplomatom, by ubiegali się o poparcie właśnie jego. Zarówno za granicą, jak i w Rzeczypospolitej cieszył się ów duchowny wielką estymą. W czasie trzeciego bezkrólewia był jednym z tych, którzy łagodził konflikt między Zamoyskimi a Górkami, będąc uważany zresztą za jednego z najbliższych stronników kanclerza Zamoyskiego. Konflikt ten odznaczał się realną groźbą przerodzenia się w bitwę, czy nawet wojnę domową⁵⁹⁹. Działania, jakie podejmował pośród zgromadzonej i podzielonej szlachty, doprowadzają do pokoju.

Trzeba wspomnieć również o jego karierze duchownej. Jako kanonik trafił do kancelarii królewskiej i tam rozpoczął swoją służbę urzędniczą. Podczas swego życia pełnił posługę jako biskup kamieniecki, przemyski i poznański. W 1587 roku jako jedyny biskup katolicki sygnował swoim podpisem m.in. *Akt Konfederacji Warszawskiej*, wchodzący w skład dokumentów leżących u podstaw kolejnej królewskiej elekcji, zaciągając tym na siebie karę ekskomuniki przewidzianą wobec takich działań na wcześniej zwołanym Synodzie Piotrkowskim⁶⁰⁰. Ekskomunika nigdy przez polski Episkopat nie została ogłoszona. Czyn Goślickiego został uznany za udaną próbę zażegnania groźby wojny domowej i działanie w imię wyższych wartości – dobra wspólnego. Sam Goślicki (co widać w poniżej omawianym dziele) wierny był wierze katolickiej. Należał do pierwszego polskiego pokolenia duchownych wprowadzającego reformy trydenckie.

596 Należy pamiętać, że król i senat stanowiły, obok izby poselskiej, odrębne stany sejmujące.

597 Słowo *doskonały* nie wyraża zatem idealizmu, lecz realizm (ten, który najbardziej odpowiada zastanej rzeczywistości). Synonim słowa – optymalny. Po łacinie dzieło brzmi: *De optimo senatore*.

598 Zob. A. Stępkowski, *De optimo senatore w świetle arystotelesowskiej Polityki*, w: „O senatorze doskonałym. Studia”, praca zbiorowa, pod redakcją Aleksandra Stępkowskiego, Warszawa 2009, s. 129.

599 Zob. A. Stępkowski, *Wawrzyniec Grzymała...*, s. 18.

600 Zob. tamże, s. 25.

Goślicki odznaczył się również wielkim kunsztem oratorskim. Do historii polskiej przeszły dwie jego mowy. Pierwsza: *Mowa duchowieństwa koronnego na sejmie warszawskim do Króla JM* z roku 1585, a także mowa powitalna króla Zygmunta III Wazy: *Witanie Rad i Stanów Koronnych polskich do króla Jegomości Zygmunta III* z 1587 roku, co ukazuje jego pozycję wśród polskich senatorów i mężów stanu. Był wielkim człowiekiem swoich czasów. Jego dzieło *O senatorze doskonałym* zostało wydane między innymi w Anglii, Hiszpanii, we Włoszech, czy w Niemczech. Mówi się również o jego wpływie na szekspirowskiego *Hamleta*⁶⁰¹.

5.1. *O senatorze doskonałym* – uwagi wstępne

Dzieło Goślickiego pozostaje w nurcie praktycznej filozofii Arystotelesa i Cyncerona. Nie zamierza on kreślić ideału senatora, tak jak Platon nakreślił obraz idealnego polityka-filozofa. Taki ideał istniałby jedynie gdzieś w zaświatach (w świecie idei). Goślicki opisuje senatora w sposób pośredni, odwołując się do znajomości natury ludzkiej i ludzkich obyczajów⁶⁰². Poza filozofią odnosi się, jak to ujmuje, do „przybytków państwowych, mądrości obywatelskiej, praktyki życia politycznego, skarbcza historii i doświadczenia”⁶⁰³. Z mądrości filozofów pragnie wydobyć to wszystko, co dotyczy praw, obyczajów, szczęśliwego życia i kierowania państwem⁶⁰⁴. Powołując się na nich, dokonuje równocześnie krytyki ich sposobu myślenia:

choćbowiem nie odejdę od metody filozofów, to jednak ich nie słucham, ponieważ czasami zbytńio sobie pobbłaszają i (jak to mają w zwyczajuu) bardziej się przystosowują do swego rozumu, niż do innych, bardzo wiele bowiem w ich książkach i dysputach jest rzeczy, które zupełnie nie mogą być dostosowane do praktyki obecnych czasów i spraw państwowych [...] Mój zaś cały sposób pisania, jak gdyby znajdujący się w środku, nie odchodzi od ogólnej ludzkiej praktyki i zwyczajów ludzi i dlatego uważałem, iż historia powinna być połączona z filozofią⁶⁰⁵.

601 Zob. T. Bałuk-Ulewiczowa, *Obecność traktatu Goślickiego w szekpirowskich Hamletach*, w: „O senatorze doskonałym. Studia”, praca zbiorowa, pod redakcją Aleksandra Stępkowskiego, Warszawa 2009, ss. 179-198. Znane było również szeroko w Stanach Zjednoczonych i to od czasów sprzed uzyskania niepodległości.

602 Zob. Wawrzyniec Goślicki, *O senatorze doskonałym*, przełożył Tadeusz Bieńkowski, Kraków 2000, s. 15.

603 Tamże.

604 Zob. tamże, s. 187.

605 Tamże, ss. 93; 95. Z tego właśnie fragmentu zaczerpnąłem pomysł na niniejszą dysertację, w której rozważania filozofów przeplatam wątkami historycznymi.

Goślicki podkreśla, że wie, iż w różnych państwach senatorowie mają inne prawa i obowiązki, to stara się opisać tę figurę tak, by dotyczyła wszystkich senatorów istniejących na świecie, osadzając swój ideał w „najlepszym z możliwych ustrojów”⁶⁰⁶. Nie pisząc tego wprost, można uznać, że nawiązuje do ustroju Rzeczypospolitej Obojga Narodów.

Warto tu zaznaczyć, że naturalne istnienie senatu (jako instytucjonalizacji arystokracji) dostrzegali Goślicki zarówno w historii, jak i współczesności sobie znanej; powoływał się w dziele na historię ustroju Aten, Sparty, Rzymu, monarchii francuskiej, hiszpańskiej, angielskiej i Cesarstwa Niemieckiego oraz Republiki Weneckiej, i wielu innych⁶⁰⁷. Z tego powodu odznaczał się szczególnym szacunkiem dla nauki o państwie:

spośród wszystkich nauk, które zwykły najbardziej pomagać i sprawiać przyjemność, nie ma, moim zdaniem, milszej, pożyteczniejszej i wspanialszej od nauki o państwie, która jest wodzem szczęścia ludzkiego oraz nauczycielką życia wspólnego i państwowego⁶⁰⁸.

Wawrzyniec Goślicki dokonuje uszeregowania swoich myśli w pięciu działach tematycznych. Pisze: „z tego należy zrozumieć, że wszelka cnota i mądrość przyszła do ludzi od Boga i ona była przyczyną naszych przodków, dla której poświęcali publicznie świątynie Cnocie, Wierze, Zgodzie, Mądrości i Pokojowi”⁶⁰⁹. Tych pięć elementów można uznać za główne składniki teorii instytucjonalizacji arystokracji.

5.2. Wiara

Rozpoczynając właściwy wykład swego dzieła, Goślicki odnosi się do dzieła Stworzenia (do Księgi Rodzaju). Zawarta jest w tym mądra wskazówka, by wszelkiego celu i podstawy szukać u początku początków. Od samego zatem wstępu wzajemne relacje religii i polityki (teologia polityczna) przewijają się w tym dziele. Nie można ich traktować tylko jako wyrazu chrześcijańskiej rzeczywistości, w której żył autor. Przeciwnie, jest to integralna część

606 Zob. tamże, s. 15.

607 Zob. tamże, ss. 95; 97; 99; 103; 105.

608 Tamże, s. 13.

609 Tamże, s. 21. Myśl ta zapewne nawiązuje do słów Cyncerona: „Dobrze się stało, że dzieła ludzkich rąk zostały poświęcone przez Rozum, Męstwo, Pobożność i Wierność, które mają w Rzymie przybytki wzniesione państwowym sumptem, aby obywatele odznaczający się tymi przymiotami (mowa o wszystkich szlachetnych) nabrali przekonania, że w ich duszach przebywają bóstwa. [...] Gdyby miały zaistnieć [...] miana urobione od innych pomyślnych okoliczności: Zdrowia, Zaszczytu, Bogactwa, Zwycięstwa” (Cynceron, *O prawach...*, s. 134 [2.XI]).

jego filozofii, niekoniecznie zresztą związana ściśle z teologią. Widać w niej przecież wątki platońskiej metafizyki, które zostały przez niego „ochrzczone”. Człowiek – nie tylko mieszkaniec, ale i władca ziemi – otrzymał swą godność od Stwórcy, który „wziął go sobie za towarzysza w zarządzaniu tym światem, będącym jakby wspólnym miastem ludzi i bogów, i ozdobił boską myślą, ażeby radą i rozumem bogów rządził tym państwem świata roztropnie, święcie i sprawiedliwie”⁶¹⁰. Senator musi mieć pełną świadomość bycia zarówno współposiadaczem boskiego Rozumu (*Logosu*), jak i współrządcą ziemi, razem ze swym Stwórcą.

Te nawiązania do X księgi *Praw Platona* Goślicki wieńczy zasadą ogólną teologii politycznej:

ponieważ Bóg jest sam stwórcą i budowniczym tego świata i my od niego, ojca wszystkich rzeczy pochodzimy, powinniśmy tedy prosić Boga o prawa, rady i przepisy, przy rządzeniu nim, aby tym boskim światem umiano rządzić nie wołą, nakazem i mądrością człowieka, ale nieśmiertelnego Boga⁶¹¹.

Goślicki odwołuje się do Cycerońskiej kategorii prawa naturalnego, możliwej do odkrycia nie tylko za pomocą Objawienia Bożego, ale samego światła ludzkiego rozumu, zanurzonego w Boskim *Logosie*. I to właśnie to myślenie – filozoficzne i zdecydowanie przedchrześcijańskie – dominuje na kartach dzieła *O senatorze doskonałym*. Goślicki twierdzi, że rządy bez Boga przyniosą jedynie nieszczęście i nędzę. Nie da się ochronić swego państwa, jeśli sam Bóg nie jest jego strażnikiem⁶¹². Wydaje się, że w tym platońskim myśleniu podskórnie wyczuwa chrześcijańską prawdę o wszechogarniającej Opatrzności Bożej, która potrafi wyprowadzać dobro nawet ze zła, wyprowadzać dobro, nawet gdy człowiek odwraca się od Niego, czy Go wręcz zwalcza.

O tym, dlaczego Goślicki uprawia teologię polityczną, odwołując się do kategorii Rozumu (warto zaznaczyć, że jest to dzieło renesansowe, a nie epoki oświecenia; racjonalizm, jeżeli można tak nazwać tę postawę, jest tu ściśle związany z Bogiem-Rozumem), świadczą słowa, że wszelkie prośby do Boga powinny być zgodne z rozumem, gdyż Bóg jest w ludziach mądrych; głupcy zaś, jak pisze: „najlepiej niech nie zawracają Bogu głowy swym gwarem”⁶¹³.

610 W. Goślicki, *O senatorze...*, s. 17.

611 Tamże, s. 19. Zob. w niniejszej pracy Rozdział I Platon: s. 17 i akapit 1.3.5, s. 50 oraz Rozdział III Cynceron, s. 104.

612 Zob. W. Goślicki, *O senatorze...*, s. 21.

613 Tamże.

Jeśli Chrystus, stawszy się arcykapłanem⁶¹⁴, ustanowił kapłaństwo, wtedy jest jasne, że nie ma na tym świecie niczego świętszego od stanu kapłańskiego, dlatego też: „dobrze urządzone państwo uważa za sprawiedliwe, pożyteczne i konieczne dobierać sobie kapłanów bądź jako władców, bądź jako współrządców państwa w kierowaniu nim”⁶¹⁵. Jest to oczywiście pochwała ówczesnych polskich instytucji politycznych. Część biskupów katolickich na czele z Prymasem pełniła właśnie urząd senatorski⁶¹⁶.

Goślicki zwraca uwagę, że zmiana religii prowadzi do buntów i niezgody (jego dzieło powstało w Europie przeoranej konfliktami katolicko-protestanckimi). Stąd nie ma nic gorszego niż porzucenie religii, a gwałciciele ojczywej wiary powinny się karać⁶¹⁷. Dla niego senat jako izba chroniąca ojczywą wiarę katolicką jest jednocześnie budowniczym zgody i pokoju. Senatorem nie powinna być z tego powodu osoba obojętnie religijna, przeciwnie: „senat dlatego uchodzi za święty, iż jego orzeczenia winny być uznane za równie święte, jak orzeczenia Kościoła”⁶¹⁸.

5.3. Cnota

Pisząc dzieło o państwie, Wawrzyniec Goślicki uznał, że najlepiej będzie to uczynić, posługując się figurą senatora, gdyż „z racji dojrzałego wieku, uprawia on cnoty godne największego męża oraz [...] posiada stopień dostojności”⁶¹⁹. Z tego też powodu mądrość i rada senatora naturalnie kierują powagą króla i władzą narodu⁶²⁰. *Cnota* stanowi też najważniejsze i najbardziej podstawowe wyzwanie instytucjonalizacji arystokracji.

Zanurzony w myśli filozoficznej jako nauce o dobrym i szczęśliwym życiu, Goślicki mógłby być dziś niezrozumiany. Jego nauka o państwie nie jest prostym podziałem kompetencji i władzy. Senator jawi się tutaj jako Cyceroński mąż stanu i Platowski filozof⁶²¹. Należy zatem

614 „Jezus (...) stawszy się arcykapłanem na wieki na wzór Melchizedeka” (Hbr 6, 20).

615 Tamże, s. 91.

616 Dalej pisze, że ci, którzy chcą odsunąć kapłanów od rządów „są albo niesprawiedliwi, tępi, głupi i barbarzyńcy albo nie są wyznawcami naszej, to jest chrześcijańskiej religii, albo też powinni być uważani za nieczystych i niegodziwych wrogów religii” (tamże).

617 Zob. tamże, s. 367 (zob. w niniejszej pracy rozważania Cycerona – s. 107).

618 W. Goślicki, *O senatorze...*, s. 369.

619 Tamże, s. 13; 15.

620 Zob. tamże, s. 15.

621 „Trzy rzeczy najbardziej są potrzebne w każdym szczęśliwym i doskonałym państwie; urzędy, prawa i nauka o państwie, bez nich bowiem żadne państwo i społeczność ludzka nie może nigdy dobrze być zachowana” (tamże, s. 105). Goślicki uważa, że za „naukę o państwie” odpowiedzialni są filozofowie, czyli duchowa arystokracja.

określić nie tylko jego uprawnienia, ale przede wszystkim opisać wymagania, jakie powinien spełniać, by mógł objąć ten urząd⁶²².

Nauka o cnotach stanowi podstawę nauki o państwie:

Kto chce w ogóle mówić o doskonałym państwie, ten musi przede wszystkim poznać doskonały sposób życia, nie znając bowiem jego, nie zna się doskonałego państwa. Powinien on ponadto wiedzieć, w jaki sposób poucza się ludzi, aby dobrze żyli, takie bowiem są państwa, jakich mają ludzie⁶²³.

Senat zatem jako izba mędrców opiera się na cnotcie i ludziach cnotliwych. Wśród podstawowych cnót Goślicki wymienia: roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie i dzielność (czyli cztery cnoty kardynalne). Wskazuje również na takie cechy jak: bogactwo, zaszczyty, piękno, zdrowie, siłę. Człowiek składa się z duszy i ciała, i choć prymat duszy stanowi podstawę antropologii chrześcijańskiej, to chrześcijaństwo wraz z *Mysterium incarnationis* głosi także dobrą nowinę o uświęconej cielesności człowieka. Człowiek dojrzały jest szczęśliwy zarówno duszą, jak i ciałem.

Szczęście jako cel człowieka, jeśli tylko zostanie osiągnięte⁶²⁴, musi być udostępnione najbliższym: rodzinie, przyjaciołom i ojczyźnie – człowiek jest istotą społeczną. Co zastanawiające, wszystkie te rzeczy się ze sobą łączą⁶²⁵. Jak twierdzi Goślicki, człowiek obdarzony cnotą hojności potrzebuje pieniędzy, by ją okazywać, a człowiek mężny siły fizycznej. Głosi zatem wizję człowieka integralnego⁶²⁶. Człowiek szczęśliwy dążący do szczęścia zobowiązany jest do praktykowania dwóch ścieżek życia: filozoficznej i obywatelskiej⁶²⁷. Dzięki tym dwóm drogom upodabnia się do Boga.

Stąd obecna u Goślickiego także nauka o pożytkach z sił fizycznych, zdrowia, a nawet pięknej urody, którymi powinien odznaczać się senator. „Państwo będzie obfitować w dobra ciała i losu, jeśli jego obywatele będą zdrowi i cali, silni i mocni, bogaci i zaszczytzeni,

622 Zob. J. Mańkowski, *Moderator i filozof*, w: „O senatorze doskonałym. Studia”, praca zbiorowa, pod redakcją Aleksandra Stępkowskiego, Warszawa 2009, s. 105.

623 W. Goślicki, *O senatorze...*, s. 49.

624 Zob. tamże, s. 35.

625 Przypomnieć tu można naukę wybitnego polskiego historyzofa Feliksa Konecznego twórcy pojęcia *quincunxu* społecznego. Każda działalność człowieka dotyka jednej z poniższych sfer: dobro, prawda, piękno, zdrowie i dobrobyt, a znakomita większość ludzkich czynów dotyka dwóch lub więcej tych kategorii.

626 Szczęśliwy człowiek: „powinien tedy być roztropny, sprawiedliwy, umiarkowany, dzielny, bogaty, obdarzony zaszczytami, piękny, zdrowy, silny. Skoro tedy pomyślne życie człowieka polega na szczęściu, a on składa się z duszy i ciała, wymaga się koniecznie, aby był szczęśliwy zarówno duchem, jak i ciałem” (tamże, s. 51; 53).

627 Zob. tamże, s. 55 (zob. w niniejszej pracy platońskie przekonanie na ten temat – s. 33-34).

znamienici i sławni”⁶²⁸. Spora część dzieła poświęcona jest doskonaleniu władz duszy. Goślicki także ludzkie ciało uważa za godne podziwu i troski o nie⁶²⁹. Pozwala sobie nawet na uwagi z dziedziny „psychologicznej”. Senatorem ze względu na temperament (zdolność do skutecznego działania i zjednywania sobie ludzi) powinien być jedynie choleryk lub sangwinik⁶³⁰.

Obywatel według Goślickiego powinien być arystokratą – człowiekiem cnoty⁶³¹. Każdy jest zdolny ją osiągnąć, jednak jeśli tego nie chce, niech nie pragnie dla siebie praw i obowiązków obywatela⁶³². Pamiętajmy, że „władza jest sprawiedliwa, kiedy panując, przewyższa sobie poddanych cnotą i rozkazuje im, nie jest pan jak niewolnikom, ale jak ojciec synom”⁶³³. Do istoty arystokracji należy to, że składa się ona z „mężów posiadających cnotę, którzy zasługują na pochwałę ze względu na to, że są napełnieni i ozdobieni cnotą i że kierują tak państwem, jak przystoi mężom dobrym i nieodchodzącym w niczym od przepisów praw i cnot”⁶³⁴. Kluczowe pytanie – jak uczynić ich współnikami w zarządzaniu państwem.

Prawdziwy ustrój republikański musi mieć na uwadze prawa i swobody. Senat jako instytucjonalizacja arystokracji będzie dla Goślickiego podbudową jego myśli politycznej. Sam zresztą należy do najmniejszego stronnictwa w Rzeczypospolitej Obojga Narodów, postulującego przyznanie nadrzędnej władzy w państwie senatowi (jako izbie cnoty). Jest to myśliciel republikański, który wierzy w to, że najbardziej sprawiedliwym państwem jest ustrój, który miesza i łączy ze sobą wszystkie trzy godziwe ustroje. Jednakże nie jest myślicielem epoki oświecenia i wie, że jedna z tych władz, naturalnie i siłą rzeczy musi być władzą nadrzędną, decydującą. Trzeba tu dodać, że Goślicki dokonuje afirmacji polityczności. Przeciwstawiając *cnotie* tyranie i oligarchię, nie skupia się na opisie zła, jakie wprowadzają te ustroje do życia społecznego, lecz nieustannie próbuje wskazywać drogi poszukiwania dobra⁶³⁵.

Nikt, żaden inny obywatel nie powinien posiadać tak wiele *cnoty*, jak senator, który jest jej instytucjonalnym wyrazem. Jest rzeczą mądrą, by zachować to:

co w każdym państwie zwykło być najwspanialsze i najświętsze, ażeby urzędy sprawowali ludzie starsi i mądrzejsi, bez żadnej krzywdy dla pozostałych, od tych urzędów będą usunięci

628 W. Goślicki, *O senatorze...*, s. 149.

629 Zob. tamże, s. 487.

630 Zob. tamże, s. 491.

631 „Senator zawsze winien dążyć do rzeczy szlachetnych, a pożytecznych pożądać tylko z umiarem” (tamże, s. 439).

632 Zob. tamże, ss. 57; 59. Do zachowania cnoty potrzebna jest stałość, wiara i uczciwość (zob. tamże, s. 189).

633 Tamże, ss. 59; 61.

634 Tamże, s. 63.

635 Zob. tamże, s. 69.

ludzie młodzi i nieświadomi rzeczy, którzy ze względu na swój wiek nie posiadają żadnego doświadczenia i znajomości spraw⁶³⁶.

Senatora doskonałego, jak wskazuje, „nie trapi żadne uczucie, nie odwodzi pożądanie, nie odstręcza wiek, rządzi nim rozum, kieruje rada, doskonali starość. Wszelkie wady wieku młodzieńczego już w nim przeminęły”⁶³⁷.

Goślicki powraca do platońskich rozważań na temat cnoty sprawiedliwości. Sprawiedliwym będzie taki porządek polityczny, który powierza władzę, urzędy i zaszczyty, osobom najbardziej cnotliwym⁶³⁸. Taki porządek jest zgodny z ludzką naturą.

Należy zawsze robić tak, ażeby ten stan składał się z najbardziej roztropnych, mądrych i szlachetnie urodzonych obywateli, żadne bowiem państwo i społeczeństwo ludzkie nie jest na tyle barbarzyńskie, ażeby nie chciało takim ludziom powierzyć władzy i nie uważało słuchania ich za rzecz lepszą i bardziej zaszczytną⁶³⁹.

Jedną z cnot senatorskich powinien być również patriotyzm, a więc miłość Ojczyzny, dla której senator gotowy byłby ponieść ofiarę życia. Z tego powodu Goślicki (w nawiązaniu zapewne do elekcji królewskich) wyraźnie wskazuje, że urząd ten powinien być związany z ziemią, której od swego urodzenia senator służy⁶⁴⁰. Powinien też znać ustrój państwa, któremu ma doradzać⁶⁴¹.

Ojczyźnie bowiem trzeba przebaczyć wszystko i należy uważać, iż nie ma żadnego takiego bólu, którego by miłość ojczyzny nie powinna zmniejszyć i ułagodzić. Senator tedy niech będzie obywatelem swojej ojczyzny i nigdy nie powinien być w niej postawiony niżej od człowieka obcego, przybysza i chwilowo przybyłego, ich bowiem rady trzeba uważać nie tylko za podejrzane, ale za niebezpieczne i zgubne dla państwa⁶⁴².

Cnota jest pierwiastkiem nadrzędnym. Obok urodzenia i bogactwa, to ona odpowiada za szlachetność człowieka⁶⁴³. „Dostępna jest dla wszystkich, nikogo nie odrzuca, wszystkich

636 Tamże, s. 85.

637 Por. tamże, ss. 115; 117.

638 Zob. tamże, s. 134.

639 Tamże, s. 115.

640 Zob. tamże, s. 119. „Ojczyzna jest wielkim więzem naszej duszy, która wszystko, co posiadamy i nas samych obciąża niejako miłością” (tamże, s. 121).

641 Zob. tamże, s. 259.

642 Tamże, s. 123.

643 Zob. tamże, s. 133.

jednakowo przygarnia”⁶⁴⁴. Dobre urodzenie, w rodzinie szlacheckiej, jest o tyle istotne, że szlachcic wychowywany przez ludzi cnotliwych, jednocześnie nałożony ma na siebie obowiązek bycia cnotliwym przynajmniej w równym stopniu co przodkowie⁶⁴⁵. Podsumowując, senator powinien być nie tylko dobrym obywatelem (to jest przestrzegającym prawa), ale i dobrym człowiekiem, publicznie i prywatnie⁶⁴⁶.

5.4. Mądrość

Prawdziwą sławą mądrości może okryć się tylko ten, kto oddaje się nauce nie tylko dla prywatnej przyjemności, lecz dla pożytku ogółu obywateli. „Godzi się bowiem bezwzględnie mędrcom być mądrym, aby mógł pomagać innym”⁶⁴⁷. Goślicki nie tylko wypowiada się jako filozof, lecz niewątpliwie również jako Senator-Mędrzec. Senatorowie są od tego, by swoją mądrością dzielić się z innymi, gdyż to ich prosi się „o pomyślność, spokój i rady zbawienne dla państwa”⁶⁴⁸, a senat nazywa się izbą mądrości. Mądrość wymaga instytucjonalizacji⁶⁴⁹.

Senator musi być osobą, która we wszystkich sprawach kieruje się zawsze rozumem i rozumnym osądem, nie zaś jakimś losem, przypadkiem, czy fałszywą opinią⁶⁵⁰, musi być rzeczywiście mędrcom, który wydobywa wszelkie skarby zawarte w filozofii dawnych Mędrców⁶⁵¹. Jeśli rozum jest najlepszą częścią ludzkiej natury, to ten, kto kieruje się nim w swym postępowaniu:

może być uznawany za Boga wśród ludzi i jako taki uznany za króla, władcę i pana tego świata. On wie co robić, co doradzać, co stwierdzić i sam doznaje tych dóbr, które pochodzą z daru rozumu i natchnienia Boga⁶⁵².

Trzy rzeczy składają się na szczęście człowieka: natura, obyczaje i rozum. Natura bycia dobrym jest co prawda łaską Boga, lecz ta pozostawia w nas zaczątek do pracy nad *cnotą*, a ją daje

644 Zob. tamże, s. 135.

645 Zob. tamże, s. 137.

646 Zob. w niniejszej pracy arystotelesowskie rozważania na temat prawości – s. 69-70.

647 W. Goślicki, *O senatorze...*, s. 13.

648 Tamże, s. 15.

649 Goślicki z erudycją wskazuje na ciekawą dyskusję różnych filozofów: „Wśród uczonych toczy się od dawna wielki spór o to, co czyni państwo i obywateli najbardziej szczęśliwymi. Jedni uważają, że można to osiągnąć dzięki pewnym przepisom prawnym, inni zaś, iż raczej na skutek jakiejś nauki o państwie” (tamże, s. 3). Sam staje po stronie drugiej, doceniając przy tym wartość praw.

650 Zob. tamże, s. 13 (zob. w niniejszej pracy arystotelesowskie rozważania na temat ludzkiego namysłu – s. 64).

651 Zob. W. Goślicki, *O senatorze...*, s. 13.

652 Tamże, s. 25.

dopiero rozum i obyczaje⁶⁵³. Nauką, która dostarcza człowiekowi wiedzy o cnotach i wiedzy o tym, jak je zdobywać jest filozofia. Filozofia ma ponadto właściwości „oczyszczające zło”⁶⁵⁴. Ściśle łączy się z *cnotą* w przeciwieństwie do innych nauk, ponieważ prawdziwa filozofia to „stałość, wiara i uczciwość, tamte zaś nauki są jedynie narzędziami i ozdobami cnot”⁶⁵⁵. W tych państwach, „w których władcami są filozofowie, lub w których władcy słuchają rad filozofów, nie ma ani wojen, ani buntów, ani wewnętrznej nienawiści i żadnego zła”⁶⁵⁶.

Filozofowie mocno przyczyniają się do rozwoju nauki o państwie, zajmując się zarówno teorią, jak i praktyką. Teoria staje się bezużyteczna bez praktyki. Goślicki pragnie filozofom powierzyć państwa, wierząc, że ci, którzy umieją kierować się „rzeczami boskimi”, będą w przyszłości sprawiedliwiej i mądrzej zarządzili sprawami ludzkimi⁶⁵⁷. Są jednak tacy władcy, którzy umiejętność dobrego rządzenia odziedziczyli po przodkach lub nauczyli się jej na drodze praktyki⁶⁵⁸. Tak właśnie według Goślickiego zbudowali swe państwo Polacy, którzy nie znając ani nauk Platona, ani Arystotelesa, „brali – jak pisze – cnotę sami z siebie”⁶⁵⁹.

Istnieją dwa rodzaje filozofów, którzy nie nadają się do rządzenia państwem. Pierwsi to ci, którzy musnęli filozofię, lecz nie ugasili w sobie płomienia żądz i wad. Drugi to ci, którzy „w swych kryjówkach rozprawiają o wielce teoretycznych kwestiach, w żaden sposób nie dotykając spraw publicznych”. Jeśli posiadają w sobie zdolności obywatelskie, należy ich przymusić do rozważania spraw państwowych, jeśli zaś nie posiadają, należy tych uczonych zostawić samych sobie⁶⁶⁰.

Jak wiemy od czasów Sokratesa, „czysta filozofia najbardziej gardzi urzędami państwowymi”⁶⁶¹. Senator powinien być filozofem pośrednim, który szuka w filozofii wskazówek, jak wieść szczęśliwe życie i rozumnie kierować państwem oraz jak ćwiczyć się w cnotach⁶⁶². Proces ten odbywa się przez wychowanie. Jest to jednak zagadnienie, które pojawia się w dziele Goślickiego śladowo, jedynie jako przypomnienie nauki Mędrców Grecji i Rzymu.

653 Zob. tamże, ss. 149; 151.

654 Por. tamże, s. 211.

655 Tamże, s. 189.

656 Tamże, s. 153. Jest to parafraza słów Platona: „Od nieszczęść przeto nie wyzwoli się wcześniej ród ludzki, zanim albo ludzie należycie miłujący mądrość nie przyjdą do władzy, albo ci, którzy rządzą w państwach, jakimś bożym ulegając wyrokom, nie umiłą istotnie mądrości” (Platon, *Listy*, przełożyła Maria Maykowska, Warszawa 1987, List VII, s. 27 [326b], por. również Platon, *Państwo...*, s. 275 [499 b-c]).

657 Zob. W. Goślicki, *O senatorze...*, ss. 31; 33.

658 Zob. tamże, s. 205.

659 Tamże, s. 207. Por. Rz 2,14: „Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem”.

660 „Powinien przyjąć dwa sposoby życia: obywatelski i filozofów, to jest sposób czynu i dociekania, dzięki bowiem tym dwóm rodzajom dochodzimy do podobieństwa do Boga i prowadzimy szczęśliwe i pomyślne życie” (tamże, s. 55).

661 Zob. tamże, ss. 157; 159.

662 Zob. tamże, s. 161.

Goślicki poświęca liczne karty swego dzieła na wyróżnienie kilku szczególnych umiejętności doskonałego senatora. Wszystko, co największe w senatorze, bez elokwencji staje się małe. Ozdobą mądrości jest wymowa. „Wymowa broni interesu państwa, dodaje powagi senatorowi, uspokaja wzburzone umysły. Senator zatem powinien wysławiać się roztropnie, składnie, ozdobnie i z pamięci, z dostojnym gestem”⁶⁶³. Obok retoryki senator powinien dogłębnie znać prawo, tak by pomagać w sprawiedliwych rządach. Zupełnie inaczej niż Cynceron, radzi, by senatorowie nie byli adwokatami, którzy to dla zysku i interesów bronią swych klientów, nie oglądając się na sprawiedliwość⁶⁶⁴. Trzecią umiejętnością jest znajomość nauki o państwie, która polega na tym, by wiedzieć, jak przyczynić się do dobra społeczeństwa⁶⁶⁵.

5.5. Zgoda

Goślicki rozwija rozważania Arystotelesa o wartości przyjaźni w państwie.

Z przyjaźni rodzi się zgoda, czyli przyjaźń między obywatelami. Polega ona na jednomyślności wszystkich stanów co do przestrzegania praw i zachowania spokoju w kraju i stanowi jedyną nadzieję zachowania państwa. Dlatego senator musi popierać zgodę w państwie i strzec jej, gdyż przy niezgodzie, tej truciznie dla kraju, nie może być silne żadne państwo⁶⁶⁶.

Aby dać przykład obywatelom, senat w pierwszej kolejności musi zachować zgodę wewnątrz siebie. Senatorowie nie mogą być ani skłóceni, ani żyć w nienawiści⁶⁶⁷.

Senat jako urząd w porządku ustrojowym zostaje postawiony pomiędzy królem a narodem, dzięki czemu lepiej poznaje powinność króla, jak i obyczaje i powinności narodu. „Z łatwością może dostrzec, co należy do obowiązków króla i ochrony jego godności i także to, co dotyczy zachowania korzyści narodu i państwa”⁶⁶⁸. W taki oto sposób senat jako budowniczy zgody wspólnoty politycznej, tworzy ją jako ten, który zna obowiązki i powinności innych

663 Zob. tamże, s. 191.

664 Zob. tamże, s. 193.

665 Zob. tamże. Do nauki o państwie Goślicki wprowadza dziedziny kształtujące dobrego obywatela: muzykę i gimnastykę (zob. w niniejszej pracy platońskie rozważania na ten temat – s. 25).

666 W. Goślicki, *O senatorze...*, s. 427.

667 Zob. tamże, s. 429.

668 Tamże, s. 111.

instytucji, i strzeże, by instytucje te nie wychodziły poza swoje ramy, nie wadząc sobie wzajemnie. Senat staje się „instytucją dla państwa”, instytucją dla instytucji. Senator jest nazwany w dziele „urzędem najwyższym w państwie”⁶⁶⁹. Senat ma strzec funkcjonowania innych organów władzy i przyczyniać się do dobra wspólnego, dobra całego państwa, chroniąc je przed niebezpieczeństwem zamieszek i buntów. Zatem rozumnie urządzone państwo, powinno oddać senatowi „całą albo poważną część rządów”⁶⁷⁰.

Kiedy senat będzie posiadał moc najwyższej rady państwowej i pozostałe stany będą wykonywać wszystkie jego zarządzenia, wówczas dopiero zaistnieje najlepsza równowaga wolności i równości wśród obywateli. Naród wtedy będzie miał władzę, król autorytet, a senat będzie miał doradztwo i we wszystkim będzie przestrzegać praw⁶⁷¹.

Król z narodem zazwyczaj ze sobą rywalizują, gdyż ten pierwszy dąży do samowładztwa, lud zaś do swawoli. Jeśli rywalizacja przestaje być umiarkowana, powstaje tyrania króla lub ludu. Doskonały senator wyczuwa zagrożenia płynące z władzy króla czy narodu i w odpowiednim czasie im zapobiega.

Senator ma się usilnie starać, aby były na równi utrzymane swobody króla i narodu, i ze swego środkowego miejsca ma widzieć, jakby w zwierciadle, czy czyjeś dobro nie cierpi i strzec, aby nigdy przez takie rywalizacje Rzeczpospolita nie poniosła szkody⁶⁷².

Senatorowie mają być przyjaciółmi króla, tak, by mógł nazwać on ich swoimi „nogami, oczami i rękoma”⁶⁷³. Król jako sługa państwa, strażnik swobód i gwarant publicznych praw, zasięgając rady senatu, powinien traktować senat jak ojca⁶⁷⁴. Za wzór państwa zgody Goślicki nieśmiało uznaje królestwo polskie, gdzie król bez szlachty nic podjąć nie może, tak i senat bez króla i ludu. A wszystko to dlatego, że prawa pod przysięgą religijną są ściśle zachowywane, a łamanie ich uważane jest za największą hańbę. Wolność dana obywatelom rozumiana jest jako

669 Zob. tamże, s. 115. Można dostrzec tu analogię do współczesnego sądownictwa konstytucyjnego.

670 Zob. tamże, s. 113.

671 Zob. tamże, s. 287.

672 Zob. tamże, s. 265. Goślicki jest „bardzo nowoczesny”, wprowadza zagadnienie równowagi władzy.

673 Zob. tamże, s. 73.

674 Zob. tamże, s. 271.

przestrzeganie praw⁶⁷⁵. Król z kolei nie rządzi tylko według swej woli, ale również za radą senatu⁶⁷⁶. Rady te są pożyteczne, gdyż wykonuje je jeden król, a nie wielu wykonawców⁶⁷⁷.

Tak jak głowa nie da się oddzielić od serca bez niebezpieczeństwa życia, tak też i uważam, iż żadną miarą nie należy w państwie oddzielać senatu od króla, bowiem za ich rozłączeniem postępuje w państwie niezgoda i pomieszenie oraz zagłada wszystkiego. Senat zaś w państwie jest bardziej pożyteczny od króla, ponieważ udziela rady zarówno jemu, jak i państwu, w nie mniejszym stopniu, jak owa żywotna część duszy umieszczona w piersi udziela życia tej części, która posiada rozum i ma swoje miejsce w głowie. Król także rządząc radami senatu, nie mniejszą korzyść przyniesie państwu, gdy rządzi nimi tak, jakby były jego własne, rządzi bowiem wszystkimi, chociaż posługuje się ich radami, niemniej, aniżeli rozum, który jakkolwiek zwykł używać do posługi przy wykonywaniu rzeczy, wszystkich trzech zmysłów, jest jednak najwspanialszy ze wszystkich⁶⁷⁸.

Goślicki, ze względu na osobistą znajomość króla chętnie słuchającego rad senatu oraz senatorów, którzy odznaczyli się wielką cnotą i mądrością, uważa ustrój polski za najlepiej zinstytucjonalizowaną formę arystokracji – za ustrój, w którym króluje *zgoda*.

Polacy mają takiego króla, jakiego Platon, Arystoteles, Ksenofont i cały zastęp filozofów i prawodawców uczynił w każdym doskonałym państwie i jakiego zdaje się potrzebować natura i sam Bóg. Senat u nich przedstawia ustrój arystokratyczny, który (jak już powiedziałem) posiada bardzo wielką powagę i składa się z mężów wybranych spośród najmądrzejszych i najbardziej wysoko urodzonych, oni radzą z królem o dobrym kierowaniu państwem i są tacy, jakimi u Persów byli homotymi, albo u Spartan eforowie. Naród reprezentuje stan rycerski albo szlachta, posiadająca także częściowo wpływ na rządy państwem. Jest on kolebką królów i senatorów⁶⁷⁹.

Aby państwo pomyślnie się rozwijało i było odporne na zewnętrzne i wewnętrzne niebezpieczeństwa, potrzebuje trzech rzeczy: urzędów, praw i nauki o państwie. Tak jak prawa kierują urzędnikiem, tak urzędnik narodem. Urzędnik ze swą roztropnością, radą, rzetelnością i

675 Zob. tamże, s. 101.

676 „Rady senatorów są pożyteczne dla państwa wtedy, jeśli je wykonuje jeden król, niepożyteczne zaś, kiedy mają wielu wykonawców” (tamże, s. 75).

677 Zob. tamże, s. 75.

678 Tamże, ss. 75; 77.

679 Tamże, s. 103.

mądrością przyczynia się do istnienia i rozwoju państwa do tego stopnia, że „ustrój państwa można poznać po poziomie jego urzędników”⁶⁸⁰. Urzędnicy muszą przyczyniać się do zgody we wspólnocie politycznej, zapobiegając buntom i rozruchom⁶⁸¹.

Zaiste ogromnej sztuki i najwyższej mądrości potrzebuje ten, kto chce objąć w państwie urząd i objąć naczelne miejsce z godności. Ma on bowiem rządzić nie jednym domem, nie rodziną, nie żoną, nie dziećmi, ale państwem rozrywaniem różnorodnością woli, umysłów i zamierzeń i doprowadzić je do jednego stanowiska i zgody, aby stało się tak najbardziej podobne i jednakowe⁶⁸².

Istotnym dla zaprowadzenia zgody jest urząd *moderatora*. Goślicki umieszcza to pojęcie w kontekście polskiego senatu, wiedząc, że uczeni jego czasów od razu odwołają się do Cyncerona. Do dzisiaj przetrwało pojęcie moderatora dyskusji, który kieruje debatą, przekazuje głos, upomina, powściąga, dopytuje, czasami skraca czas wypowiedzi, dbając, by dyskusja była prowadzona w sposób rzeczowy i pokojowy.

Moderator jest, po pierwsze, siłą powodującą się rozumem, po drugie, rzeczywistą mocą, potęgą władczą i kierowniczą, po trzecie, siłą ewidentnie życzliwą i dobroczynną wobec ludzi, wymagającą jednak od nich, i byłby to element czwarty, odpowiedniego zachowania się i uzależniająca od tego swój stosunek do nich⁶⁸³.

Celem moderatora, powie Goślicki, jest szczęśliwe życie obywateli, co z kolei odnosi go do *Polityki* Arystotelesa. Jest rzeczą interesującą, że choć to senat był moderatorem głównym, bywał nim i król, jako ten, który publicznie oświadczał, że zawsze zgodzi się ze wspólnym stanowiskiem senatu i izby poselskiej, o ile by do takiego doszło (co było rzadkie)⁶⁸⁴. Funkcja moderatora jest jedną z funkcji zinstytucjonalizowanej arystokracji⁶⁸⁵.

680 Zob. tamże, s. 105.

681 Zob. tamże, s. 107.

682 Tamże, s. 109.

683 J. Mańkowski, *Moderator...*, s. 99.

684 Zob. A. Stępkowski, *Senat doby jagiellońskiej*, w: „O senatorze doskonałym. Studia”, praca zbiorowa, pod redakcją Aleksandra Stępkowskiego, Warszawa 2009, s. 90.

685 Zob. J. Mańkowski, *Moderator...*, s. 105.

5.6. Pokój

Goślicki wprowadza do swoich rozważań platońsko-arystotelesowską naukę o transformacjach ustrojów. Sam żył w państwie, w którym ruch egzekucyjny właściwie się kończył. W tamtych czasach państwa nie zmieniały się tak szybko, jak greckie *poleis*, jednak temat ten pojawia się w jego dziele. Senatorowie jako słudzy pokoju powinni mieć na uwadze problem wojny i nienawiści, jaką rodzą wszelkie transformacje. Najważniejsze jednak, że Goślicki ukazuje, że to nie same prawa czy system polityczny kreują godziwy ustrój polityczny, ale właśnie kierownicy państw, którzy mogą być „źli i nikczemni lub dobrzy i pełni cnoty”⁶⁸⁶. Senator, w tym kontekście, jest strażnikiem praw, nadzorcą swobód i opiekunem całego państwa⁶⁸⁷. Działając w imię pokoju, musi zachować spryt. Nie zawsze może mówić jawnie, czasami musi prowadzić rozmowy i negocjacje zakulisowo, by naleganiem, prośbami czy groźbami budować pokój.

Roztropność senatora godna jest pochwały za kierowanie państwem w czasie pokoju, ale na nieporównywanie większą zasługuje pochwałą, jeśli państwo nękanie buntami i niezgodami doprowadzi do upragnionego pokoju, a zbuntowanych obywateli uczyni spokojnymi i bezpiecznymi⁶⁸⁸.

Według Goślickiego dobrze zinstytucjonalizowana arystokracja przyczynia się do tego, by obywatele byli wolni, bogaci i pełni cnoty⁶⁸⁹. A są to trzy rzeczy, które walczą w państwie o władzę: swoboda, bogactwo i cnota. Szlachta rodowa jest połączeniem bogactwa i cnoty. Nie ma możliwości, by każdy w państwie w jednym czasie był uosobieniem arystokracji. Senatorowie powinni swoją osobą jednoczyć te trzy elementy, ukazywać ich pokojowe współistnienie. Stąd powinni być wolni, cnotliwi, ale i bogaci (bogaci nie w sensie fortuny, a raczej wolni od trosk i trudu życia doczesnego w kontekście materialnym). Senat powinien wskazywać całemu narodowi możliwości pokoju między różnymi grupami społecznymi, powinien budować harmonię między trzema istotnymi pierwiastkami dobrze zorganizowanej wspólnoty politycznej: monarchii, arystokracji i demokracji. Od zinstytucjonalizowanej arystokracji zależy, czy państwo będzie kwitło w pokoju, czy będzie pochłonięte wewnętrznymi sporami⁶⁹⁰.

686 Zob. W. Goślicki, *O senatorze...*, s. 45.

687 Zob. tamże, s. 241.

688 Tamże, ss. 259; 261.

689 Zob. tamże, s. 47.

690 „Te państwa uchodzą za szczęśliwe, w których obywatele żyją spokojnie i pomyślnie, i odwrotnie, za nieszczęśliwe, w których obywatele nie posiadają rękoma spokoju i bezpieczeństwa” (tamże, s. 3).

Senat stanowi pomost między narodem a królem, zapobiega przeradzaniu się wolności ludu w swawolę, a władzy króla w tyranie, nadto także wszelkiej anarchii⁶⁹¹. Prawdziwym zagrożeniem dla pokoju w państwie, wskazuje Goślicki, są dążenia demokratyczne, które pragną rozszerzenia swobód aż po najgorszą swawolę; głównie zwracają się przeciwko arystokracji, nie cenią bowiem cnoty⁶⁹². Dążenia te mogą być i słuszne, i godziwe. Dzieje się to, gdy lud zrzuca z siebie jarzmo tyrana⁶⁹³. Rolą senatu musi być takie czuwanie nad władzą, by ta nie przerodziła się w narzędzie ucisku obywateli.

5.7. Uwagi praktyczne

Goślicki wskazuje na wagę otwarcia się porządku politycznego na transcendencję. Prawo, którym jest związany król, odsłania przed królem Rozum (*Logos*). Natomiast senat i jego rady udostępniają królowi pełnię cnoty!⁶⁹⁴ Król, uczciwy i w pełni związany z prawem, powinien słuchać rad senatu⁶⁹⁵. Taki monarcha kieruje się nie tylko własnym rozumem, który może błądzić, lecz rozumem i radą wszystkich mędrców. Taki król, poucza Goślicki, upodabnia się do samego Boga⁶⁹⁶.

Idąc śladem Platona i Arystotelesa, Goślicki wyróżnia trzy rodzaje ustrojów: królestwo, arystokrację i demokrację. Tak jak Platon podzielił duszę człowieka, dzieli duszę państwa na trzy części. Król jest rozumem i strażnikiem państwa. Druga część (arystokracja) to serce człowieka ściśle zespolone z głową. Trzecia (naród) to pozostałe członki. Senat jest „sercem” państwa. Rozum bez uczuć jest słaby i chwiejny, tak i senat „bez rozumu, którego używa po części jako wodza, a po części jako żołnierza w działaniu, jest miękki i zniewieściały”⁶⁹⁷.

Goślicki jako biskup katolicki został przecież wychowany w religii, gdzie nie głowa (rozum) uznawana była za najważniejsze miejsce w duszy ludzkiej, a właśnie serce, do którego wielokrotnie odwoływał się Chrystus. Senat jest *sercem* państwa. To niezwykle interesująca analogia. Serce, w rozumieniu chrześcijańskim, nie jest tylko siedliskiem uczuć, choć je w sobie zawiera. Zespolone z rozumem ogarnia całą rzeczywistość egzystencji człowieka, nadaje „suchemu” rozumowi wymiar integralności ludzkiej natury, dzięki czemu może podejmować

691 Zob. tamże, s. 117.

692 Zob. tamże, ss. 63; 65; 67.

693 Zob. tamże, s. 69.

694 Zob. A. Stępkowski, *De optimo senatore w świetle...*, s. 135-136.

695 Zob. W. Goślicki, *O senatorze...*, s. 73.

696 Zob. tamże, s. 77.

697 Tamże, s. 39.

decyzje roztropnie i rozsądnie nie ulegając wadom. Jest centrum dowodzenia człowieka, to ono decyduje, w którą stronę człowiek pójdzie: w stronę dobra czy zła; życia czy śmierci. Jest miejscem, w którym widać jak na dłoni, o co tak naprawdę człowiekowi chodzi, jakie ma intencje. Senat zatem nie jest rządem państwa, ale w jakimś sensie, sumieniem. Wyznacza cele wspólnocie politycznej.

Najważniejszą praktyczną sprawą w kontekście instytucjonalizacji arystokracji jest wybór senatorów obdarzonych roztropnością, mądrością i wszelką cnotą. Chodzi o to, by przyszli senatorowie nie otwierali sobie drogi do urzędu „poprzez gwałt, intrygę czy przekupstwo, ale mocą prawa, cnoty, skromności i godności”. Urząd w ustroju republikańskim to nagroda za cnotę. Nowo wybrany urzędnik powinien stawać ponad własną, prywatną korzyść. Intrygi zaś powinny być surowo karane. Także i wszelkie przekupstwo powinno być ścigane prawem. Jest to o tyle zasadne, że zbyt dużo ludzi służy Mamonie z powodu swej chciwości i nieograniczonej żądzy posiadania. Z takiej postawy rodzą się „zdrady, podstępny, nieprzyjaźnie, pogarda Boga, praw i urzędników. W takiej oligarchii każdy łapie się tylko tego, co korzystne”⁶⁹⁸.

Trzy rzeczy ważne są przy wyborze przyszłego senatora: z kogo wybierać, przez kogo ma być wybierany i w jaki sposób ma być wybierany. Goślicki powie, że senatorowie mają być wybierani tylko z obywateli – szlachty, a więc stanu, który posiada wolność, bogactwo i cnotę⁶⁹⁹. Należy wziąć pod uwagę przeszłość rozpatrywanego kandydata, tak jak to było w starożytnym Rzymie. Obok cnoty należy uwzględnić: sławę, ród, wiek, stan, poprzednio sprawowany urząd i stan majątkowy. Wpierw należy wyodrębnić grupę osób cnotliwych, którzy są w stanie unieść godność senatora, a że grupa ta zazwyczaj jest większa niż ilość urzędów, tam, gdzie panuje równość cnoty, można zastosować wybór urzędnika poprzez losowanie, co akurat w tej kwestii przyda większego zaszczytu senatorowi, swoistego „nimbu wybrańca boskości”⁷⁰⁰. W żadnym wypadku nie można powierzać wyboru senatorów ludowi pozbawionemu rozumem.

Senatorów, według Goślickiego, powinien wyznaczać jeden człowiek, odznaczający się cnotą, mądrością i roztropnością⁷⁰¹. Osoba ta powinna posiadać tę kompetencję albo dzięki obowiązującym prawom, albo przez wolę ludu. Biorąc pod uwagę ustrój polski⁷⁰² i rzeczywistość szesnastowieczną, trudno sobie wyobrazić w tej roli kogoś innego niż króla. Król dzięki radzie

698 Zob. tamże, ss. 219; 221; 223.

699 Zob. tamże, ss. 227; 229.

700 Zob. w niniejszej pracy platońskie przekonanie na temat demokratycznego losowania – s. 50.

701 Zob. W. Goślicki, *O senatorze...*, s. 249.

702 We wstępie do króla pisze: „Do sprawiedliwego i najwyższego jak gdyby kierownictwa, posiadasz radę senatu, znamienitą zarówno szlachectwem, jak i roztropnością, i to wybraną głównie dzięki Twemu zdaniu i osądzeniu. Zdajemy sobie sprawę z tego, iż na skutek jej umiarkowania i mądrości, królestwo nasze posiada największy spokój i sławę” (tamże, s. 7).

senatu ma dostęp do wszystkich cnót, a zatem i narzędzia do wyboru najlepszych senatorów⁷⁰³.
Pisze Goślicki:

nasi przodkowie wprowadzili mądrze ten rzymski zwyczaj do swego państwa, dawszy królowi władzę, jakby sam był sędzią cnoty każdego i wybierał na senatorów tych, których będzie uważał za godnych tego zaszczytu ze względu na prawa, wiek, roztropność i szlachectwo. Na skutek tego Królestwo wzrosło nie mniej cnotą senatorów jak królów, a senat polski zwykły być nazwany nie tylko senatem tego kraju, ale i całej, jak gdyby północy. Król tedy niech ma w naszym państwie prawo i władzę wybierania senatu, przy wyborze którego wymagam od niego wielkiej roztropności, zaufania i mądrości. Powinien on bowiem wiedzieć, że dobiera sobie nie jakiegoś doradcę dobrego do pokierowania własnym gospodarstwem, nie bankiera do gromadzenia pieniędzy, nie budowniczego do stawiania zamków, ale współtowarzysza w dobrym rządzeniu państwem, zachowaniu obywateli i wydawaniu praw⁷⁰⁴.

Głównym zadaniem senatora w państwie jest udzielanie rady. Senator powinien być gotowy jej udzielić w każdej sytuacji i w każdym czasie. Radą jest zalecenie, aby coś robić lub czegoś zaniechać⁷⁰⁵. Przemawiać najpierw powinni starsi, a potem młodsi, by ci drudzy mieli czas do namysłu. Senatorem powinien być człowiek, w którym zostały rozwinięte zarówno siły fizyczne, jak i umysłowe. Goślicki określa minimalny wiek senatorski na czterdzieści pięć lat. Taka osoba nie ulega już ani żądom, ani fantazjom, nadto wyróżnia się mądrością życiowego doświadczenia⁷⁰⁶.

Aby utrzymać porządek obrad senatu, senator powinien przemawiać nie wtedy, kiedy chce, lecz wtedy, gdy jest pytany o zdanie⁷⁰⁷. Goślicki przypomina potrójną zasadę Cycerońską: obowiązek wzięcia udziału w obradach, przemawiania na wezwanie i zachowania umiaru w mowie (zwłaszcza w jej długości)⁷⁰⁸.

Senator nie powinien być również nędzarzem. Powinien posiadać dobra jako ozdobę swej godności i środki do pełnienia godziwych uczynków. Goślicki gani nawet starożytnych filozofów, uznając, że zamiast rozprawiać o istocie bogactw, powinni rozprawiać o właściwym ich użyciu!⁷⁰⁹. Bogactw należy najpierw posiadać tyle, ile jest konieczne, następnie zaś tyle, ile

703 Zob. A. Stępkowski, *De optimo senatore w świetle...*, s. 138.

704 W. Goślicki, *O senatorze...*, ss. 251; 253.

705 Zob. tamże, s. 337.

706 Zob. tamże, s. 505.

707 Zob. tamże, s. 347.

708 Zob. tamże, s. 497.

709 Zob. tamże, ss. 507; 509.

jest wystarczające. Bez nich nie sposób zdobywać cnoty⁷¹⁰. Pożyteczne dla państwa jest wprowadzenie cenzusu senatorskiego, jednak nie powinien być on podstawą wyboru senatorów, by nie uczynić bogactwa czymś ważniejszym od cnoty⁷¹¹.

Senat jako staropolska arystokracja był w pierwotnym założeniu połączeniem elity władzy i elity cnoty⁷¹². Janusz Ekes w książce *Złota demokracja* konkluduje:

Wizerunki dobrego senatora i obraz trudów marszałka sejmowego przedstawiają nam człowieka życzliwego, otwartego i społecznie usposobionego. Człowieka towarzyskiego i..., cywilizowanego, a więc godzącego się z otoczeniem i służącego mu bez utraty godności własnej. Ten obraz staropolskiego polityka, męża stanu, na pewno był wyidealizowany, stanowił jednak wzór i jego akceptacja, choćby nawet udawana, była przecież niezbędna dla zyskania powodzenia politycznego. Jako przemawiający do społecznej wyobraźni, ideał ów wiele mówi o klimacie życia politycznego, które było wytworem kultury staropolskiej⁷¹³.

710 Zob. tamże, s. 519.

711 Zob. tamże, s. 525.

712 Zob. J. Ekes, *Złota demokracja*, Kraków 2010, s. 157.

713 Zob. tamże, s. 175. „Podobałby mi się – pisał Goślicki. – senator o takich zdolnościach, iżby nie był chwiejny i niestały, nieprzekorny, spowolniony i oziębiały, nieobojętny, przewrotny, udawany, niespokojnym porywcy i nieskromny, ale, aby był stały i mocny, czujny, elegancki, wspinały, miły, powabny i otwarty wobec wszystkich” (W. Goślicki, *O senatorze...*, s. 309).

5.8. Senat w szesnastowiecznej Polsce

Jak zauważył Marek A. Cichocki, Polacy w szesnastym wieku wykonali rewolucyjny krok i pomimo rosnącego na Zachodzie absolutyzmu, zapragnęli nad Wisłą mieć własną republikę⁷¹⁴. Polska stała się jedną z najświetlejszych gwiazd renesansowego republikanizmu.

Jak wspominałem w rozdziale poprzednim, senat jako rada królewska należy do jednej z najstarszych instytucji państwowych w polskiej historii politycznej, której autonomiczność wyodrębniła się w wieku dwunastym. Już w średniowieczu ustaliła się zasada, że senat składał się z biskupów (wybieranych przez króla, początkowo zatwierdzanych przez Stolicę Apostolską)⁷¹⁵, wojewodów, kasztelanów i ministrów królewskich, jako elity urzędników administracji państwowej⁷¹⁶ (w takiej hierarchicznej kolejności). Pierwszym senatorem był Prymas Polski, dalej pozostali wybrani biskupi katoliccy. Następnie w ścisłej kolejności zasiadali wojewodowie, kasztelanowie i ministrowie, przy czym kasztelan krakowski ze względu na historię Państwa Polskiego zasiadał przed wojewodami, a ministrowie, choć siedzieli na samym końcu, biorąc pod uwagę ich funkcje, w rzeczywistości pełnili w senacie rolę nadrzędną. Senat obradował pod przewodnictwem króla. I choć król był uważany za odrębny stan sejmujący, jednocześnie był w senacie pierwszym pośród równych, był tak zwanym „wojewodą Rzeczypospolitej”⁷¹⁷. Jako instytucja Państwa Polskiego król uczestniczył właściwie we wszystkich najważniejszych wydarzeniach dotyczących państwa⁷¹⁸.

Urząd senatorski był urzędem dożywotnim, lecz senator nie był z urzędu nieusuwalny. Senatorowie-ministrowie, którzy wykonując władzę wykonawczą, musieli wykazywać się dobrym zdrowiem i aktywnością życiową. Gdy któryś z ministrów, dajmy na to, podupadł na zdrowiu, król mógł mianować go na wyższy urząd senatorski (choćby kasztelana Ziemi

714 Zob. M.A. Cichocki, *Północ...*, s. 133.

715 Za wyjątkiem Prymasa, który stawał się z urzędu pierwszym senatorem, otrzymawszy swoją nominację na urząd z Rzymu. W 1569 roku w Senacie zasiadało 55 katolików i 58 innowierców. Naród (szlachta) polski powracając do katolicyzmu stopniowo ujednolicił się pod kątem wyznaniowym w wieku siedemnastym (zob. Z. Kowalewski, *Rzeczypospolita...*, s. 99).

716 Główną liczbę stanowili kasztelanowie, nielicznie ubodzy. Frekwencja, choćby za Jana Kazimierza, na obradach senatu wynosiła poniżej 50%. Najczęściej obecni byli senatorowie bogatsi oraz ci mieszkający blisko stolicy, w której odbywały się obrady. Z dalekich rubieży Rzeczypospolitej większość kasztelanów nie przyjeżdżała. Mieli oni obowiązek podania powodu absencji. Najczęściej był to brak środków lub choroba (wielu senatorów było ludźmi wiekowymi). Nie był zatem to problem braku ambicji, czy kompetencji (zob. J.S. Dąbrowski, *Senat koronny. Stan sejmujący w czasach Jana Kazimierza*, Kraków 2000, s. 29).

717 Zob. Z. Kowalewski, *Rzeczypospolita...*, s. 109.

718 J.S. Dąbrowski, *Senato koronny*, s. 6. Jego pozycja nie była w pełni ustalona. Na przestrzeni wieków jego kompetencje też się zmieniały. Z powodu elekcji cudzoziemców, przyzwyczajonych do mniej republikańskich ustrojów politycznych, Izba Poselska zwiększyła kompetencje senatu w zakresie kontroli poczynań króla oraz polityki zagranicznej (zob. tamże, s. 111).

Czerskiej), niewymagający tak dużego zaangażowania⁷¹⁹. Senator reprezentujący daną ziemię powinien być osiadły na terenach, które reprezentował.

Już w średniowieczu wytworzyły się pewne przepisy zabraniające łączenia różnych urzędów z urzędem senatorskim (mające zapobiegać koncentracji władzy). Choć senator mianowany był przez króla, koło rycerskie miało pewien głos w tej sprawie. Każdy nominowany musiał bowiem pełnić wcześniej urząd niższy i wykazać się dobrym wykonywaniem powierzonych obowiązków, jak i szacunkiem dla stanu trzeciego. Bywało, że szlachta z tego względu skutecznie oprotestowywała nominacje królewskie⁷²⁰. Senatorowie byli reprezentantami władzy królewskiej w samorządzie terytorialnym. Nierzadko siła lokalnego sejmiku przeciwstawiała się wojewodom czy kasztelanom⁷²¹.

Najwyższym sądem w Rzeczypospolitej był Sąd Sejmowy⁷²². Pod przewodnictwem króla (lub kanclerza) zasiadali w nim wybrani posłowie i senatorowie. Uzupełnieniem była Komisja Skarbowa, orzekająca przeciwko dłużnikom państwa, również składająca się z sześciu senatorów i wybranych posłów. Można zatem powiedzieć, że instytucje te były *stricte* samorządowe, a udział w samorządzie miał (w kontekście władzy sądowniczej) również stan senatorski⁷²³.

Senator posłem być nie mógł, lecz trzeba pamiętać, że senat, obok izby poselskiej wchodził w skład Sejmu⁷²⁴. Senat na pewno występował jako *moderator*. Wypracowując zgodę między stanami sejmowymi (pojmowano ją jako zgodę stanów sejmujących i wszystkich ziem Rzeczypospolitej – ta wypracowywana była w kole rycerskim), mediował, raz przedstawiając prośby szlachty królowi, innym razem przekonując szlachtę za tym, za czym optował król⁷²⁵. Mimo to, bywały sytuacje, gdzie trzeba było przekonywać do zgody senat. W praktyce król zgadzał się z postanowieniem, o ile uzyskało ono zgodę izby poselskiej i senatu; ale i senat zgadzał się na prawo, które miało zgodę króla i posłów.

Rolę *mediatora* senat pełnił także podczas bezkrólewia. Podczas drugiego, zwaśnione strony – Górków i Zamoyskich, przedstawiali swoje racje i pretensje właśnie senatorom,

719 Zob. J. Ekes, *Złota demokracja...*, s. 155.

720 Zob. tamże, s. 155-156. Szczególnie popieranym kandydatem na senatora był człowiek, który dobrze pełnił funkcję marszałka sejmku, wybieranego przez koło rycerskie (por. tamże, ss. 173-175).

721 Por. tamże, s. 163. W ustawodawstwie sejmów 1520-1529 uchwalono szereg przepisów zabraniających wpływaniu na wybór posłów przez senatorów (zob. tamże, s. 180).

722 Po ustanowieniu Trybunału Koronnego, sąd ten był najwyższą instancją dla takich spraw jak: zdrada stanu, przestępstwa za które szlachcicowi groziła kara śmierci, utrata czci, czy konfiskata dóbr. Wyroki były ostateczne (zob. J.S. Dąbrowski, *Senat koronny...*, s. 62).

723 Zob. tamże, s. 291-292.

724 Sejm pracował w mieszanych, senatorsko-rycerskich komisjach, często w obecności króla (zob. J. Ekes, *Złota demokracja...*, s. 169).

725 Zob. tamże, ss. 166-168. Za czasów Jana Kazimierza opór szlachty senat musiał łamać nader często, czasami przy użyciu siły poprzez zatrzymywanie i zwracanie oponentów (zob. J.S. Dąbrowski, *Senat koronny...*, s. 108).

zgrupowanym w „szopie senatorskiej” na polu elekcyjnym⁷²⁶. Pomimo niejako przegranej obozu senatorskiego na rzecz ruchu egzekucyjnego⁷²⁷ (a może właśnie z tego powodu?), senatorowie cieszyli się ogromnym autorytetem w społeczeństwie. Przytoczmy (za Markiem A. Cichockim) historię z czasów drugiego bezkrólewia, będącą zwieńczeniem tłącej się wojny domowej na polu elekcyjnym.

Senatorska szopa, centralne miejsce pól elekcyjnych, które prymas na początku elekcji poświęcał jako miejsce objęte szczególną opieką Ducha Świętego. Wstrząśnięty wydarzeniami lipcowego dnia arcybiskup gnieźnieński, *interrex* Karnkowski, nakazuje wieczorem spalić stojącą na opustoszałych polach elekcyjnych senatorską szopę. Nikt więcej na tym pohańbionym przez rozlanie krwi miejscu nie miał już wybierać polskiego króla. Okop kazano przesunąć, a wielka drewniana szopa pokryta tarcicą szybko zajęła się wysokim, strzelającym do ciemnego nieba ogniem. To wielkie ognisko musiało być przejmującym widowiskiem, znamionującym, że stało się coś naprawdę bardzo złego. Czterdziestopięcioletni Kanclerz [Jan Zamoyski – przyp. MK] widział już w swoim życiu wiele, ale myślę, że kiedy ze swojego obozu spoglądał na wysokie języki ognia palącej się senatorskiej szopy, mogła się wkraść do jego głowy pewna straszliwa myśl, która przejęła go grozą, że oto faktycznie sprawy zaszły zbyt daleko, i że korona, która wydawała się w zasięgu ręki, na zawsze została dla niego stracona⁷²⁸.

Jak wskazuje Dorota Pietrzyk-Reeves, senat był elementem zapewniającym równowagę i stałość, i te przekonania wyrażali właściwie wszyscy szesnastowieczni pisarze polityczni⁷²⁹. Ponadto miał być izbą deliberatywną, ciałem doradczym, gdzie nad problemami dyskutowano długo i analizowano je merytorycznie z każdej strony, bez emocjonalnego poziomu debaty poselskiej⁷³⁰. O ile w czasie Sejmów, głos decydujący miała Izba Poselska, rola senatu rosła

726 Zob. M.A. Cichocki, *Północ...*, s. 140.

727 12 grudnia 1501 roku król Aleksander Jagiellończyk obejmował rządy jako wybraniec senatu, a senat uzyskał władzę w państwie nadrzędną. Trzy lata później sejm odebrał królowi możliwość rozdawania dóbr bez zgody senatorów. Rządy senatorskie skończyły się w 1505 poprzez uchwalenie słynnej konstytucji *Nihil novi*, doprowadzając do zmniejszenia władzy senatorów na rzecz szlachty (zob. J. Ekes, *Złota demokracja...*, s. 179). Powrót króla senatorskiego to dopiero rządy Stefana Batorego. Podważono wtedy bezstronność króla, a rozłam między królem a Kołem rycerskim uznano za dramat, który przydarzył się Rzeczypospolitej. Jednak czasy były już inne, senatorowie nie tylko nie wykorzystali szansy poszerzenia swej władzy, ale Wawrzyniec Goślicki witając nowego króla, wskazywał na zgodę i służbę narodowi. Symbolicznie dodajmy, że król Stefan Batory zmarł równo 85 lat od dnia wyboru Aleksandra Jagiellończyka – 12 grudnia 1586 roku (zob. tamże, s. 187-188).

728 M.A. Cichocki, *Północ...*, s. 178.

729 Zob. D. Pietrzyk-Reeves, *Ład Rzeczypospolitej...*, s. 394.

730 Zob. tamże, s. 396-397.

dzięki tak zwanym radom posejmovym, gdzie senatorowie podejmowali szereg kluczowych decyzji dla państwa⁷³¹.

Odwieczny problem, kto powinien w senacie zasiadać, nie został rozstrzygnięty. Przekonanie o naturalnej konieczności jego istnienia w państwie było właściwie niepodważalne⁷³². Należy jednak dodać, że dzięki Zygmuntowi III, z poparciem patriotycznych magnatów, otwarto senat na biskupów i rycerzy z rodów mniej bogatych, zapobiegając oligarchizacji tej izby i znajdując tym samym, ścieżkę dostępu dla wybitnych jednostek⁷³³.

Potrzeba izby cnoty i mądrości jest charakterystyczna dla ustroju republikańskiego. Obóz pro-senatorski, który postulował przyznanie senatowi władzę nadrzędną w Polsce, był najmniej liczny, choć reprezentowany między innymi przez Wawrzyńca Goślickiego. Trzeba jednak pamiętać, że od filozofów polityki nie należy wymagać radykalnych reform, których i tak nie mogliby przeforsować⁷³⁴, a raczej mądrej refleksji nad stanem państwa.

731 Zob. J.S. Dąbrowski, *Senat koronny...*, s. 110. Jak wskazuje autor, zwłaszcza w okresach, gdy sejmowanie się nie odbywało, senat stawał się coraz bardziej „stronnictwem dworskim”. Aczkolwiek, warto zauważyć: „przesuwanie punktu ciężkości izby senatorskiej na wschód czyniło z niej coraz bardziej domenę wielkich panów i dygnitarzy wojskowych” (zob. tamże, s. 45). W tym punkcie warto napomknąć o rozwoju całego systemu klientelistycznego w Rzeczypospolitej, gdzie uboższa i mniej znacząca szlachta wykonywała polecenia swojego „patrona”. Była to relacja oparta na pewnej równości, bywało, że i klienci „zniewalali” patrona i często go zmieniali (por. tamże, s. 150).

732 Por. D. Pietrzyk-Reeves, *Ład Rzeczypospolitej...*, s. 395.

733 Zob. J. Ekes, *Złota demokracja...*, s. 193-194.

734 Por. D. Pietrzyk-Reeves, *Ład Rzeczypospolitej...*, s. 400.

Wawrzyniec Goślicki całe dziedzictwo Platona, Arystotelesa i innych starożytnych mędrców i poetów wprowadza do myśli polskiej. Akcent idei arystokracji przekierowuje na konkretnego człowieka. Uważa, że o ile urzędy i prawa są ważne, o tyle najważniejszym elementem ustroju są ludzie, którzy sprawują władzę, to jacy są: czy kierują się w życiu cnotą, czy też nie.

Senat w jego rozumieniu powinien sprawować w Polsce władzę nadrzędną. Jako instytucja pomiędzy królem a narodem, skutecznie może troszczyć się o zgodę w państwie, zabezpieczać wolności ludu przed absolutyzmem władcy, a jednocześnie ograniczać swawolę na rzecz rządów rozumu.

Dzieło Goślickiego, choć zawiera w sobie bardzo wiele praktycznych wskazówek co do funkcjonowania senatu, stanowi staropolską filozofię idei arystokracji jako jednego z elementów republiki – dobrze zorganizowanej wspólnoty politycznej. Przyznając nadrzędne miejsce cnotcie w ustroju (nie zwalczając wolności i bogactwa), Goślicki i jego myśl stoi w opozycji do współczesnych, demokratycznych rozwiązań.

ROZDZIAŁ VI

STANISŁAW STASZIC

Ksiądz Stanisław Staszic należy obok Hugona Kołłątaja (oboje przyjęli święcenia kapłańskie w Kościele katolickim) do najbardziej rozpoznawalnych mężów stanu Wielkiego Sejmu Czteroletniego, podczas którego uchwalono Konstytucję 3 maja. Wieloletni publicysta polityczny doby polskiego oświecenia urodził się w Pile roku pańskiego 1755.

Omawiana przez nas twórczość Staszica dotyczy okresu przed ostatecznym rozbiorem I Rzeczypospolitej. Osnową niniejszego rozdziału stanowią wydane, co prawda już podczas trwania Sejmu Wielkiego, ale jeszcze przed uchwaleniem Konstytucji, w 1790 roku *Przestrogi dla Polski*. Sięgnę również do dzieła wcześniejszego – *Uwag nad życiem Jana Zamoyskiego* (1787). Późniejsze *Przestrogi* są jednak bardziej miarodajne w ocenie oświeceniowych poglądów Staszica i wpływu jego dzieł na kształtowanie się polskich instytucji państwowych.

Działalność społeczna i polityczna omawianego autora była równie bogata po 1795 roku. Sam Staszic popełnił wtedy wiele cennych w tamtych czasach tekstów na temat ekonomii czy geografii, a także słynne dzieło historiozoficzne *Ród ludzki* (1816).

Staszic, pomimo iż pochodził z rodziny mieszczańskiej, miał wpływ na życie polityczne upadającej I Rzeczypospolitej. Był typowym dla tamtych czasów pisarzem oświeceniowym⁷³⁵, pozostającym pod sporym wpływem francuskich pisarzy, w tym Woltera czy Jana Jakuba Rousseau. Jak wskazuje Rafał Lis, dzieło żadnego innego polskiego reformatora nie wpisuje się

⁷³⁵ Z jego pisma przebija nadmierna wiara w doskonałość państwa dobrze urządzonego pod względem instytucji, jak i praw stanowionych. Brakuje w niej jednak uwypuklenia, obecnej wcześniej w staropolskiej literaturze, wiary w nadrzędność cnoty i obyczajów (zob. Z. Kowalewski, *Rzeczpospolita...*, s. 182).

tak mocno w uniwersalną problematykę republikanizmu wieku oświecenia⁷³⁶. Nie odnajdujemy jednak u niego typowego naśladownictwa, lecz wielkie przywiązanie do polskiej ziemi i polskiej tradycji. Myślenie jego, niewątpliwie nowoczesne jak na tamte czasy, miało ocalić Polskę poprzez przygotowanie gruntownej reformy państwa; ocalić jej największe polityczne i niezmiennie wartości, bez wprowadzania totalnej rewolucji, która mogłaby pogrzebać to, co było budowane przez wieki. „Obejmijcie myślą wieki przeszłe, równajcie z nimi wieki przyszłe. Stosujcie Naród Polski do narodów innych”⁷³⁷ – pisał.

Analiza *Przestróg* jest istotna dla naszych badań, gdyż dotyczy empirycznej krytyki zwyrodniałej formy arystokracji – oligarchii magnackiej. Staszic, będąc oświeceniowym demokratą i krytykiem stanu moralnego polskiej szlachty, jednocześnie wskazuje na najważniejsze wyzwania stojące przed Państwem Polskim, a właściwie przed elitami polskimi. Jego rozważania mające na celu ukazanie środków do odnowy ustroju politycznego, w gruncie rzeczy dotyczą także problemu instytucjonalizacji arystokracji. Problem ten jest szczególnie widoczny w dobie oświecenia, krytycznego wobec demoralizacji ówczesnych elit politycznych i działającego w kontrze do nich. Paradoksalnie, można wywnioskować, że epoce oświecenia debatowano nad instytucjonalizacją pierwiastka arystokratycznego, walcząc (a nawet postulując niekiedy likwidację całkowitą) umocowanej wtedy w sensie społecznym, arystokracji rodowej⁷³⁸.

Stanisław Staszic uczestniczy zatem w kształtowaniu się nowoczesnej, w rozumieniu także dzisiejszym, demokracji. Stara dziedziczna arystokracja przemijała na jego oczach, a mimo to istniała silna i naturalna, mocno wyrażana w pismach politycznych, potrzeba znalezienia elit opartych na cnocie, zasłudze i męstwie. Wydawało się jednak, w dobie oświecenia, że kategoria „obywatelstwa” będzie wyznacznikiem nowej arystokracji. Ta nadzieja była owocem nadmiernego optymizmu ówczesnych intelektualistów.

Książd Staszic zwraca się do czytelnika w formie „przestróg”, a więc krytycznych pouczeń, co w czasach współczesnych mogłoby być odebrane jako przejaw pychy. Swoje intencje wyjawia, rozpoczynając dzieło cytatem z Seneki (*O spokoju ducha*):

736 Zob. R. Lis, *W poszukiwaniu prawdziwej Rzeczypospolitej. Główne nurty myśli politycznej Sejmu Czteroletniego*, Kraków 2015, s. 135.

737 S. Staszic, *Przestrogi dla Polski*, Wrocław 2003, s. 147.

738 Chociaż fakt ten był wówczas jeszcze nieuświadomiony. Dopiero kolejni pisarze, jak choćby omawiany w rozdziale kolejnym August Cieszkowski mocno wyakcentował tę prawdę.

MOTTO. Tak oto postąpisz: gdy cię los od pierwszego w Rzeczypospolitej miejsca strąci – stój jednak nawoływaniem poprawiaj, a jeśli głos co zdławi – stój dalej i milczeniem poprawisz; nigdy bowiem wysiłek dobrego obywatela nie idzie na marne⁷³⁹.

6.1. Jednoládtwo (monarchia absolutna) a demokracja

Istotnym zagadnieniem u Staszica jest problem jedynoládtwa, a wiéc absolutyzmu. Staszic jest oświeceniowym republikańcem, objawia się w jego myśleniu jednak zmysł realizmu. Uważnie obserwuje to, co dzieje się dookoła. Przeżył już jeden rozbiór, dlatego mówi wprost: dziś, aby się ostać jako państwo, potrzeba jedynoládtwa.

Polska była uważana powszechnie za republikę magnackich oligarchów. Despotyzm, jak mówi Staszic, nie jest najlepszą drogą do dobrze zorganizowanej Rzeczypospolitej, ale znacznie lepszą niż oligarchia nielicznych⁷⁴⁰. Despotyzm uciska do czasu i zawsze można ją zrzucić lub załagodzić. Staszic upatrywał problemu w tym, że szlachta polska bardzo bała się *absolutum dominium* – nie chcąc silnej władzy, która ewentualnie mogłaby się oprzeć zewnętrznym niebezpieczeństwom, zgadzała się *de facto* na rozbiory Polski⁷⁴¹. Zwraca także uwagę na fakt, że tyrani w Europie: „o tym najwięcej myślą, o to ustawicznie się starają, aby każdy swój naród tak urządzić, aby się powiększała jego praca, ludność, bogactwa. Gdyż na takim tylko urządzeniu wszędzie panujący osadzają swoją potęgę”⁷⁴². Tych właśnie rzeczy brakuje źle urządził Rzeczypospolitej, którą była Polska wieku osiemnastego. Staszic jest głębokim realistą, nie tracąc przy tym swojego demokratycznego idealizmu, co ukaże w dalszej części swego dzieła.

Autor *Przestróg* wskazywał także na zgubne skutki zwyrodniałej arystokracji, pogrążającej Polskę w anarchię. Szlachta, a wiéc ówczesny naród obywatelski, pozostając ślepa na ten fakt i walcząc z tymi problemami, które w tamtych czasach nie były najważniejsze, w

739 Seneka, *O spokoju ducha*, za: tamże, s. 2

740 Zob. tamże, s. 3. Jeśli Goślicki uznaje, że instytucjonalizacja arystokracji jest najważniejszym elementem dobrze urządził wspólnoty politycznej, to Staszic wskazuje, że jej wypaczenie w postaci oligarchii jest najbardziej zabolę. W tym kontekście można porównać tych obu myślicieli do Arystotelesa (idea arystokracji jako czynnik harmonii) i Cyserona (ustroje polityczne mocniej dają o sobie znać poprzez wady niż zalety). Staszic pozostaje w nurcie pewnego realizmu pesymistycznego.

741 Zob. tamże, s. 4.

742 Tamże. Europa była usiana w tamtych czasach „oświeceniowym absolutyzmem”, którego najpopularniejszą twarzą był jeden ze współuczestników I rozbioru Polski Fryderyk Wielki. Polska, pozostając wierna swej tradycji, nie doczekała się w sumie żadnych poważnych i powszechnych nawoływań przemawiających za taką formą ustrojową.

jakimś sensie nieświadomie zgadzała się na taki stan. W nawiązaniu do Arystotelesa⁷⁴³, można powiedzieć, że stan braku harmonii, źle zmieszane ustroje w polskiej republice, tkwiły w okowach dawnych przesądów nieprzystających do czasów oświecenia. Polska opinia publiczna żyła oderwana od rzeczywistości, a zatem był to problem polskich elit, które przez pewien czas nie potrafiły odczytać znaków czasów. „Dzisiaj jest czas despotyzmu – konkluduje Staszic – Trzeba więc koniecznie, aby się szlachta odmieniła w rządzą albo wzięła kajdany”⁷⁴⁴.

6.2. Szlachta – naród obywatelski

Staszic w swoim dziele odznacza się wielką roztropnością. Gani stan szlachecki za różne nadużycia władzy, przede wszystkim za prywatę i brak troski o dobro wspólne całego narodu (włączając przy tym do niego mieszczaństwo i chłopstwo w pewnym sensie również). Wie jednak, po pierwsze, że wśród szlachty jest wiele propaństwowych i cnotliwych obywateli (będzie podawał takie przykłady – posłów, magnatów i senatorów powołując się na najbliższą sobie historię); po drugie, wie, że idee, które głosi, nie są wcale niepopularne w tym stanie. Przeciwnie, wielu polskich szlachciców w sposób rzeczywisty przejęło się naprawą Rzeczypospolitej. I wreszcie, zdaje sobie sprawę z tego, że chcąc coś naprawić, trzeba odwołać się do godności osób, do których się zwraca o pomoc. Taka jest przecież ludzka natura, nikt nie lubi być wyłącznie krytykowany.

Według Staszica szlachta utraciła właściwy sens swojego istnienia. Wywodziła się ona ze stanu rycerskiego (do jego czasów wciąż mówiono „stan rycerski”, a o posłach „koło rycerskie”), który powoływany był do obrony Polski i jej mieszkańców. Jednak męstwo zostało zapomniane. A przy I rozbiórce „nie tylko krwi szlachta za Polaków nie przelała, ale nawet szabli nie wyjęła”⁷⁴⁵. Ten oto główny wymiar szlachty jako stanu obronnego został w porządku Rzeczypospolitej niemal zupełnie zagubiony⁷⁴⁶. Za dużo było prywaty i zajmowania się własnymi sprawami⁷⁴⁷. Interes osobisty, według niego, to największy wróg dobra publicznego⁷⁴⁸.

Jest rzeczą oczywistą, że Staszic, powołując się na równe wszystkim prawa człowieka, teorię stanowiącą fundament europejskiego oświecenia, gani nierówności polityczne w Polsce.

743 Zob. w niniejszej pracy: akapit 2.2.3., ss. 88-92.

744 S. Staszic, *Przestrogi...*, s. 155.

745 Zob. tamże, s. 5.

746 Słowa te są hiperbolą, która stanowi od wieków w naszej cywilizacji środek retoryczny, mający uwypuklić dany problem.

747 Zob. tamże.

748 Zob. tamże, s. 32.

Zachowuje się przy tym na wskroś republikańsko – myśli o dobru wspólnym, wszak w jakimś sensie uderza tymi ideami w interesy stanu, do którego już przynależy.

Ludzie co do praw wszyscy są równi, co do sposobu używania tych praw, nie są wszyscy równi. Ta nierówność daje im wspólne potrzeby i każdego człowieka do życia w towarzystwie koniecznie przymusza. Nierówność nie może rozciągać się nigdy tak dalece, aby jeden wszystkim, aby mniejsza część większej prawa wydrzeć i na siebie używać mogła. Bo osobista moc i rozum w każdym człowieku są odmienne z wiekiem, z czasem, z namiętnością; podlegającą chorobom, co kilkanaście godzin potrzebują spoczynku, niedołączają starością, kończą się śmiercią⁷⁴⁹.

Staszic w sposób następujący scharakteryzował stan szlachecki: w niewolę naród wciąga, odbiera własność osobistą, w tym ziemię, broni tyraństwa. Do czego taki stan może prowadzić? Taka niewola, powie Staszic, usuwa patriotyzm, umiłowanie swoich przodków i ziemi (gdyż nic nikogo z niczym nie łączy⁷⁵⁰). Polska zaczyna się kojarzyć jej mieszkańcom wyłącznie z trudem pracy i niedostatkiem. A ziemia w Polsce staje się z tego powodu nieurodzajna, bo ci, którym powierza się opiekę nad nią, kojarzą ją jedynie ze źródłem swojego cierpienia i niewoli⁷⁵¹.

6.3. O Rzeczpospolitą dla wszystkich

Prowadzone przez Staszica rozważania prowadzą do, jakbyśmy dzisiaj powiedzieli, postulatu upowszechnienia szlachectwa na inne stany, na *uobywatelnieniu* wszystkich Polaków (przyznaniu praw obywatelskich, wolności politycznej, ale i wolności przynależnej człowiekowi ze względu na swoją godność „dziecka Bożego” jako takiego). Nie mogło się to odbyć zbyt łatwo, gdyż, jak zauważył, szlachta pozostawała głucha na głos niesprawiedliwości. Staszic przytacza reakcję tego stanu na jego krytykę jednego z magnackich rodów, który, według niego, zniewolił wielu Polaków. Konstatuje ze smutkiem, że zetknął się wśród słuchaczy jedynie z obojętnością. Szlachta przywykła do władania innymi tak, „jakby byli przedmiotami”⁷⁵². Przystroga brzmi: „Wszelka nieprawość ma swoją miarę. Narody w nieświadomości cierpią

749 Tamże, s. 20.

750 Nawiasem mówiąc, ta uwaga, bliska fizjokratycznym poglądom Staszica, odnajdzie swoje szczególne miejsce w postulowanym przez G.K. Chestertona i H. Belloc'a dystrybucjonizmie.

751 Zob. tamże, s. 25.

długo – lecz straszne w swoich krzywd zemście, kiedy je poznają”⁷⁵³. Staszic wpisuje się w ten nurt republikańizmu, który zauważa związki arystokracji z demokracją, z ideą obywatelstwa. Nie tylko lekarstwo, ale i akt sprawiedliwości widzi w objęciu nią pozostałe stany. Powraca do swoich przestróg na temat przyszłości niepodległości Polski:

Jeżeli stan szlachecki w nadarzonej okoliczności nie potrafi się łatwo i prędko zgodzić na zniesienie rządu feudalnego, a na ustanowienie prawdziwej rzeczypospolitej, cały naród obejmującej i na powszechnym prawie zasadzonej, natenczas sposób najprędszy, najłatwiejszy a w terażniejszych okolicznościach najpewniejszy, ustanowić jedynowładztwo⁷⁵⁴.

Staszic uważał zatem, że potrzeba było *prawdziwej rzeczypospolitej*, która byłaby dla wszystkich Polaków. Przypominał także, że szlachta, stan *reprezentant*, powinien reprezentować nie siebie, a cały naród⁷⁵⁵. „Stan szlachecki jest częścią Polaków. Część utrzymywać się nie może, gdy całe ciało niszczeje. Gdzie naród ocaleje, tam utrzyma się stan. Gdzie naród upadnie, tam stan zniszczyć musi”⁷⁵⁶.

Pojęcie narodu było dla Staszica centralne i rozciągało się na wszystkich mieszkańców Rzeczypospolitej. Co więcej, prawdopodobnie tego typu myślenie było już powszechne w tamtych czasach. Choć Staszic dowodzi godności nie-szlachty i słuszności oddania jej przynależnych jej praw, nie zajmuje się tłumaczeniem, dlaczego Naród Polski to nie tylko szlachta, lecz wszyscy mieszkańcy Ojczyzny. Jest to dla niego na tyle naturalne, że możemy uznać, iż współcześni mu czytelnicy w dużym stopniu podzielali ten pogląd, jako coś oczywistego.

Staszic nie był utopistą. Wiadomo, że szlachta miała swoje interesy tak jak zresztą każdy stan, jak każda wspólnota społeczna. Uważał, że grupy partykularne mogą jak najbardziej

752 Zob. tamże, s. 39. W takiej atmosferze szerzyło się wśród polskiej szlachty ślepe posłuszeństwo. Staszic przytacza także słowa dowódcy-magnata, który gani swoich żołnierzy, iż nie chcieli wykonać jego rozkazu (mordu): „żołnierz przysięgając na posłuszeństwo i wierność, powinien na samo skinienie swojego pana, swojego monarchy, rżnąć nie tylko obywatela, ale brata, żonę, dzieci, matkę i ojca” (tamże, s. 38). Jaka to jest moralność? – pyta Staszic i przypomina: świętokradztwem jest „nagradzać taką lojalność i dziękować za nią Bogu Najwyższemu” (tamże, s. 44-45).

753 Tamże, s. 34. Jeśli wykład o prawach człowieka nie przekonuje słuchaczy, Staszic ucieka się do lęku mówiąc: oddajcie wolność ludziom, bo gdy zrozumieją, w jakim są położeniu, ich zemsta będzie straszna (nawiązanie do rewolucji francuskiej).

754 Tamże, s. 3. Staszic mówi: wybierajcie – wolność całego narodu albo pan absolutny. Słowa te mogły mocno oddziaływać na wyobraźnię obawiającej się absolutyzmu polskiej szlachty.

755 Zob. tamże, s. 6.

756 Tamże, s. 9.

pracować na rzecz własnych interesów i zabezpieczać je (czyż nie na tym polityka i gospodarka polega?), lecz tylko jeśli nie szkodzą one dobru wspólnemu całego narodu⁷⁵⁷.

Dobro wspólne wymaga jednomyślności, którą w czasach oświecenia równano z tak zwaną wolą powszechną. Sam stan szlachecki pojmował ją jako staropolską zasadę zgody wszystkich stanów sejmujących i wszystkich ziem, nie zaś zgodę wszystkich stanów społecznych, którą Staszic postulował⁷⁵⁸.

Ratuj się szlachto! Nie potrzeba, abyś traciła swoje swobody i wolność. Ale **potrzeba, abyś twoje prawa upowszechniła, abyś powiększyła liczbę obywateli swobodnych i wolnych**. Nie uratujesz się konstytucją cząstkową, czyli, że tak rzeknę, połataną. Ale uratujesz się konstytucją zupełnie nową i cały Naród Polski obejmującą⁷⁵⁹.

Wolność, według Staszica, przynależy zatem wszystkim Polakom, co wykracza daleko poza tradycyjne rozumienie tej kwestii przez ogół szlachty⁷⁶⁰. Naród posiadający wolność i prawa będzie bronił i ziemi, i własności, i swej wolności, bo tylko taki będzie się do tego poczuwał (i będzie przywiązany do tych wartości, nie chcąc ich utracić)⁷⁶¹.

Przestrogi dla Polski definiują republikę jako wspólnotę osadzoną na „ubezpieczeniu sobie wspólnie praw przyrodzonych”⁷⁶². Staszic wie, że niższe stany w Polsce przez wieki były pozostawione same sobie (określa je jako „opuszczone i zaniedbane”). Nie uważał, iż jedną decyzją należy przyznać im od razu pełnię praw i przywilejów. Poszukiwanie prawdziwej republiki, należało oprzeć na „dobrym urządzeniu całego narodu”⁷⁶³.

757 Zob. tamże, s. 8.

758 Zob. tamże, s. 22 (zob. w niniejszej pracy: akapit 5.8, ss. 151-154).

759 S. Staszic, *Przestrogi...*, s. 13. Podkreślenie – MK. Jest to republikańska koncepcja obywatelstwa. Wiadomo bowiem od wieków, że obywatel był wolnym człowiekiem zdolnym do wzięcia cząstkowej odpowiedzialności za wspólnotę polityczną, w której żył. Była wymagana do tego odpowiednia edukacja, majątek, własność, cnota. Można powiedzieć, że na całym świecie dokonała się koncepcja „uobywatelnienia” *stricte* liberalna, z rewolucji francuskiej się wywodząca (odebranie przywilejów arystokracji i zrównanie góry z dołem), zamiast republikańskiej i chrześcijańskiej, za którą optuje Staszic (stopniowe podnoszenie stanów niższych do góry).

760 Zob. J. Grzybowski, *Stanisław Staszic*, w: *Teologia Polityczna „1050”*, nr 9/2016-2017, Warszawa 2016, s. 120.

761 Zob. S. Staszic, *Przestrogi...*, s. 26.

762 Tamże, s. 49. „Pierwsze fundamentalne prawo: aby cały Naród do układania kontraktu, czyli praw, wchodził. Inaczej zgwałcone byłoby prawo naturalne, a co teraz najniebezpieczniejszego, naród byłby wewnętrznie podzielony, w takim towarzystwie zły obywatel będzie miał zawsze gotowe stronniki, a zewnętrzny nieprzyjaciel łatwo lud rozdzieli, zaburzy i pokona” (tamże, s. 211).

763 Zob. tamże, s. 5.

6.4. Wskazówki praktyczne

Nie można odmawiać Staszicowi tego, co Immanuel Kant nazywa rozumem praktycznym. Potrzeba nie tylko teorii o prawach człowieka, ale także jasnych wskazówek, jak dobrze urządzić polski naród, by odnowić prawdziwą Rzeczpospolitą. A zalecenia te są, jak powie, doraźne, gdyż jest to materia płynna: „Odmieniło się wszystko i odmienia ustawicznie. Polacy jedni od tego powszechnego ruchu chcą być wyjętymi! Uporczywi! Im więcej się upieramy, tym straszliwiej zginiemy. Zetrze nas i zniszczy moc panująca”⁷⁶⁴.

Wpierw więc Staszic postulował obronę praw człowieka dla wszystkich ludzi. Naturalne prawa człowieka ustanowił przecież sam Bóg⁷⁶⁵. To do nich należy dostosować wszelkie prawa cywilne i polityczne, aby żadnej niezgody między nimi nie było⁷⁶⁶. Co więcej, mówił, że słusznie naród wzywa Bożej sprawiedliwości, gdy lud chce zrzucić kajdany niewoli, które od Stwórcy nie pochodzą.

Słusznie więc wzywa Cię rodzaj ludzki – Boże mocy! – kiedy przez tę moc chce oswobodzić się do tyranów, kiedy przez tę moc usiłuje odebrać wydarte sobie prawa. Słusznie – Boże sprawiedliwości! – woła człowiek do Ciebie – Boga wojny, kiedy ta wojna nie ma innego zamiaru, tylko ukaranie gwałcicieli i powrót uciemiężonemu narodowi przyrodzonego prawa⁷⁶⁷.

Duża część tekstu *Przestróg* dotyczy ziemi rolnej (dobra szlacheckie, dworskie, białogłowskie, duchownych, itd.). To przede wszystkim rolnictwo, zresztą zgodnie z fizjokratycznymi poglądami samego Staszica, stanowić miało o sile ekonomicznej państwa; poświęca mu zatem najwięcej miejsca. Stan chłopski stanowił największą część narodu polskiego, a jego położenie było najlichsze. Prędko go trzeba wziąć w obronę – napominał. Pierwszą rzeczą, jaką należało zrobić, było uwłaszczenie chłopów. „Niechaj kraj odda swoim mieszkańcom ziemi własność, a potem, aby tylko wszystkich równo, niechaj ich obarcza podatkami”⁷⁶⁸. Taki obywatel będzie o swoją własność dbał. Staszic jest tu bardzo surowy.

764 Tamże, s. 154. Staszic ulega do pewnego stopnia oświeceniowej wierze w postęp, jednak nie popada weń w sposób dogmatyczny. W istocie z *Przestróg dla Polski* trudno wyciągnąć lekcję, jakoby Polska musiała przyjmować wszystkie mody, niczemu się nie opierając, wszystko zapominając i wszystko zmieniając.

765 Zob. tamże, s. 56.

766 Por. w niniejszej pracy z właściwie identycznym przekonaniem Goślickiego – s. 135.

767 S. Staszic, *Przestrogi...*, s. 45.

768 Tamże, s. 120.

Przestrzega, powołując się na boskie pochodzenie praw człowieka, że ten, kto chce utrzymać pańszczyznę i chłopów niewolić: „nieprzyjacielem Boga jest, gorszym od Kalwina i Lutra, niemającym żadnej religii, zewnętrzny obrządek religijny chowający, nie zaś naukę Chrystusową, świętokradcą składającym na ołtarzu ofiarę gwałtu i bezbożności”⁷⁶⁹.

Cóż reprezentowali według Staszica ci, którzy wszystko Polsce zawdzięczali, a krytykowali ją i surowo ganili? Tacy poczęli pogardzać polskim obyczajem, sarmatyzmem, zwłaszcza polskim szczerym szlachcicem-prostaczkiem. Swoje domy wypełniali cudzoziemczyzną. „To z Polski wszystko mając, a po polsku gadać nie umieją”⁷⁷⁰ – pisał o rodzinie Czartoryskich, krytykując taką postawę. Według Staszica, gdy poczynają upadać panowie i ich przywileje, a ukracana jest ich nadmierna swawola, to znak, że Ojczyzna się odradza. Kiedy majątki się zmniejszają – znak, że naród się uwłaszcza⁷⁷¹. Staszic uważał, że król Rzeczypospolitej powinien posiadać nie dobra ziemskie, a pensję; oczywiście odpowiednio wysoką⁷⁷².

Przede wszystkim, stwierdzi Staszic, potrzeba przywrócić naczelne miejsce *cnotie*. To przez brak cnoty szlachta się zdemoralizowała i zatraciła smak wolności (rozumianej jako możliwość czynienia dobra). Po pierwsze, stan rycerski zapomniał o cnotie męstwa (jeden tylko Rejtan, jak relacjonuje Staszic, zareagował w obliczu wielkiego gwałtu poczynionego przez Adama Ponińskiego, który przypieczętował pierwszy rozbiór Polski)⁷⁷³. Po drugie, upadła cnota sprawiedliwości. I tak, szlachta bała się wymierzyć piętnaście lat później karę temu nikczemnikowi, uznając, że nie przystoi państwowej instytucji przyznawać się do posiadania wewnątrz siebie zdrajcy. Taki akt sprawiedliwości atakowany był jako prawdopodobna przyszła przyczyna wewnętrznych niepokojów⁷⁷⁴. „Występek krajowy popełnia ten brat, który, przekonany o publicznych zbrodniach swojego brata przymusza Naród do zostawienia bezkarnie zbrodni, grożąc zamieszczeniem kraju”⁷⁷⁵ – pisał. Brakowało powszechnie cnoty męstwa:

Szlachcic z nieustraszonego stał się na wszystko lęklwym, z wyniosłego podłym, z urodzonego do wolności już dojrzałym do najcięższej niewoli. Świadkiem tego zabory. Stracił to hasło,

769 Por. tamże, s. 162-163.

770 Tamże, s. 83.

771 Zob. tamże, s. 168.

772 Zob. tamże, s. 136.

773 Zob. tamże, s. 91.

774 Zob. tamże, ss. 93; 95. Przyczyny takiej obawy mogły być formułowane przez osoby, które same miały coś na sumieniu lub takie, które ceniąc sobie święty spokój, uważały, iż wszelkie „twarde akty sprawiedliwości” wprowadzają niezgodę i rujnują jedność.

775 Tamże, s. 96.

którego naruszenie we wszystkim jedno czucie budzić powinno. Bez wyobrażenia sprawiedliwości, największa nieprawość w nim krwi nie burzy. Czyli to gwałt prawu, czyli posłuszeństwo prawu równy w jego umyśle skutek sprawują. Krzywoprzysięstwo popełnić już mu z łatwością przychodzi. Sława Narodu, miłość Ojczyzny nie zapala go do ofiar. Nie ma stałości ducha. Na wszystko się zastrasza. Już nie czuje, iż milsza śmierć niż niewola podła⁷⁷⁶.

Oczywiście, istniały wyjątki. Staszic podaje przykłady zachowania, które określilibyśmy jako mężne⁷⁷⁷. To poszukiwanie cnoty, arystokracji w najlepszym znaczeniu, obywateli poświęcających swoje mienie, dobre imię i życie dla Ojczyzny jest w pismach Staszica mocno obecne, co czyni go zanurzonym w tradycji klasycznej i staropolskiej. Łączy więc to, co stare, z tym, co nowe. Dokonuje pewnej syntezy, co jest oznaką wielkiego umysłu.

Pojawia się u Staszica, choć marginalnie (bardziej jest to dzieło jego życia, niż temat jego rozważań), kwestia wychowania młodzieży w cnotach. Wobec faktu upodlenia się wielu Polaków wskazuje na potrzebę wychowawców, którzy sprowadzą młode dusze na prawe ścieżki⁷⁷⁸. Kończy *Przestrogi* uwagą natury ogólnej, którą warto przytoczyć:

Róbcie z młodzieży szlacheckiej i z miejskiej jeden naród. Niszczcie między nimi niechęć. Zakrzewiajcie wzajemną miłość. Dajcie im równie uczuć, że gdy się wspólnie trzymać będą, Polska zostanie wolna, mocna i sławna. Powtarzajcie im często to wielkie cnotliwego Rzymianina zdanie: nie całość jednego stanu, ale całość narodu całego jest Prawem najwyższym⁷⁷⁹.

Jest więc Staszic zanurzony w polskość i polskie sprawy. Żaden uniwersalny globalizm, którego można się doszukać w oświeceniu, humanitaryzm o charakterze antynarodowym, w ogóle nie występuje w *Przestrogach dla Polski*.

776 Tamże, s. 85.

777 Staszic wspomina czterech senatorów, którzy ze względu na *veto* wobec schwywania Tadeusza Czackiego, na rozkaz Repnina w 1767 roku zostali wywiezieni do Rosji (biskup Sołtyk i biskup Załuski oraz hetman polny koronny Rzewuski wraz z synem).

778 Zob. tamże, s. 102.

779 Tamże, s. 254.

6.5. Senat – wnioski końcowe

Jako instytucja senat pojawia się w rozdziale poświęconym projektowi ustawy o rządzie. Napisane jest jednak wyłącznie, że do stanu senatorów „sam Naród po województwach obierać będzie”⁷⁸⁰. Możemy słowa te określić jako „ubogą refleksję”. Najwyraźniej i w umyśle Staszica senat był na tyle staropolską instytucją, że nie zamierzał jej usuwać. W *Poprawach i przydatkach do Uwag nad życiem Jana Zamoyskiego* zachował bardziej arystokratyczne spojrzenie. Proponował wprowadzić jednoizbowy Sejm, ale nie likwidację urzędów senatorskich. Kandydatów na senatorów w liczbie trzech miały wybierać sejmiki, następnie zaś król mianowałby jednego z nich. W *Przestrogach* pozostawia nominacje wyłącznie sejmikom⁷⁸¹.

Jak wskazuje Rafał Lis w książce *W poszukiwaniu prawdziwej Rzeczypospolitej. Główne nurty myśli politycznej Sejmu Czteroletniego*, prawie wszyscy wielcy polscy myśliciele tej epoki, nie chcieli likwidować instytucji senatu. Hugon Kołłątaj, który odmawiał senatowi władzy wykonawczej, uważał, że senatorowie, odchudzeni w liczbie, powinni zasiadać razem z posłami i nie hamować władzy sejmowej⁷⁸². Ignacy Łoborzewski z kolei chciał zrównać w prawach sejm i senat (tak, by izba wyższa, pozbawiona jedynie praw co do ustaw podatkowych, stanowiła równowagę dla rosnącej władzy sejmu)⁷⁸³. Natomiast Adam Wawrzyniec Rzewuski, utożsamiając senat z majestatem państwa, nie postulował likwidacji, lecz odebranie mu władzy wykonawczej⁷⁸⁴.

Staszic, rozważając sens istnienia senatu, jest jeszcze bardziej powściągliwy. Możemy rzec, że poza zachowaniem go, nie bardzo wiedział, co ma z nim począć. Kompetencji senatu w *Przestrogach* nie określa. Być może widział w nim po prostu radę króla z tradycyjnie ministerialnymi funkcjami⁷⁸⁵. Za czasów Staszica senat jako „stan sejmujący” nie pasował do epoki oświecenia ani do idei wyrosłych podczas rewolucji francuskiej. Po czasach saskich składał się zresztą w większości z magnatów, z których dominacją *Przestrogi* się zmagają.

780 Tamże, s. 214.

781 Zob. R. Lis, *W poszukiwaniu prawdziwej Rzeczypospolitej...*, s. 148-149.

782 Zob. tamże, s. 235.

783 Zob. tamże, s. 308. Łoborzewski, jak wskazuje R. Lis, posiada klasyczną optykę; mówi o „najsędziwszych i najmędrszych senatorach, zacnych mężach narodu”, co jest osobliwym przypadkiem w polskiej myśli oświecenia.

784 Zob. tamże, ss. 360-362.

785 Zob. tamże, s. 166, przyp 89.

Staszic jest tym, który niejako tchnie „ducha senatorskiego” na cały naród. Senator powinien przede wszystkim chronić dobro wspólne, a nie „urządzać prywaty”, baczyć na ocalenie suwerenności Rzeczypospolitej, brać w obronę słabszych i wymierzać sprawiedliwą karę zdrajcom i występny. Instytucjonalizacja arystokracji w polskiej kulturze politycznej koncentruje się w osiemnastym wieku na okolicznościach tego, co jest „tu i teraz”. W myślenie polityczne wpisuje realizm. Słusznym jest poszukiwać funkcji arystokracji, które uznałybyśmy za niezmiennie. Te z kolei jednak muszą zaradzić tym problemom, które są najbardziej aktualne w czasie teraźniejszym. Za czasów Staszica zinstytucjonalizowana idea arystokracji miała przede wszystkim wskazywać odpowiednie środki zachowania niepodległości państwa. To wokół tej kwestii Naród powinien jednoczyć się w znaczeniu politycznym.

Ten oświeceniowy reformator wskazuje również (poprzez opis zdemoralizowanej szlachty i rzadkich przypadków cnoty wśród tego stanu), że forma instytucjonalizacji arystokracji musi być elastyczna i może, a czasami powinna wykraczać poza utarte schematy i „stare obyczaje”. Skoro, jak wskazywał Goślicki, cnota dostępna jest każdemu, to mogą wystąpić takie okoliczności, które spowodują, że będzie trzeba poszukiwać jej, to jest „arystokratów”, poza grupami, które tradycyjnie stanowią glebę dla wzrostu takich jednostek. Ludzie cnotliwi – prawdziwi arystokraci mogą się rodzić we wszystkich stanach narodu. Staszic rozwija istniejącą w myśli republikańskiej koncepcję podnoszenia poprzez cnotę niższych stanów. W obliczu dramatycznych wydarzeń na pierwsze miejsce wybija się cnota męstwa. Stawanie w obronie ojczyzny, prawdy i sprawiedliwości, bez lęku o własne imię, życie i majątek – to definicja arystokracji, jaka wybija się w *Przestrogach*.

CZEŚĆ III

POLSKI SENAT W CZASACH KONSTYTUCJONALIZMU

ROZDZIAŁ VII

AUGUST CIESZKOWSKI

August hrabia Cieszkowski jest jednym z przedstawicieli polskiej filozofii okresu romantyzmu. Jego najbardziej znane dzieło, trzy tomowe – *Ojciec Nasz*, wpisuje się w nurt nieortodoksyjnego mesjanizmu polskiego. Jak wskazuje Tomasz Herbich, choć trudno jest obronić tezę o ortodoksyjności tego nurtu, to nawet jeśli jest on niezgodny z całą nauką Kościoła, przechował zasadniczo chrześcijański obraz świata:

Bez trudu da się wykazać stanowcze trwanie polskich romantyków przy chrześcijańskim obrazie świata, a nawet jeszcze więcej – źródłową zależność ich wyobrażeń religijnych od katolicyzmu, co musiało rodzić kolizję z uwarunkowanym przez wpływy protestanckie idealizmem niemieckim⁷⁸⁶.

Zagadnienie senatu, czy szerzej arystokracji, w czasach nadal wykluwającej się Republiki Francuskiej jako dziedzictwa rewolucji skłoniło Augusta Cieszkowskiego do wnikliwej filozoficznej refleksji, zwieńczonej tekstem istotnym dla naszych badań – *O izbie wyższej i arystokracji w naszych czasach*, wydanym w 1844 roku po francusku⁷⁸⁷. Autor

786 T. Herbich, *Chrześcijaństwo Augusta Cieszkowskiego*, w: *Teologia Polityczna „1050”*, nr 9/2016-2017, Warszawa 2016, s. 144.

787 A. Cieszkowski, *O izbie wyższej i arystokracji w naszych czasach*, w: „*O drogach ducha. Wybór pism*”, Kraków 2016, ss. 462-546. Praca została po raz pierwszy opublikowana w 1844 r., lecz według informacji podanych przez syna Cieszkowskiego, została napisana przed 1840 r.

zastanawia się, w jaki sposób powinna funkcjonować izba wyższa we Francji, twierdząc, że francuski republikański porządek jest dobrem wspólnym całej wolnej ludzkości.

Dzieło to jest wyjątkowe z dwóch powodów. Po pierwsze, Cieszkowski pisze w czasach rodzącego się nowoczesnego państwa i nowoczesnej mentalności państwowej. Po drugie, jak postaram się wykazać, pozostaje głęboko przepojony klasyczną myślą republikańską. Praca ta obok dzieła Goślickiego stanowi najciekawszą próbę zmierzenia się z zagadnieniem instytucjonalizacji arystokracji w polskiej myśli politycznej. Cieszkowski czerpie z historii państw, które cywilizację łacińską ukształtowały. Pisząc o francuskiej izbie wyższej, nazywa ją czasami: areopagiem⁷⁸⁸ i senatem⁷⁸⁹, a członków niekiedy zwie senatorami⁷⁹⁰.

Izbą wyższą we Francji była w tamtych czasach Izba Parów. Została ona przywrócona do ustroju po upadku Napoleona w 1814 roku. Liczba parów była nieograniczona, a mandat sprawowano dożywotnio. Urząd ten nadawany był przez króla. Izba ta przeszła reformę po ponownym obaleniu dynastii Burbonów (1831). Zniesiono dziedziczość, którą odrestaurowana monarchia przywróciła kilkanaście lat wcześniej. Parami zostawali także wysocy urzędnicy i bogaci mieszczaństwo. Po rewolucji 1848 roku została zniesiona całkowicie. Obecnie drugą izbą parlamentu francuskiego jest senat.

7.1. Stawienie zagadnienia⁷⁹¹

August Cieszkowski rozpoczyna swoje dzieło od opisu upadku obyczajów politycznych we Francji, co ustawia go w szeregu typowo łacińskich myślicieli, którzy kwestię etyki stawiają jako fundament dalszych rozważań⁷⁹². Według niego idee nazbyt abstrakcyjne opanowały życie polityczne narodu. Cieszkowski wpisuje się więc w całą plejadę autorów, która wspiera organiczny rozwój polityczny narodu. Sądzi przy tym, że potrzeba pomóc rozwojowi poprzez oddziaływanie na społeczeństwo (przede wszystkim środkami pozytywnymi), popierając idee słuszne i organiczne⁷⁹³. „Duch wyłączności i jednostronności” opanował zarówno obyczaj⁷⁹⁴, jak i idee polityczne. Obyczaj zamienił się w walkę interesów prywatnych. Idee zaś zupełnie

788 Zob. tamże, ss. 481; 493.

789 Zob. tamże, ss. 496; 497.

790 Zob. tamże, ss. 497; 498.

791 Niniejszy rozdział podzielony jest na podrozdziały, których tytuły i treść są identyczne z poszczególnymi tytułami poszczególnych części omawianej pracy Cieszkowskiego.

792 Z całą pewnością Cieszkowski wychował się na takich pisarzach jak Kadłubek czy Skarga. Trudno, także w epoce oświecenia i romantycznego mesjanizmu, znaleźć polskiego myśliciela, który by w centrum swoich społeczno-politycznych rozważań nie postawił zagadnienia „cnoty”.

793 Zob. tamże, s. 463

oderwały się od rzeczywistości⁷⁹⁵. Cieszkowski proponuje naprawę zasad teoretycznych i praktycznych. Obyczaje powinny oddziaływać na idee i odwrotnie. Twierdzi:

Oby idee i obyczaje zawsze w zgodzie postępować mogły, wpływając na rozwój wzajemny. [...] Istotną odtąd zasadą niech będzie pomaganie rozwojowi życia narodów, działanie na społeczeństwa, już nie okowami albo zakazami, ale instytucjami pozytywnymi i organicznymi – popieranie rozwoju równie pozytywnych i organicznych idei, które dziś poprzedzać je muszą niezbędnie⁷⁹⁶.

Autor, choć niewątpliwie zanurzony jest w myśli oświecenia i francuskiego republikanizmu (anty-monarchicznego), żąda przywrócenia myślenia zgodnego z rzeczywistością⁷⁹⁷. Konkretnie idee potrzebują według niego organicznego związku z danym narodem. Stąd, uważa, nie da się wykroić dla Francuzów rządu na modłę brytyjską czy amerykańską. „Życie instytucji społecznych musi się rozwijać na podstawie pierwiastków narodowych, pod karą śmierci bezowocnej”⁷⁹⁸. Nawet jeśli z jakichś konkretnych przyczyn chcemy wykorzystać obcą ideę, powinniśmy dopasować ją do społeczeństwa, w którym ma być wdrożona.

Praca polityka wymaga zwrócenia się do dwóch instancji: zasad teoretycznych i rezultatów praktycznych, czyli „faktów, pierwiastków i potrzeb narodowych”. Cieszkowski w pierwszej kolejności bada, na czym polega system dwuizbowy i samo istnienie arystokracji jako takiej, a także powszechną opinię w tej kwestii w samym narodzie i dopiero potem, poznawszy obecny stan we Francji, podejmuje refleksję na temat odpowiednich instytucji⁷⁹⁹. Stąd prosty wniosek:

794 „Obyczaje niczym innym nie są, jeno samorodnym owocem życia narodowego, to przecież życie to samo słabiej lub silniej się rozwija w miarę środków organicznych, którymi rozporządza. Otóż środkami tymi są instytucje” (tamże). Cieszkowski zauważa, że ustawy są owocem politycznych obyczajów, lecz raz uchwalone, zaczynają na nie wpływać i je kształtować.

795 Cieszkowskiego można uznać za metafizyka. Pomimo zupełnie innych czasów, klasycznie przywiązany jest do kategorii prawdy jako zgodności umysłu z rzeczywistością.

796 Tamże, s. 462-463. Również Platon, pisząc swoje *Prawa*, zalecał, by każda dobra ustawa była poprzedzona preambułą objaśniającą przepisy prawne, co można uznać za „pozytywną i organiczną” instytucję (zob. w niniejszej pracy – s. 43).

797 Przywrócenie idei i obyczaju zgodnego z rzeczywistością jest według niego czynnością doniosłą i aktualną.

798 A. Cieszkowski, *O izbie wyższej...*, s. 464. Można doszukać się w tym rodzących się w tamtych czasach ideologii narodowych, jednak, ze względu na ścisły związek kultury i rzeczywistości, nie można z Cieszkowskiego uczynić w rozumieniu dzisiejszym ideologa. Pozostaje filozofem *per se*.

799 Zob. tamże, s. 465.

nie wdajemy się tu w rozbiór korzyści lub niedogodności systemu dwuizbowego, godzimy się na ustrój, jaki jest, jaki się już rozwinął, jakim go naród przyjął, starając się tylko o utwierdzenie go na naturalnych podstawach, które sam sobie utworzył⁸⁰⁰.

W czasach rodzących się demokracji Cieszkowski stawia się w opozycji do głównego nurtu. Większość ostrych sporów na temat reformy parlamentarnej dotyczy wyłącznie izby poselskiej, a zwłaszcza systemu wyborczego. Z kolei polski filozof uważa, że izba wyższa wymaga nie mniejszej reformy, a być może i poważniejszej⁸⁰¹, co czyni go nie tylko reprezentantem mniejszości w debacie ustrojowej, ale wręcz oponentem wielu „demokratów”, zwłaszcza postulujących likwidację izby wyższej.

7.2. Zasada wybieralności

Istnienie izby wyższej jest podstawą istnienia dwuizbowego systemu parlamentarnego⁸⁰². Cieszkowski w pierwszej kolejności próbuje uchwycić sens wyłaniania dwóch izb.

Skoro chodzi o system reprezentacyjny dwuizbowy, pierwszym warunkiem ustroju parlamentarnego jest, aby obie izby przedstawiały żywioły narodowe istotne i pozytywne, pochodzące ze źródeł ściśle odrębnych, aby obie opierały się na zasadach istotnie różnych i niezależnych jedna od drugiej. Bez tego warunku system dwuizbowy byłby spaczony w zasadzie, gdyż albo mielibyśmy jedno tylko ciało polityczne, a przy nim tylko cień drugiego bez żadnej samoistności, albo też mielibyśmy istotnie jedną tylko izbę podzieloną na dwie sekcje, a jedyną korzyścią byłoby chyba utrudnienie i strata czasu w dyskusji. Gdybyśmy w ten sposób pojmowali system dwuizbowy, należałoby raczej, jak to dowcipnie P. Rayer-Collard powiedział, wznieść gdziekolwiek bądź ścianę rozdzielającą na dwie części izby poselską. Skutek byłby zupełnie ten sam⁸⁰³.

800 Tamże, s. 465, przyp. 1. Cieszkowski przechyla się w stronę nowoczesnego konserwatyzmu. Naród wytworzył nowy ustrój, który trzeba przyjąć i ewentualnie go modyfikować, nie zaś zwalczać, czy uciekać się do nowych rewolucji.

801 Zob. tamże, s. 467.

802 Cieszkowski, choć filozof, posługuje się nowoczesnym językiem (proto-politologicznym), gdzie rozważania na temat idei i obyczaju mieszają się ze spojrzeniem (tudzież szkołą) instytucjonalizmu (być może także pozytywizmu prawnego), co czyni go w pewnym sensie spadkobiercą polskich myślicieli doby Sejmu Wielkiego (zob. w niniejszej pracy – s. 157, przyp. 735).

803 A. Cieszkowski, *O izbie wyższej...*, s. 468.

Widać jak bardzo współczesna polityka europejska odeszła od tego prostego wniosku. Egalitarne zrównywanie wszystkiego i wszystkich, doprowadziło do zapomnienia tej logicznej konsekwencji „mnożenia instytucji”.

W kontekście narodu francuskiego Cieszkowski krytykuje zasadę wybieralności, która doprowadziłaby do utworzenia dwóch identycznych instytucji. Nie jest tak, że sama zasada wybieralności jest błędna; tylko w kontekście Francji konsekwentnie prowadzi do dwóch sekcji jednej izby. Inaczej się ma – pisze – w Ameryce, gdzie jedna izba przedstawia ogół, druga – prowincje, choć obie pochodzą z wyborów. Pomimo tej samej zasady wyłaniania, poczucie odrębności poszczególnych stanów jest na tyle silne, iż dwuizbowość Stanów Zjednoczonych spełnia warunek reprezentowania innych żywiołów narodowych. We Francji takie podobne rozróżnienie nie istnieje⁸⁰⁴.

Cieszkowski krytykuje również francuskich monarchistów, którzy chcieliby przywrócenia stanów społecznych i dawnych prowincji odznaczających się innymi obyczajami. Rewolucja francuska usuwając regionalizmy, zlała tożsamość Francuzów w jedną całość. Uważa, że ci, którzy chcieliby powrotu do Francji przedrewolucyjnej „nie baczą, że historia postąpiła, a nigdy wstecz się nie cofa”⁸⁰⁵. To fakt, który trzeba uznać, jeśli chce się dobrze zreformować państwo. Tylko gdyby istniały rzeczywiste różnice polityczne i tożsamościowe – miałyby to sens. W tej chwili większość różnic prowincji francuskich to jedynie przejściowe różnice w interesach ekonomicznych.

Co więcej, według Cieszkowskiego, Francja była zbyt mocno targana lokalnymi prywatnymi interesami, mającymi niewiele wspólnego z tożsamością narodu i dobrem wspólnym (to typowe klasyczne myślenie republikańskie). Nie ma zbyt wielkiego sensu rozpamiętywać starych pięknych idei, przeciwnie – należy realnie spojrzeć na obecny stan i uznać, że w żadnym wypadku nie należy wzmacniać prowincjonalnych interesów prywatnych. Należy raczej szukać w izbie wyższej jedności narodu (tym bardziej że po burzy rewolucji, naród jest poobijany i podzielony). Izba poselska przyjęła rolę reprezentowania interesów partykularnych poszczególnych miejscowości⁸⁰⁶. Cieszkowski przyjmuje ten fakt. Zamiast z nim walczyć, postuluje stworzenie izby wyżej, która tę partykularność będzie równoważyć⁸⁰⁷.

804 Zob. tamże, s. 468-469.

805 Tamże, s. 469.

806 Cieszkowski pisze, że interesy te czasem się krzyżują, ale nigdy nie wykluczają. Gdyby jednak doszło kiedyś do tego, winna temu będzie administracja, której rolą jest interesy lokalne zorganizować i pojednać (zob. tamże, s. 470).

807 Zob. tamże, ss. 469-471. Jest to o tyle zastanawiające, że rozważany przypadek francuski, wydaje się zbieżny z staropolską praktyką polityczną, gdzie senat występował jako *moderator* między poszczególnymi sejmikami (zob. w niniejszej pracy: akapit 5.8., ss. 151-154). Przy czym należy tu zauważyć, że przytoczone stwierdzenia są

„Wobec tego przedstawicielstwa interesów partykularnych i lokalnych przez izbę poselską, czyż nie Izbie Panów należałoby reprezentować **żywiol ogólny, czyli interesy trwale i tendencje substancjalne państwa**, pod karą zwichnięcia funkcji żywotnych ustroju parlamentarnego?⁸⁰⁸”.

Stąd też, skoro potrzeba równowagi między tym, co ogólne, a tym, co partykularne, niedorzeczne wydaje się oparcie izby wyższej na wyborach, oczekując w zamian innego wyniku głosowania w obu izbach, skoro głosują te same osoby. Nie pomoże inny wiek senatorów, inna długość mandatu senatorskiego, inna ordynacja wyborcza i tak dalej. Izba ta nadal byłaby powtórzeniem izby poselskiej. „Trzeba różnic fundamentalnych i wyraźnych, trzeba pierwiastków wytwórczych odrębnych i dobitnie różnorodnych”⁸⁰⁹.

Skoro izba poselska jest wybierana bezpośrednio, można by się uciec do wyborów pośrednich. Wtedy (a były to czasy wyborów niepowszechnych) należałoby się zastanowić, czy stopnie wyborcze rozszerzać u dołu, czy u góry. Izbę Parów mogłaby powoływać na przykład izba poselska. Rozwiązanie to ma swoje wady. Taką kombinację można by dopuścić w momencie, gdyby chodziłoby o wybór jakiejś funkcji rządowej, czy instytucji administracyjnej, nie zaś ciała prawodawczego⁸¹⁰. Tak wybrana izba byłaby po prostu emanacją układów sił w izbie poselskiej, może trochę innych niż w narodzie, odzwierciedlających zwłaszcza wpływ rządu. Nie chodzi o delegację do wykonywania zadań izby pierwszej, powie Cieszkowski, a o odrębny żywiol narodowy.

7.3. Wybór przez monarchę

Cieszkowski w swoich poszukiwaniu niezależności i odrębnego źródła w systemie dwuizbowym rozpatruje również zasadę mianowania parów we Francji przez króla, którego w pewnym sensie zrównuje z władzą wykonawczą. Izba wyższa wyłaniana przez samego monarchę stałaby się emanacją władzy królewskiej⁸¹¹. Uważa, że tak wyłoniona izba zostałaby poniżona u swego podłoża. Sposób jej wyboru świadczyłby o sformowaniu „jakiejś rady stanu,

interpretacją samego Cieszkowskiego. Izba wyższa czuwająca nad jednością narodową wobec ludowych i partykularnych interesów jest tradycją starszą, aniżeli reprezentowanie, tak jak w Ameryce, poszczególnych prowincji państwa. Na tej to bazie będzie budować się także władza sędziowska, czy też najważniejszy współcześnie jej element – sądownictwo konstytucyjne.

808 A. Cieszkowski, *O izbie wyższej...*, s. 471. Podkreślenia – MK.

809 Tamże, s. 472.

810 Cieszkowski widzi izbę wyższą jako ciało władzy ustawodawczej!

811 Władza wykonawcza posiadałaby własną izbę władzy ustawodawczej! Przy czym należy pamiętać, że władza królewska – zwierzchnia jest czymś więcej niż samą władzą wykonawczą.

bodaj czy nie pierwszej lepszej komisji”⁸¹². Izba wyższa nie powinna być wystawiona na łaskę władzy wykonawczej⁸¹³. Jakiej niezależności, konstruktywnej pracy należałoby oczekiwać od osób, których urząd byłby zależny od skinienia pierwszego lepszego ministra?

Cieszkowski krytykuje pogląd, z którego wynika, że izba wyższa powinna reprezentować w państwie czynnik administracyjny, elitę urzędniczą. Administracja – pisze – ma swoje miejsce w państwie – jest nią po prostu sama administracja, a najwyższym przejawem tej władzy jest ława ministerialna. Uważa także, że funkcje administracyjne nie wykluczają same z siebie zasiadania w ciele prawodawczym, ale instytucja ta nie powinna w całości być wypełniona przez „urzędników publicznych i polityków spraw bieżących”⁸¹⁴.

Zasada mianowania przez króla obowiązuje w angielskiej Izbie Lordów i jest to królewskie prawo niczym nieograniczone, aczkolwiek nominacje postępują tam zgodnie z kluczem dziedziczości⁸¹⁵. Zasada dziedziczości utrwaliła pewien obyczaj polityczny, którego królowie angielscy nie naruszają. Jednorazowe mianowanie większej ilości lordów jest więc niemożliwe. We Francji była to konieczność. Parostwo francuskie inaczej się nie odnawia, nie ma żadnego, powie Cieszkowski, „pierwiastka odrodzenia”, poza powołaniem ich na urząd⁸¹⁶. „Toteż kiedy jedna nominacja dosięga we Francji często setki parów (co nawet prawnie się zdarzyło podczas restauracji, pomimo dziedziczości), mianowanie dwunastu tylko parów za królowej Anny w Anglii uchodziło już za zamach stanu”⁸¹⁷.

Jednocześnie Cieszkowski zauważa, jak bardzo potrzebna jest niezależność Izby Parów od izby poselskiej. Jeśli mamy zbyt dużą przewagę tej drugiej, wtedy Izba Parów wyradza się w ciało (miało to miejsce za czasów powstania jego tekstu), które jest prawnym narzędziem do jak najszybszego przepychania ustaw poselskich. Jest to wtedy, jak nazywa ją Cieszkowski, izba „regestracyjna”, niemal zupełnie pozbawiona praw, pomimo nierzadko toczących się w niej

812 Tamże, s. 475.

813 Cieszkowski czyni ciekawą uwagę na tle tych rozważań: „W rzeczy samej izba królewska czy ministerialna cierpiałaby niemało na tym, że byłaby izbą przedstawicielską, nieprzedstawiającą niczego krom swawoli. A nie powołajmy się tu przeciwko samowoli na rzekomą rękojmię kategorii, gdyż nie mniej od rękojmi wolnej kandydatury i niniejsza byłaby dosyć zwodniczą. Podobne półśrodki nie tylko zawsze są bezsilne z jednej strony, ale nadto pełne niedogodności z drugiej, zdolne tylko przeszkodzić w użyciu prawa, nigdy nie przeszkadzają w jego nadużyciu. Zwążając bezsprzecznie zakres możliwości, pozostawiają niemniej dosyć pola dla wszelkich zakusów władzy. Przeszkadzać tylko i nic więcej, oto cała ich rola – są to więc zapory które krzywią prąd rzeki, ale nie tamy, które by go ujarzmić mogły” (tamże).

814 Zob. tamże, przyp I. „Pewien publicysta utrzymywał niedawno, że przedstawia w łonie prawodawstwa żywioł administracyjny. Na tej zasadzie nie wiem, dlaczego nie miano by stworzyć trzeciej izby, aby przedstawiała żywioł sądowniczy, a może jeszcze jaki inny żywioł” – ironizował Cieszkowski (tamże).

815 Zasada ta została nie tak dawno zmieniona w wyniku reformy premiera laburzystów Tony’ego Blaira z roku 1999.

816 Zob. tamże, s. 476-477.

817 Tamże.

dobrych dyskusji⁸¹⁸. Na nic powaga, rozum, doświadczenie, jeśli izba taka charakteryzuje się systemową bezsilnością⁸¹⁹. August Cieszkowski konstatuje: „praktycznie istnieje obecnie we Francji jedna tylko izba prawodawcza. Co zaś do ciała, które przy ustroju dwuizbowym ma przedstawiać **żywiół konserwatywny**, jest ono jedynie konserwatorium”⁸²⁰. W najlepszym razie parostwo może przeszkadzać i utrudniać, zwłaszcza spowalniając przyjmowanie prawa w czasie, ale samo w sobie nic pozytywnego nie wnosi. Jest to dziś tylko rada radców⁸²¹.

Do czego prowadzi taki stan rzeczy? Co można sądzić o instytucji, która talenty i doświadczenie jej członków nie tylko nie rozwija, ale wręcz kaleczy i z nimi walczy? Izba wyższa stała się w jakimś sensie pręgierzem na najwybitniejsze jednostki w państwie. „Toteż nadanie godności para uważa się dziś po prostu za wyrok śmierci politycznej dla męża stanu, który ją otrzymuje”⁸²².

7.4. Zasada dziedziczności

Dziedziczność czyni zadość wszelkim wymogom sensu istnienia systemu dwuizbowego. „Jest źródło odrębne, niezależność rzeczywista, odnawianie się samoistne, opiera się na łączności idei i obyczajów”⁸²³. Zalet zasada dziedziczności posiada wiele. We Francji jednak, według Cieszkowskiego, przywrócić się jej już nie da. Nie tylko dlatego, że parostwo francuskie było marginalne. W tej materii trzeba odwołać się również do obyczajów i żywiołów społecznych. Naród francuski sam z siebie po prostu sprzeciwiłby się tej zasadzie. Owszem,

818 Zob. tamże, s. 479.

819 Cieszkowski ironizuje: „Świeżo jeszcze zadano najdotkliwszy cios politycznej powadze tej gałęzi władzy prawodawczej odmową przedłożenia prawa o regencji najpierw Izbie Panów, gdzie mogły się były zasadnicze odbyć rozprawy, podczas przygotowawczych praw izby poselskiej. Tymczasem wobec przebiegu sprawy niepodobna zaprzeczyć, że prawo to podstawowe z ramienia jedynej tylko izby poselskiej powstało. Zaprawdę, nie wiadomo co bardziej podziwiać należy, czy cierpliwość izby, która podobne znosi nadużycia, czy ironię władz, które tak często na to się godzą, czy też obojętność publiczności, która tamy złemu nie kładzie krytyką żywszą i surowszą” (tamże, przyp. I).

820 Tamże, s. 480 (podkreślenia – MK). Widzi zatem Cieszkowski w izbie wyższej żywiół konserwatywny, mający strzec tradycji narodu i jego obyczajów. Właściwie taką rolę (znów powiedzielibyśmy, że w sposób klasyczny), przyjmuje jako coś oczywistego. Te wnioski nie są bowiem niczym uargumentowane, wypływają z głęboko zakorzonego przekonania co do roli takiej izby w życiu wspólnoty politycznej.

821 Por. tamże. Cieszkowski w sumie stwierdza, że zbytnio nawet nie zaszkodzi, jeśli nawet w najdrobniejszej sprawie nic wniesć nie może.

822 Tamże, s. 482. „Czyż nie widzieliśmy, że godność tę odmawia, kto nie chce przerywać swej kariery politycznej, a czyż odmowa taka nie stanowi wyroku potępienia najbardziej stanowczego dla obecnego jego stanu? Zaiste od przyjęcia prawa z roku 1831 godność para niemało straciła, a wpływ tego ciała prawie zupełnie ustał” (tamże). Nawiasem mówiąc, ten powstały po demokratyzacji życia społecznego i politycznego problem instytucjonalizacji doświadczenia, mądrości i talentu (czyli, jak nazywamy w tej pracy – instytucjonalizacji arystokracji) pozostaje do dziś nierozwiązany.

823 Zob. tamże, s. 483.

Cieszkowski przyznaje, że powrót do dziedziczości byłby lepszy niż nominacje ministerialne, ale mimo wszystko nie widzi dla tej zasady miejsca w ówczesnej Francji. Zasada ta, przestarzała i anachroniczna, a zarazem logiczna i pozytywna, byłaby jedynie mniejszym złem. Nawet jeśli opinię publiczną udałoby się do niej przekonać⁸²⁴.

Obok kategorii opinii publicznej, którą Cieszkowski rozumie jako powszechny w narodzie (pod wpływem prasy i elit) pogląd na otaczającą rzeczywistość, wprowadza on także kategorię „uczucia ludowego”. W jakimś sensie jest to spojrzenie platońskie. Lud nie odpowiada w państwie za rozumność polityki. Wyraża często właśnie pierwiastek irracjonalny, zmysłowy, który kierowany przez elity wyraża coś, co w dzisiejszych czasach nazywamy „emocją społeczną”. Patrząc realnie na politykę, Cieszkowski uważa, iż odpowiednie ukierunkowanie uczucia ludowego jest sprawą ważniejszą i mającą większy wpływ na politykę, niż przekonanie opinii publicznej⁸²⁵.

Przypuśćmy jednak, że obrońcom zasady dziedziczości uda się przekonać opinię publiczną i pozyskać uczucie ludowe – snuje wizje Cieszkowski – to istnieje jeszcze jeden problem: dziedzina faktów dokonanych. Aby utworzyć izbę arystokratyczną, trzeba mieć arystokrację. Nawet jeśli naród uzna ponownie, iż słuszne jest istnienie stanu uprzywilejowanego⁸²⁶, to trzeba ten stan najpierw wytworzyć. Chodzi tu o arystokrację nie sztucznie stworzoną, lecz „rzeczywistą i ugruntowaną w rzeczywistości i prawie”. Historia restauracji pokazuje, iż nie sposób odbudować dawnej arystokracji. „Trochę dawnych szczątków, trochę nowych zaczątków” – to wyjątki potwierdzające regułę – brak arystokracji we Francji⁸²⁷.

Z tych wszystkich rozważań przechodzi zresztą do refleksji, która przebijała się już we wcześniejszych rozdziałach naszej pracy, a która jest istotna dla naszych badań:

824 Zob. tamże, ss. 482-484. „Mianowicie obecny stan opinii, obyczajów i żywiołów społecznych we Francji, a ponadto powaga czynu dokonanego i potęga ducha publicznego sprzeciwiałyby się dziedziczości stanowczo” (tamże, s. 483).

825 Por. tamże, s. 485. Cytuje Juniusza: „Ludzie rzadko myślą się w swoich opiniach; w swoich uczuciach nie myślą się nigdy” (tamże; zob. tamże, s. 542-543, przyp. 6).

826 Uderza fakt, że Cieszkowski bardzo związany z oświeceniem i poparciem dla ludu rozumianego jako warstwy najniższe, pozostaje wewnątrznie wolny od wszelkich doczesnych idei, których wyraźnie nie pojmuje na sposób dogmatyczny. Francuski naród w ostatnim czasie zrobił wszystko, by zniszczyć doszczętnie arystokrację rodową. I przy poparciu dla rewolucji, Cieszkowski wcale nie wyklucza, iż społeczeństwo nie uzna, że przywrócenie stanu uprzywilejowanego jest rzeczą pożądaną.

827 Zob. tamże, s. 486.

Zresztą prawdziwej arystokracji ani stworzyć, ani wskrzesić się nie da; ona się sama z siebie wytwarza, ona się znajduje, objawia, żyje i rozwija się samorodną siłą. Chcąc arystokrację wskrzesić, wywołuje się tylko mary, chcąc ją stworzyć, tworzy się tylko kreatury⁸²⁸.

Cieszkowski na kanwie tych rozważań po raz kolejny odwołuje się do swojej historiozofii. „Nie ma już arystokracji we Francji! Historia dwa razy się zastanowiła, zanim ten wyrok wydała; potrzeba było dwóch rewolucji, aby go nieodwołalnie ogłosić. [...] Historia nigdy się nie cofa, rzekome powroty zauważone w jej biegu, są jedynie po linii spiralnej, czyli postępowaniem”⁸²⁹. Jeśli dana zasada społeczna (w tym przypadku omawiana dziedziczność), która obowiązywała nawet przez długi czas, stanie w sprzeczności z opiniami i zwyczajami narodu – czas jej minął. „Dziś namiętności przycichły, wzburzenie się ukoilo, ale powody pozostały, a przede wszystkim rezultat. [...] Fakt dokonany i uznany ma wielkie znaczenie w historii. Ktokolwiek naiwnie opór chce mu stawić, ulegnie tej walce. [...] Naprzód więc a nigdy w tył. Gdzie iść – oto pytanie”⁸³⁰. Jedyne, które w tej sytuacji warto postawić.

7.5. Nowa zasada

Nowy podrozdział Cieszkowski rozpoczyna ponownie od wątku historiozoficznego, doniosłego dla zrozumienia jego toku rozumowania.

Od czasów Izajasza, wielkiego proroka, aż do Napoleona, który zaiste także był jasnowidzem, nie było wielkiego człowieka, który by ustawicznie nie głosił konieczności zastąpienia czymś nowym tego, co miał zburzyć. Ilekroć zgaszono tlejące się jeszcze światło bez zapalenia nowego, ilekroć burzymy, nie myśląc o odbudowie, powodujemy klęskę, a przynajmniej anomalie⁸³¹.

828 Tamże, s. 487. Podkreślenie – MK.

829 Tamże. „Dla oczu przeciętnych są to powtórzenia historyczne, kroki w tył, czyli – dajmy na to – przywrócenia, podczas gdy przenikliwe oko umie ocenić otchłań nieprzebytą, oddzielającą obroty śruby. Obroty te są niezbędne dla rozwoju umysłu ludzkiego, stanowią one nawet prawdziwy postęp, który ogółem mówiąc, nie bieży nigdy po linii prostej, owym kierunku ciał martwych” (tamże, s. 487-488). Przy zachowaniu tej logiki, Cieszkowski w niniejszym dziele bardzo często nazywa siebie konserwatystą.

830 Tamże, s. 488. „Prawdziwy mąż stanu pochwyli go, rozwinię i pokieruje ku jego naturalnym wynikłościom. Hamowaniem, cofaniem obrażamy końcem końców wszystkie opinie; przeciwnie rozwijając, postępując naprzód, zdołamy najprzeciwiejszym nawet wymogom zadość uczynić. Jedyne na nowej podstawie połączyć i pojednać można opinie zastarzałe z postępowymi, podczas gdy stojąc w miejscu lub cofając kroku, rozterkę tylko powiększyć możemy” (tamże).

831 Tamże, s. 488-489. „Wskazać właśnie trzeba, co czynić należy” (tamże, s. 490).

Cieszkowski jest przekonany, iż trzeba przedstawić nową zasadę wyłaniania izby wyższej, która logicznie połączona ze starymi zasadami będzie również stanowić istotne dopełnienie aktualnej rzeczywistości⁸³². „Ową nową zasadą jest odtwarzanie siebie przez się, jest to odnawianie samorodne Izby Parów, słowem to zasada kooptacji”⁸³³. Wyobraźmy sobie Izbę Parów, proponuje Cieszkowski, złożoną z żywiołów, z których się składa obecnie: z powag narodowych, osobistości wybitnych w zawodach poszczególnych, z ludzi, którzy z różnych powodów posiadają wpływ na społeczeństwo – słowem, Izbę złożoną z tego, co kraj ma najwybitniejszego. Izba taka powinna charakteryzować się nietykalnością przekonania i poczuciem swej solidarności, niezależna od nikogo, przed nikim nieponosząca odpowiedzialności, jak tylko przed Bogiem i historią, wolna od obawy o tłumne mianowanie parów, które inna od niej władza chciałaby wprowadzić. Byłaby taka izba wewnętrznie solidarna i silna⁸³⁴.

Mandat senatorski powinien być według Cieszkowskiego dożywotni. W sytuacji śmierci jednego z członków Izba sama przystępowałaby do wyboru nowego. Należałoby wybrać człowieka stanu i zawodu tego samego, co zmarły członek, o ile to możliwe, tak by nikt nie był pozbawiony reprezentacji w izbie wyższej. Zaufajmy zachowawczości tej izby, mówi Cieszkowski, która przecież nie będzie chciała narazić swego dobrego imienia i dlatego wybierze nowego członka, który będzie jednostką wybitną. „Do takiego ciała nie ma innej kandydatury możliwej, krom kandydatury zdolności, zasług i usług oddanych sprawie publicznej”⁸³⁵.

Izba wyższa musi być złożona z osób, które nie będą urządzić prywaty. Musi ona zrozumieć, że „nie może jej chodzić o zapewnienie sobie większości w tej lub owej szczególnej kwestii, która w danej chwili może zajmować umysły, ale że chodzi o jej **przewagę stałą, o owe uszanowanie absolutne**, które powinna wzbudzać w opinii publicznej”⁸³⁶. Zasada kooptacji musi pozostać otwarta na zdrową opinię publiczną, która z całą pewnością będzie chciała

832 „Uznano najślusniej, że jako pierwiastki składowe, ściśle logiczne, nie mamy nic krom dziedziczności i wybieralności, że wszelkie inne modyfikacje proponowane stanowią tylko niezdolne do życia wybiegi, ale nie mogą się oświadczyć ani za pierwszą, ani za drugą z tych zasad, ani zalecić kombinacji mieszanej, która dodając mechanicznie obie zasady, wprowadziłaby do tej samej izby członków odrębnego pochodzenia, a zatem stanowiłaby wieczny rozłam między składającymi ją żywiołami, wybrano nieszczęśliwą kombinację, która istotnie znosiła Izbę Panów, zamieniając ją na rodzaj rady stanu” (tamże, s. 489).

833 Tamże, s. 490 (zob. w niniejszej pracy platońskie rozważania na temat Nocnej Straży – akapit 1.3.4, s. 49).

834 Zob. A. Cieszkowski, *O izbie wyższej...*, s. 490-491. Cieszkowski wykazuje się, jak sądzę, nadmiernym optymizmem co do takiej wizji izby. „Zaufajmy w rozum i zmysł zachowawczy ciała zasadniczo niepodległego, wywierającego wpływ na sprawy państwowe mocą swego stanowiska politycznego, a złożonego z kwiatu narodu, z osobistości zasłużonych na wszelkich polach, o których wartości samo tylko wyrokować będzie” (tamże, s. 492).

835 Tamże, s. 491.

836 Tamże, s. 492. Podkreślenie – MK.

wskazywać jej odpowiednich kandydatów. Cieszkowski w duchu Platona i Arystotelesa przyznaje, że „końcem końców parostwo samo stanie się najsilniejszym ogniskiem i najbogatszym źródłem”⁸³⁷ opinii publicznej, niekarmiącej się przelotnymi sprawami.

7.6. Skutki polityczne i społeczne nowej zasady

We Francji izba wyższa stanowiła najwyższą instancję sądową dla przestępstw politycznych (zdrady stanu). Jeśli nowa zasada wyboru parów ma się oprzeć na zasługach i cnotach, „taki sąd” nie tylko „zajmowałby się hańbami narodowymi, ale i wyrokowałby o zasługach politycznych”⁸³⁸. Stanie się parem byłoby najwyższym zaszczytem. „Rozdawanie kar i nagród” stanowi dopełnienie władzy sądowej sprawowanej przez parów⁸³⁹.

Cieszkowski zauważa również, że czasy w jakich żyje, stały się czasami, w których wybuchły osobiste ambicje, także, jeśli chodzi o sprawowanie funkcji w państwie⁸⁴⁰. Izba Parów, według niego, powinna być katalizatorem tych ambicji. Za niedobre rozwiązanie uznaje tłumienie tych dążeń. Wszelkie środki negatywne przynoszą bowiem same ujemne skutki dla życia społecznego. Powołuje się na francuskiego myśliciela:

Pan de Tocqueville wykazał, że gorączka ta istnieje. - Dobrze więc, zgódźcie się z tym; rzekł, że jest nieumiarkowana – umiarkujcie ją. Nazwał ją dalej chorobą społeczną – zamieńcie ją na funkcję życiową. Nie silcie się na to, aby ją ośmieszać i potępiać. Owszem, korzystajcie z niej, zużytkujcie ją, uszlachetnijcie ją⁸⁴¹.

Dobrze jest dopasowywać instytucje do istniejących „żywiołów składowych państwa”. Istniejący czynnik ambicji należy wprowadzić „już do gotowego organizmu i podnieść w ten sposób jedno i drugie do wyższej potęgi”⁸⁴².

837 Tamże, s. 492-493.

838 Izba Parów stałaby się „areopagiem najwyższym, nie już tylko dla wyrokowania o przestępstwach, ale nadto dla uznania usług oddanych państwu. W istocie, przyjęcie w poczet parów stałoby się najświetniejszą nagrodą narodów, a przez to przyjęcie izba świadectwo by dała, że nowy jej członek już zasłużył się ojczyźnie, a przynajmniej, że dał już dostateczny zadatek usług, których kraj ma prawo się po nim spodziewać” (tamże, s. 493).

839 Zob. tamże, s. 494.

840 Zob. tamże. Nazywa to cechą „nowej demokracji”.

841 Tamże. „Zamiast tłumienia zabiegów ambitnych, które duch wieku wywoła, należy im zadośćuczynić. Bezpłodne upłodnić, egoistyczne uspołecznic” (tamże, s. 495).

842 Tamże.

Z tego powodu izba wyższa nie powinna składać się z osób należących do jednej, uprzywilejowanej grupy społecznej⁸⁴³. Wśród klas niższych również występują osoby bardzo ambitne.

Tym sposobem zaspokojono by najzupełniej owo pragnienie urzędów, które stwierdzono jako fakt, a które co dopiero zaznaczyliśmy jako prawo w dzisiejszym stanie społeczeństwa i obyczajów, ową potrzebę kariery, wpływów i stanowiska politycznego, przez samo istnienie nowej Izby Panów. Zgromadzenie to stanowiłoby dogodne ujście dla tego nawału ambicji osobistych, które możemy dowolnie posądzać o niecierpliwość lub natrętność, ale którym nigdy niekonsekwencji zarzucać nie wolno⁸⁴⁴.

Cały sens instytucjonalizacji cnoty i ambicji polega na tym, by „otwierając jej działalności pole specjalne i że tak powiem ujście, opanuje i zorganizuje ją”⁸⁴⁵. Nierówność jest zasadą społeczną. Walcząc z nią, pozbawiamy się jej zalet i skazujemy na brak rozwoju poszczególnych osób. Pozostawiona ambicja ukierunkowuje się przeciwko dobru wspólnemu, staje się antypaństwowa. Cieszkowski opisuje ten fakt niezwykle plastycznym obrazem:

Albowiem zawsze i wszędzie powstawać będą naturalne wyższości, których żadna siła nie obniży. Uznając je, zrobicie z nich kamienie węgielne przybytku społecznego; zapoznając je – kamienie obrazy. Opierać się, czy potykać się na nich – do wyboru...⁸⁴⁶.

7.7. Potrzeba władzy substancjalnej w państwie

Problemem społeczeństwa, do którego swoje pismo kieruje Cieszkowski, jest nadmierny indywidualizm; izolowanie się od siebie ludzi, zawodów, mniejszych wspólnot; ustawiczne ścieranie się egoizmów, które nie są niczym obecnie społecznie krępowane. Można powiedzieć, że krytykuje rodzące się społeczeństwo współczesnej Europy. Duch małostkowości opanował znaczną część narodu⁸⁴⁷. Wydawało się, że demokracja dotarła do swego celu, znosząc uprzywilejowanie niektórych. Jak wskazuje Cieszkowski, wpływy jakościowe zostały zastąpione wpływami ilościowymi⁸⁴⁸. W arystokracji, którą pragnie dopasować do „nowej demokracji”, będzie upatrywał czynnika jednoczącego, wspólnotowego. Obok zasady równości, która

843 Zob. tamże, s. 496.

844 Tamże, s. 498.

845 Tamże, s. 499.

846 Tamże.

847 Zob. tamże, s. 500.

848 W dziewiętnastym wieku mówiło się np. o ustroju brytyjskim jako o „dyktaturze Parlamentu”.

opanowała zwłaszcza społeczeństwo francuskie, wymaga wspólnota polityczna zasady organizacji (poprzez hierarchię).

Po przeczeniu, trzeba twierdzenia, po dezorganizacji, trzeba organizować. [...] Na szczęście zasada organizacji zaczyna kiełkować i staje obok zasady równości, aby ją uzupełnić, ożywić, a nawet urzeczywistnić; albowiem zasada ta, pomimo wszystkiej krwi dla niej przelanej, nie zdołałaby zapłodnić się samą; jest abstrakcyjną, pozostanie przeto jałową, dopóty, dopóki jej nie zapłodni zaślubienie zasady organizacji. Wtedy – ale też dopiero wtedy – podbije świat⁸⁴⁹.

Cieszkowski przytacza znamieny przykład Kościoła katolickiego, który w średniowieczu wyniósł wysoko zasadę demokratycznej równości. Każda osoba poprzez swoją godność znalazła uznanie i szacunek w nauce Kościoła, ale obok tej równości, niemniej istotna była zasada hierarchii. I dopiero z połączenia godności i równości wszystkich wiernych przed Bogiem oraz zorganizowanej hierarchicznej instytucji, „powstała potężna rzeczywistość kierująca losami świata”⁸⁵⁰.

Ducha indywidualizmu, powie Cieszkowski, najmniej było w okresie Cesarstwa, a więc za panowania Napoleona Bonaparte:

Nie było we Francji nic, krom jednego tylko indywiduum. W owym indywiduum zlały się wszelkie pragnienia, wszelkie tendencje narodu. Owe indywiduum to była Francja, a Francja była nim. Dopóki zdołał pozostać ogniskiem centralnym swego wieku i ludu, dopóty Francja była wielką, a cesarz jej wszechwładnym. Ale skoro tylko sam od niej odpadł, skoro tylko pomyślał o sobie, zamiast wciąż myśleć o kraju, skoro tylko zasadę hierarchiczną na swoją własną korzyść obrócił, nie troszcząc się o zasadę uzupełniającą; słowem tylko stał się **osobnikiem szczególnym**, zamiast pozostać **osobnikiem ogólnym**, natychmiast duch indywidualizmu wyłącznego i ułamkowego ocucił się w narodzie i od tej chwili, przyznać to musimy, strasznie się rozwielił⁸⁵¹.

Cieszkowski daleki jest od stwierdzenia, że reforma izby wyższej będzie cudownym lekarstwem na bolączki panowania w społeczeństwie zasady równości bez poszanowania zasady organizacji. Jednak powinna głęboko przyczynić się do złagodzenia skutków tego stanu.

849 Tamże, s. 502.

850 Zob. tamże.

851 Tamże, s. 503. Podkreślenia – MK.

Niechaj nikt pod osłoną idei rzekomo demokratycznych nie zaprzecza istnieniu i konieczności zasady arystokratycznej i hierarchicznej, opartej na zasłudze i sługach oddanych sprawie publicznej. Byłoby to bronić spraw anarchii, nie zaś prawdziwej demokracji, poświęcając warunek żywotny samej równości⁸⁵².

Spółeczeństwo wymaga władzy substancjalnej, wyzwolonej od wpływów osobistych; wymaga organizacji opartej na rozumie i zasługach. Takiego panowania nie da się stworzyć w sposób sztuczny. Potrzeba społeczeństwu instytucji stojącej ponad interesami prywatnymi. Senat kooptatywny żyjący i rozwijający się z wnętrza narodu dzieląc z nim „uczucia, pragnienia i tendencję” zachowywałby przy tym skarb tradycji⁸⁵³.

W nauce o postępie dziejów Cieszkowski umacnia kategorię tradycji, której sama nazwa, wskazująca na jej żywotność, czyni ją jednym z elementów postępu. „Tradycje nie stanowią bagniska stojącej wody, ale owszem potężną rzekę, wchłaniającą w swym biegu wszystkie źródła żywej wody, wytrysłe w okolicach, przez które przepływa, wiodącą je do dziedzin przyszłości, aby je nawodnić i użyźnić”⁸⁵⁴. Na tym polega siła dobrze zorganizowanej wspólnoty politycznej. „Albowiem nie ma prawdziwego postępu bez zachowawczości ani prawdziwej zachowawczości bez postępu”⁸⁵⁵. Pomimo różnych stronnictw, pewne tradycje pozostają niezmiennie i przestrzegane są przez wszystkich. Do pewnego czasu spełniała tę rolę arystokracja dziedziczna, ale ze względu na rozwój innych stanów, zasada ta doprowadziła w dłuższym czasie do egoizmu kasty⁸⁵⁶.

Senat kooptatywny powinien odmładzać się z samych żywotnych sił narodu, z wszystkich szczebli i zawodów. Dzięki temu z jednej strony gwarantowałby żywotność tradycjom, z drugiej dopuszczałby idee przyszłościowe. Właśnie dlatego nowym patrycjatem powinien być wyłącznie „patrycjat ludowy”, obejmujący całość narodu⁸⁵⁷.

852 Tamże, s. 504. Ta klasyczna nauka wydaje się być także dzisiaj nadal na cenzurowanym.

853 Zob. tamże, s. 505.

854 Tamże.

855 Tamże, s. 508. Odwołajmy się znów do brytyjskiego myśliciela Chestertona: „Postęp, o ile w ogóle istnieje, musi oznaczać wnikliwe studia nad przeszłością i przejście całego jej dziedzictwa” (G.K. Chesterton, *Heretycy*, Warszawa-Ząbki 2004, s. 158).

856 Wydaje się, że coś, co dla Cieszkowskiego jest oczywistością, my możemy już tutaj przywołać jako zasadę mającą zabezpieczyć „nową arystokrację” przed przemianowaniem się w zdemoralizowaną kastę. Jest to „cnota”. A głównym skutkiem jej braku, jest fakt, że „nowa arystokracja” nie wywodzi się z ogółu narodu.

857 Zob. A. Cieszkowski, *O izbie wyższej...*, s. 508.

7.8. Charakter ogólny działania prasy w ustroju parlamentarnym

August Cieszkowski próbuje objąć zagadnienie idei arystokracji w państwie tak szeroko, jak tylko potrafi, omawiając wyżej wymieniony problem ze wszystkich stron istotnych dla jego współczesnych. Proponuje przyrzeć się także sile prasy, której wpływ na społeczeństwo francuskie był już znaczący. My możemy potraktować jego uwagi nieco szerzej, jako przyczynki do rozważenia siły mediów czy szerzej – kultury (zwłaszcza kultury masowej).

Cel istnienia izby wyższej Cieszkowski definiuje następująco: „utworzenie ciała politycznego, piastuna tradycji rządowych i narodowych, stróża wiernego prawa interesów ogólnych kraju, opiekuna jego postępów i kierownika jego rozwoju”⁸⁵⁸. Pyta następnie prowokacyjnie: skoro taki jest cel, czy nie mogłaby spełniać go prasa, która obejmuje wszystkie opinie, uczucia, idee i interesy społeczne, a przy tym posiada ogromny wpływ na społeczeństwo?⁸⁵⁹. I odpowiada: „zaiste, przechowuje i rozkrzewia wszystko; ależ właśnie **nie wszystko trzeba zachowywać i rozkrzewiać**, bynajmniej nie wszystko. Wszystko w niej osiada, wszystko się w niej przechowuje, prawda; ale przez to samo **wszystko w niej ginie, wszystko w niej tonie**”⁸⁶⁰. Prasa (kultura) ma swoje istotne miejsce, lecz może przyczyniać się także do upadku społeczeństwa. Potrzeba zatem władzy⁸⁶¹, która by idee, opinie, interesy odpowiednio harmonizowała, badała, odrzucając te, które są zgubne, a wspierając te, które prowadzą do rozwoju narodu. W jakimś sensie przebija się także przez te słowa od starożytności istniejąca intuicja, iż arystokracja powinna odpowiadać za wychowanie w cnotach obywateli. Do tego potrzeba izby zachowawczej chroniącej żywe tradycje i otwartej na postęp (w pełni rozumiejącej społeczeństwo, któremu służy), która swoją siłą usunie relatywizm i wyznaczy wspólnocie politycznej jasne cele.

Potrzeba więc krajowi mimo prasy, powiedziałbym nieomal z powodu prasy, instytucji silnej i stałej, która by wiedziała stanowczo, czego chce, która by położyła kres ogólnemu rozstrojowi, cechującemu same nawet dążności rządu, i która oświecona przez prasę, powiedziałbym nawet:

858 Tamże, s. 509.

859 „Prasa w tej chwili jest zbiornikiem naturalnym i krzewicielem samorodnym wszelkich idei, wszelkich uczuć, wszelkich tendencji, wszelkich interesów narodów i ludzkości. Czyż nie jest stróżem i kierownikiem zarazem? Czyż nie przechowuje wszystkiego? Czyż nie rozkrzewia wszystkiego?” (tamże).

860 Tamże. Podkreślenia – MK.

861 „Prasa stanowi przeto potęgę, nie władzę. Stanowi wpływ, funkcję ducha publicznego, żywioł ogólny stanu społecznego, ale nie jest instytucją. [...] Toteż wpływ pośredni prasy, dopóki nie uzupełni go wpływ bezpośredni ciała politycznego, z natury swojej zachowawczego i postępowego, a zwłaszcza dopóki nie zawładnie nim siła obyczaju, której nie dostaje jeszcze społeczeństwu dzisiejszemu, pozostanie do końca dezorganizacyjnym raczej, aniżeli organizacyjnym” (tamże, s. 510).

zawsze pod jej wpływem, ale nigdy pod jej panowaniem, byłaby w stanie przywrócić władzy mir (*prestige*), który straciła, i nadać wprost polityce narodowej tego ducha logiczności, stałości i siły, tak niezbędnego dla ustalenia potęgi i szczęścia narodów⁸⁶².

7.9. Rękojmie zawarte w nowej zasadzie parostwa

Cieszkowski zajął się również zarzutami, jakie można byłoby wytoczyć nowej zasadzie wyboru izby wyższej – kooptacji. Wpierw, ktoś mógłby stwierdzić, że takie parostwo przerodzi się w kastę podobną do arystokracji dziedzicznej, gdyż wystarczy, by jakieś stronnictwo wzięło w niej górę i zyskało na jakiś czas wyłączność, a będzie poszerzać swoje wpływy przez kooptację stronnicy. Obawa taka, według Cieszkowskiego, choć się wydaje poważna, wcale taką nie jest. Jeśli instytucja przestanie baczyć na zasługi, straci aureolę zaufania i czci publicznej, na której opiera się cały jej wpływ. Zachowawczy charakter członków, według niego, do takiego stanu nie doprowadzi⁸⁶³.

W Anglii król może rozwiązać Izbę Gmin albo gremialnie mianować nowych lordów. W systemie kooptatywnym zdanie większości należałoby złamać przez autorytet izby wyższej. A sama izba wyższa jako zbiór osób świątłych, z natury jest skora do ustępstw ze względu na dobro wspólne. Choćby arystokracja brytyjska charakteryzuje się tym, że jest bardzo zachowawcza, ale jeśli uzna, że „wybiła godzina reform”, to je przeprowadza i wspiera⁸⁶⁴. Nie tylko szlachetność, ale i użyteczność cechuje ludzkie prawy. Prawdziwy arystokrata potrafi zarówno postawić się władzy czy modom, jak i ustąpić w sprawie dla niego istotnie ważnej. Znane są takie przypadki także z historii arystokracji rodowej. Nawet jeśli przyszła izba będzie zbyt zachowawcza, to czas (poprzez śmierć członków) będzie rewidował to stanowisko⁸⁶⁵.

Nowa arystokracja, złożona z osób ambitnych i zasłużonych a rodząca się ze wszystkich stanów społecznych i podlegająca wymianie członków; kastą, według Cieszkowskiego, stać się nie może. Bycie parem na podstawie zasługi i ambicji nie byłoby bowiem już przywilejem a prawem, ponieważ każdy swoim życiem mógłby taką zasługę zdobyć⁸⁶⁶.

Obie izby mogą na siebie wzajemnie wpływać, przy zachowaniu odrębnych celów. Jedna z nich powinna odpowiadać za „ducha stałości, rozważgi i ciągłości”, druga zaś za „ducha

862 Tamże, s. 511.

863 Zob. tamże, s. 512-513.

864 Zob. tamże, s. 514.

865 Zob. tamże, s. 514-515.

866 Zob. tamże, s. 516.

rzutkości, żywości i doraźności”⁸⁶⁷. Cieszkowski sugeruje kilka mechanizmów kontrolnych nowej zasady, by uspokoić pewne obawy wobec ewentualnej nadmiernej władzy arystokracji⁸⁶⁸.

Aby zapobiec pewnemu czasowemu nadmiarowi władzy izby wyższej, władza wykonawcza może zachować prawo mianowania parów, w tym sensie, że izba wyższa wskazywałaby osoby godne pełnienia tej funkcji, lecz do czasu uznania ich przez władzę wykonawczą, osoby takie uczestniczyłyby w pracach i dyskusjach izby bez prawa głosu. Dzięki temu żadne stronnictwo w takiej izbie nie uzyska większości w jednym konkretnym momencie⁸⁶⁹. Innym sposobem pozytywnego działania byłoby przyznanie godności para mężom stanu piastującym najwyższe urzędy w państwie⁸⁷⁰. Może się bowiem zdarzyć, że opozycja wobec takich osób będzie skutecznie blokować miejsca dla wybitnej jednostki. Należy przy tym zachować określony, dłuższy czas sprawowania takiego urzędu, który byłby wymagany dla takich członków, by zapobiec wprowadzaniu do Izby Parów „ministrów prowizorycznych, albo prezydentów nominalnych”⁸⁷¹. Wreszcie, obie izby (poselska i parów) mogą mianować kogoś *parem*. Byłby to czyn sprawiedliwości narodowej. Izba poselska miałaby tym samym jakieś prawo we wskazywaniu przyszłych parów (obawa przed zbyt dużą nierównością w partycypacji we władzy zostałaby zniwelowana). Oczywiście, byłoby to jedynie zalecenie, a nie obowiązek⁸⁷². Jak pisze Cieszkowski:

środkami przez nas wskazane są tylko ustępstwami na rzecz panującej opinii, która domaga się bezpośredniego wzajemnego wpływu różnorodnych władz jednej na drugą, a zwłaszcza władzy najwyższej na izby prawodawcze⁸⁷³.

Cieszkowski podaje ustępstwa, chociaż sam wierzy w naturalność i słuszność zasady kooptacji. Zresztą, według niego, nie do zasad negatywnych i hamujących należy się odwoływać, lecz do zasad pozytywnych. Nie jest wielkim zwolennikiem mechanizmów kontrolnych. Uważa, że „mechaniczna równowaga” powinna zostać zastąpiona „organiczną

867 Zob. tamże, s. 517.

868 Są to mechanizmy, jakbyśmy to dziś powiedzieli – *check and balance*. Można ciekawie porównać sytuację opisywaną przez Staszica (polska szlachta panicznie bała się absolutnej władzy monarchy), do tego co pisze Cieszkowski o francuskim społeczeństwie (głównie mieszczańskim wtedy), które panicznie bało się nadmiernej władzy arystokracji.

869 Zob. tamże, s. 518.

870 Pomysł ten jest jednym z nielicznych, także w dzisiejszej Polsce, wciąż podnoszonych. Chodzi tu na przykład o kooptację byłych prezydentów czy premierów.

871 Zob. tamże.

872 Zob. tamże, s. 519.

873 Tamże.

współpracą”⁸⁷⁴. Same zasady aprioryczne, według niego, jedynie inspirują. To praktyka parlamentarna ostatecznie wskazuje drogę⁸⁷⁵.

Zatem nie należy obawiać się nadmiernej władzy izby wyższej. Izba poselska ma przecież w rękach jeden wielki hamulec: władzę nad finansami publicznymi, nad kształtowaniem budżetu. Cieszkowski ostrzega: gdyby władza Izby Parów rozwinęła się nadmiernie, izba poselska powinna odmówić przyznania budżetu⁸⁷⁶.

Przestańmy tedy obawiać się wszystkich samowolnych przekroczeń władzy. Parostwo kooptatywne wyposażone właśnie będzie we wszelką siłę niezbędną do pożytecznego działania, ale na odwrót ma ono być zupełnie niezdolne do nadużycia tej siły. [...] Wybierajcież teraz: chcecie mieć instytucję potężną, opartą na zasadach żywotnych, czy też instytucję wahającą się i z natury swej słabą... Ale zaprawdę, już nie o próby tu chodzi. Historia dawno zawyrokowała, których się więcej obawiać należy⁸⁷⁷.

7.10. Rozbiór nowej zasady i stosunku jej do zasad poprzednich

Cieszkowski uważa, że nowa zasada kooptacji powinna w jakiś sposób odwoływać się do zasad starych: dziedziczności i wybieralności, które były „dobre w swoim czasie i na swoim miejscu”⁸⁷⁸. Postuluje syntezę zalet i usunięcie ich wad⁸⁷⁹. Dziedziczność zapewniała niezależność, miała swój ciągły rozwój, zachowywała zmysł zachowawczości⁸⁸⁰. Wybieralność zaś wyróżnia się pozytywnie tym, że „zastępuje prawo urodzenia prawem zasługi, znosi różnice klasowe, prostuje pomyłki losu; [...] pobudza ducha ogólnego mas, w przeciwieństwie do ducha ciasnego kast, równoważy spójność przez rozszerzalność, partykularność przez powszechność,

874 Zob. tamże. Podkreślenia – MK. Organiczna współpraca, harmonia organizacji hierarchicznej i równości obywateli, zwanej przez Cieszkowskiego „nową demokracją” to nic innego jak dobrze zorganizowana Rzeczpospolita (republika).

875 „Tylko ten, kto skończone systemy układu, chciałby wszystko z góry przepisywać. Co do nas jesteśmy zdania, że wystarczy instytucjom organicznym wyraźnie zasady nakreślić, a dalszy ich rozwój samemu politycznemu życiu poruczyć” (tamże, s. 519-520).

876 Zob. tamże, s. 521.

877 Tamże, s. 521-522.

878 Tamże, s. 522.

879 Zob. tamże, s. 523. Przychodzą tu na myśl słowa Cyncerona, iż w dobrze urządzonej Rzeczpospolitej, chciałoby się mieć zalety i skutecznego króla, i mądrość arystokracji, i wolność ludu (zob. w niniejszej pracy – s. 101).

880 Zob. A. Cieszkowski, *O izbie wyższej...*, s. 523-524.

aktualność wyłączną przez idealność”⁸⁸¹. Potrzeba utworzenia nowej arystokracji, którą nazywa „arystokracją demokratyczną”⁸⁸². Taka grupa obywateli:

odpowiadałaby zarówno ideom i potrzebom wieku, wymogom opinii i obyczajów publicznych, słowem stanowi społecznemu, jakim go od historii współczesnej otrzymaliśmy⁸⁸³ [...] Zamiast zabagnionej więc i skamieniałej arystokracji, mielibyśmy arystokrację płynną i postępową; zamiast dziedziczości ślepej, indywidualnej i fizycznej, dziedziczość fakultatywną, korporatywną i moralną, której środkiem będzie samorodny wybór, celem ciągłość dążeń postępowych, arbitrem ciało patrycjatu samego, a najwyższą sankcją prawdziwa opinia publiczna. Widzimy więc, że przy rozbiorze zasady sama dziedziczość przeszła w stan wybieralności⁸⁸⁴.

7.11. Uwagi ogólne o arystokracji dzisiejszej

Z refleksji dotąd prowadzonej Cieszkowski wysnuwa wniosek iście republikański: zasada równości nie może obywać się bez zasady organizacji, a zatem „prawdziwa demokracja nie może istnieć bez prawdziwej arystokracji”⁸⁸⁵. Pytaniem zasadniczym jest nie to, czy arystokracja powinna być częścią nowoczesnej wspólnoty politycznej, lecz jaką ta arystokracja powinna być i czym ma się odróżniać od tej, która przeminęła (herbowej)⁸⁸⁶. Niegdyś była ona „faktem i przywilejem”, dziś powinna stać się „aktem i prawem”. „Dawniej wystarczyło być arystokratą, dziś zostać nim jeszcze trzeba”⁸⁸⁷.

Już wcześniej polski filozof bardzo mocno uwydatnił ducha nowej arystokracji jako strażnika tradycji z jednoczesnym byciem motorem postępu i rozwoju⁸⁸⁸. Znowu powraca do swoich historiozoficznych teorii, opisując je sugestywnym obrazem:

881 Tamże, s. 524. Cieszkowski przypisuje do wybieralności „świadome wskazanie najgodniejszego”. Są wybory instytucją arystokratyczną (wybieramy najlepszego), nie demokratyczną (w której urzędników mianuje się przez losowanie).

882 „Tylko zamiast przypadkowego odradzania się, przez uprawnionych z własnej kasty, samo, świadomie i bez żadnych więzów, szukać będzie w łonie całego narodu nowych żywiołów, aby je sobie przyswoić przez wybory. Tak więc wobec powszechności dążeń i żywiołów narodowych, wybierze i odbuduje tym **środkiem iście demokratycznym klasę arystokratyczną**. W łonie tej powszechności abstrakcyjnej zorganizuje tedy instytucję, mającą przedstawiać **powszechność substancjalną**, a instytucja ta nienaruszalna *par excellence* odnawiać się będzie właśnie zmienną drogą wyborów osobistych” (tamże, s. 529-530). Podkreślenia – MK.

883 Tamże, s. 522.

884 Tamże, s. 527.

885 Tamże, s. 530.

886 Zob. tamże, s. 531.

887 Tamże, s. 532.

888 Sądę, że Cieszkowski uważa, że współczesny arystokrata powinien być... taki jak on.

Zaiste, trzeba trzymać się przeszłości, ale nie trzeba się jej czepiać; trzymając się jej, idziemy krokiem, śmiałym i pewnym, niesieni majestatycznym prądem tradycji i postępu; czepiając się jej kurczowo, wyczerpujemy wszystkie jej siły w bezpłodnej walce z tym prądem, który prędzej czy później, chętnych czy opornych, uniesie nas ze sobą. Przywiązanie do przeszłości piękne bez wątpienia, ale piękniejszą jeszcze namiętność przyszłości⁸⁸⁹.

Szlachectwo zobowiązuje, mawiamy od wieków. Złym człowiekiem będzie ten, który podepcze świętość i dziedzictwo swoich przodków. Wyznacznikiem arystokracji musi być ambicja ukierunkowana na dobro wspólne⁸⁹⁰. Celem absolutnym: przewyższyć dzieła swych przodków⁸⁹¹.

Dzisiaj rzeczy strasznie się zmieniły. Jedyne życie, który nie przystoi szlachcicowi, to próżniactwo, życie jałowe i puste⁸⁹². [...] Niebezpiecznie zwlekać. Jeżeli zbyt długo dacie spać szlachectwu Waszemu, strzeżcie się, aby nie zasnęło na zawsze...⁸⁹³ [...] Arystokrata bez prawdziwej ambicji jest równie śmiesznym i godnym pogardy co kapłan bez wiary⁸⁹⁴.

7.12. Posłannictwo arystokracji współczesnej

Cieszkowski w ostatnim podrozdziale swojego dzieła powraca i mocniej akcentuje swoje przekonanie o organicznej współpracy wszystkich składowych żywiołów wspólnoty politycznej i narodowej. Nie może jedna, nawet najzaciejsza arystokracja, rządzić całym państwem⁸⁹⁵.

889 Tamże.

890 „Ambicja (w ścisłym i pięknym znaczeniu słowa *ambire, ambitus*) jest warunkiem *sine qua non* prawdziwej arystokracji” (tamże, s. 534).

891 Zob. tamże.

892 Tamże, s. 534-535.

893 Tamże, s. 536.

894 Tamże. Pisze także: „szlachcic, który w naszym pojęciu pozostawiając odłogiem swoje szlachectwo, miałby dziś jeszcze jakiegokolwiek mrzonki arystokratyczne, uległby niebawem śmieszności. Choćby w niczym nie uwłaczał swemu szlachectwu, skoro tylko życie jego będzie jałowe i próżne, mrzonki jego będą tylko próżnością. Dumnym wolno być nieraz, próżnym nigdy” (tamże, s. 535).

895 „Pan de Lamartine jasno określił niedawno zasadę i nazwę władzy we Francji współczesnej. Czyż powtarzać Wam je trzeba? Zasadą jest: «światła i postępową demokracja». Nazwą: «rządy narodu, rozumu, pracy». Widzicie więc, że nie mogą to być rządy pewnej klasy – jakiegokolwiek bądź – choćby najbardziej średniej” (tamże, s. 541).

Niegdyś arystokracja jako przywilej, miała zwalniać uprzywilejowanych z obowiązków i „zniechęcać pozostałych”. „Odwróćcie dokładnie tę definicję, a otrzymacie definicję przywileju nowoczesnej arystokracji: obowiązek dla powołanego, a zachęta dla drugich. Charakterem jego, którym dotychczas była wyłączość, stanie się odtąd przelewność (*expansion*)”⁸⁹⁶. Pozostaje ona otwarta na wszystkich ambitnych obywateli ze wszystkich stanów społecznych. Nakłada obowiązek służenia państwu, a kryterium, jakie stosuje, wobec wyboru nowych członków pozostaje zasługa i cnota. Nowoczesna arystokracja powinna działać na rzecz zgody, chroniąc tradycje i idee wieczne, torując drogę postępowi, tam, gdzie nie niszczy on pozostałych żywiołów wspólnoty. Potrzeba arystokracji, która nie tylko będzie współpracować z pozostałymi władzami, ale będzie tę współpracę umożliwiać i strzec. „Czas już zaiste zamknąć raz krytyczną erę rewolucji, aby wejść w erę ewolucji organicznej”⁸⁹⁷.

896 Tamże, s. 539.

897 Tamże, s. 542. To ostatnie słowa dzieła Cieszkowskiego – z taką właśnie myślą postanowił zostawić czytelnika.

August Cieszkowski swoim dziełem wprowadza do dziedzictwa polskiej myśli politycznej spojrzenie nowoczesne. Pytanie podstawowe, jakie sobie stawia, to, w jaki sposób zinstytucjonalizować arystokrację w państwie, która swojej dawnej arystokracji się pozbyła. Naturalną potrzebą wspólnoty politycznej pozostaje więc i u niego owa instytucjonalizacja. Cieszkowski przyznaje, że nie powinno to być działanie trudne, gdyż prawdziwa arystokracja, oparta na cnocie, zasługach i ambicji rodzi się w każdym społeczeństwie. Osoby takie wychodzą z łona wszystkich stanów społecznych. Głosi zatem ideę instytucjonalizacji „arystokracji demokratycznej – ludowej”.

Dwuzbiowość parlamentarna powinna oprzeć się na odrębnych i wyraźnie widocznych żywiołach narodowych, z poszanowaniem opinii publicznej i społecznych emocji. Cieszkowski odrzuca zasadę mianowania członków izby arystokratycznej przez króla, w oparciu o zasadę dziedziczności i wyborów, a postuluje nową zasadę kooptacji – a więc odradzanie się izby poprzez wybór członków przez samą izbę.

Arystokracji zasług przypisuje w zakamuflowany sposób rolę wychowawcy narodu (zwłaszcza poprzez wpływ na prasę), a także rolę strażnika tradycji i motoru postępu. Powinna być ona wprowadzeniem zasady organizacji (hierarchii) obok demokratycznej równości.

ROZDZIAŁ VIII

SENAT A POLSKI KONSTYTUCJONALIZM

W niniejszym rozdziale przedstawimy miejsce i rolę instytucji senatu we wszystkich aktach konstytucyjnych przyjętych przez Naród Polski. Poczynając od Konstytucji 3 maja z 1791 roku, przez dwie konstytucje z dwudziestolecia międzywojennego: marcowej (1921) oraz kwietniowej (1935), skupimy się przede wszystkim na najnowszej i obecnie obowiązującej (z 1997 roku). Badając te kwestie, pokrótce zajmiemy się również innymi instytucjami, które mogą uznane być za inną formę instytucjonalizacji arystokracji, a ponadto pełnią funkcje, które były przypisywane staropolskiemu senatowi, czy starożytnym ciałom omawianym w poprzednich rozdziałach. Chodzi tu głównie o władzę sądowniczą, a wężziej – sędownictwo konstytucyjne.

9.1. Konstytucja 3 maja (1791)

Ustawa Rządowa uchwalona 3 maja 1791 roku podczas obrad Sejmu Czteroletniego należy do jednych z najciekawszych osiągnięć polskiej kultury politycznej. Powstała w wyniku konsensusu między różnymi stronnictwami, jednocząca naród, choć będąca owocem „zamachu stanu”, u podstaw miała wizję syntezy – zachowania ze staropolskiej tradycji wszystkiego co wartościowe a zarazem unowocześnienia zgodnie ze współczesnymi prądami myśli europejskiej (co miało uczynić Polskę przede wszystkim skutecznym aktorem na arenie międzynarodowej). Można by ją określić słowem kojarzonym z Soborem Watykańskim II – *aggiornamento*.

Trzeba przyznać, że wpływ pism Staszica, który omawialiśmy w rozdziale szóstym, jest widoczny w przyjętej Ustawie Rządowej, a zwłaszcza jeśli chodzi o instytucję senatu, ukonstytuowanej jako jedna z izb sejm, to jest władzy ustawodawczej. Czytamy bowiem:

Izby senatorskiej, złożonej z biskupów, wojewodów, kasztelanów i ministrów pod prezydencją króla, mającego prawo raz dać *votum* swoje, drugi raz *paritatem* rozwiązywać osobiście lub nadesłaniem zdania swego do tejże izby, obowiązkiem jest: *Primo*: każde prawo, które po nadejściu formalnym w izbie poselskiej do senatu natychmiast przesyłane być powinno, przyjęć lub wstrzymać do dalszego narodu deliberacji opisaną w prawie większością głosów. Przyjęcie moc i świętość prawa nadawać będzie. Wstrzymanie zaś zawiesi tylko prawo do przyszłego ordynaryjnego sejm, na którym, gdy powtórna nastąpi zgoda, prawo zawieszony od senatu przyjętym być musi; *Secundo*: każdą uchwałę sejmową w materyjach wyżej wyliczonych, którą izba poselska senatowi przysłać natychmiast powinna, wraz z tąż izbą poselską większością głosów decydować, a złączona izb obydwóch większością, podług prawa opisana, będzie wyrokiem i wolą stanów. Warujemy, iż senatorowie i ministrowie w obiektach sprawowania się z urzędu swego bądź w Straży, bądź w komisji *votum descisivum* w sejmie nie będą mieli i tylko zasiadać wtenczas w senacie mają dla dania eksplikacyi na żądanie sejm⁸⁹⁸.

Można powiedzieć, że został zachowany układ senatu (w kontekście jego składu), a także jego charakter jako stanu sejmującego, ściśle współpracującego z królem. Wprowadzono jednak unowocześnienia (w duchu Staszica) – kasztelanowie i wojewodowie byli wybierani na sejmikach przez obywateli (przy czym trzeba wspomnieć, że kilka województw posiadało taki przywilej już wcześniej!). Konstytucja 3 maja omawia uprawnienia senatu bardzo zwięźle, natomiast praktyka polityczna (obyczaj) nie została zmieniona czy zapomniana. Senatorowie zapewne nadal uważali siebie za czynnik moderujący polską debatę polityczną i w tym sensie możliwość łatwego odrzucenia weta senackiego wobec przyjętej przez sejm uchwały nie jest wynikiem jakiejś marginalizacji izby wyższej. Przede wszystkim odpowiada duchowi polskiej kultury politycznej. Senatorowie rzadko kiedy odrzucali uchwały izby poselskiej, które były wypracowywane między posłami a królem za pośrednictwem senatorów, czuwających nad zgodą.

898 Ustawa rządowa z dnia 3-go maja 1791 roku, *Rozdział VI. Sejm czyli władza prawodawcza*, z: <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/kpol/1791.html> (dostęp: 4.01.2023 r.).

Trzeba nam odwołać się do jeszcze jednego ciała, które wydaje się inną formą instytucjonalizacji arystokracji, mianowicie do Straży Praw, złożonej zresztą z poszczególnych senatorów. Nazwa ta od razu odsyła nas do filozofii Platona. Czytamy:

Straż, czyli rada królewska do dozoru całości i egzekucji praw królowi dodana składać się będzie: *Primo*: z prymasa jako głowy duchowieństwa polskiego i jako prezesa Komisji Edukacyjnej, mogącego być wyręczonym w Straży przez pierwszego *ex ordine* biskupa, którzy rezolucji podpisywać nie mogą; *Secundo*: z pięciu ministrów, to jest ministra policyi, ministra pieczęci, ministra *belli*, ministra skarbu, ministra pieczęci od spraw zagranicznych; *Tertio*: z dwóch sekretarzy, z których jeden protokół Straży, drugi protokół spraw zagranicznych trzymać będą obydwaj bez *votum* decydującego. Następca tronu z małoletności wyszedłszy i przysięgę na Konstytucję wykonawszy, na wszystkich straży posiedzeniach, lecz bez głosu, przytomnym być może. Marszałek sejmowy, jako na 2 lata wybrany, wchodzić będzie w liczbę zasiadających w Straży, bez wdawania się w rezolucyje, jedynie dla zwołania sejmu gotowego w takim zdarzeniu: gdyby on uznał, w przypadkach koniecznego zwołania sejmu gotowego wymagających, rzetelną potrzebę, a król go zwołać wzbraniał się, tedy tenże marszałek do posłów i senatorów wydać powinien listy okólne, zwołując onych na sejm gotowy i powody zwołania tego wyrażając. [...] Wszystkie rezolucyje w Straży rozstrzāsane będą przez skład wyżej wspomniany. Decyzja królewska po wysłuchanych wszystkich zdaniach przeważać powinna, aby jedna była w wykonaniu prawa wola. Przeto każda ze Straży rezolucyja pod imieniem królewskim i z podpisem ręki jego wychodzić będzie, powinna jednak być podpisana także przez jednego z ministrów zasiadających w Straży i tak podpisana do posłuszeństwa wiązać będzie i dopełnioną być ma bądź przez komisyje, bądź przez jakiegokolwiek magistratury wykonawcze, w tych jednak szczególnie materyjach, które wyraźnie niniejszym prawem wyłączone nie są. W przypadku, gdyby żaden z ministrów zasiadających decyzji podpisać nie chciał, król odstąpi od tej decyzji, a gdyby przy niej upierał się, marszałek sejmowy a w tym przypadku upraszać będzie o zwołanie sejmu gotowego i jeżeli król spóźniać będzie zwołanie, marszałek to wykonać powinien. Jako nominowanie wszystkich ministrów, tak i wezwanie z nich jednego od każdego administracyi wydziału do rady swojej, czyli Straży króla jest prawem. Wezwanie to ministra do zasiadania w Straży na lat dwa będzie, z wolnym onego nadal przez króla potwierdzeniem. Ministrowie do Straży wezwani w komisyjach zasiadać nie mają⁸⁹⁹.

Straż Praw jako najważniejsza część władzy wykonawczej jest okrojonym senatem, lecz z dodatkową obecnością Marszałka Sejmu. Powierzono jej Komisję Edukacji Narodowej. Tym

899 Tamże, *Rozdział VII. Króla, władza wykonawcza*.

samym uznano rolę senatorów również w kontekście władzy wykonawczej, a edukacja (wychowanie w cnotach) została klasycznie przypisana elementowi arystokratycznemu.

Rozmaitość życia społeczno-politycznego może niekiedy powodować tworzenie różnych ciał, które klasycznie nazwalibyśmy *senatem*. Ciała te mogą się wzajemnie przenikać, mogą posiadać kompetencje władzy zarówno ustawodawczej, jak i wykonawczej, a w części poświęconej Konstytucji z 1997 roku, pokażę również, że także, a może przede wszystkim, władzy sądowniczej. Mając w pamięci doświadczenia I Rzeczypospolitej trzeba raz jeszcze przestrzec przed popadaniem w dogmatyzm, który na siłę próbuje podzielić władzę i poszczególnym jej częściom zakazać wzajemnego przenikania się (nie mam tu na myśli mechanizmów kontrolnych). Z punktu widzenia klasycznej myśli politycznej należy zauważyć, że zinstytucjonalizowana cnota i mądrość posiada funkcje wykonawcze, ustawodawcze i sądownicze.

9.2. Konstytucja marcowa (1921)⁹⁰⁰

Po stu dwudziestu trzech latach Polska odzyskała niepodległość, lecz pierwsza polska konstytucja została uchwalona trzy lata później, w marcu 1921 roku⁹⁰¹. Powstała ona w atmosferze lat dwudziestych, kiedy kwitł demokratyzm (głównie demokratyzm narodowy). Dodatkowo Narodowa Demokracja dążyła do jak największej demokratyzacji urzędów państwowych, by przeszkodzić spodziewanej nadmiernej koncentracji władzy w rękach Marszałka Piłsudskiego.

Niewiele poświęca Konstytucja miejsca senatowi. Artykuł 36 (po omówieniu wszelkich kompetencji sejmu) stanowi, że senat będzie składał się z osób wybranych w wyborach w województwach. Wprowadzono obowiązek ukończenia 30. roku życia dla wyborcy oraz obowiązek zamieszkiwania przynajmniej rok na terenie okręgu wyborczego, z którego się głosuje⁹⁰². Jednocześnie wprowadzono cenzus lat 40. dla osoby startującej w wyborach. Artykuł

900 Konstytucja marcowa jest według mnie, być może z powodu podobnych okoliczności (zrzućenia obcej władzy), najbardziej podobna do Konstytucji obecnie obowiązującej w Polsce (choć jest zdecydowanie krótsza). Świadczy o tym przede wszystkim podział władzy, układ artykułów, podobne rozwiązania ustrojowe, przekierowujące władzę nadrzędną w ręce Sejmu.

901 *Ustawa z dnia 17 marca 1921 roku. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej*, z: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19210440267/O/D19210267.pdf> (dostęp: 22.03.2023 r.).

902 Bardzo interesujący przykład, ograniczenia nie tylko w biernym prawie wyborczym, ale i czynnym (nieegalitarne).

37, który wymienia szereg artykułów dotyczących Sejmu wskazując, że dotyczą one także senatu, ustawia izbę wyższą w pozycji podobnej, ale i jednocześnie zależnej od niższej.

Senat wraz z sejmem wybiera Prezydenta. Artykuł 4 wskazuje, że Marszałek Sejmu jest drugą po Prezydencie osobą w państwie, a więc nie jak w I Rzeczypospolitej – Prymas, *interrex* zastępujący króla.

Przyjrzyjmy się także władzy sędziowskiej. W Konstytucji marcowej sędziowie wybierani są przez Prezydenta, poza sędziami pokoju wybieranymi przez naród (artykuł 76). Artykuł 86 powołuje Trybunał Kompetencyjny do rozstrzygania sporów między władzą administracyjną a sądami (rola *mediatora*). Można powiedzieć, że Konstytucja marcowa w pełni odzwierciedla prądy powszechnie obecne wówczas w Europie – pełną demokratyzację życia publicznego. Niewiele tu miejsca dla czynnika arystokratycznego. On zdaje się być w jakimś sensie zmarginalizowany.

9.3. Konstytucja kwietniowa (1935)⁹⁰³

W latach trzydziestych Europa zaczęła doświadczać szeregu rządów autorytarnych, w niektórych przypadkach także totalitarnych. Parlamentaryzm zaś począł upadać. W Polsce zarówno środowiska narodowe jak i sanacyjne głosiły potrzebę utworzenia izby wyższej złożonej z ludzi wybitnie zasłużonych, bohaterów, mężów stanu czy uczonych⁹⁰⁴. 23 kwietnia w 1935 roku Sejm uchwała nową Konstytucję. Jest ona znacznie krótsza niż poprzednia⁹⁰⁵.

Artykuł 3 wymienia senat jako instytucję podległą Prezydentowi. Wpierw opisane są kompetencje Prezydenta, a nie, jak w konstytucji marcowej, sejmu. Senat znów uznawany jest za tę izbę, do której stosuje się większość artykułów dotyczących izby niższej. Art. 46 ust. 1 ustanawia go jako drugą izbę ustawodawczą i nadaje mu kompetencje **kontroli nad długami państwa**. Z kolei Art. 47 ust. 1 wprowadza istotną nowość. Senatorowie są wybierani w wyborach, ale **jedna trzecia z nich mianowana jest przez Prezydenta**.

903 *Ustawa konstytucyjna z dnia 23 kwietnia 1935 r.*, z: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=wdu19350300227> (dostęp: 22.03.2023 r.).

904 Wieloletni premier sanacyjny Walery Sławek zaproponował stworzenie Legionu Zasłużonych, który miał składać się z obywateli posiadających wysokie odznaczenia państwowe, cywilne i wojskowe. Zarzucano mu, że kryteria kooptacji członków są zbyt mało konkretne i łatwo mogą prowadzić do nadużyć.

905 Fakt jest ten istotny. Długość konstytucji zależy od politycznych układanek. Im dłuższa, tym więcej interesów partyjnych chroni, tym więcej musiało być podjętych kompromisów. Krótsza może świadczyć o arystokratycznym i republikańskim nachyleniu (mniej prywaty, więcej dobra wspólnego).

Sędziów nadal mianuje Prezydent, chyba że ustawa stanowi inaczej (art. 65). Jednak w rozdziale poświęconym wymiarowi sprawiedliwości pojawia się pewna nowość, będąca odpowiedzią na toczony wówczas dyskusje publiczne. W artykule 64 ust. 5 Konstytucja wyraźnie stanowi: „**Sądy nie mają prawa badać ważności aktów ustawodawczych, należycie ogłoszonych**”. W świetle toczącej się wtedy w Europie debaty⁹⁰⁶ na temat sądownictwa konstytucyjnego jest to niezwykle interesujący przykład, nawiązujący bardziej do staropolskiej *zgody*, niż współczesnej próby oparcia się na „praworządności”.

Artykuł 70 powołuje szereg innych instytucji, będących u swego źródła bardziej arystokratycznymi, niż demokratycznymi (Sąd Najwyższy, Najwyższy Trybunał Administracyjny, Trybunał Kompetencyjny). Artykuł 71 do orzekania w sprawie osób na urzędach powołuje ponadto Trybunał Stanu, a Artykuł 77 powołuje Najwyższą Izbę Kontroli, której Prezesa mianuje Prezydent.

Konstytucja kwietniowa stanowi bardziej arystokratyczną odpowiedź na wyzwania lat trzydziestych. Wprowadzony mechanizm nominacji pokaźnej liczby członków senatu przez Prezydenta jest łagodnym zwrotem ku przywracaniu jakiegoś ducha elity w państwie, także na sposób instytucjonalny. Tocząca się wtedy debata, ale i rodząca się na Zachodzie praktyka nadrzędnej, nieusuwalnej i niepodlegającej ocenie pracy sądownictwa konstytucyjnego, w Polsce zostaje zatrzymana. Władzę nadrzędną stanowi naród. Można powiedzieć, że II Rzeczpospolita nie poszła za modernistyczną wizją „nowej arystokracji”, mającej strzec praworządności jako zgodności uchwał z Konstytucją (a właściwie z opisanymi w niej procedurami prawnymi⁹⁰⁷), na rzecz, być może na pozór bardziej niebezpiecznej (bo odwołującej się do wolności obywateli), zasady cnoty i zasług, którą miał kierować się Prezydent. To on nominował sporą liczbę senatorów, jak i poszczególnych sędziów czy członków innych instytucji wspomnianych powyżej.

Choć może nieświadomiona, taka śmiałość (w duchu republikańskim) twórców Konstytucji kwietniowej zasługuje na docenienie i stanowi inspirację także dla nas – że da się inaczej, a jednocześnie w pełni nowocześnie. Klasyczny republikanizm strzeże bardziej narodowej zgody, niż procedur, które nie są w stanie ogarnąć różnorodności problemów życia społecznego. Przywraca prymat politycznej natury człowieka, uznając ją za lepszą zasadę zachowania sprawiedliwości i ładu.

906 Choćby między Carlem Schmittem a Hansem Kelsenem (twórcą koncepcji współczesnego sądownictwa konstytucyjnego).

907 Taki akt staje się wtedy jedynie interpretacją większości sędziów – członków odpowiednich instytucji.

9.4. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku

W Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 roku Senat ustanowiony jest jako jeden z organów władzy ustawodawczej, której poświęcony jest rozdział VI (zatytułowany „Sejm i Senat”). W Artykule 97 określony jest sposób wyłaniania senatorów – poprzez wybory. Niższość Senatu wobec Sejmu (choć to Senat nazywany jest izbą wyższą) widać w artykule 98 ust. 3. Skrócenie kadencji Sejmu automatycznie kończy kadencję Senatu (jest więc Senat zależny od Sejmu).

Z „arystokratycznego” punktu widzenia czynnik różnicujący obywateli stanowi zapis, że senatorem może być wyłącznie obywatel, który ukończył 30. rok życia⁹⁰⁸. W kolejnych artykułach Konstytucja stanowi o trybie działania Sejmu, jedynie wspominając, że niniejsze artykuły stosują się także do Senatu. Widać niewielką rolę, jaką Konstytucja przypisuje Senatowi.

Na pewno jakąś formą instytucjonalizacji arystokracji są Sądy i Trybunały (Rozdział VIII). Art 178 ust. 3 zakazuje sędziom należeć do partii politycznych, a artykuł 180 stanowi, że sędzia jest nieusuwalny (co jest ewidentnie arystokratyczne z ducha!). Wybór prezesa Naczelnego Sądu Administracyjnego (art. 185) jest połączeniem demokracji i arystokracji. Zgromadzenie Ogólne przedstawia kandydatów, a Prezydent mianuje jednego z nich. Widać tu mieszane mechanizmy, instytucjonalizujące jakieś pierwiastki arystokratyczne.

Z całą pewnością zinstytucjonalizowaną arystokrację stanowi również Trybunał Konstytucyjny (art. 188-197). Ocenia on zgodność wszelkich ustaw i umów międzynarodowych z Konstytucją⁹⁰⁹, a jego decyzje są nieodwołalne! Rozstrzyga również spory kompetencyjne między organami centralnymi, co jest może bardziej spauperyzowaną (przez pozytywizm prawniczy) rolą klasycznego *mediatora* we współczesnym państwie polskim. Podobną rolę arystokratyczną pełni na pewno Trybunał Stanu, choć ze względu na jego szczątkowe działania, nie musimy mu poświęcać wiele miejsca. Przewodniczącym Trybunału Stanu jest pierwszy prezes Sądu Najwyższego.

908 Dziś za granicę wieku młodzieży uznaje się powszechnie 35 rok życia!

909 Warto wspomnieć, że w Księstwie Warszawskim rolą senatu była właśnie przede wszystkim kontrola Izby Poselskiej pod kątem przestrzegania przepisów konstytucji i procedury ustawodawczej. Senat każdy projekt, który uznał za niezgodny z konstytucją odrzucał. Ostateczna decyzja o uchwaleniu prawa należała do króla (zob. S. Bożyk, *Senat Rzeczypospolitej Polskiej*, w: „Izby drugie parlamentu”, praca zbiorowa, pod redakcją Eugeniusza Zwierzchowskiego, Białystok 1996, s. 34).

W jakimś sensie można uznać sędziów za odrębny stan społeczny, konstytucyjnie chroniony, który nie jest prosto, demokratycznie wybierany, ani nikt nie sprawuje nad nim kontroli demokratycznej.

W Rozdziale IX (Organy kontroli państwowej i ochrony prawa) opisany jest szereg instytucji, które z zasady są arystokratyczne i zajmują się kompetencjami, które możemy odnaleźć w poprzednich rozdziałach niniejszej dysertacji. Są to: Naczelna Izba Kontroli (odpowiedzialna za kontrolę organów państwa, choć jej analizy nie są wiążące, sama instytucja odpowiada przed Sejmem, a prezes NIK jest niezawisły jak sędziowie); czy Rzecznik Praw Obywatelskich (trybun ludowy, ale i w pewnym sensie *mediator*)⁹¹⁰.

Jak pisze J. Okrzesik: „wiele wskazuje na to, że pomimo ożywionej dyskusji programowej w latach 1993-1997, w ostatecznym rozrachunku po raz kolejny Senat okazał się dzieckiem politycznego kompromisu, a nie rezultatem wprowadzenia w życie przemyślanej koncepcji ustrojowej”⁹¹¹.

*

Przyjrzyjmy się nieco głębiej podstawom współczesnego sądownictwa konstytucyjnego w Polsce. Choć posiada ono pewne elementy łączące je z instytucjonalizowaną arystokracją (tak jak do tej pory ją opisywaliśmy), to jednak trudno uznać je za prostą kontynuację owej arystokracji w duchu republikańskim. Przeciwnie, sprawiedliwość nie może być sprowadzana jedynie do zgodności z Konstytucją (literą i duchem), procedurami, ustawami, gdyż życie społeczne zawsze wymyka się wszelkim ustawom. Nieprzypadkowo Konstytucja 3 maja zakładała przegląd konstytucji co dwadzieścia pięć lat. Liberalna demokracja, tudzież liberalne państwo prawne, należy odróżnić od republikańskiego państwa prawa. Ochrona procedur, „reguł gry” politycznej to nie to samo, co sprawiedliwość i pełnienie roli *mediatora* w gorącym konflikcie politycznym (zauważalny jest zanik polityki, na rzecz procedur). Taki ustrój zawsze będzie skazany na wypaczenia.

Owa „arystokracja sędziów” nie jest arystokracją ogólnonarodową, gdyż w znakomitej większości składa się z osób jednego zawodu i to wiedza prawnicza, a nie *cnota*, jest tutaj –

910 Za instytucję nie arystokratyczną, a wprost oligarchiczną możemy uznać Krajową Radę Radiofonii i Telewizji.

911 J. Okrzesik, *Polski Senat...*, s. 113. Z kolei w 1989 roku według Krzysztofa Skotnickiego senat był bardzo przemyślanym politycznie projektem, który nie wszedł w życie. Od tamtego czasu brak konkretnego pomysłu na tę izbę (zob. *Senat w tradycji i praktyce ustrojowej Rzeczypospolitej*, Dyskusja panelowa: Senat w III Rzeczypospolitej w dyskursie politycznym i naukowym, Warszawa 2013, s. 75).

przynajmniej w teorii – zinstytucjonalizowana. Tym samym blokuje się dostęp do niej wielu młodym: zdolnym, ambitnym i cnotliwym, co stanowiło przecież jedno z najpoważniejszych wyzwań wielu wieków. Sędziowie są rzeczywiście nieusuwalni, a jednocześnie nie ma prostej kontroli nad nimi. Na przestrzeni lat, nie da się ukryć (świadczą o tym badania zaufania do władzy sądowniczej w Polsce), można mówić o pewnej demoralizacji tego zawodu. Kto *strzeże strażników*?

Zauważmy również, że kooptacja sędziów przez samych sędziów (zasada bardzo podobna, lecz nie tożsama z tym, co proponował Cieszkowski⁹¹²), tak, jak zasada dziedziczości w XIX-wiecznej Francji, straciła zaufanie Narodu. Od lat uważa się, że władza sądownicza potrzebuje pewnych mechanizmów kontrolnych, a jednocześnie jedna ze stron sporu politycznego uważa, że jakikolwiek nadzór nad nimi, byłby atakiem na niezależność tej władzy⁹¹³. Z tego powodu proponowana kooptacja sędziów przez nich samych jest zasadą bez społecznego poparcia, a także zapalnikiem wielu konfliktów politycznych.

Reasumując, współczesne sądownictwo konstytucyjne próbuje odpowiedzieć na naturalną potrzebę istnienia w państwie arystokracji zabezpieczającej ład polityczny i sprawiedliwość. Wypaczona zasada mianowania sędziów, prowadząca do demoralizacji ze względu na brak jakiegokolwiek kontroli nad nimi; brak jasnych ścieżek dla osób zdolnych, ambitnych i zasłużonych; bycie elitą jednego tylko *de facto* prawniczego zawodu, a nie całego narodu; a wreszcie próba oparcia sprawiedliwości i ładu na ścisłym przestrzeganiu procedur i przepisów w duchu niniejszych badań (klasycznej tradycji republikańskiej) należy uznać za wypaczenie *idei arystokratycznej*.

Dalsze konserwowanie tego stanu może prowadzić do represji całych grup społecznych. Próba zmiany tego stanu automatycznie opisywana jest jako „atak na demokrację”. A przecież władza sądownicza nie jest reprezentantem całego Narodu. Usunięcie prymatu polityki i próba wykreowania narodowej zgody na bazie procedur prawnych może skutkować buntem, przewrotem, a nawet wojną domową⁹¹⁴.

912 Zob. w niniejszej pracy: akapit 7.5., ss. 180-182.

913 Pojawiają się nawet tak absurdalne pojęcia, jak „apolityczna” władza. Władza w państwie z natury należy do polityki, a każdy sędzia posiada i ma prawo posiadać własne poglądy polityczne.

914 Bez żadnego demonizowania i przesady, niedawne „przejęcia” siedziby władz w Stanach Zjednoczonych czy Brazylii mają i w tym swoje uzasadnienie.

ZAKOŃCZENIE

Zagadnienie roli senatu w państwie, sensu istnienia tej izby i zadań, jakie powinna pełnić, należy wpisać w szersze zagadnienie instytucjonalizacji pierwiastka arystokratycznego jako jednego z elementów idei dobrze zorganizowanej wspólnoty politycznej. Taką wspólnotę – zgodnie z naszą, sięgającą czasów antycznych, filozoficzną tradycją – nazywamy republiką (rzeczpospolitą). Pierwiastek arystokratyczny stanowi z kolei odzwierciedlenie naturalnej potrzeby każdej społeczności do wcielenia w proces polityczny etycznej cnoty, zgody, mądrości, ambicji i doświadczenia życiowego. Po ponad trzech dekadach demokratyzacji życia politycznego potrzeba w Polsce rzetelnej debaty ustrojowej, zwłaszcza nad rolą elit w życiu publicznym. W gruncie rzeczy każdy najbardziej nawet pro-demokratyczny Polak, zgodzi się, że odczuwa pragnienie, by Polską rządziły osoby najbardziej kompetentne i najlepsze w znaczeniu moralnym.

W polskiej kulturze politycznej taką funkcję w sensie instytucjonalnym spełniał przez wieki senat. Powstały na bazie średniowiecznej rady królewskiej, kształt i formę przybierał w wyniku syntezy mądrości starożytnych klasyków oraz unikalnych historycznych doświadczeń Polaków. W pracy pokazaliśmy, jak bardzo filozofia Platona, Arystotelesa i Cyserona wpływała na kształtowanie się tej izby⁹¹⁵. Wpływ ogromny miało również oczywiście własne doświadczenie polityczne i rodzima myśl.

Trzeba jednak zauważyć, że inspiracja mądrością Starożytnych przybrała w Polsce charakter bardziej arystotelesowsko-cyceroński, niż platoński. Polska myśl polityczna przez wieki, także i dziś, wykazuje szczególne zainteresowanie praktyką polityczną osadzoną na konkretnym systemie etycznym, bardziej niż idealizmie, projektowaniu ustrojów, pomysłach zmiany procedur i instytucji. Zdecydowanie mocniej apeluje do ludzkiego sumienia. Może to

915 Widać również wpływy chrześcijaństwa.

wynikać z arystotelesowskiego przekonania o szczególnym znaczeniu cnoty w dobrze zorganizowanej wspólnocie politycznej.

W rozdziale poświęconym platońskim dialogom poruszyliśmy dwa najpoważniejsze problemy instytucjonalizacji arystokracji: kto powinien sprawować władzę nadrzędną i w jaki sposób pozyskać takie osoby, skoro idąc śladem Sokratesa, mędracy (filozofowie) nie wykazują nadmiernej chęci wzięcia udziału w polityce. Ukazaliśmy także pewną ewolucję filozofii Platona. Od przekonania o konieczności wprowadzenia, nawet przemocą, rządów filozofów, po postulowanie rządów praw, których strzeżenie powierzał Straży Praw. Platon podniósł także kwestię sprawiedliwości. Każdy obywatel i każda władza powinna robić to, co do niej należy, bez wchodzenia w paradę innym. Straż praw, zinstytucjonalizowana arystokracja, składać się miała z wychowanych w cnotach filozofów, którzy pełniliby ten urząd z moralnego obowiązku. Taka arystokracja w założeniu miała strzec tradycji, nadzorować wychowanie przyszłych pokoleń, pełnić funkcję kontrolną wobec innych urzędów, a także działać na rzecz zgody i przyjaźni we wspólnocie politycznej.

Arystoteles twórczo rozwinął platońską filozofię, przechylając oś rozważań o państwie ze sprawiedliwości ku wspólnotowej zgodzie. Wykazał, że wszystko, co istnieje, dąży do jakiegoś dobra. Zinstytucjonalizowana arystokracja, aby miała sens, musi odpowiadać za jakieś częściowe dobro istotne dla wspólnoty politycznej. Arystoteles wyróżnił także trzy funkcje władzy: sędziowską, rządzącą i obradującą. Według niego każdy rodzaj władzy powinien spełniać wszystkie te funkcje w różnych obszarach. Wiele rozważań poświęcił cnocie umiarkowania, wskazując, jak istotny jest pokój wewnętrzny, który tworzy siłę wspólnoty oraz cnocie męstwa, wskazując, że na zaszczyty zasługują przede wszystkim ci, którzy zdobywają dzielność etyczną. Stagiryta wprowadza również myślenie proto-politologiczne. Odchodząc od idealizmu, skupił się na realnym badaniu tego, co jest. Polityka powinna być efektywna. Nie można arystokracji instytucjonalizować jako władzy opartej na pięknoduchostwie. Konkretną mądrość trzeba dostosować do obecnych okoliczności i wdrażać ją w sposób skuteczny. Przekonaniem Arystotelesa jest także naturalne występowanie arystokracji (ludzi dzielnych etycznie), nawet jeśli nie stanowią oni części władzy. Mają jednak wpływ na władzę, poprzez swój autorytet moralny. Dobrze zorganizowana wspólnota polityczna powinna w sposób odpowiedni mieszać swobody ludu, bogactwo i cnotę. Ta ostatnia ze względu na swoje oddziaływanie zewnętrzne nie musi być zinstytucjonalizowana, ale pomyślność państwa zwiększa się, im więcej cnota ma do powiedzenia.

Cyceron jako wieloletni senator w republice rzymskiej stanowił przez wieki istotny wzór męża stanu, zarówno uzdolnionego w kontekście refleksji intelektualnej, jak i sprawnego praktyka. Jako mieszkaniec republikańskiego imperium, wskazywał na błogosławione znaczenie dla zgody (*concordia*) panującej we wspólnocie dzięki takim czynnikom, jak tolerancja, religia i tradycja przodków. Pielęgnowanie tego spoiwa było zadaniem ówczesnej arystokracji zasiadającej w rzymskim senacie. Cyceron wyakcentował również wpływ rodzimych tradycji Rzymu, które pozwoliły mu wzrosnąć w siłę jako państwo. Mądrość filozofów ma wielkie znaczenie, ale nie tak duże, jak „mądrość ojców”, dlatego dobry ustrój republikański miesza czynnik monarchiczny, arystokratyczny i demokratycznych dostosowując się do zwyczajów danej wspólnoty politycznej. Arystokracja była w Rzymie kluczowa (przez wieki władzę nadrzędną sprawował senat), nie oznacza to jednak, iż rościła sobie władzę absolutną i chciała usunąć z ustroju inne czynniki. Przeciwnie, raczej przyjmowała rolę *mediatora*, instytucji, która dbała o to, by wewnętrzne spory nie rozrywały całej wspólnoty.

Rozważania nad instytucjonalizacją arystokracji w polskiej kulturze politycznej rozpoczęliśmy od analizy *Kroniki polskiej* Kadłubka. Mistrz Wincenty uznaje za istotę polskości *cnotę*. A to właśnie ustrój arystokratyczny zakłada jej instytucjonalizację. Stąd wynika, że polska kultura polega na takim zorganizowaniu wspólnoty politycznej, w której pierwiastek arystokratyczny odgrywa rolę nadrzędną i stanowi probierz żywotności polskiego ustroju. Kadłubek wprowadza szeroko do polskiego myślenia klasyczny republikanizm. Utrwała także („zawiesza w polskiej duszy”) potrzebę istnienia senatu. Instytucja ta staje się jednym z najważniejszych elementów tradycji politycznych naszej Ojczyzny. Obok instytucjonalizacji *cnoty*, a więc izby, która swą mądrością doradzała królowi jako władzy zwierzchniej, Kadłubek nadaje polskiej arystokracji dwojakie zadanie. Po pierwsze, obrony słabszych i ubogich, którą utożsamia z cnotą sprawiedliwości. Po drugie, zadanie wyznaczania władzy słusznych granic, poza którymi zaczyna się bezprawie. To myślenie przetrwało w polskiej kulturze do dzisiaj.

Dzieło *O senatorze doskonałym* Wawrzyńca Goślickiego stanowiło główny fundament dla naszych rozważań. Jest to intelektualna próba zmierzenia się z instytucjonalizacją arystokracji w polskiej kulturze politycznej. Nigdy przedtem i nigdy później nikt nie skupił się na tym temacie tak mocno, jak szesnastowieczny biskup i senator. Goślicki poprzez arystokrację rozumie pięć istotnych filarów, które trzeba dobrze wkomponować w państwowe instytucje: wiarę, cnotę, pokój, zgodę i mądrość. Istotnym zagadnieniem u Goślickiego jest zagadnienie staropolskiej *rady*, która nie tylko dotyczy doradzania władzy *ad hoc*, ale staje się funkcją odpowiadającą za wyznaczanie strategicznych celów dla całej wspólnoty politycznej. Po drugie,

senat według niego powinien pełnić funkcję *moderatora*, by strzec *zgody*, poprzez trud mediacji między zwaśnionymi stronami sporu, czy między różnymi władzami. Rozdział ten można podsumować stwierdzeniem: dobrze zinstytucjonalizowana arystokracja jest szczególnie istotnym wyzwaniem dla polskiego republikanizmu. Odnalezienie dla niej właściwego miejsca w porządku państwowym stanowi o pomyślnym rozwoju Polski. Natomiast brak lub marginalizacja tego pierwiastka, w sposób szczególny ukazuje braki polskich rozwiązań ustrojowych. Z tego powodu Goślicki uważał, że senatowi należy przyznać władzę nadrzędną.

Zmaganie się z tym zagadnieniem Stanisława Staszica odbywało się w innych realiach. Żyjąc po pierwszym rozbiore w magnackiej oligarchii, Staszic próbuje na wszelkie sposoby wskazywać możliwości obrony niepodległości Państwa Polskiego. Strategiczne zadania arystokracji przyjmują u Staszica konkretny, niepodległościowy rys⁹¹⁶. Pograżona w chaosie Ojczyzna potrzebuje także arystokracji, która strzegłaby sprawiedliwości (nie bojąc się ścigać zdrajców) oraz odznaczałaby się męstwem (czasy wymagały ludzi, którzy z miłości do Polski narażaliby się na utratę mienia, a nawet życia).

Kolejnym zmiennym przykładem refleksji nad rolą arystokracji w historii polskiej myśli politycznej jest dzieło Augusta Cieszkowskiego analizującego znaczenie tego pierwiastka w życiu republiki francuskiej, która pozbyła się swojej tradycyjnej arystokracji rodowej. Rozważania te można wpisać w nurt rodzący się instytucjonalizmu. Cieszkowski w czasach demokratycznego fermentu zaznacza potrzebę istnienia izby wyższej, która reprezentowałaby cały naród, lecz inny jego żywioł niż to czyni parlament. Szukając nowej zasady wyboru senatorów, wskazuje również na potrzebę silnego kontaktu z rzeczywistością, czerpania z obyczajów społecznych, ale i aktualnych poglądów narodu. Cieszkowski uważa, że potrzeba ogólnonarodowej arystokracji, przypominając, że cnota i ambicja objawia się w każdym stanie społecznym. W izbie wyższej widzi funkcję konserwatywną, strażnika tradycji politycznych, bez których rozwój jest niemożliwy, tym bardziej że tradycja ta jest jedynym według niego, narzędziem budowania zgody w rozbitych, porewolucyjnych społeczeństwach. Arystokracja według Cieszkowskiego wprowadza do ustroju obok demokratycznej zasady równości, zasadę organizacji (poprzez formę hierarchii społecznej), która jest potrzebą każdego społeczeństwa.

Krótki rys historyczny polskiego konstytucjonalizmu ukazuje, że Polska zawsze uczestniczyła w życiu politycznym Europy, posiadając własny, unikalny rys. Najważniejszym zagadnieniem dla czasów obecnych jest konflikt między republikańską instytucjonalizacją arystokracji a współczesną formą sądownictwa konstytucyjnego. Władza sędziowska i

916 O potrzebie geopolitycznej debaty i strategii w Polsce mówi się ostatnio dość dużo.

sądownicza⁹¹⁷ posiada wiele funkcji, które omawialiśmy w poprzednich rozdziałach, jednocześnie opiera się na innej logice. Liberalne państwo prawne uważa praworządność, to jest zabezpieczenie procedur za gwarant wolności i zachowania demokratycznego charakteru ustroju. Jest to paradoksalne, gdyż to właśnie ta władza jest zupełnie niedemokratyczna. Wydaje się, że u podłoża powołania jej były idee arystokratyczne – władza ta miała strzec sprawiedliwości przed zwyrodniałą wolnością ludu (swawolą). W silnych sporach politycznych brakuje jednak po prostu polityki. Procedury i ramy instytucjonalne nie wystarczą do tego, by scharmonizować różnorodność polityczną obejmującą tak szerokie zagadnienia społeczne. Zamiast strzec procedur, które stając się anachroniczne, nie bronią dostatecznie wszystkich grup społecznych, nie są w stanie objąć wielości problemów życia społecznego i tym samym wytwarzają podziały w narodzie, potrzeba polityki, która wypracuje zgodę pomiędzy sporami stronu. Drugim problemem władzy sędziowskiej jest obecnie w Polsce nieusuwalność sędziów i brak kontroli nad nimi. Owszem, owa władza jest absolutna na niewielkim wycinku. Jednak istniejące mechanizmy – ukazuje to mądrość historii – oligarchizują tę władzę, zmieniając ją w kastę. Europa w ogóle zmagają się z problemem elit, które wydają się mocno oderwane od rzeczywistości. Postępuje także ich demoralizacja.

Zagadnienie *senatu* tak, jak je nakreśliliśmy, jest dziś zagadnieniem najbardziej doniosłym dla współczesnej polityki. Wydaje się, że z trzech czynników tworzących roztropną politykę, dwa z nich są odpowiednio umocowane w systemach demokratycznych: wolność (pierwiastek demokratyczny) i skuteczność (pierwiastek monarchiczny). Kuleje natomiast mądrość i cnota (pierwiastek arystokratyczny) oparte na błędnym fundamencie, jako emanacja państwa prawnego (konstytucja, procedury). Przypomnijmy prorocze artykuły Konstytucji 3 maja nakazujące przegląd i ewentualną zmianę Konstytucji co dwadzieścia pięć lat. Sprawiedliwość musi wypływać z etyki. Jeśli chcemy budować autentyczne państwo prawa, senat być może pozostaje kluczem do rozwiązania wielu współczesnych problemów zachodniej polityki.

Przedstawione w pracy analizy pokazały, zresztą w duchu republikańskim, jak bardzo istotni są ludzie, poszczególne jednostki, mniej zaś procedury. W celu zinstytucjonalizowania *nowej arystokracji* warto promować modę na *senatorski styl życia* oparty na cnocie i patriotyzmie. Przy czym odwiecznym problemem, jest brak chęci uczestnictwa w życiu publicznym i wzięcia odpowiedzialności za państwo przez tych, którzy mądrość i cnotę posiadają w stopniu większym od innych. Na pewno nie da się tego zmienić zachętą wysokiej

917 Obie te władze można i należy odróżnić od siebie. Zob. Z. Stawrowski, *O władzy sędziowskiej i sądowniczej*, w: tenże, „Wykłady w Trybunale Konstytucyjnym z lat 2017-2018”, Warszawa 2018, ss. 163-180.

pensji. Wolny rynek w ogóle nie służy ani cnocie, ani zasługom, ani mądrości. Już od czasów Mikołaja Kopernika, wiemy, że „gorszy pieniądz wypiera lepszy”.

Zgodnie z polską tradycją trzeba raczej odwoływać się do sumienia ludzkiego, ożywionego poczuciem odpowiedzialności za innych i wychowanego w etyce obowiązków. Innej drogi nie ma. Każda inna będzie jedynie tworzeniem sztucznej elity, która nie będzie spełniała funkcji, jaką tu nakreśliśmy.

Arystokracja jest nie tylko naturalną potrzebą każdej wspólnoty politycznej, lecz tworzy się równie w sposób naturalny. Nie da się stworzyć arystokracji ducha. Ona, nawet niezinstytucjonalizowana – jest pośród nas zawsze obecna. Trzeba z tej możliwości po prostu mądrze, politycznie skorzystać. Trzeba mądrze *arystokrację* zinstytucjonalizować. Oby przestroga Władysława Raczkiewicza, Marszałka III kadencji Senatu w latach 1930-1935 się nie sprawdziła, a jednocześnie sprawdziła:

Senat był pomyślany jako czynnik hamujący tarcia i konflikty między izbą poselską i królem, ale nie zdołał utrzymać równowagi władzy. Władza królewska w Rzeczypospolitej po kawałku wyszarpywana nie znalazła dość silnego oparcia w Senacie. W założeniu swoim winien Senat być uosobieniem ponadstanowej myśli państwowej, winien był rozwijać się jako wyraziciel racji stanu, zwycięskiej nad sobkostwem, nad krótkowidztwem. Okazało się jednak, że Senat był zbyt słabo zarysowany w ustroju państwowym, by oprzeć się tym prądom rozkładowym i podważającym równowagę społeczną państwa, jakie w XVII i XVIII wieku rozpanoszyły się w Rzeczypospolitej⁹¹⁸.

918 Cyt. za: J. Okrzesik, *Polski Senat...*, s. 75-76.

BIBLIOGRAFIA:

1. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przełożyła Daniela Gromska, Warszawa 2012.
2. Arystoteles, *Polityka*, przełożył Ludwik Piotrowicz, Warszawa 2012.
3. Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten*, przełożył Ludwik Piotrowicz, Warszawa 1973.
4. Bartosiak J., *Najlepsze miejsce na świecie. Gdzie Wschód zderza się z Zachodem*, Kraków 2013.
5. Bartosiak J., *Rzeczpospolita między lądem a morzem. O wojnie i pokoju*, Warszawa 2021.
6. Bartyzel J., *Zboże polskiego myślenia*, Radzymin-Warszawa 2020.
7. Chesterton G.K., *Dla sprawy*, przełożyła Jaga Rydzewska, Warszawa 2013.
8. Chesterton G.K., *Heretycy*, przełożyła Jaga Rydzewska, Warszawa-Ząbki 2004.
9. Chesterton G.K., *Obrona świata. Wybór publicystyki (1901-1908)*, przełożyła Jaga Rydzewska, Warszawa-Ząbki 2006.
10. Cichocki M.A., *Północ i południe. Teksty o polskiej kulturze i historii*, Warszawa 2018.
11. Cieszkowski A., *O izbie wyższej i arystokracji w naszych czasach*, w: tenże, „O drogach ducha. Wybór pism”, Kraków 2016.
12. Chruściak R., *Spór o Senat w pracach nad Konstytucją RP z 1997 r.*, Warszawa 2003.
13. Cynceron, *O państwie. O prawach*, przełożyła Iwona Żółtowska, Kęty 2018.
14. Dąbrowski J.S., *Senat koronny. Stan sejmujący w czasach Jana Kazimierza*, Kraków 2000.
15. Ekes J., *Złota demokracja*, Kraków 2010.
16. Goślicki W., *O senatorze doskonałym*, przełożył Tadeusz Bieńkowski, Kraków 2000.
17. Grzybowski J., *Stanisław Staszic*, w: *Teologia Polityczna „1050”*, nr 9/2016-2017, Warszawa 2016.
18. Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, przekład Janusz Grabowski, Adam Landman, Warszawa 1958.
19. Herbich T., *Chrześcijaństwo Augusta Cieszkowskiego*, w: *Teologia Polityczna „1050”*, nr 9/2016-2017, Warszawa 2016.
20. Herbich T., *Pragnienie królestwa. August Cieszkowski, Mikołaj Bierdiajew i dwa oblicza mesjanizmu*, Warszawa 2019.

21. *Izby drugie parlamentu*, praca zbiorowa, pod redakcją E. Zwierzchowskiego, Białystok 1996.
22. Jarra E., *Historia polskiej filozofii politycznej 966-1795*, Londyn 1968.
23. Kant I., *Metafizyka moralności*, przełożyła Ewa Nowak, Warszawa 2015.
24. Kelsen H., *Czysta teoria prawa*, przekład Rafał Szubert, Warszawa 2014.
25. Kochanowski J. (we współpracy z Andreą Nowicką i Mikołajem Stacherą), *Senat wczoraj i dziś. Sinusoida o wykresie nieregularnym*, Warszawa 2022.
26. Koehler K., *Palus sarmatica*, Warszawa 2016.
27. Koehler K., *Punkty krystalizacji. Szkice o literaturze staropolskiej*, Kraków 2020.
28. Koehler K., *Rzeczpospolita – Obywatelskość – Wolność*, Warszawa 2016.
29. Koneczny F., *Cywilizacja łacińska. Państwo w cywilizacji łacińskiej. Zasady prawa w cywilizacji łacińskiej*, Warszawa 2020.
30. Koneczny F., *O ład w historii*, Warszawa-Struga 1991.
31. Koneczny F., *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski*, t. 1 i 2, Kraków 2021.
32. Konopczyński W., *Polscy pisarze polityczni XVIII wieku*, Kraków 2012.
33. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku*, z: <https://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/polski/kon1.htm> (dostęp: 22.03.2023 r.).
34. Kowalewski Z., *Rzeczpospolita niedoceniona*, Warszawa 1982.
35. Kowalski J., *Sarmacja. Obalenie mitów*, Warszawa 2016.
36. Ksenofont, *Ustrój polityczny Sparty*, przełożyli Andrzej Zinkiewicz, Artur R. Sypuła, Joanna Longfors, Maciej Daszuta, Warszawa 2008,
37. Lis R., *W poszukiwaniu prawdziwej Rzeczypospolitej. Główne nurty myśli politycznej Sejmu Czteroletniego*, Kraków 2015.
38. Maliniak W., *Przeciw fetyszymowi konstytucyjnemu*, Kraków 2012.
39. Mickiewicz A., *Pan Tadeusz*, Warszawa 2018.
40. Mistrz Wincenty Kadłubek, *Kronika polska*, przekład Brygida Kürbis, Wrocław 2003.
41. Okrzesik J., *Polski Senat. Studium politologiczne*, Warszawa 2007.
42. *O senatorze doskonałym. Studia*, praca zbiorowa, pod redakcją Aleksandra Stępkowskiego, Warszawa 2009.
43. Pietrzyk-Reeves D., *Ład Rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, Kraków 2012.

44. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2000.
45. Platon, *Listy*, przełożyła Maria Maykowska, Warszawa 1987.
46. Platon, *Obrona Sokratesa*, przekład Władysław Witwicki, Kraków 2007.
47. Platon, *Państwo*, przekład Władysław Witwicki, Gliwice 2018
48. Platon, *Polityk*, tenże, w: „Sofista. Polityk”, Kęty 2022.
49. Platon, *Prawa*, przełożyła Dorota Zygmuntowicz, Kęty 2017.
50. *Polska czy anarchia. Polscy myśliciele o władzy politycznej*, praca zbiorowa, pod redakcją Jacka Kłoczковского, Kraków 2009.
51. *Przemówienie Jarosława Kaczyńskiego z 20 lutego 2016 roku*, z: <http://300polityka.pl/news/2016/02/20/kaczyński-o-tescie-poparcia-dla-pis-podsumowaniu-100-dni-500-i-likwidacji-senatu-5-kluczowych-fragmentow/> (dostęp: 4.03.2023 r.).
52. Radzewicz P., *Wykonywanie orzeczeń Trybunału Konstytucyjnego przez Senat RP: dokumenty z prac nad przygotowaniem systemu wykonywania orzeczeń Trybunału Konstytucyjnego*, Warszawa 2007.
53. *Sądy – przesady. W powiększeniu*. Odcinek: *Wincenty Kadhubek* [program telewizyjny], Warszawa, TVP Kultura, z: <https://vod.tvp.pl/programy,88/sady-przesady-w-powiekszeniu-odcinki,274577/odcinek-430,S01E430,395419> (dostęp: 29.03.2023 r.).
54. Schmitt C., *Dyktatura*, przekład Kinga Wudarska, Warszawa 2016.
55. Sienkiewicz H., *Trylogia*, Ożarów Mazowiecki 2018.
56. *Senat w tradycji i praktyce ustrojowej Rzeczypospolitej*, praca zbiorowa, Warszawa 2013.
57. Staszic S., *Przestrogi dla Polski*, Wrocław 2003.
58. Staszic S., *Uwagi nad życiem Jana Zamoyskiego*, Wrocław 1952.
59. Stawrowski Z., *Czym jest teologia polityczna?*, w: tenże, „Chrześcijaństwo–Świat–Polityka”, nr 22/2018, ss. 189-198.
60. Stawrowski Z., *O republice i postawie republikańskiej. Część I. Dziedzictwo Platona*, w: tenże, „Rzeczy Wspólne”, nr 1/2010, ss. 136-145.
61. Stawrowski Z., *O republice i postawie republikańskiej. Część II. Wkład Arystotelesa*, w: tenże, „Rzeczy Wspólne”, nr 2/2010, ss. 164-175.
62. Stawrowski Z., *O Republice i postawie republikańskiej. Rzeczpospolita Cyserona*, w: tenże, „Rzeczy Wspólne”, nr 4 (2/2011), ss. 148-156.
63. Stawrowski Z., *O władzy sędziowskiej i sądowniczej*, w: tenże, „Wykłady w Trybunale Konstytucyjnym z lat 2017-2018”, Warszawa 2018, ss. 163-180.

64. Stawrowski Z., *Prawo naturalne a ład polityczny*, Kraków 2018.
65. *Ustawa rządowa z dnia 3-go maja 1791 roku*, z:
<http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/kpol/1791.html> (dostęp: 4.01.2023 r.).
66. *Ustawa z dnia 17 marca 1921 roku. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej*, z:
<https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19210440267/O/D19210267.pdf>
(dostęp: 22.03.2023 r.).
67. *Ustawa konstytucyjna z dnia 23 kwietnia 1935 r.*, z:
<https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=wdu19350300227> (dostęp: 22.03.2023 r.).
68. Voegelin E., *Arystoteles*, przełożył Michał J. Czarnecki, Warszawa 2011.
69. Voegelin E., *Platon*, przekład Alicja Legutko-Dybowska, Warszawa 2009.
70. Zamoyski J., *Jana Sariusza Zamoyskiego o Senacie Rzymskim. Dwie Księgi*, przełożyli Marek Kuryłowicz, Wojciech Witkowski, Lublin 1997.