

WŁADZA POLITYCZNA JAKO SŁUŻBA. UWAGI NA KANWIE MYŚLI ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest próba uzasadnienia tezy o służebnym charakterze władzy politycznej. Pierwsza część rozważań koncentruje się na zadaniach, jakie stoją przed władzą, druga – na osobach, które władzę sprawują. W świetle przeprowadzonych analiz na szczególne podkreślenie zasługują dwa wnioski.

Po pierwsze, skoro osobowa natura człowieka wymaga życia w społeczeństwie, a to domaga się istnienia władzy politycznej, to ostateczny cel służby pełnionej przez tę władzę powinien być tożsamy z naturalnym celem życia osoby ludzkiej, czyli z życiem według cnoty. Służba rozwojowi cnotliwego życia wśród obywateli, z kolei, sprawia, że do podstawowych obowiązków władzy należy ochrona pokoju społecznego, promocja działań na rzecz dobra i zabieganie o powszechny dostatek dóbr doczesnych.

Po drugie, skoro cnotliwość ma być najwyższym dobrem życia społecznego, to wydaje się, że koniecznym warunkiem przy powoływaniu rządzących jest to, aby pretendenci do sprawowania politycznej władzy sami odznaczyli się właściwym poziomem cnotliwego rozwoju. Każdy kandydat powinien być przede wszystkim osobą posiadającą wysokie walory moralne (*virtus boni viri*), ze szczególnym uwzględnieniem roztropności i wielkoduszności, które ewidentnie jawią się jako cnoty należne władzy (*virtutes boni principis*).

Wstęp

Etymologicznie słowo *służyć* pochodzi od starosłowiańskiego wyrażenia oznaczającego *ciężki trud* i jest bliskoznaczne

do takimi terminami, jak *pomagać* czy *zastępować w robocie*¹. Wydaje się zatem, że służba powinna dotyczyć raczej pracy nacechowanej poświęceniem dla innych, a nie władzy politycznej, która z reguły domaga się posłuszeństwa dla siebie². Co więcej, służbę zdaje się odróżniać od władzy już sam polityczny charakter tej ostatniej. Bardziej bowiem oczywistym przykładem służby zdają się być obowiązki lekarza, strażaka, żołnierza, niż posła, premiera, prezydenta³. Czy oznacza to, że władza polityczna nie ma w sobie nic ze służby? Czy od sprawujących polityczną władzę nie należy oczekiwać działania, które służy innym?

Celem niniejszego artykułu będzie próba uzasadnienia tezy o służebnym charakterze władzy politycznej. Pierwsza część rozważań skoncentruje się na zadaniach, jakie stoją przed władzą, druga – na osobach, które władzę sprawują. Podstawowym materiałem poddanym analizie będą wybrane pisma polityczne św. Tomasa z Akwinu: traktat *De regno* oraz komentarz *Sententia libri Politicorum*⁴. Wybór tych pozycji jest podyktowany względu-

* Ks. dr Paweł Tarasiewicz; kapłan diecezji ełckiej; adiunkt w Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie; e-mail: kstaras@kul.lublin.pl

¹ Zob. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 2000, s. 502.

² Por. L.C. Raeder, *Augustine and the Case for Limited Government*, „Humanitas”, 16(2003) nr 2, s. 101; L.I. Hill, *Power and Citizenship in a Democratic Society*, „Political Science and Politics”, 24(1991) nr 3, s. 496.

³ Por. T. Walker, *The Service/Politics Split: Rethinking Service to Teach Political Engagement*, „Political Science and Politics”, 33(2000) nr 3, s. 647.

⁴ Święty Tomasz z Akwinu, *O władzy*, tłum. J. Sali, w: tenże, *Dzieła wybrane*, Kęty 1999, s. 221-258 [dalej cyt. jako *O władzy*], oraz tenże, *Sententia libri Politicorum* [www.corpusthomisticum.org/cpo.html], odczyt: 25.03.2014, dalej cyt. jako *Sententia*].

mi filozoficznymi⁵. Metafizyczny bowiem sposób traktowania przez Akwinatę problemu władzy nadaje jego pracom walor ponadczasowy, a tym samym wciąż aktualny⁶.

Czemu służy polityczna władza?

Władza polityczna, chociaż podlega w swym działaniu przepisom prawa stanowionego w danym kraju⁷, może służyć realizacji jednego z dwóch celów. Może być podporządkowana interesom określonym na polu ideologicznej walki między ludźmi, bądź też celom wynikającym z osobowej natury człowieka. W pierwszym przypadku nieodzownym środkiem do realizacji zamierzeń władzy wydaje się być status wyborczego zwycięzcy, zapewniający

⁵ Nt. teologicznych implikacji Tomaszowego rozumienia władzy jako „*servire non dominare*” zob. A. Machowski, *Teologia polityczna św. Tomasza z Akwinu. Antropologiczno-etyczna interpretacja traktatu De regno*, Toruń 2011, s. 225-248.

⁶ Nt. ponadczasowości metafizyki zob.: M.I. Finley, *Myth, Memory, and History*, „History and Theory”, 4(1965) nr 3, s. 287: „Hesiod is foreshadowing the step from *mythos* to *logos*, and that step was not mediated by history. It bypassed history altogether. It moved from the timelessness of myth to the timelessness of metaphysics”; *Zapamiętanie. Rozmowy ze Stefanem Swieżawskim*, red. A. Karoń-Ostrowska, J. Majewski, Z. Nosowski, Warszawa 2006, s. 108: „Tak jak wielka mistyka jest ponadczasowa i zawsze aktualna – np. pisma św. Benedykta mimo upływu wieków nic nie straciły ze swej świeżości i aktualności – tak samo wielka metafizyka zawsze pozostanie aktualna i ponadczasowa”; oraz *Streszczenie rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych, pisanych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod kierunkiem Stefana Swieżawskiego (historia filozofii) i Alberta Krąpca (metafizyka) w wyborze*, red. M. Gogacz, Poznań 1956, s. 11: „[...] filozofia Tomasza z Akwinu, w pełni XIII-wieczna a zarazem w swej treści istotnej ponadczasowa i trwała jak każda zresztą rzetelna, choć z konieczności częściowa prawda”.

⁷ Zob. *Sententia*, I, 1: „Civitas autem dupplici regimine regitur: scilicet politico et regali. [...] Politicum autem regimen est quando ille qui praeest habet potestatem coarctatam secundum aliquas leges civitatis”. A także M.C. Murphy, *Consent, Custom, and the Common Good in Aquinas's Account of Political Authority*, „The Review of Politics”, 59(1997) nr 2, s. 323-350.

mu dominację na forum politycznym⁸. W drugim – poszukiwanie wiedzy filozoficznej, gwarantującej rozumienie naturalnych potrzeb ludzkiej osoby⁹. Tomaszowe pisma polityczne jawią się jako niezwykle cenne źródło odpowiedzi na pytania dotyczące związków, jakie zachodzą między ludzką naturą a celem władzy politycznej i sposobami jego realizacji. Oto kilka z nich.

Do jakiego życia predysponuje człowieka jego natura: indywidualnego, czy społecznego? Człowiek z natury jest powołany do życia w społeczności osób. Przemawia za tym fakt, iż w momencie przyjścia na świat nie posiada on niczego, dzięki czemu mógłby żyć i rozwijać się samodzielnie. Jest więc czymś naturalnym (koniecznym, właściwym), że człowiek w okresie swego dojrzewania żyje w ludzkiej społeczności. Nie znaczy to jednak, że konieczność życia w społeczeństwie traci na znaczeniu wraz z przekroczeniem progu osobowej dojrzałości. Owszem, wydawać by się mogło, iż w przypadku człowieka dorosłego indywidualne życie poza wspólnotą jest możliwe, a możliwość tę powinien zapewnić mu jego ukształtowany rozum. Tym niemniej jeden człowiek, choćby nawet potrafił „na podstawie zasad naturalnych dochodzić rozumem, co mu szczegółowo jest konieczne do ludzkiego życia”, nie jest w stanie swoim własnym umysłem ogarnąć wszystkiego, co może przynieść mu korzyść lub wyrządzić krzywdę. Musi on

⁸ Por. L.I. Hill, *Power and Citizenship...*, s. 495-496: „[...] the context of power is a competitive marketplace where self-interested individuals engage in an essentially adversarial relation. The winner – by virtue of dominating the process through skill or superior resources – asserts his (sic) view of the common good, making use of the resources of government”.

⁹ Por. A.H. Chroust, *Aristotle's Criticism of Plato's „Philosopher King”*, „Rheinisches Museum”, 111(1968), s. 17: „Aristotle said that it was not merely unnecessary for a king to be a philosopher, but even distinct disadvantage. What a king should do was to listen to and take the advice of true philosophers”.

zatem żyć wspólnie z innymi, „aby jeden wspierał drugiego, aby różni zajmowali się różnymi wynalazkami rozumu”¹⁰.

Czy istnieje taka formacja życia społecznego, która byłaby w stanie zaspokoić wszystkie potrzeby człowieka? Niestety nie ma takiej struktury społecznej, która by sama potrafiła w pełni zabezpieczyć osobowy rozwój człowieka. Potrzebna jest współpraca przynajmniej pomiędzy rodziną, wsią, miastem i całym krajem. Rodzinie bowiem, która jest „życiowo samowystarczalna w zakresie przygotowywania pokarmów, wychowania potomstwa itp.”, musi przyjść w sukurs także wieś „w zakresie jakiegoś działu gospodarki”, miasto „jako społeczność doskonała – w zakresie wszystkich potrzeb życiowych”, oraz cały kraj „ze względu na konieczność zwalczania nieprzyjaciół i wzajemnej przeciwko nim pomocy”¹¹.

Czy życie społeczne wymaga władzy? Żadna forma życia społecznego nie może obyć się bez władzy. Oczywiście, gdyby człowiek mógł żyć i rozwijać się w pojedynkę, wówczas „nie potrzebowałyby żadnego innego kierowania, lecz każdy sam dla siebie byłby królem, poddanym najwyższemu królowi – Bogu, jako że sam kierowałyby sobą w swoich czynach, dzięki światłu rozumu danemu mu przez Boga”¹². Człowiek jednak, żyjąc poza społecznością, nie jest w stanie spełnić się jako osoba. Żyjąc zaś w grupie, snuje własne plany i zabiega o własne dobro, często sprzeczne z planami i zabiegami pozostałych członków wspólnoty. Gdyby więc zabrakło rządów nad całością, to ta niechybnie uległaby skłóceniu i rozproszeniu¹³. Tym samym staje się oczywiste, że podobnie jak natura człowieka domaga się życia społecznego, tak życie społeczne wymaga władzy zorientowanej na wspólne dobro całej społeczności.

¹⁰ *O władzy*, I, 1, s. 226. Por. *Sententia*, III, 5: „[...] utilis est vita communis etiam propter ipsum vivere, dum unus in communitate vitae existentium alii subvenit ad sustentationem vitae et contra pericula mortis”.

¹¹ Tamże, I, 1, s. 228.

¹² Tamże, I, 1, s. 225.

¹³ Tamże, I, 1, s. 226.

Co jest tym dobrem wspólnym życia społecznego, a jednocześnie ostatecznym celem władzy? Jest nim możliwie najpełniejsza realizacja osobowej natury człowieka. Gdyby natura człowieka nie tylko predysponowała go do rozwoju, lecz również sama ten rozwój stymulowała generując, na przykład, pragnienia, to należałoby uznać, że celem władzy politycznej nie może być nic innego, jak tylko zaspokajanie ludzkich pragnień – jak chciał tego Jan Jakub Rousseau¹⁴. Gdyby z kolei natura człowieka z jednej strony domagała się rozwoju, a z drugiej nie była w stanie wyraźnie wskazać kierunku jego realizacji, to należałoby przyjąć, że zadaniem władzy politycznej jest stworzenie własnego modelu jej spełnienia – jak widział to Karol Marks¹⁵.

Osobowa natura człowieka jednak ani sama nie stymuluje swego rozwoju przez pragnienia, jako że te nie zawsze jej sprzyjają, ani nie oczekuje od władzy pomysłu na to, co może być jej spełnieniem, ponieważ sama wyraźnie wskazuje na cnotę, jako właściwy kierunek swego dynamizmu¹⁶. Zadaniem władzy politycznej nie jest zatem ani zaspokajanie ludzkich pragnień, ani ustanawianie celu życia społecznego, lecz rozporządzanie w dziedzinie środków, które urzeczywistniają cel zgodny z naturą ludzkiej osoby. Jak bowiem „cel życia ludzkiego wynika swoiście z natury człowieka, tak cele ludzkich wspólnot wynikają z ich *natur*”¹⁷, in-

¹⁴ Zob. J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, w: *Antologia tekstów dotyczących praw człowieka*, red. J. Zajadło, Warszawa 2008, s. 156.

¹⁵ Zob. W. Wilkinson, *Capitalism and Human Nature*, „Cato Policy Report”, 27(2005), nr 1, s. 1: “In the spring of 1845, Karl Marx wrote, *the human essence is no abstraction inherent in each single individual. In its reality it is the ensemble of social relations. Marx’s idea was that a change in the ensemble of social relations can change the human essence*”.

¹⁶ Nt. cnoty zob. Z. Pańpuch, *Cnoty i wady*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2001, s. 216-231.

¹⁷ A. Andrzejuk, *Władza według św. Tomasza z Akwinu* [www.tomizm.pl/?q=node/27, odczyt: 19.III.2014].

nymi słowy – ostateczny cel ludzkiej społeczności powinien być tożsamy z celem człowieka, czyli życiem według cnoty¹⁸.

Jakie środki prowadzą do realizacji celu władzy? Rozwój cnotliwego życia wśród obywateli domaga się od władzy spełnienia konkretnych zadań, wśród których istotne znaczenie ma zabieganie o społeczny pokój, propagowanie działań na rzecz dobra i zatroskanie o powszechny dostatek dóbr doczesnych¹⁹. Ewentualne braki w zakresie któregoś z tych dóbr-środków wprowadziłyby nieład w życie społeczne i mogłyby poważnie utrudnić zdobycie dobra-celu. Obowiązkiem władzy jest zatem „ustanawianie” tych środków na gruncie realnych relacji społecznych, a tam, gdzie już istnieją – ich „zachowanie” i „zmiana na lepsze”²⁰.

Pokój jest formą jedności społecznej²¹, której istnienie stanowi podwalinę i gwarancję licznych pożytków wspólnego życia²². Jedną z istotnych korzyści tego życia jest moralny rozwój jego uczestników – ludzi wolnych²³. Nie mogłoby być mowy o postępie moralnym, gdyby nie wolność poszczególnych członków społeczeństwa. Stąd też autentyczna troska o pokój jest jednocześnie zabezpieczeniem ludzkiej wolności. To przecież „wolność sprawia, że celem rządzenia jest zachowanie pokoju jako wspólnego dobra osób wchodzących w skład danej wspólnoty”. Władza zaniedbująca swoją odpowiedzialność za pokój byłaby zaprzeczeniem służby na rzecz aktualizacji osobowej natury człowieka, ponieważ lekceważenie ludzkiej wolności mogłoby bez trudu przerodzić się w traktowanie ludzi wolnych, jak niewolników²⁴. Wszak specyfika władzy nad ludźmi wolnymi nie może polegać na niczym innym,

¹⁸ *O władzy*, II, 3, s. 254: „Otóż wydaje się, że celem ostatecznym społeczności jest żyć według cnoty”.

¹⁹ Tamże, II, 4, s. 257.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Por. tamże.

²² Por. tamże, I, 2, s. 228.

²³ Por. L.C. Raeder, *Augustine...*, s. 104.

²⁴ A. Andrzejuk, *Władza...*, „[...] w dzisiejszych czasach traktowanie z natury wolnego człowieka jak niewolnika polega na traktowaniu go jako rzeczy, narzędzia, przedmiotu, czy zwierzęcia”.

jak tylko na trosce o dobro wszystkich, którzy tej władzy podlegają²⁵.

Spółeczna aktywność na rzecz dobra, z kolei, wydaje się być wprost proporcjonalna do poziomu cnotliwego życia danej wspólnoty. Ludzie cnotliwi, czyniąc i pomnażając dobro, potwierdzają swoją przynależność do danej grupy, bo „ci tylko należą do wspólnoty, którzy sobie wzajemnie pomagają w dobrym życiu”²⁶. Współdziałanie w *cnocie* i *dla cnoty* leży u podstaw wszelkiej społecznej pomyślności: od prawidłowego funkcjonowania rodziny, przez powodzenie w interesach, po właściwy odpoczynek²⁷.

Wyjątkowo cennym owocem życia cnotliwego jest przyjaźń²⁸. Jest ona naturalną przeciwwagą dla fizycznego przymusu, który niemal z definicji wydaje się towarzyszyć politycznej władzy. Im silniejsza bowiem przyjaźń cechuje dane społeczeństwo, tym mniej potrzebne stają się narzędzia przymusu, przysługujące

²⁵ *Sententia*, III, 5: „[...] principatus qui est supra liberos ordinatur principaliter ad utilitatem subditorum”. Zob. także *O władzy*, I, 1, s. 227: „Jeśli więc rządzący porządkuje społeczność wolnych ku dobru wspólnemu społeczności, będą to rządy słuszne i sprawiedliwe, jakie przystoją wolnym”.

²⁶ *O władzy*, I, 2, s. 254, i dalej: „Gdyby bowiem ludzie łączyli się po to tylko, żeby żyć, do wspólnoty obywatelskiej należałyby również zwierzęta oraz niewolnicy; gdyby dla gromadzenia bogactw – państwo stanowiłoby [jedynie] wszyscy ludzie interesu. Obserwujemy zaś, że ci tylko zaliczają się do jednej społeczności, których kierują ku dobru życia te same prawa i ten sam rząd”.

²⁷ Por. A. Andrzejuk, *Władza...*

²⁸ Zob. *O władzy*, I, 10, s. 245-246: „Jej wszyscy potrzebują we wszystkich działaniach. [...] Ona przynosi najwięcej przyjemności, bo bez przyjaciół wszelka przyjemność zmienia się w nudę; wszystko zaś co trudne” przyjaźń „czyni łatwym i znikomym”. Przyjaźń może łączyć też sprawujących władzę z tymi, którzy jej podlegają; zob. tamże, s. 246: „Tymczasem dobrzy królowie, którzy usilnie zabiegają o ogólny postęp, tak że poddani odczuwają liczne korzyści z ich wysiłków, są kochani przez bardzo wielu, gdyż i oni okazują miłość poddanym. [...] Dzięki tej miłości rządy dobrych królów są trwałe, gdyż poddani nie wahają się wystawić za nich na różne niebezpieczeństwa. [...] Nie jest więc łatwo zmaćcić panowanie władcy, którego tak zgodnie kocha lud”.

władzy na forum życia społecznego²⁹. Oczywiście nie jest możliwe, aby wszystkich członków danej wspólnoty bez wyjątku cechowała cnota i wzajemna przyjaźń. Stąd też istnienie środków przymusu fizycznego jest konieczne. Można jednak zapytać, czy racją ich stosowania, obok przywracania pokoju, może być również przywracanie cnoty? Należy zauważyć, że jeżeli restauracja cnoty ma być motywem sięgania po siłowe środki poprawcze, to nie może tu raczej chodzić o przywracanie cnoty dobrego człowieka (*virtus boni viri*), jako że jej kształtowanie dokonuje się wyłącznie w wolności, a nie pod przymusem³⁰. Wydaje się więc, że wszelkie siłowe interwencje władzy mogą służyć jedynie przywracaniu cnoty dobrego obywatela (*virtus boni civis*)³¹, czyli wdrażaniu niesfornej jednostki do dyscypliny i posłuszeństwa zasadom życia społecznego. Przymuszanie do cnoty jest usprawiedliwione wyłącznie wtedy, gdy dany obywatel nie zdołał przyswoić jej w procesie edukacji i swoim zachowaniem uderza w jedność wspólnoty. Konieczność jednak sięgania przez władzę po środki przymusu zawsze świadczy o cywilizacyjnym kryzysie danej społeczności³².

Wreszcie, zatroskanie władzy politycznej o powszechny dostatek dóbr doczesnych wśród obywateli sprowadza się do działania umożliwiającego im prowadzenie życia „na poziomie możliwości odpowiednim dla praktykowania cnoty”³³.

²⁹ Por. L.C. Raeder, *Augustine...*, s. 103.

³⁰ Por. *O władzy*, I, 10, s. 247: „[...] strach jest słabym fundamentem: ci co poddają się ze strachu, skoro zdarzy się okazja, że można liczyć na bezkarność, powstają przeciwko władcom z tym większym zapalem, im bardziej wbrew woli, a z samego tylko strachu dawali im się trzymać w karbach”. Oraz L.C. Raeder, *Augustine...*, s. 103: „[...] only freely willed love can engender that reordering of the soul essential to any genuine spiritual regeneration and thus to genuinely virtuous behavior”.

³¹ Nt. odróżnienia cnót dobrego obywatela i cnót dobrego człowieka zob. *Sententia*, III, 3. Por. T. Kuniński, *Dobry człowiek a dobry obywatel w ujęciu Polityki Arystotelesa*, „Diametros”, 2007, nr 12, s. 60-75.

³² Zob. L.C. Raeder, *Augustine...*, s. 103.

³³ *O władzy*, II, 4, s. 257.

Na jakie trudności może napotkać władza podczas służby na rzecz życia w cnocie? Pierwszym utrudnieniem, z jakim powinna liczyć się władza polityczna, jest fakt przemijalności ludzkiego życia. Pociąga on za sobą niemożność ustanowienia dobra społecznego raz na zawsze, a tym samym konieczność stałego zatroskania o nie. „Ludzie są śmiertelni i nie mogą trwać wiecznie ani nie mają tych samych sił przez całe życie, gdyż ono podlega licznym zmianom, toteż nie zachowują oni przez całe życie zdolności do jednakowego spełniania tych samych obowiązków”. Obowiązkiem więc władzy jest troska o wymienną pokoleń gwarantującą stabilność życia społecznego, o przygotowanie przyszłych następców dla tych, którzy aktualnie sprawują różne funkcje i urzędy we wspólnocie³⁴.

Drugą przeszkodą jest możliwa przewrotność woli członków danej społeczności. Może ona przyjmować formę lenistwa „w spełnianiu tego, czego wymaga sprawa publiczna”, lub działania szkodzącego „pokojowi społecznemu, kiedy ktoś naruszając sprawiedliwość burzy pokój innym”. Zadaniem władzy w tym zakresie jest umiejętne – czyli „swoimi prawami i rozkazami, karą i nagrodą” – powstrzymywanie obywateli „od niegodziwości” i prowadzenie „ich do czynów cnotliwych”³⁵.

Trzecią trudnością na drodze do realizacji celu władzy może być militarna agresja zewnętrznego wroga, burząca pokój i społeczną jedność. Misją władzy jest zatem troska „o bezpieczeństwo poddanej sobie społeczności ze strony wrogów: nic bowiem nie pomoże unikanie wewnętrznych niebezpieczeństw, jeśli nie da się obronić” wspólnoty przed zagrożeniami zewnętrznymi³⁶.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, II, 4, s. 257-258. Por. tamże, I, 9: s. 244: „[...] powinien być chwalony przez ludzi i nagrodzony przez Boga, kto sprawia, że cały kraj raduje się pokojem, kto powściąga gwałty, zachowuje sprawiedliwość, a swoimi prawami i rozkazami wskazuje ludziom, co należy czynić”.

³⁶ Tamże, II, 4, s. 257-258.

Kto powinien sprawować władzę polityczną?

Wydaje się, że potencjalnym uczestnikiem politycznej władzy może być każdy obywatel. Wprawdzie nie wszyscy obywatele mogą zasiadać na ławach poselskich czy trybunałach sędziowskich, tym niemniej cechą wyróżniającą każdego obywatela jest to, że może on współpracować z rządem, pełniąc różne funkcje o charakterze doradczym³⁷. Co więcej, udział obywateli we władzy jest nawet wskazany z uwagi na potrzebę społecznego poparcia dla rządu i jego inicjatyw. Możliwości obywatelskiego zaangażowania w tym zakresie nie ograniczają się jedynie do przywilejów doradczych, lecz obejmują również prawa wyborcze: sprawujący władzę powinni bowiem być wybierani przez obywateli i z ich grona (*ad populum pertinet electio principum*)³⁸.

Komu obywatele powinni powierzyć władzę? Gdyby ostatecznym celem życia społecznego było zdrowie jego uczestników, wówczas niewątpliwie władza powinna zostać powierzona doświadczonym lekarzom. Gdyby celem tym były pieniądze, wówczas władzę powinni sprawować czołowi biznesmeni. Gdyby zaś wspólne życie miało ostatecznie polegać na zgłębianiu wiedzy, wówczas sprawowaniem władzy powinni zajmować się najlepsi nauczyciele³⁹. Skoro jednak ludzkie społeczności istnieją ostatecznie dla życia według cnoty, to wydaje się, że sprawujący rządy powinni w pierwszej kolejności sami odznaczać się właściwą cnotą⁴⁰.

Jaką cnotą powinien odznaczać się człowiek sprawujący władzę? Powinien on być człowiekiem dobrym, a nade wszystko roztroprnym. Oznacza to, że powinien on być osobą wszechstron-

³⁷ *Sententia*, III, 1: „Et ex hoc potest esse manifestum quid sit civis: non enim ille qui participat iudicio et concione, sed ille qui potest constitui in principatu consiliativo vel iudicativo”.

³⁸ Zob. D. Kries, *Thomas Aquinas and the Politics of Moses*, „The Review of Politics”, 52(1990), nr 1, s. 92.

³⁹ Por. *O władzy*, II, 3, s. 254.

⁴⁰ Por. tamże, I, 9, s. 243: „Zatem większa cnota jest potrzebna do kierowania rodziną niż do rządzenia samym sobą, a daleko większa do rządów nad miastem lub królestwem”.

nie wyposażoną w cnoty moralne (*vir bonus*), ze szczególnym uwzględnieniem cnoty roztropności, która nie tylko pomaga kierować sobą, lecz także predysponuje do rządzenia innymi. Gdyby rządzący posiadał roztropność, dzięki której umiałby spełniać jedynie powinności obywatela, czyli roztropność tworzącą cnotę dobrego obywatela (*virtus boni civis*), nie miałby jeszcze kompetencji właściwych dla sprawujących władzę nad wspólnotą (*virtus boni principis*). Władza bowiem wymaga roztropności większej – takiej, która powstaje na drodze specjalnego wychowania i jest w stanie dźwigać ciężary zarówno życia indywidualnego, jak i społecznego⁴¹. Za koniecznością posiadania roztropności przez rządzących przemawia zarówno powaga stojących przed nimi obowiązków, jak również natura środków będących do ich dyspozycji. Nieprzemysłane podejmowanie zadań, czy też nierozważne sięganie po środki przymusu, mogłoby doprowadzić do sytuacji niepożądanych i wyjątkowo niebezpiecznych. Roztropnej władzy domaga się więc szeroko rozumiane bezpieczeństwo tych, którzy tej władzy podlegają⁴².

⁴¹ Zob. *Sententia*, III, 3: „Et hoc ideo, quia non est eadem virtus principis et civis. [...] Magnum enim principatum exercere addiscit homo, et per subiectionem et per exercitium in minoribus officiis. Et quantum ad hoc bene dicitur in proverbio, quod non potest bene principari, qui non fuit sub principe”. A także St Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, 2a2ae, 47, II, t. 36: *Prudence*, red. Th. Gilby, New York 2006, s. 36: „[...] et ideo in virtute boni viri includitur etiam virtus boni principis”.

⁴² Por. C.W. Cassinelli, *Political Authority: Its Exercise and Possession*, „The Western Political Quarterly”, 14(1961), nr 3, s. 646: „The governor’s exercise of political authority is always accompanied by his implicit threat to punish disobedience, and his possession of political authority is always accompanied by his governed’s belief that he should have this coercive power. However, the threat of physical coercion must be quite divorced from the situation where political authority is exercised, while the governor would not possess political authority at all if he were not recognized as having the right to make such a threat”.

Poza cnotą roztropności władzę dodatkowo wyróżnia wielkoduszność⁴³. Sprawia ona, że sprawujący władzę „nie szuka zaszczytów ani chwały jako czegoś wielkiego, co byłoby wystarczającą nagrodą za cnotę, ale też nie wymaga od ludzi niczego więcej. Wśród wszystkich bowiem dóbr ziemskich to wydaje się szczególne, aby człowiek otrzymywał od ludzi świadectwo cnoty”⁴⁴. Wielkoduszność skupia więc uwagę władzy na cnotcie do tego stopnia, że poza cnotą nie widzi ona ani innej racji dla swego istnienia, ani też innej nagrody za swoją służbę. Niechęć do zaszczytów nie wynika jednak z cnoty roztropności, wchodzi ona w skład cnót dobrego człowieka, które osoba sprawująca władzę powinna posiadać. „Pogarda dla chwały, podobnie jak dla innych dóbr doczesnych, stanowi bowiem obowiązek dobrego człowieka: kto cnotliwy i mocny duchem, dla sprawiedliwości powinien gardzić sławą, podobnie jak życiem”⁴⁵.

Ludzie sprawujący władzę nie zawsze jednak są na tyle „cnotliwi i mocni duchem”, by traktować ją wyłącznie jako służbę na rzecz życia według cnoty. Wielu z nich, będąc cnotliwymi ludźmi zanim znaleźli się u steru władzy, opuszcza się w cnotach po objęciu społecznego urzędu. Ten bowiem nadweręża ich kondycję moralną i okazuje się próbą ponad ich siły⁴⁶. Nie znaczy to oczywiście, że sprawowanie władzy zawsze demoralizuje tych, którzy ją sprawują⁴⁷. Oznacza to raczej, że podjęcie obowiązków związa-

⁴³ *O władzy*, I, 7, s. 238: „Otóż nic bardziej nie przystoi władcy, który został ustanowiony do rzeczy wielkich, niż wielkoduszność”. Mówiąc o innych cnotach sprawującego władzę, „Tomasz wymienia sprawiedliwość, łagodność i łaskawość” (zob. A. Andrzejuk, *Władza...*).

⁴⁴ *O władzy*, I, 7, s. 240.

⁴⁵ Tamże, I, 7, s. 238. I daje pisze św. Tomasz: „Stąd paradoks, że następstwem cnoty jest chwała, chwałą zaś cnota gardzi, i tak z pogardy chwały człowiek staje się godny chwały”.

⁴⁶ Zob. tamże, I, 9, s. 244-245.

⁴⁷ Innego zdania wydaje się być Lord Acton, który w 1887 roku napisał: „Power tends to corrupt, and absolute power corrupts absolutely. Great men are almost always bad men, even when they exercise influence and not authority” (M.H. Manser, *The Facts on File Dictionary of Proverbs*, New York 2007, s. 225).

nych z władzą wymaga wcześniejszego przygotowania. Kandydat do sprawowania władzy powinien nauczyć się służyć cnotie przed objęciem rządów, aby z czasem sama władza stała się dla niego cnotą, którą zechce w sobie rozwijać. Wydaje się, że służąca cnotie i będąca cnotą władza jest jedyną gwarancją rządów wolnych od demoralizacji. Im bardziej bowiem władza oddala się od służby cnotie i od bycia cnotą, tym bardziej naraża na demoralizację tych, którym powinna służyć, i tych, którzy służyć powinni.

Jakie wady generuje władza, która przestaje służyć cnotie? Taka władza wydaje się sprzyjać rozwojowi wad właściwych starożytnym tyranom⁴⁸. Sprawowanie władzy na sposób tyrański czyni rządzących ludźmi chciwymi i zawistnymi, a przez to niepomahowanymi w dążeniu do pomnażania własnej chwały i majątkowości, nawet za cenę jawnych niesprawiedliwości⁴⁹. Ich pozbawione cnoty życie powoduje, że stają się oni ludźmi podejrzliwymi i przewrotnymi, gotowymi utrudniać wszelki postęp pozostałym obywatelom. Własna niecnota wywołuje w nich lęk przed wzrostem cnotliwego życia we wspólnocie: gdyby bowiem obywatele „stali się cnotliwi i nabrali ducha wielkoduszności, [...] wówczas nie zniesliby ich niegodziwego panowania” i pozbawiliby ich władzy⁵⁰. Nie ma jednak nic gorszego dla zdemoralizowanej władzy

⁴⁸ Zob. *O władzy*, I, 1, s. 227: „Jeśli więc niesprawiedliwe rządy są sprawowane przez jednego tylko, który w nich szuka swojej korzyści, a nie dobra poddanej sobie społeczności, taki władca nazywa się tyranem. Nazwa pochodzi od przemocy, gdyż zamiast rządzić sprawiedliwością, uciska on siłą; dlatego też starożytni potężnych nazywali tyranami. Jeżeli natomiast niesprawiedliwe rządy sprawowane są nie przez jednego, ale przez kilku, nazywa się to oligarchią, to znaczy władzą nielicznych: kiedy bowiem nieliczni, aby się wzbogacić, uciskają lud, różnią się od tyrana tylko liczbą. Jeśli z kolei niegodziwe rządy sprawowane są przez licznych, nazywa się to demokracją, czyli władzą ludu: kiedy mianowicie lud plebejuszy dzięki potędze tłumu uciska bogatych, cały lud jest jakby jednym tyranem”.

⁴⁹ Tamże, I, 3, s. 230-231.

⁵⁰ Tamże, I, 3, s. 231.

niż widmo utraty rządów⁵¹. Nie chcąc więc utracić kontroli nad społeczeństwem, zwalczają w nim przyjaźń, burzą pokój, sieją zamęt, zabraniają małżeństw, zakazują zebrań, a nawet generują ubóstwo⁵². Krótko mówiąc, zamiast społeczności najchętniej widzieliby masę jednostek, a na miejscu obywateli – bezwolnych i niemych służalców, niezdolnych do czynów wymagających odwagi i wytrwałości⁵³. Ostatecznie, podstawą ich zdegenerowanej władzy jest strach, toteż z całych sił starają się o to, aby wszyscy obywatele żyli w poczuciu ciągłej niepewności i zagrożenia⁵⁴.

Jak obywatele mogą ochronić się przed władzą, która demoralizuje? Wydaje się, że mogą to uczynić na trzy sposoby. Najpierw, powinni dołożyć wszelkich starań, aby władzę powierzyć takim osobom, które nie mają „skłonności do tyranii”⁵⁵. Zadanie to nie jest łatwe. Trudno jest bowiem ustrzec się przed ludźmi obłudnymi, którzy przejmują władzę, a okazują się tyranami⁵⁶. Trudno jest też poznać charakter osoby zanim nie pozwoli się jej sprawować władzy – dopiero „władza odsłania człowieka”⁵⁷.

Następnie, władza powinna podlegać ograniczeniom prawnym, zapobiegającym jej dewiacji w kierunku tyranii⁵⁸. Skutecz-

⁵¹ Por. *Sententia*, III, 5: „[...] sed postea homines, propter utilitates quae veniunt ex bonis communibus quae sibi principantes usurpant et quae veniunt etiam ex ipso iure principatus, volunt semper principari, ac si principari esset sanum esse, et non principari, esset infirmum esse. Sic enim videntur homines appetere principatum, sicut infirmi appetunt sanitatem”.

⁵² *O władzy*, I, 3, s. 231. Por. A. Andrzejuk, *Władza...*

⁵³ *O władzy*, I, 3, s. 232.

⁵⁴ Tamże, I, 10, s. 247.

⁵⁵ Tamże, I, 6, s. 234. Por. D. Kries, *Thomas Aquinas...*, s. 91.

⁵⁶ *O władzy*, I, 10, s. 248.

⁵⁷ Tamże, I, 9, s. 244. Gr. „αρχη ανδρα δείξει” (Bias) (Aristotle, *Nicomachean Ethics*, V, 2, 1130, red. J. Bywater, www.perseus.tufts.edu, odczyt: 26.03.2014). Por. wypowiedź Abrahama Lincolna: „Nearly all men can stand adversity, but if you want to test a man’s character, give him power” (W.E. Davis, *Peace and Prosperity in an Age of Incivility*, Lanham 2006, s. 15).

⁵⁸ *O władzy*, I, 6, s. 234-235.

nym środkiem w tym zakresie wydaje się być kadencyjność rządów. Z jednej strony umożliwia ona w pewnym sensie spłatę przez społeczeństwo moralnego zadłużenia wobec rządzących, jako że ci, którzy sprawując władzę troszczyli się o dobro innych, po ustąpieniu z urzędu sami mogą doświadczyć zatroskania o własne dobro ze strony nowej władzy⁵⁹. Z drugiej strony sprawia ona, że obywatele nie scedują całej odpowiedzialności za dobro wspólne na rządzących, jak często dzieje się wtedy, gdy ci zbyt długo trwają na stanowiskach, lecz wielkodusznie angażują się w życie wspólnoty, traktując dobro wspólne jak własne⁶⁰.

Wreszcie, obywatele powinni zadbać o możliwość przeciwstawienia się władzy, a nawet jej obalenia, gdyby ta zwróciła się ku tyranii⁶¹. Wymaga tego bowiem wspólne dobro całej społeczności, gdyż zdemoralizowana władza nie zatrzymuje zła tylko dla siebie, lecz – nadając swym zwyrodniałym obyczajom moc prawa – zaraża nim innych⁶².

Podsumowanie

Intencją powyższych rozważań była próba uzasadnienia tezy o służebnym charakterze władzy politycznej. Wydaje się, że w świetle przeprowadzonych analiz na szczególne podkreślenie zasługują dwa wnioski. Po pierwsze, skoro osobowa natura człowieka wymaga życia w społeczeństwie, a to domaga się istnienia władzy politycznej, to ostateczny cel służby pełnionej przez tę władzę powinien być tożsamy z naturalnym celem życia osoby ludzkiej, czyli z życiem według cnoty. Służba rozwojowi cnotliwego życia wśród obywateli, z kolei, sprawia, że do podstawowych obowiązków władzy należy ochrona pokoju społecznego, promocja działań na rzecz dobra i zabieganie o powszechny dostatek

⁵⁹ Zob. *Sententia*, III, 5: „A principio enim ipsi qui principabantur quasi aliis servientes reputabant dignum, sicut et erat, ut ipsi in parte ministrarent aliis intendentes utilitati aliorum, et iterum alio tempore aliquis alius principaretur qui intenderet ad bonum eius, sicut ipse prius intenderat ad bonum aliorum”.

⁶⁰ Zob. *O władzy*, I, 4, s. 232-233.

⁶¹ Zob. tamże, I, 6, s. 235-236.

⁶² Zob. tamże, I, 11, s. 249.

dóbr doczesnych. Po drugie, skoro cnotliwość ma być najwyższym dobrem życia społecznego, to wydaje się, że koniecznym warunkiem przy powoływaniu rządzących jest to, aby pretendenci do sprawowania politycznej władzy sami odznaczyli się właściwym poziomem cnotliwego rozwoju. Każdy kandydat powinien być przede wszystkim osobą posiadającą wysokie walory moralne (*virtus boni viri*), ze szczególnym uwzględnieniem roztropności i wielkoduszności, które ewidentnie jawią się jako cnoty należne władzy (*virtutes boni principis*). Oba sformułowane wnioski zdają się uzasadniać nie tylko słuszność pojmowania władzy politycznej jako służby, lecz również potrzebę traktowania jej w ten sposób w realnym życiu społecznym.

Bibliografia

- Andrzejuk A., *Władza według św. Tomasza z Akwinu*, [www.tomizm.pl/?q=node/27, odczyt: 19.III.2014].
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, red. J. Bywater, [www.perseus.tufts.edu, odczyt: 26.03.2014].
- Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 2000⁹.
- Cassinelli C.W., *Political Authority: Its Exercise and Possession*, „The Western Political Quarterly”, 14(1961), nr 3.
- Chroust A.H., *Aristotle's Criticism of Plato's „Philosopher King”*, „Rheinisches Museum”, 111(1968).
- Davis W.E., *Peace and Prosperity in an Age of Incivility*, Lanham 2006.
- Finley M.I., *Myth, Memory, and History*, „History and Theory”, 4(1965), nr 3.
- Hill L.I., *Power and Citizenship in a Democratic Society*, „Political Science and Politics”, 24(1991), nr 3.
- Kries D., *Thomas Aquinas and the Politics of Moses*, „The Review of Politics”, 52(1990), nr 1.
- Kuniński T., *Dobry człowiek a dobry obywatel w ujęciu Polityki Arystotelesesa*, „Diametros”, 2007, nr 12.
- Machowski A., *Teologia polityczna św. Tomasza z Akwinu. Antropologiczno-etyczna interpretacja traktatu De regno*, Toruń 2011.
- Manser M.H., *The Facts on File Dictionary of Proverbs*, New York 2007.

- Murphy M.C., *Consent, Custom, and the Common Good in Aquinas's Account of Political Authority*, „The Review of Politics”, 59(1997), nr 2.
- Pańpuch Z., *Cnoty i wady*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2001.
- Raeder L.C., *Augustine and the Case for Limited Government*, „Humanitas”, 16(2003), nr 2.
- Rousseau J.J., *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, w: *Antologia tekstów dotyczących praw człowieka*, red. J. Zajadło, Warszawa 2008.
- Sancti Thomae de Aquino, Sententia libri Politicorum*, [www.corpus-thomisticum.org/cpo.html, odczyt: 25.03. 2014].
- St Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, t. 36: *Prudence*, red. Th. Gilby, New York 2006.
- Streszczenie rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych, pisanych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod kierunkiem Stefana Swieżawskiego (historia filozofii) i Alberta Krapca (metafizyka) w wyborze*, red. M. Gogacz, Poznań 1956.
- Święty Tomasz z Akwinu, *O władzy*, tłum. J. Salij OP, w: *Tenże, Dzieła wybrane*, Kęty 1999.
- Walker T., *The Service/Politics Split: Rethinking Service to Teach Political Engagement*, „Political Science and Politics”, 33(2000), nr 3.
- Wilkinson W., *Capitalism and Human Nature*, „Cato Policy Report”, 27(2005), nr 1.
- Zapamiętanie. Rozmowy ze Stefanem Swieżawskim*, red. A. Karoń-Ostrowska, J. Majewski, Z. Nosowski, Warszawa 2006.

POLITICAL AUTHORITY AS A SERVICE. REMARKS IN THE LIGHT OF ST. THOMAS AQUINAS'S THOUGHT

Summary

The author attempts to justify the understanding of political authority as a service. In the light of his analyses two main conclusions can be inferred. First, since human nature creates the need for life in society,

and this very life calls for the existence of political power, then the ultimate goal of the service provided by the political authority should be the same as the natural goal of human life, which is to live according to virtue. Secondly, since virtuousness is supposed to be the highest good of social life, it seems that appointing governors should be conditioned by the level of their virtuous development. Each candidate for political power should be first and foremost a person with high moral qualities (*virtutes boni viri*), with particular reference to prudence and generosity, which clearly appear as virtues proper to those who govern (*virtutes boni principis*). Both conclusions seem to justify not only the understanding of political power as a service, but also the need for treating it this way in real life.