

Krzysztof Wroczyński

Kilka uwag o demokracji i sile państwa

Człowiek w Kulturze 20, 53-66

2008

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.

Krzysztof Wroczyński

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Kilka uwag o demokracji i sile państwa

Przedmiotem rozważań, które zamierzamy przedstawić w tym krótkim artykule, jest wskazanie na wpływ, jakiego można by się spodziewać po demokratycznej formie ustrojowej państwa, na jego siłę i na wzajemną relację między demokracją i siłą państwa. Czy istotnie demokratyczna forma organizacji państwa i władzy jest lepsza i skuteczniejsza od innej z uwagi na siłę państwa? W historii pogląd taki nie był powszechnie uznawany. Trzeba więc najpierw zwrócić uwagę na te dane historyczne, na inną niż demokratyczna koncepcję wzmocnienia siły państwa, aby następnie wskazać na teoretyczne i praktyczne (w tym i etyczne) zalety, ale i wady demokracji.

By zadanie nieco ułatwić, demokratyczne formy rządzenia należy przeciwstawić w tym wypadku rządów autorytarnym czy totalitarnym i tyrańskim. Taki „zabieg” modyfikuje nieco tradycyjny podział ustrojów pochodzący jeszcze od Arystotelesa z „Polityki”, ale jest bardziej zrozumiały dla współczesnego człowieka i często też stosowany w literaturze przedmiotu¹. *Res publica* przyjmowała zwykle formę rządów bądź to oligarchicznych, bądź demokracji, a przeciwstawiana była monarchii czy jakiejś innej formie rządów autorytarnych². Machiavelli traktował rządy dyktatorskie czy tyrań-

¹ Por. J. Krukowski, *Wstęp do nauki o państwie i prawie*, Lublin 2004, s. 27.

² Nie neguje się w tym wypadku klasycznego, pochodzącego od Arystotelesa, trójpodziału na monarchię, oligarchię (arystokrację) i demokrację, a jedynie nieco inaczej grupuje ustroje z uwagi na temat rozważań. M. A. Krąpiec przytacza bardzo klasyczne w tym względzie fragmenty z *Polityki* Arystotelesa (ks. III r. 5). Kończy zaś następująco: „W tym też duchu wypowiedział się św. Tomasz na temat ustroju państwa, wskazując zarazem, że rozróżnienie monarchii, arystokracji i politei nie oznacza

skie i jedynowładcze (nawet monarchię) za etap przejściowy, ale konieczny, który ma stworzyć warunki dla przejścia władzy przez lud, a więc warunki do przejścia do demokracji (w sensie etymologicznym tego słowa). Demokracja stawała się niejako celem. W Polsce już Paweł Włodkowic na Soborze w Konstancji podkreślał suwerenność ludu. Dyskusje ówczesne (w XV i XVI wieku) nie dotyczyły w tym wypadku samej siły państwa, a raczej najlepszego ustroju, czyli takiego, w którym człowiek mógłby najpełniej i szczęśliwie żyć i rozwijać się. Oczywiście w zgodności z ideałami chrześcijańskimi i sprawiedliwością. Rozważano więc ustrój państwa *sub specie aeternitatis* zarówno w sensie „poprawności” etycznej, jak i skuteczności prakseologicznej.

Uwaga Machiavellego była w tym kontekście dość smutna. Uważał on, że lud nie zawsze jest przygotowany do przyjęcia demokracji (republiki) i potrzebny jest etap przejściowy, tyrański. Dla funkcjonowania demokracji konieczne są bowiem odpowiednie cnoty społeczne i moralne, ugruntowane w ludzie, oraz dojrzałość „obywatelska”. Przyjęcie nawet najlepszego (w teorii) sposobu wyłaniania i sprawowania władzy i w ogóle organizacji życia w społeczeństwie nie doprowadzi samo z siebie do sprawiedliwości i szczęścia obywateli. Potrzebny jest jeszcze odpowiednio ukształtowany obywatel, który taki ustrój wykorzysta i właściwie oceni. Wydaje się, że podobnie sądził Platon, wiążąc optymalny ustrój docelowy z wychowaniem obywatelskim (*paideia*) i wykonywaniem przez obywateli ich obowiązków wynikających z ugruntowanej cnoty. Trzeba však mieć na uwadze, że tak jak Platonowi chodziło o ratowanie chylącego się ku upadkowi państwa ateńskiego (niepodległej Grecji), tak też i Machiavellemu o silne, szczęśliwe i trwałe państwo. Ustrój państwa był więc środkiem do celów innych niż on sam. „Odpowiednio ukształtowany obywatel” konieczny jest dla trwałości państwa, a to dla Machiavellego najlepiej zapewnia na pierwszym etapie autokracja. Problem najlepszego ustroju („na dziś”) musi być więc dopasowany do realiów życia i celu, jaki się chce osiągnąć. Dla Platona były to

tym samym ich przeciwstawienia i podziału; albowiem są one względem siebie komplementarne ...”. M. A. Krąpiec, *Suwerenność – czyja?*, Lublin 1996, s. 97-98.

cnota i pomyślność, dla Machiavellego siła państwa (cel uświęca środki).

Problem siły jako „ideologiczny” cel państwa

Wraz z kształtowaniem się nowożytnej koncepcji państwa w zakresie teorii i praktyki w wieku XV i XVI pojawił się, obok innych, i ten swoisty nurt doktrynalno-ideologiczny głoszący, że szczęście obywateli i pomyślność, zwłaszcza ludzi słabszych, zależy od siły państwa. Nurt ten leży obecnie w obrębie naszych zainteresowań. Zdominował on bowiem myślenie o państwie na wiele wieków, a i dziś jest obecny, zwłaszcza w intencjach polityków i strategów. Tak oto charakteryzuje ów nurt S. Świeżawski: „Główną zasadą było tu przekonanie, że potężnym oparciem w procesie wyzwania się człowieka z osaczających go zagrożeń jest silne państwo, stwarzające cały złożony system ochronny, mający zabezpieczać narażonych ze wszech stron i słabych obywateli. Potęga państwa urasta do rangi kluczowej i podstawowej. [...] dla osiągnięcia tego celu, a więc dla stworzenia potęgi państwowej, niezbędna jest rozbudowana od strony ideowej i technicznej specjalna wiedza polityczna – znacznie bliższa prakseologii niż etyce. Aby państwo było silne, potrzebuje ponadto mocnego władcy i dostosowanych do wytyczonego celu, dobrze uporządkowanych praw”³. Jest to w istocie doktryna makiawelizmu i do niej nawiązuje autor cytatu. Zwróćmy uwagę w tym kontekście na przywołane dalej przez S. Świeżawskiego zdanie J. J. Marchanda⁴, podzielane przez wielu badaczy, a dotyczące poglądów Machiavellego: „[...] etyka indywidualna i etyka polityczna należą do dwóch sfer wyraźnie rozdzielonych; pierwsza może być powiązana z moralnością, druga pozostaje w bezpośredniej relacji z siłą”. Z uwagi tej wynika, że siła jest nie tylko faktycznym umocowaniem suwerennego bytu państwowego, ale jest najważniejsza, a jej osiągnięcie ma również wymiar etyczny. Umacnianie siły państwa jest zadaniem o charakterze moralnym. Ponadto

³ S. Świeżawski, *U źródeł nowożytnej etyki*, Kraków 1987, s. 203.

⁴ J. J. Marchand, *Niccol Machiavelli i primi scritti politici (1499-1512). Nascit di un pensiero e di uno stile*, Padova 1975, s. 62.

konieczne są odpowiedni aparat władzy (władca) i odpowiednie prawa, które podporządkowane być muszą osiągnięciu siły przez państwo. W tym sensie można powiedzieć, że w tej koncepcji ideologicznej siła jest przed prawem i przed moralnością władzy, jednak ostatecznym celem jest samo trwanie państwa.

Na podstawie powyższych wypowiedzi rysuje się pewien obraz etosu nowożytnej myśli politycznej, symbolizowanej przez makiawelizm, a związanej z siłą państwa, która podlega szczególnej ochronie. Nie ma jednak mowy w makiawelizmie o negacji arystotelesowej czy średniowiecznej i Tomaszowej koncepcji państwa jako społeczności naturalnej i naczelnej, niezbędnej dla rozwoju człowieka, państwa rozumianego jako cel rozwoju wszelkich instytucji wspólnotowych (rodzin). Nie ma też mowy o bezpośredniej negacji moralnego charakteru państwa, wszelkich jego instytucji i działań konkretnych, chyba że wymuszonych sytuacją. Nie ma też mowy o opresji (co najwyżej o koniecznych sankcjach i karaniu), o rządach w interesie klas uprzywilejowanych, o jakichś formach niewolnictwa itd. Przeciwnie, nawet przywołaną powyżej myśl Machiavellego o przygotowawczej funkcji rządów „twardej ręki” dla umożliwienia władania przez lud można odczytać jako zainspirowaną moralnie. Sam Machiavelli był republikaninem (demokratą). Jednakże przy realizacji tych celów, czy to naturalnych, etycznych czy wychowawczych nadrzędna okazuje się być siła, i to siła państwa (a nie jednostki czy jakiegoś ugrupowania, partii czy grupy interesu). Skoro państwo jest w centrum, to nie należy się dziwić, że zaczęły rozwijać się w XV i XVI w. różnorodne koncepcje państwa; dociekano jego pochodzenia, statusu (państwa jako osoby prawnej), pełnej suwerenności w zakresie stanowienia praw, organów państwa i ich nadrzędności nad innymi organami autonomicznymi itd. Takie myślenie o państwie było podstawą teoretyczną dla tzw. statolatrii – ubóstwienia państwa. Państwo stawało się wartością najwyższą i przedmiotem kultu ze strony obywateli. Wszelkie środki działania podporządkowane są też osiągnięciu siły przez państwo (racja stanu)⁵. Postawiło też prob-

⁵ S. Świeżawski, *U źródeł...*, s. 204, tak pisał: „Machiawelizm był niewątpliwie jednym z czynników najpotężniej zapładniających ideologię statolatrii, a więc nurtu

lem obecny w rozważaniach prawnych do czasów współczesnych: czym właściwie jest „twór państwowy” i jakie są jego cech istotne? Jeśli faktycznie do istoty państwa należy niezbywalna i nieudzielalna suwerenność, jak chciał Bodinus⁶, to jak ją rozumieć? Istnieją wszak, oprócz państw unitarnych, kolonie (wicekrólestwa), kraje federacyjne, o ograniczonej suwerenności (satelickie) i inne.

Statolatria i pojęcie siły państwa

Ubóstwienie państwa powodowało, że zaczęło ono urastać do roli „władcy dusz”. Oczywiście powodowało to (począwszy od XV wieku) nie tylko rozwój nauki o państwie i „terminologii” z nim związanej, ale i literatury poświęconej takim zagadnieniom, jak: przyczyny powstania i cel zaistnienia państwa, przyczyny upadku państw, suwerenność państwowa, państwo idealne (różne utopie). Wokół każdego z tych tematów rodziła się obszerna literatura. Koncepcji zaś w tych i podobnych zagadnieniach powstała ogromna liczba. Państwo zaczęło być traktowane jak *quasi* substancjalne jestestwo. Mijają pokolenia ludzi, zmienia się język, obyczaje, nawet religia, a państwo trwa. Pojawiły się nawet koncepcje głoszące, że skoro państwo jest czymś najdoskonalszym w porządku doczesnym, a Kościół działa w obrębie państwa, to również stosunki Państwo-Kościół rozstrzygać należy wyłącznie z uwagi na interes Państwa (w Polsce, obrońca silnej władzy królewskiej Jan Ostroróg w dziele *Monumentum... pro Rei Publicae ordinatione* postulował podporządkowanie

ustanawiającego państwo jako wartość najwyższą i jako swoisty przedmiot kultu ze strony obywateli”.

⁶ J. Bodin (1530-1596) w swym głównym dziele *Sześć ksiąg o Rzeczpospolitej* „sprecyzował nowożytne pojęcie suwerenności jako absolutnej, niepodzielnej i nieograniczonej władzy państwa, która najpełniej jest wyrażana przez monarchię absolutną; głównym przejawem suwerenności jest wyłączność ustawodawcza suwerena, podstawą mocy obowiązującej prawa pozytywnego – wola suwerena”. PEF, t. I, s. 610. Suwerenność jest zewnętrzna i wewnętrzna i jest niepodzielna. Gdyby przyjąć takie pojęcie suwerenności jako należące do istoty państwa, to PRL z istoty swej nie byłaby państwem (podobnie kraje federacyjne). Bodinowska koncepcja suwerenności budziła różnorodne dyskusje w nowożytności i współcześnie.

Kościoła kontroli Państwa). Takie rozwiązanie przyjmowały też kraje protestanckie.

Zastosowanie natomiast pojęcia „siły” do rozważań o państwie stawia wiele pytań i okazuje się ono niejednoznaczne w różnych koncepcjach teoretycznych. Można bowiem siłę państwa upatrywać w różnych elementach, czy to formalnych czy materialnych. A więc w jego gospodarce, rozległości terytorialnej i ludnościowej, silnej armii, kulturze, w psychice obywateli (patriotyzm), nawet w oddziaływaniu moralnym⁷ albo też w pełnej suwerenności państwa, umiejętności prowadzonej polityce wewnętrznej i zewnętrznej, sojuszach, formach ustrojowych itd. (byłyby to elementy bardziej formalne).

W historii, zwłaszcza nowożytnej, dominowało przekonanie, że siła państwa nie jest czymś bezpośrednio zależnym od jego formy ustrojowej, a raczej od innych czynników. Takich właśnie jak rozległość terytorium, liczba ludności, położenie geograficzne, sprawna organizacja wojskowa, bogactwa naturalne, siła gospodarcza itd. Jednakże i aspekt formy ustrojowej nie umykał bynajmniej uwagi, ale nie na korzyść demokracji. W nowożytności wraz z pojawieniem się nowej, niefeudalnej koncepcji państwa, nie uważano formy ustrojowej państwa demokratycznego za najwłaściwszą z uwagi na jego siłę. Silne państwa przyjmowały zwykle formę ustrojową co prawda nie feudalną, ale scentralizowaną; opartą na przymusie i podporządkowaniu obywateli. Zwykle była to forma monarchii absolutnej bądź ewentualnie konstytucyjnej, tyranii, dyktatury, imperium czy jakiejś innej odmiany państwa totalitarnego. Przez państwo silne rozumiano przede wszystkim państwo w pełni suwerenne (zgodnie z koncepcją suwerenności jako należącej do istoty bytu państwowego, wypracowaną przez J. Bodina), dostatecznie duże i ludne, o sprawnej administracji wewnętrznej, powiązane skutecznymi sojuszami zewnętrznymi oraz przede wszystkim silne militarnie. Taka koncepcja silnego państwa była zwykle marzeniem polityków, a do realizacji takiego państwa najlepiej nadawał się ustrój będący „organizacją przymusu”. Inne rozumienie silnego państwa (nawiązujące do kultury, historii,

⁷ Np. siłę Watykanu upatrywano we wpływie moralnym na rzesze ludzi, we wpływie na politykę władców, a nie w ilości dywizji.

obyczaju, sprawiedliwości i etyki) było na marginesie. Pytanie o wpływ demokracji na siłę państwa wydaje się więc zasadne.

Suwerenność państwa czy ludu (narodu)?

Wyżej zasygnalizowane stanowisko Machiavellego w kwestii tymczasowości form ustrojowych absolutnych i opresyjnych stawia problem rozumienia ludu (czy narodu) jako rzeczywistego suwerena i jego stosunku do państwa jako suwerena. Wszak demokracja zakłada u podstaw suwerenność ludu⁸. Problem ujawnił się w pełni w szkole prawa naturalnego (ale i wcześniej) wraz rozwojem teorii umowy społecznej obecnych już w średniowieczu. Umowa społeczna (rozumiana nieco abstrakcyjnie i hipotetycznie jako powszechna zgoda czy przyzwolenie ludu na stworzenie państwa – *pactum unionis*), o bardzo różnej konotacji według różnych autorów, byłaby początkiem bytu państwowego, a następnie jego organów władczych i prawa stanowionego (*lex*). Jednak nie początkiem w sensie jurydycznym, a raczej genetycznym i pierwotnym⁹. Dlaczego? Zwolennicy takiego poglądu uważają, że od chwili zawarcia umowy społecznej siła (i cała odpowiedzialność) przechodzi na stronę (w ręce) państwa, a na straży tej siły stoi prawo, które tworzą organy państwowe i które wyrażone jest w konstytucji i ustawach (*pactum subiectionis*). Genetycznie i pierwotnie rozumiana umowa społeczna (*pactum unionis*) przestaje mieć znaczenie prawne aktualne; jest jakby faktem historycznym spoza kwalifikacji prawnych. O ludzie czy narodzie w sensie praw-

⁸ Współcześnie suwerenność ludu nie jest kwestionowana, ale właśnie w sensie genetycznym. Głównym suwerenem jest lud (naród) i on jest źródłem pierwotnym wszelkiej władzy państwowej. Wyraża się to przede wszystkim w formach demokracji bezpośredniej.

⁹ W czasach współczesnych problem ten podniesiony został przez filozofujących prawników okresu niemieckiego Herrschaftu (G. Jellinka, P. Labanda, O. Von Gierke, K. M. Bergbohma i innych) na przełomie XIX i XX w. Ich bardzo drobiazgowo analizy ciekawie referuje i wyjaśnia L. Carre de Malberg w: *Contribution la Théorie générale de l'Etat*, Paris 1920, roz. II, par. 1. i 2. Problem rozumienia suwerenności narodu i państwa wykracza jednak poza temat artykułu, więc jedynie go sygnalizujemy.

nym można by mówić jedynie jako o „ojcach założycielach”. Lud (obywatele) może mieć oczywiście wpływ na bieg spraw państwowych i również tworzone prawo (właśnie w demokracji), jednak nie w sensie pierwotnym i genetycznym (jako *potentia absoluta*), ale w zgodności z obowiązującym po umowie społecznej prawem państwowym. Wybory do ciał przedstawicielskich i wszelkie wykonywanie władzy musi być zgodne z konstytucją i ustawami. Po genetycznie pierwotnej umowie społecznej suwerenność ludu obraca się w obrębie stanowionego prawa, a w praktyce staje się niejako zależna od mocy państwowej. Państwo jest suwerenem. Zmieniają się pokolenia, obyczaje, zmienia się prawo i ustroje społeczne, zmienia się wola ludu, ale państwo trwa. Stąd w nowożytności właśnie w sile państwa zaczęto upatrywać gwaranta i rzeczywistego sprawcę dobrobytu, szczęścia obywateli i sprawiedliwości, nie negując jednak wpływu ludu (ogółu obywateli w demokracji) na bieg spraw państwowych. W koncepcji tej widać wyraźnie, zwłaszcza we współczesności, dominujący wpływ filozofii pozytywizmu prawnego.

Państwo i jego władza w warunkach nieograniczonej suwerenności

Nieograniczona niczym suwerenność wewnętrzna i zewnętrzna państwa wyrażać by się miała w działaniu jego organów (państwo działa przez swe organy) i funkcjonowaniu prawa tworzonego przez te organy. Taka była w istocie koncepcja państwa autokratycznego¹⁰.

Mówiąc zatem o relacjach wzajemnych między ustrojem demokratycznym a siłą państwa, nie sposób pominąć zagadnienia władzy, jej źródła. Państwo działa bowiem poprzez swe organy, które sprawują władzę realną, zarówno w monarchii, jak i w demokracji. I znów,

¹⁰ Tę wyjątkową pozycję władzy w państwie i suwerena (monarchy) podkreślały różne, znane z historii, określenia. Władza królewska naśladuje Boską *potentia Dei absoluta* (koncepcja teokratyczna), władca nie jest związany prawami (*princeps legibus solutus*), utożsamienie władcy z państwem (Ludwika XIV powiedzenie – l’Etat c’est moi – państwo to ja), uznanie w niemieckim faszyzmie, że Führer nie jest organem państwa, nie podlega więc wyborowi, a nawet ocenie itd.

upraszczając nieco zagadnienie, problem sprowadza się do przeciwstawienia władzy sprawowanej absolutnie i demokratycznie. Mówiąc o typach ustrojów, przeciwstawiliśmy ustroje autorytarne (monarchia, dyktatura, tyrania, imperium) republikańskim (demokracja, oligarchia). Podkreślaliśmy, że w historii naszego kręgu cywilizacyjnego (i nie tylko zresztą) ustroje autorytarne wydawały się być bardziej korzystne dla siły państwa niż republikańskie (w sensie etymologicznym tego słowa). Podobnie i sprawowanie władzy absolutnej nie wynikało li tylko z przesłanek psychologicznych czy uzurpacji właściwych postaciom sprawującym władzę – *imperator in regno suo*, pan na swych włościach, ale też z przesłanek pragmatycznych, stworzenia silnego państwa.

Europejski absolutyzm władzy kształtował się stopniowo począwszy od XIV-XV wieku (pewien wyjątek stanowiła Polska ze swą demokracją szlachecką), a demokratyczne formy sprawowania władzy na różnych szczeblach organizacji społeczeństwa są raczej sprawą ostatnich dwóch wieków. Powody tego zjawiska (pojawienia się władzy absolutnej) były różnorodne¹¹. Sam europejski absolutyzm w rozumieniu państwa (statolatria) i władzy w postaci władcy absolutnego (monarchy, dyktatora czy tyra) rozwijał się stopniowo, kończąc ostatecznie średniowieczne formy demokracji¹². Abso-

¹¹ Zjawisko było tak złożone, że można wskazać jedynie na podstawowe i widoczne jego przyczyny, jak na przykład: w zakresie teorii rosnące przekonanie, że skoro władza pochodzi od Boga, to również tyrańska i niesprawiedliwa – zatem każda. W dodatku władzę wywodzono z prawa naturalnego w ten sposób, że pochodzi ona od Boga bezpośrednio (Melanchton), jako od pierwszej przyczyny. Po odrzuceniu poglądów Wiklifa i husytów (w wersji skrajnej), że wszelkie władanie (świeckie czy duchowne) jest uzasadnione tylko w stanie łaski (*dominium ex gratia*), a więc bez grzechu ciężkiego, otworzyło drogę dla prawowitości władania poza moralnością władcy i jego czynów. Odrzucenie koncyliaryzmu umacniało absolutną władzę papieży, co naśladowali władcy świeccy. Ostatecznie zejście się statolatrii i władzy absolutnej dokonało się w teorii u Machiavellego, pomimo jego wspomnianych republikańskich przekonań.

¹² Por. S. Świeżawski, dz. cyt., s. 210. Świeżawski pisze: „W Kościele, wskutek załamania się koncyliaryzmu, a później poprzez oddziaływanie krystalizującej się mentalności protestanckiej [chodzi zwłaszcza o pogląd Lutera, że władza z istoty musi być represyjna, jako kara i „zemsta” boża za ludzkie zło], a w państwach, z powodu potężnych dążeń narodowych i załamania się idei cesarskiej i łacińskiej *Christianitas*

lutyzm władców świeckich i duchownych wzmagał się aż do tego stopnia w okresie reformacji, że władca stawał się „władcą sumień”; na przykład w koncepcji Lutera i Melanchtona (autora *Wyznania augsburskiego*), widniał postulat karania wiernych za bluźnierstwa i herezje i narzucania siłą oficjalnej doktryny religijnej przez władców świeckich (późniejsze: *cuius regio eius religio*). Oczywiście przeciw rosnącemu absolutyzmowi władzy pojawiały się protesty (zwłaszcza wśród odrodzeniowych humanistów). Św. Tomasz More pisał swą *Utopię* właśnie przeciw ideałowi państwa absolutystycznego¹³; stwierdzenie Erazma z Rotterdamu: „Polska jest moja” również dotyczyło sprzeciwu wobec absolutyzmu¹⁴. W późniejszych wiekach sprzeciw narastał, a literatura na ten temat jest bardzo bogata¹⁵ i pochodzi z różnych środowisk intelektualnych, zwłaszcza w Oświeceniu i wieku XIX. Efektem jednak przemian zmierzających w kierunku absolutyzmu w wieku XVI stało się stopniowe oddzielanie „racji stanu” państwa (jego siły) od moralności i etosu „władania chrześcijańskiego”. Sam ideał „władcy” ulegał również przemianie. O ile dawniej dobrego władcę miały charakteryzować pokora i łagodność oraz mądrość i – jak pisze S. Świeżawski – „władca chrześcijański – zgodnie z powszechnym przekonaniem – jest ponadto powołany, by tępić szerzące się zło w sferze wiary i moralności”¹⁶, o tyle w koncepcji Machiavellego nie chodziło o umacnianie przez rządzących ładu moralnego, sprawiedliwości i bycia wychowawcą poddanych, co raczej chodziło o utrwalanie siły organizmu państwowego, do czego potrzebna jest roztropność pod postacią przebiegłości i sprytu¹⁷.

[...] dążenie do monarchii absolutnej staje się jednym ze znaków rozpoznawczych rodzących się tzw. «czasów nowożytnych»”.

¹³ Por. H. Morawska, *Św. Tomasz More (1478-1535)*, Kielce 1947, s. 62.

¹⁴ Por. S. Świeżawski, dz. cyt., s. 211.

¹⁵ Wychodziła ona spod pióra nie tylko filozofów społecznych o różnych orientacjach, jak choćby przykładowo Monteskiusza (*Listy perskie* będące satyrą na absolutne panowanie Ludwika XIV) czy dzieła Rousseau piętnujące zgubny wpływ absolutyzmu na dziedzinę wychowania (powieść *Emil*), pism wielu pisarzy katolickich w XVIII i XIX wieku, a w Polsce przejawiała się w niechęci szlachty (skądinąd szkodliwej w naszych warunkach) do *dominium absolutum*.

¹⁶ S. Świeżawski, dz. cyt., s. 212.

¹⁷ Por. M. Prélot, *Histoire des idées politiques*, Paris 1970, s. 200-201.

S. Świeżawski pisze również: „Symbolem natury, jaką powinien mieć władca, jest centaur, pół-człowiek, pół-zwierzę, człowiek, który chce skutecznie rządzić, musi być [...] w swym postępowaniu często zwierzęcy”¹⁸. Człowieczeństwo ujawnia się w przebiegłości i sprycie, zwierzęcość – w sile.

Ku demokracji – siła państwa dobra wspólnego

Pojęcie „demokracji” nie jest precyzyjne i raczej wieloznaczne. Fakt ten podkreśla niemal każdy autor zajmujący się problemami organizacji ustrojowej państwa. My posłużymy się wyróżnionymi przez Krąpca¹⁹ trzema zasadniczymi ujęciami demokracji w dziejach, które przedstawia on w aspekcie filozoficznym, a mniej politologicznym czy prakseologicznym. Bierze więc pod uwagę kryteria filozoficzno-systemowe. Pierwsza forma, starogrecka, to „rządy obywateli”, a więc ludzi wolnych i odpowiedniego stanu (mężczyzn, nie meoitoików itd.); w czasach nowożytnych jest to demokracja liberalna oparta na indywidualizmie; współcześnie jest to demokracja przybierająca postać państwa „wspólnego dobra”. Szczególnie ta trzecia postać będzie dla nas interesująca, jako ta, która kładzie nacisk na elementy formalne społeczności i materialne zarazem.

Najpierw jednak pragniemy zwrócić uwagę, że rodzenie się demokracji współczesnych w naszym kręgu cywilizacyjnym nie było wynikiem refleksji li tylko teoretycznej, a raczej konkretnej walki z negatywnymi skutkami absolutyzmu i rosnącej niesprawiedliwości; było walką o podmiotowość człowieka w różnych dziedzinach życia społecznego. Refleksja teoretyczna towarzyszyła oczywiście tej walce. Dlatego też idea demokracji przeniknęła do wszelkich sfer życia, nie tylko do politycznych form ustrojowych związanych ze sprawowaniem władzy. Żądano demokracji w życiu społecznym, w gospodarce, kulturze, nawet w sferze obyczajów. Te słuszne na ogół postulaty przybierały niekiedy postać karykaturalną, czy wręcz niebezpieczną dla ładu społecznego, zwłaszcza gdy wykorzystywane były

¹⁸ S. Świeżawski, dz. cyt., s. 214.

¹⁹ M. A. Krąpiec, dz. cyt., s. 87-94.

przez różne formy demagogii politycznej. Jednak w centrum żądań znajdowało się stanowienie prawa, które miało być materialnie słuszne i formalnie jednakowe dla wszystkich ludzi i w różnych sferach życia społecznego. Tak oto ten demokratyczny ideał życia opisuje Krapiec: „...przez demokrację zwykło się rozumieć w tzw. państwie prawa równość obywateli wobec prawa: równość szans gospodarczych, równy dostęp do dóbr kultury. Oczywiście, są to hasła wywoławcze, czy też rozpowszechnione etykiety tego, czym ma być demokracja. Wszystkie trzy postulaty (równość wobec prawa, równość szans gospodarczych i równy dostęp do dóbr kultury) są uzależnione od wielu czynników społecznych i gospodarczych. Treści bowiem tych haseł-etykiety nie są jednoznaczne i podlegają różnym cywilizacyjnym i ideologicznym interpretacjom”²⁰. Sprawą odrębną jest doktrynalne umocowanie tych idei w określonej koncepcji natury ludzkiej i jej celów. Pozostaje też pytanie, zadane na początku, o wpływ owych idei demokratycznych i demokratycznego ustroju na siłę państwa. Odpowiedź na to pytanie wydaje się dość złożona.

Gdy chodzi o umocowanie demokratycznych ustrojów w antropologii filozoficznej, to rysują się współcześnie dwie koncepcje (według Krapca): demokracji liberalnej i demokracji państwa wspólnego dobra. Pierwsza koncepcja wiąże się z antropologią pokartezjańską, która wprowadziła rozumienie człowieka jako „monady doskonałej, autonomicznej i autotelicznej, o pełni nieskrępowanych przez nikogo praw”²¹. Jest to w istocie pojmowanie człowieka jako *res cogitans*, substancji myślącej usytuowanej w ciele (element platoński). Bytowanie społeczne jest wtórne wobec „pierwotnej samotności” ducha oglądającego siebie w swej własnej jaźni (idei). Tak rozumiany człowiek posiada podmiotowe uprawnienia, naturalne i niezbywalne (*ius*) chronione przez prawo (*lex*) jako efekt umowy społecznej. Umowa społeczna jest nie tylko początkiem społeczności i prawa, ale też zabezpieczeniem wolności jednostkowej człowieka i praw naturalnych. Stąd indywidualizm koncepcji. Demokracja liberalna w takim ujęciu (dość skrajnym) polega na możliwości czynienia przez jednostkę

²⁰ Tamże, s. 99.

²¹ Tamże, s. 100.

wszystkiego, co nie jest zabronione przez prawo (umowa) i Krąpiec wiąże ją ze współczesnym pojęciem „państwa prawa”, które ocenia bardzo krytycznie. Główną słabością „państwa prawa” jest, jego zdaniem, to, że treści prawa są z zasady umowne jako konwencje. Przy najmniej teoretycznie, można w odpowiedniej demokratycznej procedurze większościowej przyjąć dowolną treść prawa jako obowiązującą, zarówno w skali ogólnopaństwowej (parlament), jak i na niższych szczeblach stanowienia norm i przepisów. Dodajmy, że jeśli nawet się takich „dowolnych” treści nie uchwała i nie przyjmuje w praktyce, to nie wynika to z samej koncepcji demokracji liberalnej, a z innych powodów (tradycji, umów, treści klauzul generalnych itd.). Krąpiec kończy swe rozważania następująco: „I ‘państwo prawa’ tak rozumiane może być wszystkim; zarówno państwem dobrobytu, jak i nędzy; państwem prawa i bezprawia, podniesionego przez umowę społeczną do godności prawa. [...] właściwe rozumienie ustroju jest mierzone właściwym rozumieniem człowieka [...] nie jest prawdą, by człowiek rozumiany po kartezjańsku [...] był człowiekiem rzeczywiście istniejącym”²². Powodem złej oceny tej koncepcji jest brak w niej realizmu.

W drugim ujęciu człowiek to duchowo materialna jedność, jakiej nieustannie doświadczamy (podejście realistyczne). W tej supozycji człowiek rodzi się spotencjalizowany i od początku uczestniczy w bytowaniu społecznym (zrazu nieświadomie). Krąpiec pisze: „Nie ma żadnych uprawnień odizolowanych od społeczeństwa i przysługujących człowiekowi jako autonomicznej i autotelicznej monadzie [...] niemożliwy jest stan, w którym człowiek mógłby żyć aspołecznie”²³. Człowiek, jako spotencjalizowany, zawsze zmierza do rozwoju i dobra, tak własnego, jak i społecznego, bo bez społeczności żyć nie może. Sens takiego postawienia sprawy ujawnia się w kontekście naszych rozważań przede wszystkim w tym, że cele państwa (trwałość i jego siła) oraz cel człowieka-obywatela nie są antagonistyczne, przeciwnie – wspomagają się wzajemnie. W ustrojach autorytarnych umykał ten aspekt – raczej jednostkowe i państwowe (jego siły) bywały często w konflikcie. Ustrój demokratyczny oparty na takiej realis-

²² Tamże, s. 102.

²³ Tamże, s.103.

tycznej koncepcji człowieka stanowi swoistą szansę zarówno dla jednostki, jak i społeczności (państwa, rodziny, narodu, Kościoła itd.). Tak jest przynajmniej w teorii.

A zatem na pytanie o wpływ, jaki na siłę państwa może wywierać ustroj demokratyczny w jego szerokim rozumieniu, jako sposób organizowania się społeczeństwa, odpowiedź nie jest prosta. Wynika to z wieloznaczności pojęcia siły. Na siłę państwa składają się różne elementy, wymieniane wyżej. Absolutyzowanie któregoś z nich (zwłaszcza siły militarnej czy dominacji ekonomicznej) prowadzi zawsze do negacji idei demokratycznej i do rozwiązań ustrojowych autorytarnych. Jednakże przy realistycznej koncepcji ładu społecznego rozwój, jaki umożliwia każdemu człowiekowi demokracja (poprzez prawo), wzmacnia od wewnątrz siłę państwa. Odrębną sprawą natomiast są słabości demokracji, a takie istnieją i nie sprowadzają się jedynie do braku cnót obywatelski, moralnych czy intelektualnych ludu. Istnieją słabości niejako „strukturalne”, jak na przykład pewna powolność w podejmowaniu decyzji, podatność na „wolę większości”, która może być politycznie sterowana i manipulowana, dominacja postaw roszczeniowych, opisywana przez Arystotelesa możliwość przeradzania się demokracji w tyranieę itd. Dlatego też demokrację należałoby traktować raczej jako szansę dla społeczeństwa (państwa) i jednostki, a nie *panaceum a priori* na wszelką społeczną niesprawiedliwość.

A Few Remarks About the Democracy and the Power of State

S u m m a r y

The goal of this considerations is to indicate the influence, which we can expect of the democratic constitutional form, its power and the mutual relation between the democracy and power of state. Is democratic form of the state organization better and more efficient from other, because of the power of state? In history such opinion was not commonly acknowledged. In the first place it is necessary to pay attention to these historical datas, to indicate other than democratic idea of the increase of the power of state, and then to evidence theoretical and practical (also ethical) advantages, but also defects of democracy.