

Piotr Wawrzynek

Trzy paradygmaty : Platona, Arystotelesa i Machiavellego koncepcje związku etyki z polityką

Folia Philosophica 6, 87-107

1989

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

„Między tym, co się dzieje na świecie, a tym, co się dzieć powinno, zachodzi tak wielka różnica, iż ten, kto by rzeczywistość zaniechał w imię ideału rzeczywistości, raczej zgubę własną by spowodował niż poprawę losu; człowiek bowiem, który by na każdym kroku rządził się tylko zasadami dobra, przepaść musiałby w środowisku ludzi rządzących się innymi zasadami.”

Niccolò Machiavelli: *Księgę*

WSTĘP

Choć Machiavelli z pewnością nie był pierwszym, to przecież wyłuskał, uogólnił i usystematyzował w swym *Księciu* wiele, znanych już od dawna, reguł i sposobów mających gwarantować skuteczność naszego wpływu na los własny i innych ludzi. Nie chciałbym tu rozpatrywać kwestii ewentualnej „winy” florenckiego mistrza, ale raczej zasygnalizować możliwości ustanowienia barier dla wszelkiego rodzaju zachowań i postaw, których cechy wskazywałyby na podobieństwo do pewnych nauk zawartych w *Księciu*. Aby jednak móc późniejsze rozważania do czegoś odnieść, wpierw omówię prezentowany tam t y p i d e a l n y „makiawelicznej osobowości”. Pozwalam sobie przy tym uogólnić pojęcie owego typu idealnego w taki sposób, żeby objęło swym zakresem nie tylko zjawiska związane ze sprawowaniem władzy, ale również całą sferę życia publicznego; a więc te fakty, które — będąc zakorzenione w stosunkach międzyludzkich — mogłyby wpłynąć na zmianę samopoczucia lub kondycji danej jednostki czy grupy. Zresztą, jak mi się wydaje, zabieg ten może mieć uzasadnienie w obiegowym rozumieniu terminów: „makiawelizm”, „makiaweliczny”, których znaczenie zostało rozciągnięte na wszelkiego rodzaju przedsięwzięcia, kojarzące się z sugestiami umieszczonymi w *Księciu*.

Konstytutywną cechą takiej „osobowości makiawelicznej” byłaby fundamentalna wręcz podejrzliwość wobec rzekomo szlachetnych pobudek, ja-



PIOTR WAWRZYNEK

**Trzy paradygmaty.
Platona, Arystotelesa
i Machiavellego koncepcje
związku etyki z polityką**



kimi mieliby się kierować inni ludzie (w tym miejscu wystarczy się powołać choćby tylko na motto poprzedzające ten artykuł¹). Tak więc z podstawowego założenia o złej naturze ludzkiej wypływa generalna zasada: Nie chcąc być wykorzystywanym przez innych, w żadnym wypadku nie dopuść do tego, by jakiegokolwiek przepisy moralne narzucały ci określony sposób postępowania w danej sytuacji, a zwłaszcza — jeśli by to miało naruszyć twój osobisty interes.

Odpowiednio pojęty interes własny (czytaj: władza nad innymi) jest w świecie „makiawelizmu” jedyną wartością autoteliczną; wszystkie pozostałe są jej podporządkowane, a zatem — zinstrumentalizowane. Przyjaźń, lojalność, prawowierność, wiarygodność, rodzina, bliźni — to wszystko może zostać zanegowane przez potrzebę sprawowania władzy², albowiem są to wartości względne, pozycje w bilansie strat i zysków, każdorazowo sporządzanym przed przystąpieniem do działania. Machiavelli ujmuje to następująco: „Nie jest przeto koniecznym, by książę posiadał wszystkie owe zalety [moralne — P. W.], które wskazałem, lecz jest bardzo potrzebnym, aby wydawało się, że je posiada. Śmiem nawet powiedzieć, że gdy się je ma i stale zachowuje, przynoszą szkodę, gdy zaś wydaje się, że się je ma, przynoszą pożytek; powinien więc książę uchodzić za litościwego, dotrzymującego wiary, ludzkiego, religijnego, prawego i być nim w rzeczywistości, lecz umysł musi mieć skłonny do tego, by mógł i umiał działać przeciwnie, gdy zajdzie potrzeba.”³

Deklarując możliwość działania rzeczywiście podporządkowanego normom etycznym, Machiavelli zyskuje świetny argument broniący go przed zarzutem uprawiania jawnego immoralizmu; sugerować by to mogło, iż jednak owo podporządkowanie się normom (albo stojącemu za nimi światowi wartości) jest regułą, zbrodnia zaś — wyjątkiem (lecz uprawnionym — wszak hipotetyczny władca łamie ową regułę tylko w obliczu tzw. wyższej konieczności). Kluczowym pojęciem do interpretacji *Księcia*, interpretacji, która miałaby rozstrzygnąć o ewentualnej „moralności” bądź „niemoralności” traktatu, jest dzielność (*virtù*). W zależności od tego, jakie przyjmiemy znaczenie owego terminu, taka też będzie ocena całości. Dzielność, po pierwsze, może być kategorią psychologiczną (zgódźmy się, że wolną od wartościowania moralnego), jako zespół cech osobowych, takich jak: odwaga, spryt, tupet, umiejętność manipulowania innymi, kompletny brak skrupułów; wszystkie te właściwości, zwłaszcza przy sprzyjających okolicznościach, wybit-

¹ N. Machiavelli: *Książę*. Przeł. W. Rzymowski. Wrocław 1980, rozdz. XV, s. 66. Wyjątkowo tylko, ze względu na motto, wybrałem przekład Rzymowskiego jako bardziej wyrazisty. Dalej będę korzystał z *Wyboru pism* N. Machiavellego. Warszawa 1972.

² Por. rozdz. VII i VIII *Księcia*, gdzie autor deliberuje na temat działalności takich ludzi, jak: Cesar Borgia, Agatokles Sycylijski lub choćby Oliverotto da Fermo. N. Machiavelli: *Wybór pism*. Przełożyli: *Księcia* — Cz. Nanke, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem „Historii Rzymu”* Liwiusza — K. Żaboklicki.

³ *Ibidem*, s. 198.

nie predestynują danego osobnika do władzy. W znaczeniu drugim *virtù* nabiera odcienia jeśli nie mistycznego, to przynajmniej historiozoficznego; w takim wypadku władca byłby tą uprzywilejowaną jednostką, która dzięki swej „woli mocy” narzuca własną wizję porządku innym, zmusza ich do tego, by byli dobrzy, nie zasługując sobie bynajmniej — z tytułu takiego postępowania — na wieczne potępienie.

Traktując *Księcia* jako samodzielną całość (czyli bez dodatkowego wsparcia w postaci *Rozważań*), skłonny jestem zdystansować się od tak uduchowionej interpretacji, jaką przed chwilą zarysowałem. Dla mnie *Il Principe*, rozpatrywany „sam w sobie”, pozostaje głównie zbiorem algorytmów, mających gwarantować osiągnięcie wyznaczonych celów, a w tonie równie obiektywnym, beznamiętnym, jak — nie przymierzając — podręcznik anatomopatologii.

Za „makiaweliczne” zatem uważam działania nacechowane bezwzględnością, arbitralnością, a przede wszystkim — absolutnie nie uznające zwierzchności norm moralnych, prawnych, obyczajowych itp. Pół biedy, gdy „makiaweliczna” jednostka (lub grupa) ma niewielki wpływ na całość życia publicznego — wówczas szkody powodowane jej działalnością nie są spore; gorzej natomiast, gdy owa aktywność może mieć decydujące znaczenie dla przyszłych losów jakiegokolwiek dużej wspólnoty. Z powodu swej doniosłości ten drugi wariant zawsze przyciągał uwagę teoretyków społeczeństwa, państwa, prawa czy moralności.

Samo zjawisko „makiawelizmu” — pozwolę sobie przypomnieć raz jeszcze — jest znacznie starsze od autora *Księcia*; prawdopodobnie jest równie stare jak ludzki gatunek — że powołam się tylko na biblijną historię Adama i Ewy. Koncepcje Platona i Arystotelesa są o tyle istotne, iż pozostają, nie tylko na gruncie filozofii polityki, dwoma alternatywnymi modelami (w postaci od razu prawie kanonicznej) sytuacji problemowej, która powstaje w związku z potrzebą zapobiegania lub (i) neutralizacji działań o charakterze „makiawelicznym”. Interesujący powinien się również okazać sposób, w jaki potraktował ową ważną kwestię sam Machiavelli w swym drugim wielkim dziele, a mianowicie w *Rozważaniach*. Temu zagadnieniu poświęcę — tak samo, jak stanowiskom Platona oraz Arystotelesa — osobną część swego tekstu.

I

„Sokrates: Zatem nie będzie nam potrzeba wielu strun ani wszystkich harmonii w naszych melodiach i pieśniach”.

Platon: Państwo

Sądzę, iż nie popełniam karygodnego anachronizmu, włączając Platona w grupę analityków trudniących się badaniem fenomenu „makiawelizmu”

w kontekście życia społecznego. Platon zawarł w swym *Państwie* i *Prawach Księcia*. I tak, w dwóch początkowych księgach *Państwa*, na kanwie analizy pojęcia sprawiedliwości, autor przeprowadza gruntowną krytykę współczesnych mu państw-miast, ich urzędzeń publicznych oraz mieszkańców. Ustami rozmówców Sokratesa — Trazymacha i Glaukona — oskarża ludzi oraz społeczeństwa o najbardziej ohydne postępowanie: chciwość, kłamstwo, zbrodnicze zapędy, lekceważenie prawa, obyczajów, tradycji, starszych i religii. Glaukon i (później) Adejmant, bracia Platona, „wczuwając się” w racje cyniczno-realistyczne — podsuwają nam ponury obraz natury człowieka i społeczeństwa. Po pierwsze — każdy człowiek mogący działać bezkarnie jest zdolny do największej podłości — dowodem ma tu być przypowieść o pierścieniu Gygesa⁴. Po drugie — społeczeństwo uwikłane jest w takie mechanizmy, które promują niegodziwców, natomiast ludzi najszlachetniejszych unieszczęławiają — w każdym sensie tego słowa; tym pierwszym umożliwiają dostęp do majątku, władzy, prestiżu i wpływów, drugim zaś — bez czci i w niedostatku każą umierać lub uchodzić na wygnanie⁵. Należy dodać, iż reprezentant pierwszej grupy, czyli taki człowiek, który potrafi „uchodzić za sprawiedliwego, nie będąc nim” — to jakby prototyp Machiavellovskiego Władcy i nosiciel inkryminowanej przeze mnie „postawy makiawelicznej”; drugą reprezentuje chyba Sokrates — duchowy patron *Państwa* — umiłowany Platonowi nauczyciel, którego śmierć była prawdopodobnie najistotniejszą inspiracją do stworzenia tego dzieła. Obydwa wcześniejsze wnioski wspierane są dodatkową tezą o konwencjonalnym charakterze instytucji prawa i sprawiedliwości, jako środka obrony słabszych przed mocniejszymi⁶.

Taka ogólna diagnoza oraz konkluzje z niej płynące nie są jednak dla Platona ostateczne — ich charakter jest raczej „operacyjny”. Przypatrując się ludzkiej naturze, nie wypowiada on na jej temat tak deterministycznej i równocześnie pesymistycznej opinii, jak czyni to, wiele wieków później, Machiavelli. Platon jest zwolennikiem bardziej elastycznego podejścia: raczej od strony potencjalności człowieka i podatności na kształtowanie jego właściwości niż apodyktycznego przesądzenia o jego złej naturze. W dziewiątej księdze *Państwa*, za pomocą barwnej metafory, prezentuje podział duszy ludzkiej, która składać się ma z trzech pierwiastków: pożądlivosti, popędów oraz rozumu — z tym, że wyróżnia jedynie ów ostatni, jako ten, któremu winno przysługiwać wyłączne prawo do kierowania pozostałymi. Prymat rozumu nad pozostałymi sferami jest bezsprzeczny, tylko on bowiem gwaran-

⁴ Por. Platon: „*Państwo*” z dodaniem siedmiu ksiąg „*Praw*”. T. 1. Przeł. W. Witwicki. Warszawa 1958, s. 85—88.

⁵ Ibidem, s. 88—90.

⁶ Ibidem, s. 84—85; tu wprost narzuca się porównanie z Hobbesowską koncepcją genezy państwa i prawa.

tuje harmonijny rozwój całej osobowości człowieka, jego wartość i przydatność dla społeczeństwa; jedynie on może prowadzić jednostkę ku najistotniejszym walorom duchowym — ku dobru i pięknu. I odwrotnie: zaniedbanie i lekceważenie jego wymagań na rzecz niższych instancji (popędów lub pożądań) wiedzie nas na manowce, odbierając nam integralność i ludzką godność. Analogicznie Platon porządkuje ludzkie charaktery, uwzględniając — jako podstawowy wyróżnik — dominację jednego elementu (rozumu) spośród trzech wymienionych przedtem. Stosując identyczną miarę jak poprzednio, wartościuje kolejne typy „psychologiczne”: rozumny, popędliwy i poządlivy.

Najdonioślejsza jednak wydaje mi się jego typologia ustrojów państwowych (VIII i IX księga *Państwa*), dokonana wedle takiej samej zasady, jak użyta wcześniej. Odpowiednio do natężenia pierwiastka rozumowego Platon hierarchizuje odmiany ustrojów: począwszy od monarchii (jako najbardziej nasyconej elementem rozumowym), poprzez timokrację (wariant arystokracji), ledwie tolerowaną oligarchię (jako zdominowaną przez żądę posiadania), zanarchizowaną demokrację, aż po zupełnie zdyskredytowany system despotyczny (tyrania).

Według Platona wszelkie możliwe zło, manifestujące się w czynach ludzkich, ma swój początek w niewłaściwym ustanowieniu i funkcjonowaniu mechanizmów rządzących państwem oraz społeczeństwem. „Strukturalistyczne” znamiona nosi także Platoński program usunięcia zła z życia ludzkiego — właśnie poprzez stworzenie idealnego Państwa. Jeśli tylko będzie ono stosownie zaprojektowane i urządzone — winna udać się całkowita eliminacja szkodliwych postaw.

Dla Platona państwo doskonałe, rozumnie zorganizowane — to przede wszystkim państwo sprawne w swoim działaniu. Dysfunkcją tej sprawności jest wszelaki konflikt — międzyjednostkowy, międzygrupowy etc., dlatego też każdy element życia publicznego musi być dokładnie zaplanowany, a każdy mechanizm raz puszczony w ruch — bezpośrednio i ściśle kontrolowany. Wszystko, co miałooby cechę spontaniczności, żywiołowości, winno być z gruntu eliminowane, jako że nosi w sobie zaródź przyszłych konfliktów. Dotyczy to głównie własności prywatnej; chociaż Platona drażni nie tyle sama własność „jako taka”, ile raczej stowarzyszone z nią zjawiska: rywalizacja i różnicowanie majątkowe⁷. Własność, dobra materialne podlegać mają skrupulatnej dystrybucji ze strony państwa, a i tak nie mogą przekraczać określonej wartości. Owa przezorność wyraża się również w tym, że obywatelom nie wolno posiadać walut państw obcych, zabroniony jest wszelki obrót szlachetnymi kruszcami, pożyczanie pieniędzy na procent, a udający się za granicę korzystaliby jedynie ze specjalnego „dewizowego” konta, będącego, oczywiście, w rękach państwa⁸.

⁷ Ibidem, s. 194—195 oraz 268 i nast.

⁸ Ibidem, s. 455—456.

Idealem Platona jest społeczeństwo homogeniczne. Ułatwiać ma to jego hierarchiczna, kastowa organizacja; paradoksalność takiej koncepcji jest tylko pozorna, gdyż kontrolować każdą z hermetycznych (praktycznie) kast jest łatwiej niż amorficzną masę. Reguły mobilności wertykalnej (awans lub degradacja z kasty do kasty) są ściśle sprecyzowane i tym samym odgrywają rolę dodatkowego „stabilizatora” całego systemu. Najwięcej swobody, „Lebensraumu”, spośród wszystkich trzech kast (nie licząc niewolników, o których Platon wzmiankuje tylko, aczkolwiek nie neguje ich niezbędności), ma grupa najmniej — według Platona — godna uwagi, czyli „trzeci stan” (rzemieślnicy, kupcy, rolnicy etc.). Pozostali, tzn. wojownicy oraz władcy-filozofowie, winni bezwzględnie zrezygnować z różnych niegodnych ich przyjemności, takich np. jak: własność, dobra, żony, dzieci. Bo też państwo nie jest stworzone dla ich osobistego szczęścia — wyłącznym celem i sensem ich egzystencji jest mu służyć⁹.

Platon wskazuje trzy fundamenty życia publicznego: rozbudowany system prawny, religię oraz — potraktowaną z dużym pietyzmem — sferę obyczajów. Prócz wzmiankowanej już hierarchicznej organizacji społeczeństwa w ekskluzywne kasty, ścisłej kontroli oraz reglamentacji dóbr materialnych — tę trójelementową konstrukcję wspierają jeszcze: aparat biurokratyczny, rozbudowany system wychowawczy i edukacyjny, kontrolowana i cenzurowana sztuka, rytuały publiczne. Obawa przed zbytnim zróżnicowaniem ludzi w obrębie danej kasty dyktuje Platonowi pewne śmiałe pomysły, jak równouprawnienie płci — radykalne do tego stopnia, że sięga aż po obowiązkową służbę wojskową kobiet i ich udział w działaniach wojennych (bynajmniej nie w charakterze personelu pomocniczego).

A oto metody pomocnicze, „socjotechniczne”, którymi proponuje posłużyć się Platon: przede wszystkim wykorzystanie mechanizmu internalizacji (lub wyparcia) pożądanych (bądź negowanych) norm albo wartości, zwłaszcza w procesie wychowywania dzieci i młodzieży (choć — co prawda w mniejszym stopniu — odnosi się to także do osób dorosłych)¹⁰. Taki „trening aksjologiczny” jest wymarzonym medium, służącym do wywołania odpowiedniej obywatelskiej postawy. Platon podsuwa sposoby układające się w urozmaicone *continuum* — znajdziemy tam łagodną perswazję¹¹, kłamstwo motywowane „racją stanu”¹², powszechne donosicielstwo¹³, obo-

⁹ Ibidem, s. 191—194.

¹⁰ Właściwie całe *Państwo* jest również traktatem pedagogicznym i psychologicznym. Odnośnie do poruszonej kwestii por.: T. 1, s. 160—161, 182—184, 399; T. 2, s. 323—324, a zwłaszcza 334.

¹¹ Ibidem, T. 2, s. 421—427 (*Prawa*). Ważna ranga popularyzatorskich komentarzy, głos jako „wehikułów” prawa (Platon określa to mianem „preludium do prawa” — T. 2, s. 427).

¹² Ibidem, T. 1, s. 185—187.

¹³ Ibidem, T. 2, s. 519. Zawarta jest tam sugestia uprawiania donosicielstwa (płatnego!) nawet w obrębie małżeńskiej sypialni (ze względu na dobro prowadzonej przez państwo „polityki” demograficznej).

wiązkowe uczestnictwo w publicznych rytuałach, mających za cel kultywowanie państwowotwórczej mitologii¹⁴, czy wreszcie jawny przymus¹⁵.

Doskonałe państwo ma być ucieleśnieniem Idei Dobra; jednakże trudno to pogodzić z dynamiką życia jakiejkolwiek społeczności, zwłaszcza wtedy, kiedy się przyjmie — tak, jak to uczynił Platon — założenie o niejednorodnej (by nie rzec — „nierównej”) naturze ludzkiej. Aby uchronić każdego człowieka przed popadnięciem w zło, należy bezustannie sprawować nad nim pieczę, trzeba z góry przewidzieć sytuacje, w jakich może się znaleźć, oraz wybory, jakich mógłby dokonać. Stąd należy cenzurować lektury, po które mógłby sięgnąć, widowiska, które mógłby obejrzeć, utwory artystyczne, które pragnąłby udostępnić znajomym¹⁶. Trzeba kontrolować ilość pitego przezeń alkoholu, ba — odrzucać te gatunki muzyczne, skale („tonacje” — według Witwickiego) oraz instrumenty, które uznamy za niewłaściwe, gdyż to wszystko mogłoby mu poważnie zaszkodzić¹⁷. Platon świetnie zdaje sobie sprawę, iż w każdym obywatelu realnego państwa (*polis*) wraz z pierwiastkiem boskim, rozumnym muszą współistnieć elementy mniej wartościowe (popędliwe i pożądliwe), które prawie zawsze gotowe są za tryumfować; z nich to mogłyby się wywodzić działania, określone przeze mnie już wcześniej jako „makiaweliczne”. Dotyczy to również ludzi znajdujących się na samym szczycie hierarchii społecznej, a więc władców. By uchronić ich przed pokusą „makiawelicznych” poczynań, Platon proponuje niesłychanie rygorystyczny program wychowawczo-edukacyjny: począwszy od przyzwyczajania do iście spartańskiego trybu życia, wymogu wszechstronnych uzdolnień, poprzez wyrabianie wrażliwości etycznej, zdolności do poświęceń, aż po pozbawienie prawa do własności osobistej i daleko przesuniętą granicę wieku, uprawniającego do sprawowania władzy (dopiero po pięćdziesiątce). Żeby owi wybrańcy, członkowie swoistej logokracji (*logos = ratio = rozum*), przypadkiem nie interpretowali pojęcia racjonalnego postępowania na wzór Machiavellowskiego Władcy, Platon wiąże Rozum z Dobrem i Pięknem oraz z imperatywem podstawowym — bezwzględnego poszanowania prawa; posuwa się nawet do tego, iż sprawujących władzę nazywa „sługami prawa”¹⁸.

Moje wątpliwości, czy taką koncepcję państwa prawo-rządneho da się połączyć ze ścisłym planowaniem i reglamentacją życia publicznego oraz prywatnego obywateli — pozwolę sobie wyłożyć w *Zakończeniu* tego artykułu.

¹⁴ Ibidem, s. 331—334.

¹⁵ Na przykład również w kontekście prokreacyjnym — ibidem, s. 424—425.

¹⁶ Ibidem, s. 547, 561.

¹⁷ Por. motto do niniejszego rozdziału — ibidem, T. 1, s. 157.

¹⁸ Ibidem, s. 415 oraz T. 2, cała IV księga *Praw*.

II

„[...] jeśli bowiem państwo pójdzie za daleko w kierunku jedności, to może przestać istnieć albo też będzie wprawdzie istnieć, ale będąc blisko tego stanu, w którym przestaje być państwem, będzie gorszym państwem. Jest to tak, jakby ktoś symfonię zamienił na monotonię, a rytm zamienił w taki pojedynczy.”

Arystoteles: *Polityka*

Czasem odnoszę wrażenie, iż wzajemny stosunek systemów filozoficznych Platona i Arystotelesa daje się wyrazić za pomocą alegorii o *Uczniu Czarnoksiężnika*, lecz wypowiedzianej *au rebours*. Stagiryta — przynajmniej w interesującej nas tu dziedzinie — jawi mi się genialnym wychowankiem, któremu znakomicie udało się okiełznać złe duchy, oswobodzone (mimowolnie?) przez Mistrza. Każdemu poważnemu zapożyczeniu od Platona nadaje Arystoteles piętno swej oryginalnej osobowości intelektualnej i — przepuszczając je przez filtr swoich założeń teoretycznych — czyni je zdatnym narzędziem refleksji filozoficzno-politologicznej. I tak, przejmując od Platona typologię ustrojów państwowych, powiększa ją o „przeciw-obraz”, tzn. każdy z krytykowanych przez poprzednika typów wzbogaca o jego pozytywne przeciwieństwo, konstatując fakt, iż również państwa realnie istniejące mogą mieć swoją wartość i całkiem nieźle służyć zarówno jednostkom, jak i społeczeństwom¹⁹. Można chyba powiedzieć, iż atrakcyjność Arystotelesowskiej *Polityki* polega głównie na poszanowaniu realności, jednakże bez rezygnowania z aspiracji do tego, co najszlachetniejsze. Pozwala to na dokonanie i zachowanie rozróżnienia pomiędzy ustrojem najlepszym bezwzględnie (pożądany ideał) i względnie (osiągalne optimum)²⁰. Uznając człony owej dychotomii za podwójne kryterium, można je wykorzystać jako uniwersalny aparat pomiarowy, służący do badania wszelkich — istniejących lub choćby tylko możliwych — form ustrojowych.

Kolejny wątek, podjęty za Platonem, dotyczy konceptualnego kontekstu relacji: jednostka — państwo. Arystoteles zgadza się z Platonem, iż państwo jako całość, w sensie pojęciowym, wyprzedza jednostkę, która jest czymś niesamodzielnym²¹; lecz nie powinno to od razu znaczyć, że realizacja w państwie — jako jedynym do tego powołanym — zasad moralności i sprawiedliwości może odbywać się kosztem jednostek. Autor *Polityki* wypowiada to dobitnie: „Celem państwa jest zatem szczęśliwe życie, a reszta to środki do tego celu wiodące”²², (chodzi tu, oczywiście, o szczęście jednostki, a nie abstrakcyjnego tworu, jakim jest państwo²³). Koncepcję specyficznego

¹⁹ Por. Arystoteles: *Polityka*. Przeł. L. Piotrowicz. Warszawa 1964, ks. III, rozdz. IV i V.

²⁰ Ibidem, s. 147—150.

²¹ Ibidem, s. 6—8.

²² Ibidem, s. 117.

²³ Por. Arystoteles: *Etyka nikomachejska*. Przeł. D. Gromska: Warszawa 1982, s. 4—5.

egalitaryzmu, traktowanego przez Platona jako jedno z wcieleń Idei Sprawiedliwości — Arystoteles potępia jako demagogiczną i ze wszech miar szkodliwą. Wspólność dóbr jest niepożądana, ponieważ:

- prowadzi do zaniku gospodarności („To, co jest wspólną własnością bardzo wielu, jest najmniej otoczone staraniem”²⁴);
- z posiadaniem własności prywatnej wiąże się „niewypowiedziana rozkosz”, natomiast zniesienie owej własności prowadzi do deprywacji tej pozytywnej emocji i w konsekwencji wywołuje zanik w społeczeństwie szlachetnych uczuć (altruistycznych odruchów, takich jak hojność, szczodroblivość).

Wspólnota żon i dzieci jest generalnie niekorzystna — wiedzie do osłabienia i zaniku podstawowych więzi emocjonalnych spajających ludzi²⁵. Państwo-monolit (o jednorodnej strukturze społecznej) jest niemożliwe, gdyż:

- podziały w społeczeństwie istnieć będą zawsze²⁶;
- radykalna „homogenizacja” społeczeństwa prowadzi do dezintegracji państwa („Jasną przecież jest rzeczą, że państwo postępujące ku coraz ściślejszej jedności, przestanie w ogóle być państwem. Państwo bowiem z natury jest pewną wielością, jeśli więc rozwijać się będzie ku coraz większej jedności, to z państwa powstanie rodzina, z rodziny zaś jednostka. Rodzina bowiem, jak każdy uzna, przedstawia ściślejszą jedność aniżeli państwo, a jednostka ściślejszą niż rodzina. Toteż gdyby ktoś nawet potrafił to skutecznić, to nie powinien tego czynić, zniweczy bowiem państwo”²⁷).

Arystoteles zatem dał nam się poznać jako ten, który z pewnością ratunku przed niesprawiedliwością nie będzie szukał w totalnej kontroli, rozciągniętej nad społeczeństwem. Jest zdecydowanym zwolennikiem wielości form życia zbiorowego, lecz zajęcie takiego stanowiska oznacza konieczność uświadomienia sobie związanych z tym niebezpieczeństw oraz neutralizacji tego, co określam jako „syndrom makiaweliczny”.

Instrumentem najskuteczniejszym ma być prawo; Arystoteles, za Platonem, postuluje ustanowienie prawo-rządneho państwa, ale jakżeż odmiennie, w stosunku do sugestii poprzednika, interpretuje ową zasadę. Przede wszystkim — prawo każdorazowo należy dostosować do formy ustroju, a ten z kolei musi uwzględniać dane okoliczności, głównie charakter społeczeństwa oraz preferowany przez nie system wartości²⁸. Obowiązuje jednakże przy tym pewien nienaruszalny kodeks:

- mechanizm rządów należy maksymalnie zdepersonalizować („Kto więc domaga się, by prawo władało, zdaje się domagać, by władał tylko

²⁴ Arystoteles: *Polityka...*, s. 41—42.

²⁵ Ibidem, s. 46—49.

²⁶ Ibidem, s. 50—51.

²⁷ Ibidem, s. 37—38.

²⁸ Ibidem, s. 143—144, 147—150, 284—286.

bóg i rozum, kto zaś człowiekowi rządy przyznaje, przydaje tu nadto i zwierzę, bo pożądlivość ma coś zwierzęcego; namiętność zaś nawet najlepszych ludzi między rządzącymi sprowadza z właściwej drogi. Toteż prawo jest czystym, wyzbytym żądzy rozumem²⁹;

- jeśli już musi o czymś decydować „czynnik ludzki” — niech to będzie przynajmniej grupa osób (traktowana jako „agregat” cnót), a nie jednostka — choćby najmądrzejsza i najcnotliwsza³⁰;
- źle się dzieje, gdy o prawie decyduje zwykła zasada większości, w dodatku manipulowanej przez demagogów — rzeczywista praworządność automatycznie eliminuje pochlebców³¹.

Arystoteles doskonale zdawał sobie sprawę z istnienia i możliwości upowszechniania się „postaw makiawelicznych” w społeczeństwie; są one nieuniknione, właściwe ludzkiej naturze i nieodłącznie towarzyszą gromadnemu życiu. Atoli, po swym doświadczeniu z *Państwem* Platona, dostrzegł niebezpieczeństwo znacznie poważniejsze, mianowicie „makiawelizm” anonimowy, zetatygowany. Stąd postulat społeczeństwa maksymalnie zróżnicowanego i koncepcja gry społecznej jako chwiejnej równowagi rozmaitych ugrupowań, warstw, klas etc.; gry regulowanej bezwzględny szacunkiem dla prawa i mądrze dostosowanymi instytucjonalnymi urządzeniami. Tu dwa jego pomysły wydają mi się najbardziej płodne i oryginalne:

- starannie opracowana, szczegółowa teoria trójpodziału władzy (na ustawodawczą, sądowniczą i wykonawczą³²);
- preferencja dla „stanu średniego”, który jest najlepszą ostoją wobec (możliwej) tyranii³³.

Koncepcje te stanowią o formalnym i materialnym warunku zaistnienia politei, czyli optymalnego ustroju, oscylującego między oligarchią (lub arystokrycją) a demokracją³⁴. Arystoteles nie ukrywał ogromnego entuzjazmu dla warstwy średniej — świadczyć o tym może chociażby tytuł IX rozdziału pochodzącego z IV księgi jego *Polityki*: „Najlepszym państwem jest to, które opiera się na średnim stanie.”³⁵

Swą opinię popiera następującą argumentacją:

- ludzie z owej warstwy najbardziej predestynowani są do tego, aby posługiwać się rozumem;
- są oni najlepszymi — gdyż naturalnymi — sprzymierzeńcami praworządnego państwa — po prostu interesy nie pozwalają im nadto zajmować się polityką;

²⁹ Ibidem, s. 141.

³⁰ Ibidem, s. 142—143.

³¹ Ibidem, s. 159—160.

³² Por. ibidem, ks. IV, rozdz. XI—XIII.

³³ Ibidem, s. 174—175.

³⁴ Por. ibidem, s. 166—171.

³⁵ Ibidem, s. 172.

- państwo dyskryminujące stan średni — to „państwo niewolników i despotów”³⁶;
- istnienie odpowiednio liczebnej warstwy średniej jest najlepszą rękojmią stabilności państwa — destrukcja stanu średniego prowadzi do polaryzacji społeczeństwa i, w konsekwencji, do rozstroju państwa.

O upodobaniu Arystotelesa do politei i warstwy średniej decydują w równej mierze ich własne zalety, co mankamenty odmiennych ustrojów, dających przywilej innym warstwom (klasom) społecznym — ludowi (demokracja posunięta aż do tyranii większości) lub bogaczom (oligarchia nazbyt często przeradzająca się w „klasyczną” tyranię)³⁷.

Stagiryta, jako analityk, potrafił w pełni zdystansować się od własnych opcji politycznych i zdobyć się na absolutny obiektywizm w prowadzeniu swoich dociekań. O tym, że mógłby z powodzeniem być preceptorem Machiavellego, świadczą choćby uwagi, poczynione przezeń na marginesie rozważań o tyranii, jako formie ustroju politycznego³⁸. Znajdziemy tam zestaw „machiawelicznych” zgoła wskazówek, kierowanych pod adresem potencjalnego despoty, wśród których między innymi znajdują się:

- dyskryminacja (eliminacja) wybitnych obywateli;
- odbieranie ludziom godności poprzez: holdowanie, donosicielstwo, szerzenie nieufności (atmosfera wzajemnej podejrzliwości), zwalczanie ludzi przyzwoitych, propagowanie przekonania o powszechnej niemocy do działania;
- forytowanie obcych;
- stosowanie zasady: „divide et impera”;
- przeciążanie podatkami;
- inicjacja i eskalacja działań wojennych.

Trochę to bulwersuje widzieć Arystotelesa qua *advocati diaboli* (choć może nieprzypadkowo był wychowawcą Aleksandra Wielkiego), jednak twierdzą, iż takie doradztwo „a la Machiavelli” — potraktowane jako filozoficzny żart — niekoniecznie musi psuć wizerunek wielkiego myśliciela.

III

„[...] jest rzeczą szczególnie pożyteczną i ważną, aby prawa państwowe zapewniały bezpieczne ujście wrogim uczuciom obywateli przeciwko jednemu z nich”.

Niccolò Machiavelli: *Rozważania*

Discorsi są propozycją rozwiązania istotnego problemu filozoficznego, sformułowanego w *Księciu*, a mianowicie: Jak — będąc ustawodawcą (ewen-

³⁶ Ibidem, s. 174.

³⁷ Ibidem, s. 175.

³⁸ Por. ibidem, ks. V, rozdz. IX.

tualnie — sprawując władzę nad obywatelami) — zaradzić złu, pochodzącemu z ewidentnie niedoskonałej i chyba niereformowalnej ludzkiej natury? Czyli inaczej, korzystając z użytej przeze mnie terminologii: Jak zapobiegać wpływowi „postaw makiawelicznych” na życie publiczne?

Florencki mistrz sugeruje przyjęcie trzech kardynalnych warunków:

- podstawą żywotności oraz pomyślności całego społeczeństwa i kosztujących je obywateli jest zasada (chwiejnej) równowagi głównych sił społecznych;
- owo *principium* ma szansę realizacji tylko w państwie prawo-rządym;
- republika (bądź konstytucyjne królestwo) to typ ustroju najkorzystniejszy do urzeczywistnienia warunków pierwszego oraz drugiego.

Machiavelli jest w większym stopniu socjologiem, psychologiem społecznym czy też politologiem niżli teoretykiem ustroju i prawa. Bardziej interesuje go aspekt socjotechniczny od tła prawnoustrojowego, w którym toczy się życie publiczne — toteż na społeczeństwo patrzy w kategoriach dynamicznych. Co więcej — dynamizm stanowi dlań oczywisty symptom normalności społeczeństwa; konflikt społeczny zaś — utrzymywany w rozsądnych granicach — jest najważniejszą gwarancją stabilności społecznej struktury. Ów konflikt ma się rozgrywać nie w jakiejś próżni, lecz w konkretnych warunkach — jako starcie sprzecznych interesów dwu najważniejszych grup (klas?) społecznych: możnych (patrycjuszy) i biedoty (plebejuszy). Twórczy charakter takiej konfrontacji polega na wzajemnym ograniczaniu ich wpływów i swobody działania, z korzyścią jednak dla wszystkich — byleby tylko w obliczu mądrze ustanowionego prawa i powolnych temu prawu instytucji. Konflikt ten ma zatem charakter instytucjonalny, a jego celem jest doprowadzenie do rozładowania napięć (obecnych wszakże zawsze) bez rozlewu krwi. Mamy tedy do czynienia z koncepcją wzajemnej kontroli antagonistycznych ugrupowań, jako rękojmii podstawowych swobód i praw obywatelskich; korzystając z terminologii anglosaskiej, można by to opatrzyć nazwą „check and balance” (z angielskiego: *check* — ‘kontrola’, *balance* — ‘równowaga’, czyli „kontrola i równowaga”).

Nawet zamieszki odgrywają w tej teorii swoją pozytywną rolę: prowadzą bowiem do wyartykułowania przez lud (ślusznego na ogół) postulatów i ustanowienia nowych, bardziej adekwatnych do danej sytuacji praw, krótko mówiąc — mają one „zbawienne skutki”³⁹. Na przykład rezultatem jednego z takich „tumultów” w republikańskim Rzymie było ustanowienie osobliwej i niepowtarzalnej instytucji trybuna ludowego — mediatora w konfliktach między ludem a patrycjuszami, powołanego po to, żeby chronić ten pierwszy przed samowolą i podstępami tych drugich.

³⁹ Por. N. Machiavelli: *Rozważania...*, ks. I, rozdz. IV.

Tumulty i zamieszki wszakże — aczkolwiek niezbędne — są tylko pożytecznym wyjątkiem, swoistym *intermezzo*, w zwykłym toku życia publicznego. Potrzeba czegoś znacznie więcej — zakorzenienia swobód obywatelskich w stabilnym i powszechnie respektowanym prawie. Otóż, według Machiavellego, prawdziwa wolność panuje jedynie tam, gdzie istnieje swobodna możliwość oskarżenia każdego spośród współobywateli, z prywatnego powództwa, przed sądem czy trybunałem (*vide*: motto do niniejszego rozdziału). Machiavelli uzasadnia to następująco: „Z uprawienia tego wypływają dwa nadzwyczaj użyteczne dla państwa skutki. Po pierwsze, obywatele nie próbują porywać się na państwo w obawie przed oskarżeniem; a nawet jeśli to uczynią, to spotyka ich natychmiastowa i bezlitosna kara. Po drugie, stwarza się w ten sposób ujście dla wszelkiego rodzaju zawiści, które zawsze gromadzą się w państwach pomiędzy obywatelami; bo jeśli zawiści te nie znajdują naturalnego odpływu, przeradzają się w gwałty, pociągające za sobą upadek całego państwa.”⁴⁰

Naturalnie, warunkiem *sine qua non* będzie tu podwójny wymóg: bezwyjątkowości owej zasady oraz bezstronności i absolutnej niezawisłości sądów czy trybunałów. Konsekwencją takich instytucjonalnych rozwiązań jest jawność życia publicznego i ogólna stabilność samego państwa. Sytuacja odwrotna powstaje, kiedy takich rozwiązań zabraknie. Wówczas pleni się oszczerstwo (jako substytut oskarżenia przed sądem), znika jawność, a narastające konflikty znajdują ujście na drodze pozainstytucjonalnej, natomiast samemu państwu grozi dezintegracja⁴¹.

Są dwojakiego typu ustroje, które najpełniej realizują zasadę społecznej harmonii, uwzględniając poszanowanie prawa: rozsądnie urządzone republiki oraz monarchie (w domyśle — konstytucyjne); zresztą każdy inny ustrój, w mniejszym lub większym stopniu, będzie tyranią⁴². Właściwie zarówno w republice, jak i w monarchii chodzi głównie o to, aby lud („il popolo”) był podmiotem władzy (albo przynajmniej — jednym spośród kilku). Machiavelli, podobnie jak Arystoteles, przyznaje masie (jako sumie jednostek) znacznie więcej rozsądku, politycznego wyczucia oraz moralnych kwalifikacji niż poszczególnym jednostkom — choćby i najwybitniejszym. Owszem, przyznaje, iż założycielami państw i prawodawcami muszą być pojedynczy ludzie (jako że na ogół ich wysiłki są bardziej w tej dziedzinie skuteczne), jednakże „ludy przewyższają ich dalece w sztuce utrzymywania ustalonego w państwie porządku”, a poza tym tłum — nawet jeśli zanarchizowany — jest mniej szkodliwy od nieskrępowanego prawem (lub innym czynnikiem) władcy⁴³. To wszystko jednak wcale nie znaczy, że Machiavelli jest bezkrytycznym orędo-

⁴⁰ Ibidem, rozdz. VII.

⁴¹ Ibidem, rozdz. VII i VIII.

⁴² Ibidem, ks. I, rozdz. X.

⁴³ Ibidem, rozdz. LVIII.

wnikiem hasła „Vox populi, vox Dei”. Wręcz przeciwnie — podkreśla niebezpieczeństwo związane z możliwością oszukania ludu przez zręcznych demagogów za pomocą iluzorycznych nadziei i obietnic⁴⁴. Toteż naiwność i łatwowierność ludu stanowi, według autora *Księcia*, jedną z najczęstszych przyczyn upadku państw, lecz kiedy ów ogół szarych obywateli ma mądrych (i szlachetnych) przywódców i ogranicza swe zainteresowanie do konkretnych spraw, dystansując się od wszelkich spekulacji — wtedy nie może się mylić czy dać zwieść pozorom. Machiavelli ujmuje to zgoła metafizycznie: „Nie na darmo głos ludu przyrównuje się do głosu Boga, bowiem lud zdolny jest tak trafnie przewidzieć przyszłe zdarzenia, że wydaje się, iż tajemna jakaś wiedza pozwala mu dostrzec zarówno czekające go zło, jak i dobro.”⁴⁵

W swej teorii prócz zasad naczelnych, takich jak: umiarkowany populizm, rozwój poprzez ograniczony i zinstytucjonalizowany konflikt społeczny oraz rządy prawa, Machiavelli podsuwa wiele pomniejszych wskazówek, mających zapewnić utrzymanie wolności i ładu, a mianowicie: właściwy dobór urzędników, radykalne tępienie biurokracji i etatyzmu, rotację personalną przy obsadzie kierowniczych stanowisk w państwie, tudzież niedopuszczanie do nadmiernego wzrostu popularności co bardziej wpływowych obywateli⁴⁶. Wszystkie te instrukcje mają charakter *quasi*-techniczny, zawarta w nich wiedza jest tylko mniej lub bardziej użytecznym instrumentem; pozostaną one bezwartościowe dopóty, dopóki nie zastosują ich odpowiedni ludzie. Owym ludziom, zarówno „en masse”, jak i każdemu z osobna, Machiavelli stawia wysokie wymagania moralne — prawdziwe społeczeństwo, by było godne swego miana, przede wszystkim musi być obyczajne.

Analizując dzieje starożytnego — w tym szczególnie republikańskiego — Rzymu, Machiavelli eksponuje sprzężenie zwrotne, jakie zachodzi między prawami, instytucjami i obyczajami w państwie. Chociaż w tej triadzie żaden spośród czynników nie powinien być gorszej jakości, to jednak głównie stan obyczajów przesądza o kondycji całości. W miarę ewolucji (czytaj: psucia się) obyczajów dostosowaniu ulec muszą prawa i instytucje — w taki sposób, by ratować jeszcze, co się da. Tak naprawdę, jedyną praktycznie możliwą formą sanacji zdegenerowanej republiki jest wprowadzenie rządów autorytarnych⁴⁷.

Opierając się na Machiavellowskim przeświadczeniu o nieuchronności upadku obyczajów w każdym społeczeństwie i państwie, można by pokusić się o syntezę sygnalizowanych przez autora *Księcia* poglądów historiozoficznych: młode społeczeństwo, w świeżo założonym państwie, dysponuje pewnym „quantum” energii, witalności (dobra) do spożytkowania. Jako że natura ludzka jest skażona (patrz: *Księżę*) — początkowo prężne i zdrowe społeczeń-

⁴⁴ Ibidem, rozdz. XLVII i LIII.

⁴⁵ Ibidem, s. 376—377.

⁴⁶ Por. ibidem, ks. I, rozdz. L oraz ks. III, rozdz. XXIV, XXVIII, XXXIV.

⁴⁷ Ibidem, ks. I, rozdz. XVIII.

stwo zaczyna się po pewnym czasie wyradzać. Jeśli założyciele państwa przewidująco nie ustanowili mechanizmów samo-odnowy, terapia musi być wstrząsowa — w przeciwnym razie państwu grozi unicestwienie⁴⁸. Stosownie więc do okoliczności należy wpływać na odradzanie się religii i moralności, transformować i modyfikować (czy nawet ustanawiać nowe) prawa oraz instytucje, starając się nie naruszać przy tym, pozornej przynajmniej, zasady ciągłości ustrojowej, prawnej etc.⁴⁹ Dzieje ludzkości zawierają się zatem w koniecznym ze swej istoty i nienaruszalnym schemacie: od obiecujących początków, poprzez malejącą wielkość ogólnego dobra, aż po upadek i perspektywę restytucji.

Taka cykliczna filozofia dziejów musi budzić ambiwalentne raczej odczucia:

- z jednej strony jest pesymistyczna, uczy nas bowiem, jak przemijająca jest pomyślność narodu, państwa czy społeczeństwa;
- z drugiej natomiast tchnie optymizmem, wzbudzając w nas przekonanie, że żadne zło, doświadczane przez jakąkolwiek zbiorowość, nie może trwać wiecznie.

Do problematyki historiozoficznej wróć nieco później, wpraw jednak pragnąłbym przytoczyć opinię, jaką o *Rozważaniach* wyraził w swej *Historii filozofii zachodniej* B. Russell. W rozdziale poświęconym Machiavellemu w następujący sposób sytuje on *Discorsi* w *spectrum* europejskiej myśli politycznej: „Ton *Rozważań*, które nominalnie są komentarzem do Liwiusza, bardzo odbiega [od tonu *Księcia* — P. W.]. Są tam całe rozdziały, które wyglądają tak, jakby je pisał Montesquieu; większa część dzieła mogłaby być z uznaniem czytana przez dziewiętnastowiecznego liberała.”⁵⁰ Wydaje mi się, iż pogląd Russella winien spotkać się z powszechną aprobatą — republikańskie (liberalne?) sympatie Machiavellego, wyeksponowane w *Rozważaniach*, nie podlegają chyba dyskusji. Problem tkwi jednakże w czymś innym, a mianowicie: Jak pogodzić dystansującego się od moralności *Księcia* z *Rozważaniami*, traktatem osadzonym niewątpliwie na mocnym gruncie etycznym? Jakie wybrać uniwersum, aby konkluzje wynikające z obydwu dzieł — wszak często wzajem się wykluczające — wypływały z jednej, nadrzędnej zasady? Dla B. Russella jest Machiavelli kimś (czymś?) w rodzaju bezdusznej maszyny-doradcy, która wybiera optymalny sposób osiągnięcia wyznaczonego celu i utrzymania pożądanego *status quo* — bez względu na to, kim byłby jej potencjalny klient: cynicznym tyranem czy republikańskim społeczeństwem, po prostu — *quodlibet!* A Machiavellego predylekcja do ludowych rządów („popular governments”) wynika stąd, iż są one „mniej okrutne, bezwzględne

⁴⁸ Ibidem, ks. III, rozdz. I.

⁴⁹ Por. ibidem, ks. I, rozdz. XXV oraz ks. III, rozdz. VIII.

⁵⁰ B. Russel: *History of Western Philosophy*. London 1979, s. 494.

i niestałe od tyranii”⁵¹, a zatem chyba bardziej skuteczne w swoim działaniu. O wszystkim decyduje więc kryterium użyteczne, „techniczne” — już nawet nie tylko o doborze metod i sposobów, ale celów, w tym także tych ostatecznych (o ile państwo można traktować jako pewien cel ostateczny). Skłonny jestem uważać, iż Russellowska interpretacja projektuje amoralizm *Księcia* na, bynajmniej nieobojętne pod względem etycznym, *Rozważania*.

Diametralnie odmiennie ujął tę kwestię I. Berlin w eseju pt. *Oryginalność Machiavellego*⁵². Sir Isaiah potraktował problem w sposób o wiele bardziej wyrafinowany, niż to uczynił B. Russell. Główną jego tezę można przedstawić następująco: Największym dokonaniem Machiavellego nie jest — wbrew wielu opiniom — „wyzwolenie polityki od etyki czy religii”, lecz „różnicowanie pomiędzy dwoma nieprzystawalnymi życiowymi ideałami, a przeto dwiema moralnościami.”⁵³ Preferencje Machiavellego są jednoznaczne — odrzuca on indywidualistyczną etykę chrześcijańskiej pokory i troski o zbawienie, przedkładając nad nią silnie prospołeczną, witalistyczną etykę pogańską (zwłaszcza starożytnego, republikańskiego Rzymu). *Książę* przy tym nie jest wcale dziełem moralnie indyferentnym — zawarte w nim przesłanie moralne ściśle koresponduje ze światopoglądowym i etycznym stanowiskiem, wyłożonym *explicito* w *Rozważaniach*. Na temat relacji *Księcia* do *Rozważań* Berlin wypowiada się wprost: „Lecz jednak bez względu na różnice, zasadniczy wydzźwięk zarówno jednego, jak i drugiego pozostaje ten sam”, a „podstawowe wartości, ostateczny cel — Machiavellowska wizja [powszechnego — P. W.] szczęścia — nie ulegają zmianie”⁵⁴. *Il Principe* nie jest amoralny — należy on do wyznaczonego przez Machiavellego świata wartości, które — jak sam Berlin podkreśla — „nie są instrumentalne, lecz moralne, ostateczne, a w których to imieniu wzywa do wielkich poświęceń”⁵⁵.

Nieuprawniony, według mnie, zabieg, jakiego dokonał Isaiah Berlin na *Księciu*, nazwałbym etyzacją, czyli uznaniem, iż w traktacie zawarta jest wyraźna moralna opcja; sądzę, że w samym *Księciu* takiej opcji po prostu brak. Ze swej strony proponuję inny sposób ustalenia wzajemnego stosunku między obydwoma omawianymi dziełami Machiavellego. Otóż, przy porównaniu *Księcia* z *Rozważaniami* pierwszym, bardzo silnym odczuciem jest absolutna wzajemna nieprzystawalność, niespójność proponowanych — tu i tam — wzorów zachowań bądź postaw. Oferowane w *Księciu* reguły postępowania z bliźnimi nie mają żadnych moralnych ograniczeń; wartości etyczne wymagają respektowania jedynie ze względów zewnętrznych, jako pozycja w bilan-

⁵¹ Ibidem, s. 495—496.

⁵² I. Berlin: *The Originality of Machiavelli*. In: idem: *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Oxford 1981.

⁵³ Ibidem, s. 45.

⁵⁴ Ibidem, s. 56.

⁵⁵ Ibidem, s. 57.

sie strat i zysków — są zatem totalnie zinstrumentalizowane. „Nastawienie makiaweliczne”, postawa charakteryzowana poprzez „makiaweliczny · syndrom” stanowi tutaj normę, wzorzec (por. *Wstęp* do niniejszego artykułu).

Z *Discorsi* natomiast rzecz ma się odwrotnie: świat wartości jest w pełni autonomiczny i autoteliczny — postępowanie z nim zgodne znajduje całkowitą akceptację Machiavellego. Jest tak, gdyż przedmiot badań stanowi tu sprawnie działający ustrój republikański, na gruncie którego teoretyczne choćby dopuszczenie metod proponowanych w *Księciu* byłoby równoznaczne ze zniszczeniem podstawy, jaką dla prawo-rządowego państwa stanowią normy moralne i prawne — ufundowane z kolei w konkretnej aksjologii. Najlepszym dowodem na to, jak poważnie podchodzi do tej kwestii sam Machiavelli, jest fakt, że podstęp — jedna spośród najbardziej eksponowanych w *Księciu* metod — w *Rozważaniach* znajduje moralne usprawiedliwienie tylko w razie wojny: „Podstęp zasługuje na potępienie w każdym wypadku z wyjątkiem wojny”⁵⁶ (pewną odmianą tego jest „niedotrzymywanie wymuszonych obietnic”⁵⁷). A zatem sytuacja problemowa zarysowana w *Księciu* — w świetle *Rozważań* — byłaby, *sit venia verbo*, permanentnym wyjątkiem.

Istnieje jeszcze jedna klauzula, aczkolwiek dotyczy ona nie tyle ukonstytuowanej już republiki (czy prawo-rządowego królestwa), ile raczej genezy państwa lub religii (względnie ich restytucji). W wielu rozdziałach *Rozważań* Machiavelli rozpatruje tę kwestię (snadź ważną): w takich sytuacjach, na ogół, republikański — „konwencjonalny” — kodeks postępowania jest właściwie bezużyteczny. Wówczas potrzebne są „nadzwyczajne środki” i determinacja do działań budzących największą nawet odrazę; świetnym przykładem będzie w tym miejscu uzbrojony prorok Mojżesz, który „pragnąc zapewnić większe poszanowanie swych praw, musiał zgładzić wielką liczbę ludzi, którzy wyłącznie z zawiści przeciwstawili się jego zamiarom”⁵⁸. Biada natomiast tym, którzy, jak Soderini albo Savonarola, znając jedyną możliwą metodę — nie odważą się jej wprowadzić w czyn. Ową klauzulę, naturalnie, potraktować można jako wariant przypadku pierwszego, czyli sytuacji wojny.

Cóż, wyjątków może rzeczywiście jest sporo, jednakże są one wyraźnie wyodrębnione i podporządkowane naczelnym wartościom, które w takich wypadkach nic nie tracą ze swej ważności, lecz są jakby „zawieszane” (choć tylko na pewien czas). Natomiast w świetle wywodów zawartych w *Księciu* wszelkie czyny naganne nie są usprawiedliwionymi wyjątkami od moralnych pryncypiów; są po prostu pewnymi metodami wśród wielu innych — lepszymi bądź gorszymi — za to rozpatrywanymi jedynie ze względu na ich skuteczność. *Książę* nie jest postawieniem poza (ponad) moralnością postaci samych władców, lecz jest zakwestionowaniem samej esencji

⁵⁶ N. Machiavelli: *Rozważania...*, s. 610.

⁵⁷ Ibidem, s. 612—613.

⁵⁸ Ibidem, s. 585.

moralności jako pojęcia. Dzieło to pozbawia sankcji prawomocności nie tylko etykę chrześcijańską, lecz — w ogóle — wszelką etykę; podsuwa kodeks postępowania, gdzie, faktycznie, pewne reguły są nienaruszalne, ale nie jest to bynajmniej kodeks etyczny.

Z tych powodów *Il Principe* — rozpatrywany „sam w sobie” — stanowi prezentację modelu teoretycznego (z ważkimi praktycznymi konsekwencjami), który tkwi w aksjologicznej próżni; jego domeną jest sfera moralnej anomii. Natomiast domenę *Rozważań* stanowi sfera o jakości zupełnie przeciwstawnej — moralnego (i prawnego) ładu, czyli inaczej — nomii. *Ergo* dzieje ludzkości, jeśli tak wolno odczytać intencję Machiavellego, byłyby sekwencją następujących po sobie, przeplatających się okresów: anomii i nomii, Chaosu i Ładu, panowania Księcia i rządów republikańskich.

Zaznaczam od razu, iż dla mnie Machiavelli nie jest ani cynicznym realistą, ani kryptomanichejczykiem. Jeśli się dobrze przyjrzeć, to można dojść do wniosku, iż *Książę* jest po prostu rozwinięciem tych wątków z *Discorsi*, które inkryminowałem jako (usprawiedliwione) odstępstwa od moralności. Z punktu widzenia całości dorobku intelektualnego jego autora — jest on zatem teoretycznie niesamodzielny, jest jakby suplementem do *Rozważań*, które jawią się teraz jako *Hauptwerk* Machiavellego. Moralny indyferentyzm *Księcia* mógłby zostać zreinterpretowany, sam zaś traktat otrzymałby aksjologiczne wsparcie, choć, co prawda, ciągle w stosunku doń transcendentne. Postaci grające rolę Książąt, Władców („I Principi”) są potrzebne historii, lecz ich znaczenie i funkcja są służebne względem prawo-rządnych państw; za to kiedy zakładają nowe państwo bądź uzdrawiają już istniejące, lecz tylko podupadłe albo kiedy ustanawiają nową religię — wtedy otrzymują od Machiavellego *carte blanche*. Natomiast na hańbę zasługują ci wszyscy, którzy traktują zdobytą przez siebie władzę jako wartość autoteliczną⁵⁹.

Tak więc, wbrew temu, co utrzymuje w swym eseju I. Berlin, moralny sens *Księcia* nie znajduje się w nim samym, ale w *Rozważaniach*.

ZAKOŃCZENIE

Poprzednio często używałem określenia „prawo-rządność” oraz jego pochodnych. Jak odnoszą się one do protagonistów mego szkicu?

Dla Platona państwo prawo-rządne to taka organizacja prawno-instytucjonalna, której zasadniczym celem jest realizacja Idei Sprawiedliwości (trzeba przyznać, że pojmowanej dość abstrakcyjnie) oraz jej korelatów — Dobra i Piękna. Można tu przypomnieć, iż inspiracją dla Platona była tragiczna

⁵⁹ Ibidem, ks. I, rozdz. X.

śmierć Sokratesa — stąd jego próba zaprotestowania przeciwko takim „przypadkom”. Natomiast dla Arystotelesa i Machiavellego rządy prawa mają być gwarancją tego, że państwo faktycznie stać będzie na straży osobistego szczęścia i pomyślności obywateli doń przynależących.

Samo pojęcie „rządów prawa” („the rule of law”), tak silnie zakorzenione w anglosaskiej tradycji polityczno-prawnej, wprowadził do obiegu powszechnego A. V. Dicey w pracy *Prawo konstytucyjne*, opublikowanej po raz pierwszy w roku 1885⁶⁰. „Rządy prawa” definiuje on za pomocą trzech komplementarnych reguł, które nakazują, co następuje:

- „— obywatelskie obowiązki prawne i odpowiedzialność karna powinny być określone przez prawo formalne (»regular law«), a nie przez arbitralną wolę urzędników czy też przez działanie ukrytych sił;
- spory pomiędzy osobą prywatną a państwowym urzędnikiem (»an official«) winny być przedmiotem jurysdykcji sądów powszechnych;
- podstawowe prawa obywatelskie nie powinny opierać się na specjalnej gwarancji konstytucyjnej, lecz powinny wypływać z prawa powszechnego (»from the ordinary law«)”⁶¹.

Przy pewnej dozie elastyczności można byłoby uznać, iż koncepcje Arystotelesa i Machiavellego (w *Rozważaniach!*) spełniają podane kryteria albo przynajmniej ich nie wykluczają. Przy tym zarówno jednemu, jak i drugiemu chodziło o rozwiązanie dwu istotnych kwestii:

- depersonalizacji władzy (a więc zablokowania różnych nieformalnych grup nacisku);
- równości wszystkich obywateli wobec prawa.

Z modelu Platona wypływa wniosek wręcz przeciwny — w jego stanowym, kastowym państwie niektórzy spośród obywateli byłiby oficjalnie „równiejsi”.

Wszelako dla rządów prawa ważne są nie tyle określające je formalne warunki, ile raczej zestaw wartości, będących punktem wyjścia zawiązującej się struktury społecznej, której ostateczny kształt przesądzi dopiero o możliwości zaistnienia prawo-rządowego państwa. W Platońskiej wizji społeczeństwo jest sztucznie ukonstytuowane — nieprawdopodobnie i podejrzanie statyczne. W projektowaniu swej wspólnoty Platon starał się dokładnie zlokalizować źródła zła i przewidzieć wszystkie sytuacje, w których owo zło może się zmanifestować. Jego pomysł zdaje się jednak wykazywać trojaką słabość; mianowicie:

- wszystkich tego typu sytuacji i tak nie da się przewidzieć;
- w zamian wystarczyłoby ustalić pewne generalne reguły, obejmujące swym zasięgiem wszelkie możliwe typy konfliktów (lub ogólne zasady tworzenia nowych, aktualnych regulacji);

⁶⁰ Powołuję się tu na *The Fontana Dictionary of Modern Thought*. Ed. A. Bullock and O. Stallybrass. London 1983, s. 340—341.

⁶¹ Ibidem.

— przyjęcie założenia o dobrej naturze człowieka oznacza budowanie systemu prawnoinstytucjonalnego na kruchej, by nie rzec — iluzorycznej, podstawie.

Sądzę nadto, że ścisła reglamentacja życia zbiorowego (i związane z tym „hipernatężstwo” kontrolowania wszystkiego, co tylko się da) — tak, jak życzył sobie tego Platon — raczej nie sprzyja rządowi prawa.

Zarówno Platon, jak i Machiavelli zafascynowani byli osiągnięciami legendarnego prawodawcy Sparty, Likurga — lecz z jakżeż odmiennych powodów i z jakże różnymi skutkami. Platonowi imponowała siła i militarna sprawność państwa lacedemońskiego, a Machiavelli podziwiał idealne wprost zrównoważenie i wzajemne ograniczanie się czynników decydujących o losach Sparty (to samo odnosi się do jego admiracji pod adresem republikańskiego Rzymu). Arystoteles, tak jak i Machiavelli, jest rzecznikiem zasady „check and balance” — zresztą najlepszy według niego ustrój, czyli politeja, jest świetnym modelem gry społecznej, gdzie główne siły (zamożni i biedni) wzajemnie trzymają się w szachu, w dodatku nikomu nie dzieje się krzywda i prawie wszyscy są zadowoleni. Platon nie chciał dostrzec tego, iż społeczeństwo zupełnie spontanicznie potrafi wylaniać z siebie różnice, podziały i konflikty. Negując fakty — odebrał sobie sposobność zapanowania nad nimi; nie odróżniał życzeń od rzeczywistości. Natomiast realisci: Arystoteles i Machiavelli, respektując wymagania tej samej rzeczywistości, uznali, że ustrój, który gwarantuje rządy prawa — obojętne jak go nazwać: politeją, republiką czy konstytucyjnym królestwem — jest najlepszym z możliwych, jako że przynajmniej pozwala zachować zarówno poszczególnym obywatelom, jak i państwu jako całości maksimum godności, niezłego samopoczucia oraz nadziei, że dobre o nich imię przetrwa dla potomnych.

Пиотр Вавжинек

ТРИ ПАРАДИГМЫ КОНЦЕПЦИИ СВЯЗИ ЭТИКИ С ПОЛИТИКОЙ ПО ПЛАТОНУ, АРИСТОТЕЛЮ И МАКИАВЕЛЛИ

Резюме

Главная тема настоящей статьи — это огорчающий любое общество своеобразный „макиавеллизм” отдельных личностей и групп, отрицающих главенствующую роль каких-либо моральных, религиозных и т.п. принципов и норм. В статье представлены (и оценены) три способа его предотвращения. Видение по Платону идеально справедливого государства — утопично (и вредно), т.к. игнорирует спонтанность различных процессов и общественных ситуаций, зачастую не поддающихся даже самой предусмотрительной

регламентации. Взгляды Аристотеля и Макиавелли интересны, поскольку утверждают или по меньшей мере не отрицают антагонизмов, руководящих обществом, и указывает на возможность их нейтрализации (однако без пацификации общества) путем обращения к идее правоуправления (Аристотель) или же ее творческого использования в рамках механизма „check and balance” (Макиавелли).

Piotr Wawrzynek

THREE PARADIGMS. PLATO, ARISTOTLE AND MACHIAVELLI'S VISIONS OF THE CONNECTION BETWEEN ETHICS AND POLITICS

Summary

The key notion in the article is afflicting every society particular „machiavellism” of individuals and groups who reject the superiority of any norms: moral, religious and the like. This article describes (and evaluates) three attempts to overcome it. Plato's vision of the ideally just state is a utopian (and destructive) one because it depreciates the spontaneity of various social processes and situations which often escape even the most provident regulation. The attempts of Aristotle and Machiavelli are interesting in so far as they confirm — or, at least, do not reject — the antagonisms which rule the societies, indicating the possibility of their neutralization, but without pacification of the society, by the appeal to the idea of the rule of law (Aristotle) or their creative utilization within the „check and balance” mechanism (Machiavelli).