

Bogdan Szlachta

Monarchia dzisiaj. Uwagi historyka myśli politycznej o jednej z (dawnych) form rządów

Podjmując jako historyk myśli politycznej trud sformułowania uwag o monarchii, postanowiłem odwołać się do klasyka i nie analizować dziejów jednej z form. Niech klasykiem będzie Arystoteles, który ponad dwa i pół tysiąca lat przed nami analizował ustroje „zwyrodniałe” i „właściwe”, do pierwszych zaliczając demokrację, oligarchię i tyranię, do drugich zaś politeję, arystokrację i szczególnie interesującą nas dzisiaj monarchię. Szczególnie osobliwe dla nas, ludzi Zachodu żyjących w XXI stuleciu, jest sytuowanie demokracji po stronie ustrojów „zwyrodniałych”, a monarchii po stronie ustrojów „właściwych”, bo zwykle ograniczamy się obecnie do rozważań o możliwości trwania formy monarchicznej w systemie politycznym zwanym demokratycznym. Osobliwe, bo wydaje się nam, że ustaliła się już pewna „norma”, która nakazuje respekt dla demokracji, która może się realizować w formie już to republikańskiej¹, już to – coraz rzadziej – monarchicznej.

Nie dociekając powodów, dla których zniknęły, lub niemal zniknęły, z naszego słownika terminy określające takie formy rządów, jak politeja i arystokracja, nie dociekając także współczesnych zastosowań takich terminów, jak oligarchia i tyrania, nie rozpocznę rozważań od problemów związanych z monarchią, ale – sięgając już po tekst Arystotelesowej *Polityki* – od jednej jeszcze istotnej uwagi wstępnej: oto – powiada starożytny autor, a mówi to do nas, ludzi nawykłych do rozważań o znaczeniu woli świadomej jej treści ludzkiej osoby decydującej nie tylko o legitymizowaniu piastunów władztwa, ale i o ustanowieniu „społeczeństwa”, „człowiek

¹ O której Stagiryta wprost nie wspominał, choć niekiedy zaliczany jest do grona autorów tworzących podstawy tzw. tradycji republikańskiej.

jest z natury istotą stworzoną do życia w państwie (*zoon politikon*) i z tego względu ludzie, nawet jeżeli nie potrzebują wzajemnej pomocy, dążą do życia w społeczności². Zauważmy i zapamiętajmy zastrzeżenie: „nawet jeżeli nie potrzebują wzajemnej pomocy”, gdyż jest ono istotne dla uwolnienia się przynajmniej od przyzwyczajenia do kontraktualnych rozważań o istnieniu społeczeństwa: coś, co poprzedza świadomie stwierdzaną i ewentualnie rozważaną potrzebę wzajemnej pomocy ma pchać wszystkich ludzi (z racji ich natury gatunkowej) ku życiu w społeczności; życiu skojarzonemu przy tym z życiem w państwie, z „polityczną zwierzęcością” człowieka, „momentem” wyróżniającym go od zwierząt „politycznością” nienaznaczonych³. W ujęciu Stagiryty „moment” ten jest pierwszy wobec świadomie prowadzonej „kalkulacji korzyści” wynikających ewentualnie ze wspólnego bytowania w społeczności⁴, kalkulacji dokonywanych ewentualnie, raczej jednak dopełniających skłonność wynikającą z natury niż ją poprzedzających lub nawet (jak w bliższych nam dziś ujęciach) wypierających.

To, że człowiek jest z natury istotą stworzoną do życia w państwie (*zoon politikon*) i z tego względu, nawet jeśli nie potrzebuje wzajemnej pomocy, dąży do życia w społeczności, nie decyduje wszakże o formie rządów, rozstrzyga jedynie – przynajmniej w myśleniu Arystotelesa, bo raczej nie naszym – o uprzedniości tego, co naturalne, a co ewentualnie może zostać poznane, uchwycone przez ludzką świadomość, względem tego, co świadomie rozstrzygane. Świadome rozstrzygnięcie, wiązane przez Stagirytę z „kalkulacją korzyści”, umacnia tylko to, co tkwi na poziomie naturalnym, co wyznacza wspólną korzyść łączącą ludzi, jako że

² Arystoteles, *Polityka*, ks. III, 4, 1278b, przeł. L. Piotrowicz, [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 84.

³ Pomijam popularne dziś i szeroko dyskutowane problemy związane z „nagością” ludzkiego bycia na poziomie wyprzedzającym jego polityczny wymiar, pomijam także inne problemy związane z biopolitycznymi ujęciami, których autorzy często odwołują się do Arystotelesa.

⁴ Umacnia w tym przekonaniu wywód Stagiryty: „A cóż powiemy, jeśli się [ludzie] połączyli nie tylko dlatego, by życie utrzymać, ale raczej, aby je dobrze urządzić? Inaczej bowiem mogłoby też istnieć państwo niewolników i innych istot żyjących, co jest przecież teraz niemożliwe, ponieważ nie jest dla nich dostępne ani szczęście prawdziwe, ani też życie według własnych zamierzeń. Nie wchodzi też w rachubę przy tworzeniu społeczności względ na zawierane przymierza, aby się uchronić przed krzywdą z czyjejś strony, ani też względ na stosunki handlowe i wzajemną wymianę korzyści, bo w takim razie i Etruskowie, i Kartagińczycy, i wszyscy, których łączy wzajemne układy handlowe, byłiby niejako obywatelami jednego państwa” (*Polityka*, 1280a, s. 88). Gdzie indziej: „(...) państwo nie jest zespoleniem ludzi na pewnym miejscu dla zabezpieczenia się przed wzajemnymi krzywdami i dla ułatwienia wymiany towarów. Wszystko to co prawda być musi, jeśli państwo ma istnieć, jednakowoż jeśli nawet to wszystko jest, to i tak nie jest to jeszcze państwo, bo jest ono wspólnotą szczęśliwego życia, obejmującą rodziny i rody, dla celów doskonałego i samowystarczalnego bytowania” (*ibidem*, 1280b, s. 89).

każdy w ten sposób, przez udział w społeczności i posiadanie „momentu politycznego”, zyskuje na udoskonaleniu życia. Właśnie owo „udoskonalanie życia”, o czym również – jak się wydaje – dawno już zapomnieliśmy, „jest przede wszystkim celem zarówno dla całej społeczności, jak i dla każdej jednostki z osobna”⁵, celem zatem wspólnym całości społecznej i jej składowych, niekonstytuowanym zapewne jednak ani przez tę całość (w jakim sposobie byłoby to możliwe?), ani przez poszczególne składowe współtworzące ewentualnie jakąś intersubiektywność⁶ (znow można byłoby zapytać: w jaki sposób?; oba pytania były zresztą, i wciąż są, stawiane przez myślicieli politycznych lub – częściej – ze względu na potrzebę ustalenia jakiegoś kontekstu normatywnego umożliwiającego współżycie czy współbytovanie jednostek i grup w całości społecznej – przez filozofów polityki). Ważne także dla kulturoznawców zastanawiających się nad „współczesną kondycją” monarchii będzie spostrzeżenie wieńczące ten ekskurs ku tezom podstawowym Arystotelesa: „doskonalenie” odnosi się do treści niesionych przez naturę, a nie do ustaleń od natury tej uwalnianych; idzie więc o doskonalenie nie tyle w zakresie realizacji potrzeb wyartykułowanych przez jednostki (choćby stanowiące większość), ile w zakresie tego, co świadome decyzje jednostek poprzedza, co poprzedza choćby świadomie wyrażaną opinię czy wolę większości⁷. Spostrzeżenie

⁵ *Ibidem*, 1278b, s. 84–85.

⁶ Atakując zarówno zwolenników oligarchii, jak i zwolenników demokracji, Arystoteles zwraca uwagę, że pospołu popełniają oni ten sam błąd: „Gdyby ludzie skupiali się we wspólnotę i łączyli dla majątku”, jak mogłoby się zdarzyć, gdyby racją istnienia społeczności była jednak indywidualna kalkulacja korzyści i „strat, to mieliby udział w państwie odpowiedni do swego majątku” (*ibidem*, 1280a, s. 88).

⁷ Martin Goodman, zestawiając cywilizacje antyczne: Rzym i Jerozolimę, zauważył, że „rzymskie prawo uważali Rzymianie za dzieło człowieka, rezultat decyzji politycznych podejmowanych przez zgromadzenia obywateli i urzędników, doświadczenia w stosowaniu prawa precedensowego oraz rozumowania”. Nie idzie o to, że „twórcy prawa rzymskiego nie próbowali nigdy podbudowywać swoich poglądów boskim autorytetem”, czym różnili się od Żydów, którzy mieli Torę spisaną w Pięcioksięgu za źródło mające Boską proveniencję, normujące „wszelkie aspekty życia, religijne i świeckie” (boć także niekiedy Żydzi przyznawali otwarcie, że niektóre z ich praw wymyślili ludzie). Idzie raczej o to, że w odniesieniu do tradycji rzymskiej, tak ważnej dla naszego współczesnego myślenia prawniczego w tzw. cywilizacji zachodniej, Goodman niezwykle mocno podkreśla rolę norm wychodzących z ciał zbiorowych, również uchwał przez nie podejmowanych, tym samym bagatelizując próby wskazywania jakiegoś „wyższego prawa” jako punktu odniesienia dla aktywności twórców prawa, eksponując zaś wolę ludzką jako źródło prawa uznawane przez Rzymian (*Rzym i Jerozolima. Zderzenie antycznych cywilizacji*, przeł. O. Zienkiewicz, Warszawa 2007, s. 243 – 244); źródło, które należało łączyć głównie z „decyzjami politycznymi podejmowanymi przez zgromadzenia obywateli i urzędników” jakże nam dzisiaj bliskimi. Fakt ten jest jednak o tyle osobliwy, że i Żydzi, i Rzymianie wiele zawdzięczali przeciw tradycji greckiej, z którą należy kojarzyć interesującego nas w tym tekście Arystotelesa, autora krytycznych uwag o stanowieniu prawa przez ciała zbiorowe i o sprawie bardziej fundamentalnej, związanej z rozważaniami przez nas prowadzonymi, a odsyłającymi

to jednak, zaznaczymy raz jeszcze, dotyczy nie któregoś z ustrojów, choćby monarchii; dotyczy ono naturalnej dążności do życia w społeczności, a nawet „pięknych uczynków” w niej dokonywanych, nie zaś tylko „prostego” w niej współżycia⁸.

Dążność ta traktowana jest przez Arystotelesa jako kluczowy element jego rozważań wprowadzających do namysłu nad rodzajami ustrojów czy form rządów. Znowu jednak należy zaznaczyć, że ustroje, o których prawi, nie tylko są wtórne wobec tej dążności, ale także nie są przez niego traktowane tak jak przez nas. Idzie o ustroje czy formy nie tyle konstruowane i opisywane w aktach normatywnych, ile kształtujące się z wolna, w dłuższym okresie, i jako takie akceptowane przez różne społeczności. Moment uniwersalny: powszechna, nie „wykalkulowana” dążność do życia w społeczności, łączy się w tym miejscu z momentem partykularnym: mnogość możliwych ustrojów. Stagiryta nie narzuca idealnego ustroju, lecz przewiduje różne ustroje dla różnych społeczności powstających wszak „na mocy natury”, a umacnianych jedynie przez „kalkulację”; mogą więc istnieć różne ustroje⁹ (lub rządy), są one jednak „właściwe” tylko wówczas, gdy „mają na celu dobro ogólne”, gdy spełniają kryterium także mające wydzwięk uniwersalistyczny, a nawet – jak poprzednio – celowościowy¹⁰.

Pośród ustrojów „właściwych” Arystoteles wymienił monarchię; podobnie jak dwa inne ustroje, określił tym mianem (lub mianem „królestwo”)

do tego, co „decyzje polityczne” poprzedza. Szerzej zob. B. Szlachta, *O problematyczności uchwał ludu jako źródeł prawa (na przykładzie «Polityki» Arystotelesa)*, [w:] *Polska–Europa–świat. Prace politologiczne i historyczne. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Edwardowi Olszewskiemu z okazji 70. rocznicy urodzin*, red. M. Marczevska-Rytko, S. Stępień, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2012, s. 35–47; tamże dywagacje o różnych rodzajach demokracji rozważanych przez Stagirytę, również „rzucających światło” na jego krytyczne stanowisko wobec niej jako ustroju „wypaczonego” lub zgoła jako rozwiązania niebędącego nawet ustrojem, gdyż w formie o takiej nazwie wszystko „załatwia się” uchwałami i prawo jako zespół norm stałych nie obowiązuje.

⁸ *Polityka*, 1281a, s. 89.

⁹ Oto powód, dla którego liczni naśladowcy Arystotelesa stronić będą od kontraktu w zakresie ustanawiania społeczności, uzasadniać zaś kontrakt dotyczący ustanowienia formy rządów właściwych danej, partykularnej społeczności (dość wspomnieć członków tzw. szkoły z Salamanki, grupującej w XVI i na początku XVII w. katolickich myślicieli politycznych należących zwykle już to do zakonu dominikanów, już to do zakonu jezuitów). Zob. np. B. Szlachta, *Przedstawiciele katolickiej szkoły z Salamanki wobec umowy społecznej*, [w:] *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau, M. Chmieliński, Warszawa 2010, s. 85–108.

¹⁰ *Polityka*, 1279a, s. 85. Powiada nawet Stagiryta, że „te ustroje, które mają na celu dobro ogólne, są według zasady bezwzględnej sprawiedliwości właściwe”, jakby chcąc uwydatnić ów uniwersalistyczny moment, skoro wspomina o „bezwzględności” sprawiedliwości; warto jednak przypomnieć kolejne zdanie: [te ustroje], „które mają na celu jedynie dobro rządzących, są błędne i przedstawiają wszystkie zwyrodnienia właściwych; są bowiem despotyczne, a przecież państwo jest społecznością ludzi wolnych” (*ibidem*). Uzupełnienie to znaczące, wskazujące partykularny jednak moment, skoro wspominające zapewne o rządzących w poszczególnych państwach.

rząd „władający ku ogólnemu pożytkowi”¹¹ (zważmy, iż w tym przypadku jedna się pożytek ogólny z dobrem ogólnym, raz jeszcze zaznaczając, że nie idzie zapewne o pożytek wynikający z rachunku korzyści i strat dokonywanego ewentualnie przez jednostki), rząd wszakże o tyle różny od innych „właściwych”, że sprawowany przez jedynowładcę, należyce przygotowanego do realizowania umiejętności najważniejszej ze wszystkich, jaką jest umiejętność sprawowania władzy w państwie nakierowana na dobro, czyli w tym przypadku sprawiedliwość. Dlatego rządzący w monarchii, a w tym zakresie nie różni się on od grupy rządzących w arystokracji ni od większości władającej w politei, ma ustalać to, co dla ogółu pożyteczne, co – zgodnie z wcześniejszymi wywodami – służy umacnianiu naturalnej dążności raczej niż wykalkulowanej korzyści poszczególnych obywateli. Nie ma on przy tym ustanawiać praw (co oddala późniejsze a liczne podejrzenia o ewentualną jego arbitralność w tym zakresie), lecz raczej „rozstrzygać [tylko] w tych sprawach, których prawa określić nie zdołają dokładnie ze względu na to, że niełatwą jest rzeczą w ogólnym ujęciu wyczerpać wszystkie poszczególne wypadki”¹². Z pewnością też nie ma on określać ustroju, lecz działać w nim, podejmować aktywność w rządzie przyjętym przez daną społeczność. Wprawdzie Arystoteles powiada, że „prawa winny być dostosowane do ustroju (...), [że] dostosowane do właściwego ustroju będą z konieczności sprawiedliwe”¹³, a nawet, że „prawa winny się dostosować do ustrojów i wszystkie są istotnie do nich dostosowane, a nie ustroje do praw”¹⁴, niemniej idzie w tym przypadku o relację między ustrojem (określającym porządek władz w państwie i sposób ich podziału, wskazującym czynnik decydujący i cel każdej wspólnoty, zatem przypominającym współczesne nam ustawy zasadnicze) i prawami, które – podobnie jak ustrój – nie są ustalane przez wolę monarchy, lecz wiążą ją, pochodząc skądinąd¹⁵.

Arystoteles, co ciekawe, wylicza aż pięć rodzajów monarchii/królestw. Pierwszy jest związany z ustrojem lakońskim (spartańskim) i odnosi się do władcy, którym jest dożywotni dowódca, nieposiadający „władzy nad wszystkim”, niemogący w szczególności karać śmiercią („chyba tylko w czasie jakiejś wyprawy”), sprawujący jednak „naczelne dowództwo na wojnie, gdy poza kraj wyrusza; poza tym królowi jeszcze powierza się czynności związane z kultem bogów”¹⁶. Nie wdając się

¹¹ *Polityka*, 1279a, s. 86.

¹² *Ibidem*, 1282b, s. 92.

¹³ *Ibidem*, s. 93.

¹⁴ *Ibidem*, 1289a, s. 107.

¹⁵ *Ibidem*, 1289a, s. 108.

¹⁶ *Ibidem*, 1285a, s. 98.

w rozważania dotyczące zwłaszcza ostatniej kompetencji spartańskiego króla, która poprowadziłaby nas ku dywagacjom dotyczących zwłaszcza poszukiwań prowadzonych od starożytności chrześcijańskiej do dziś i unaoczniała istnienie rozlicznych modeli relacji między zwierzchnikami sfer doczesnej i duchowej, zaznaczmy jedynie, że pierwszy rodzaj monarchii, w której piastun władztwa może być wybierany albo je dziedziczyć, wiąże Arystoteles z mocną „podstawą prawną”. Nie tylko taką podstawę, ale także fundament w tradycji ma drugi rodzaj królestwa, znajdujący u ludów barbarzyńskich; dzięki temu podwójnemu ufundowaniu jest to trwałe rozwiązanie, mimo że ma się zbliżać do tyranii. Podobnie krytycznie naznaczana jest monarchia trzeciego rodzaju, znajdująca u „dawnych Greków”, a kojarzona z „ajsymnetami”, pochodzącymi z wyboru, także mającymi oparcie w prawie, ale już nie w tradycji. Przykład czwartego rodzaju królewskiego jedynowładztwa znalazł Stagiryta w „czasach bohaterskich”: w tym przypadku władca miał się opierać i na prawnej podstawie dziedzictwa, i na zgodzie rządzących, fundament jego panowania był więc niezwykle mocny, wiązał bowiem podstawy stwierdzone w poprzednich trzech rodzajach i uzupełniony był o niewystępujący w tamtych, a skojarzony ze świadomą zgodą poddanych wdzięcznych a to za powodzenie wojenne, a to za pożyteczne rządy w czasie pokoju¹⁷.

Już w pobieżnej analizie dotyczącej czterech rodzajów monarchii Arystoteles zdołał wskazać pewien istotny problem nie tylko w jego analizach, ale także w poszukiwaniach prowadzonych przez wieki, częściej odnoszonych do monarchów niż do ciał zbiorowych dominujących w tak zwanych czasach nowoczesnych; zdołał ujawnić dwa momenty wymagające namysłu, z których pierwszy wiąże się z poprawnością (legalnością, skoro tak ważny jest nie tylko ustrój, ale i prawo do niego dopasowane) tytułu piastuna władztwa, drugi zaś z poprawnością (legalnością, z podobnym zastrzeżeniem jak poprzednio) sprawowania przez niego władzy. Znana nie tylko historykom myśli politycznej, ale i występująca wciąż w tak zwanej potoczności dystynkcja uzurpator-tyran dotyka tej właśnie podwójności, którą należy wychwytywać również wspólnie, gdyż pojawia się ona w ocenach formułowanych pod adresem wciąż istniejących monarchii, raz

¹⁷ *Ibidem*, 1285a–1285b, s. 98–100. Autor tak podsumował swe wywody: „Takie więc są cztery rodzaje królestwa. Jeden z nich to królestwo z czasów bohaterskich, opierające się na woli ludu, ograniczone do pewnych określonych czynności (król był bowiem wodzem, sędzią i kierował kultem bogów), drugi to królestwo u barbarzyńców (a jest to oparta na prawie władza despotyczna, dziedziczna w rodzie), trzeci stanowiła tzw. „ajsymneja” (tj. oparta na wyborze tyrania), a czwarty z nich to królestwo lakońskie, tj. krótko mówiąc dziedziczna w rodzie, dożywotnia godność wodza” (*Polityka*, 1285b, s. 100).

w związku z ewentualną legitymizacją panującego przez obywateli, kiedy indziej w związku z bieżącą oceną jego poczynań dokonywaną przez nich lub przez ich reprezentantów; w obu przypadkach istotna jest przy tym, jak w czwartym rodzaju monarchii, tej z „czasów bohaterskich”, świadoma akceptacja monarchy przez – (być może) wdzięczny? – „lud” pojmowany już to jako zbiorowość jednostek lub/i grup, już to jako swoista jedność-całość (alternatywa charakteryzująca napięcia istniejące w tych zakresach między liberałami i demokratami, problematyzująca właściwą naszym czasom „zbitkę”, która przyjmuje postać „liberalno-demokratycznego” ustroju, systemu, a nawet państwa).

Arystoteles wyróżnia jednak także piąty rodzaj monarchii, okreśłany mianem „pełnego królestwa”: „gdy jeden człowiek włada wszystkim tak, jak to czyni lud każdy i każde miasto, gdy kieruje wspólnymi sprawami”¹⁸. Taka monarchia przypomina gospodarstwo domowe, król bowiem korzysta w niej z „pełni władzy nad wszystkim”, zajmując pozycję wyraźnie odmienną od tej, jaką posiadali panujący w czterech pierwszych rodzajach monarchii. Ta „pełna monarchia” jest dla nas szczególnie interesująca, ponieważ jej analogon znajdujemy w pewnym zakresie w 1. Księdze Samuela. I u Arystotelesa, i u autora księgi Starego Testamentu znajdujemy te same problemy: ewentualnego związania monarchy prawem mimo korzystania przez niego z pełni władzy. Co więcej, podobne kwestie wiążą się z długimi, a wspominanymi już, próbami określenia pozycji królów w naszej erze, zwłaszcza w tradycji chrześcijańskiej (problemy niesione przez formuły rzymskie, przypisywane Ulpianowi, jak *princeps legibus solutus est*, sytuująca cesarza ponad prawem i uniezależniająca go od społeczeństwa, oraz *quod principi placuit legis habet vigorem*, uzależniająca treść prawa od jego woli, a także przez stosowaną zrazu do Boga jedynie formułę *potestas absoluta*). Choć jednak Stagiryta prezentuje zarzuty przeciwników monarchii, choć konstatuje, że

(...) dla podobnych i równych nie jest to ani korzystne, ani sprawiedliwe, by jeden człowiek był panem wszystkiego, bez względu na to, czy praw nie ma, a on sam jest prawem, czy też prawa są, jak i bez względu na to, czy i on, i poddani są dobrzy, czy też są niedobrzy, bez względu wreszcie na to, czy on góruje cnotą nad innymi, choćby tylko w pewnej mierze (...),

przecież ostatecznie orzeka, iż jednostka „wyróżniająca się cnotą” lub ród cały tak się wyróżniający słusznie mogą obejmować władzę królewską i panować nad innymi. Takie rozwiązanie ma odpowiadać nie tylko

¹⁸ *Ibidem*, s. 100.

słuszności zresztą, ale i sprawiedliwości. Dopowiedzenie jest równie interesujące: człowieka wyróżniającego się cnotą niepodobna ani zabijać, ani wypędzać, ani – co szczególnie ciekawe

(...) wymagać, aby częściowo [władzał, to znów] był podwładnym. Część bowiem z natury rzeczy nie może przewyższać całości, a tak by tu właśnie było, gdyby [się wspomniane wymaganie zastosowało do człowieka, który by] tak wielką przewagę posiadał. Nie pozostaje zatem nic innego, jak słuchać takiego i uznać go za pana nie w pewnej mierze, ale w ogóle¹⁹.

Orzeczenie Arystotelesa, świadomego niebezpieczeństw niesionych przez monarchię z istoty swej uzasadniającej jedynowładztwo, ma szczególną treść: jego podstawą jest wiara w występowanie ludzi (jednostki, rodu) na tyle górujących cnotą nad innymi, iż ci ostatni powinni okazywać im posłuszeństwo. Posłuszeństwo opierające się na ufności, że cnotliwy posiada też umiejętność działania celowego, nakierowanego na dobro ogółu, a nie dobro własne, że posiada on więc najważniejszą ze wszystkich umiejętność sprawowania władzy, dbania o istnienie tej społeczności, która powstała w sposób naturalny. Dzieje zachodniej myśli politycznej nie potwierdzają wiary starożytnego myśliciela. Niektórzy ich badacze wskazują, że jednostki zbyt często bezzasadnie rościły sobie pretensje do cnotliwości, w rzeczywistości cnotliwymi nie będąc, że dążyły one do przejęcia władzy pod różnymi pretekstami, częściej nie tyle ukazując swą moralną wartość, ile przekonując o swojej niezwykłej zdolności epistemicznej. Są nawet tacy badacze, którzy pokazują jałowość z jednej, niebezpieczeństwo z drugiej strony pretensji zgłaszanych przez „epistemicznie wyższych”, znajdując je i w królach-filozofach Platona, jak choćby Popper, i w gnostykach, zwłaszcza nowożytnych, jak Voegelin. Obawy badaczy wiążą się z poszukiwaniami opisywanych przez nich myślicieli politycznych krytycznych wobec tendencji odnajdowanych także w wywodzie Arystotelesa, zwracających uwagę na zagrożenie ze strony wszelkiego rodzaju elit, których członkowie odwołują się do bogów lub Boga, tradycji lub autorytetu sięgającego aktu założycielskiego, wreszcie do rozumności znajdującej się na wyposażeniu części zaledwie ludzi lub cnotliwości właściwej tylko niektórym. Pomijając nawet problem upadłości intelektualnej i moralnej człowieka, a zwracając uwagę na kwestie związane z problematycznością kierowania się przez część lub wszystkich zgoła ludzi jakoś pojmowaną rozumnością, warto zauważyć, że w kolejnych stuleciach za szczególnie kontrowersyjny uznano moment arbitralności

¹⁹ *Ibidem*, 1288a, s. 105–106.

jedynowładcy. Najpóźniej w wiekach średnich osłabiano go a to przez apele o podobieństwo jedynowładcy do dobrego Boga (element często wiązany z nauczaniem św. Augustyna), a to nadzieją należytego kształtowania charakteru przyszłego panującego (literatura „zwierciadła książąt” sięgająca schyłku VI w. p. Chr. i nauczania papieża, św. Grzegorza I Wielkiego, który w *Regula pastoralis* zarysował moralnie poprawne relacje między poddanymi i władcami, zwracając uwagę nie tylko na potrzebę uwzględniania przez drugich zasady naturalnej równości i wymagań z nią związanych, ale także wskazał na podobieństwo zwierzchnictw odnoszących się do planu doczesnego, apologetyzując św. Piotra, krytycznie zaś oceniając pierwszego króla Izraela Saula), a to wreszcie wspomaganie go przez właściwie przygotowanych doradców (np. pisma angielskich katolików, choćby Thomasa Starkeya z początku XVI w.), zaczęto postrzegać jako kluczowy w kontekście instytucjonalnym najpóźniej na przełomie XV–XVI lub w XVI wieku. W XV wieku, w niektórych ujęciach zakorzenionych we wcześniejszych jeszcze rozważaniach, sięgano zrazu po rozwiązania proponowane przez zwolenników papalizmu lub hierokratyzmu, eksponując rolę papieża w chrześcijańskim *uniwersum*, jednej, uniwersalnej *Christianitas*, choć kwestia arbitralności pojawiała się również w uwagach o relacjach papieża do Kościoła między innymi w projektach koncyliarystycznych (dyskutowanych szczególnie w trakcie Soboru w Konstancji, gdzie w 1415 roku potępiono jednak tyranobójstwo). O ile w poprzednich stuleciach autorzy odwoływali się zazwyczaj do myślenia nawiązującego do dziedzictwa Grzegorza I – jak nieznany z imienia biskup, który miał około 645 roku napisać pierwsze dzieło wyraźnie kreślące już ideał księcia, i jak Smaragdus (opat Saint-Mihiel k. Verdun, żyjący na przełomie VIII i IX w.) i współczesny mu najbliższy bodaj współpracownik cesarza Karola Wielkiego Alcuin z Yorku, jak późniejsi nieco Hincmar z Reims z IX i Benzo z Alby z XI wieku, ale i jak choćby jeszcze Erazm z Rotterdamu na początku XVI wieku, zwykle wskazując, że tyran może się pojawić w ustroju monarchicznym ze względu na swe zachowania powodowane głównie pychą (*superbia*) – o tyle w XVI wieku wyraźny stał się nurt, w który wpisywali się autorzy przewidujący raczej potrzebę ograniczania woli jedynowładcy przez inne organy niż potrzebę kształtowania jego „charakteru” czy odwoływania się – wzorem Arystotelesa – do jego cnotliwości. Z czasem sposobów zabezpieczenia społeczeństw przed tyranem zwanym się monarchą zaczęto szukać – jak między innymi James Madison w tradycji amerykańskiej – głównie w należyтым uporządkowaniu organów władzy publicznej i powiązaniu ich w rozbudowanym ewentualnie systemie rozlicznych hamulców. Najpóźniej w XVIII–XIX wieku dostrzeżono jednak ponownie, że sam „porządek instytucjonalny” nie wystarczy,

że konieczny jest odpowiedni poziom kultury politycznej nie tylko (lub nie głównie) panującego, ale także jego doradców i poddanych, a z czasem coraz wyraźniej możliwie wielu obywateli, by obok hamulców instytucjonalnych działac mogli „hamulce społeczne”, umacniające, a nawet gwarantujące trwanie równowagi politycznej w pluralnych społeczeństwach (w tym „hamulce” w postaci mechanizmów legitymizacji i efektywnej kontroli społecznej, nie tylko sądowej)²⁰.

Zainteresowanie monarchią rosło w tym długim okresie lub malało, coraz wyraźniej wiązane było raczej z potrzebą istnienia władcy jako tego, który prowadzić ma nie tyle ku szczęśliwości jako celowi wspólnemu dla społeczności i jednostek znajdowanemu w planie moralnym, ile ku potędze społeczności raczej niż jednostek, albo zadowoleniu jednostek raczej niż społeczności. Wszystkie te poszukiwania są niezwykle interesujące, ale też wszystkie (lub niemal wszystkie) wiodą z wolna ku stanowi dzisiejszemu, gdy monarchia – po długim okresie wyraźnej dominacji – jest znów tylko jedną z form rządów, lecz już formą określaną przez tych, którzy mieli, zgodnie z nadzieją Arystotelesa, okazywać posłuszeństwo cnotliwym królom, którzy powinni byli ich uznawać za panów „w ogóle”; formą realizującą się nie w otoczeniu prawa tworzonego bezinteresownie, prawa bezosobowego, lecz w otoczeniu prawa ustanawianego w zmaganiach prowadzonych przez rozmaite partie, grupy interesów, jednostki, zbyt często mające na względzie tylko własne korzyści. Niepodobna się więc dziwić, że sprzeciw nie tylko wobec tyranii, ale i wobec monarchii jako „potencjalnej tyranii” również opierać się może tylko na podobnym konsensie, często nadbudowywanym na opiniach, a nawet emocjach obywateli²¹;

²⁰ Ten dodatkowy warunek, zbliżający stawiających go – z racji tezy o większej powszechności umiejętności rządzenia – do Arystotelesowskiej wizji politei raczej niż monarchii, rządów większości raczej niż jedynowładztwa, powiązany został z poszukiwaniem i ustalaniem na podstawie tzw. konsensu społecznego zespołu treści wyznaczających podstawowe wzorce postępowania w zróżnicowanych społeczeństwach liberalno-demokratycznych (kwestia wpisana m.in. w dwudziestowieczne, prowadzone już po zakończeniu II wojny światowej, poszukiwania Johna Rawlsa z jednej, komunitarystów z drugiej strony).

²¹ Jak zdaje się głosić Leo Strauss, dwudziestowieczna nauka o polityce, zwana popularnie politologią, zdominowana przez podejście pozytywistyczne i dlatego stroniąca od sądów wartościujących, nie jest już w stanie poprawnie rozróżnić monarchii i tyranii, ani nawet nazwać tej drugiej z racji wyrzeczenia się podejścia znalezionego przez nas u Arystotelesa, skoro nawet nazwanie reżimu tyrańskim ma być w tej „nowej” nauce równoznaczne z wypowiedzeniem niedopuszczalnego „sądu wartościującego”; współczesny politolog będzie mówił o państwie masowym, dyktaturze, totalitaryzmie, autorytaryzmie i tak dalej, zmuszony bowiem będzie odrzucić pojęcie tyranii jako „mityczne”. Tymczasem sceptyczny myśliciel znający klasyczną filozofię polityczną dostrzega, że uwalnianie polityki od związku z kryteriami znanymi tej filozofii powoduje jej zbliżanie do tyranii daleko bardziej niebezpiecznej niż tyranie dawne, choćby greckie, skoro „w przeciwieństwie do tyranii klasycznej dzisiejsza tyrania ma do dyspozycji «technologię», jak również «ideologie»; (...) zakłada ona z góry istnienie «nauki» czy

że monarchia może się okazać mitem upadającym skutkiem „rozumnego konsensu” albo tylko „znakiem przeszłości”, użyteczną do pewnego momentu „tradycją”, którą jednak – z racji jej nieużyteczności – można usunąć, zamienić na inną formę, bardziej aktualnie użyteczną dla członków społeczności. Można, oczywiście, spekulować, czy forma ta stanowić może znak bądź symbol podobny fladze lub hymnowi, znak bądź symbol jedności politycznej rozczłonkowanych podmiotów, jednostek i grup, o których tak wiele mówią dominujący w politologii pluraliści, spekulacja ta nie może nas jednak doprowadzić do miejsca wskazanego przez Stagiiryte: skoro pożegnaliśmy się już z koncepcją natury gatunkowej, a co za tym idzie, rozstaliśmy się z tezą o powszechnym występowaniu naturalnej nam dążności do życia w społeczności, skoro przestała nas interesować powszechność i każdy z nas – spoglądając z partykularnego punktu widzenia (jednostki, grupy) – „kalkuluje” samą przynależność do społeczności, to kwestia ustroju wtórnego już u Stagiiryty wobec zaniechanej przez nas dążności zdaje się niewiele znaczącym problemem. Ba, o tym, czy monarchia jest wciąż „właściwym” ustrojem, też nie możemy rozstrzygać równie apodyktycznie jak starożytny myśliciel: także w tym zakresie straciliśmy bowiem jego, rozszerzmy, „klasyczne” pojmowanie dobra ogólnego, również wszak traktowanego coraz wyraźniej jako wypadkowa „dóbr partykularnych” albo partykularnie mierzonych pożytków.

Analizując zestawienie uchwał „ludu” i prawa (przez nas kojarzonego z decyzjami organów, w tym z „uchwałami ludu”), Arystoteles pisał, że tak się dzieje, iż prawo nie rządzi, lecz „rządzą uchwały”: „(...) to wina demagogów. Bo w tych demokracjach, gdzie prawo włada, nie ma warunków do

raczej szczególnej interpretacji bądź szczególnego rodzaju nauki. Z kolei klasyczna tyrania, inaczej niż nowoczesna, rzeczywiście lub potencjalnie stawała wobec nauki, której nie zamierzano użyć do «zawojowania natury», popularyzować czy rozpowszechniać. (...) [D]opóty nie można zrozumieć nowoczesnej tyranii w charakterystycznej dlań postaci, dopóki nie rozumie się podstawowej i w pewnym sensie naturalnej formy tyranii, jaką stanowi tyrania klasyczna. Zasadnicza warstwa nowoczesnej tyranii pozostaje na dobrą sprawę nieczytelna dla nas, jeżeli nie odwołamy się do nauki politycznej klasyków”. L. Strauss, *O tyranii. Zawiera korespondencję Strauss-Kojève*, red. V. Gourevitch, M.S. Roth, przeł. P. Armada, A. Górniewicz, Kraków 2009, s. 23. Zanik normatywnego fundamentu współczesnej polityki, oparcie jej tylko na ustaleniach przyjętych przez jednostki prowadzą z jednej strony do ugruntowywania porządku demokratycznego na uznawaniu opinii jedynie, a nie wiedzy dostarczanej ewentualnie przez filozofów politycznych, z drugiej zaś do porzucania normatywnych kryteriów pozwalających szacować wartość poszczególnych reżimów, w tym decydować o ich „tyranicznej charakterystyce”. Uwagi Straussa są o tyle istotne, że wskazują na zasadnicze problemy, z którymi mierzą się współcześnie również myśliciele polityczni usiłujący niekiedy usprawiedliwić np. wystąpienia przeciwko „dyktatorom” czy „tyranom”, odwołując się już to do praw indywidualnych, już to do praw grupowych, a nawet do jakichś zewnętrznych instancji zdolnych usprawiedliwić ingerencję motywowaną stwierdzeniem naruszania przez rządzących (mających nawet demokratyczną legitymizację) należnych obywatelom praw i wolności.

wystąpienia demagoga, lecz najlepsi z obywateli grają przewodnią rolę, gdzie zaś prawa nie panują, tam zjawiają się demagodzy”. Wbrew oczekiwaniom wynikającym z przypisania demagogom winy za panowanie uchwał raczej (ludu lub uchwał od niego pochodzących) niż prawa, to wcale nie demagodzy psują jednak prawo, nie oni uchylają jego „władanie”, skoro pojawiają się dopiero po uchyleniu „rządów prawa”, po odebraniu „najlepszym z obywateli” przewodniej roli, która ma – jak zdaje się sądzić Arystoteles – zapewniać „rządy prawa”. Gdy „najlepsi obywatele” są odsunięci, lud zajmuje

(...) stanowisko monarchy, jako jednostka zbiorowa, bo panuje tu ogół: nie każdy z osobna, ale wszyscy razem, wzięci jako całość. (...) Tak więc lud występujący jako monarcha stara się okazać swą władzę monarchiczną nie kierując się prawem, i staje się despotą, tak że nawet pochlebcy u niego do znaczenia dochodzą²².

Oto warunek pojawienia się demagogów („pochlebców”), niebędących jednak – teraz widzimy to jeszcze wyraźniej – burzycielami prawa, ale jedynie ewentualnymi przywódcami ludu zachęcającymi do podejmowania przez „ogół” uchwał, które prawo zastępują, uchylają jego panowanie²³. Toteż, dowiadała znacząco Stagiryta,

(...) taka demokracja odgrywa rolę analogiczną do tyranii między monarchiami. Stąd i charakter ustrojów jest ten sam, w obu lepsi znoszą bezwzględny ucisk, uchwały ludu są tu tym, czym tam rozporządzenia, a demagog pełni rolę analogiczną do pochlebcy: jeden i drugi ma wielki wpływ, pierwszy u tyranów, drugi w takiego rodzaju demokracji²⁴.

²² *Polityka*, 1292a, s. 114.

²³ Zauważmy na marginesie, że Arystoteles dopuszcza sytuację, w której w demokracji panować jednak może prawo, a nie ludzie, prawo, a nie uchwały ludu; ludu pojmowanego – zwróćmy uwagę także na to – jako zbiorowość, „jedna całość”, swoisty „podmiot zbiorowy”, a nie jako zbiór poszczególnych jednostek. Oba elementy są godne rozważenia, bo choć wskazane zostały przez dawnego, antycznego jeszcze myśliciela (i to wychowawcę Aleksandra Wielkiego, od którego zwykle wywodzi się hellenistyczny namysł wiążący to, co greckie, z tym, co orientalne, co dostarcza uzasadnienia tendencji lub nawet „zasadzie monarchicznej” usuwającej prymat prawa względem woli prawodawcy będącego monarchą), to zachowują znaczenie także w dzisiejszych rozważaniach (i zapewne mogły być wzięte pod uwagę przez tak wytrawnego myśliciela XIX w. jak Alexis de Tocqueville, w *Dawnym ustroju i rewolucji* dotyczącego podobnych kwestii).

²⁴ *Polityka*, 1292a, s. 114.

Demagodzy jako podobni pochlebcom monarchów „pochlebcy ludu”, „zwracając się ze wszystkim do ludu, powodują, że rządzą uchwały, nie prawa”. Tym razem Arystoteles przypisuje więc im przyczynowość zmian prowadzących do panowania uchwał raczej niż prawa, a czyni to mimo poprzednio wyrażonych uwag o pojawianiu się demagogów po upadku prawa jako panującego. To kolejny ważny moment jego wywodu: okazuje się, że z jednej strony przejście panowania przez lud kosztem prawa ma być racją decydującą o wystąpieniu demagogów; z drugiej wszakże strony, gdy panowanie ludu zostanie ustalone, wówczas demagodzy zdają się powodować, że rządzą uchwały, a nie prawo. Można zatem przekonywać, iż pierwszy krok w przemianach wiodących ku ustanowieniu tak (krytycznie!) rozumianej demokracji podejmuje lud, który przejmuje panowanie kosztem prawa; dopiero krok drugi, gdy panuje już lud raczej niż prawo, należy do demagogów, wiodących lud ku przyjmowaniu uchwał coraz gruntowniej wypierających prawo. W związku z „drugim krokiem” Arystoteles wywodzi, że „zdarza się” niekiedy również, że sami demagodzy „dochodzą do potęgi, ponieważ lud o wszystkim stanowi, a oni [stanowią] o zdaniu ludu wobec tego, że lud ich słucha”. Okazuje się więc, że choć to lud formalnie podejmuje uchwały kosztem prawa, to nie jego wola własna jest w nich wyrażana, ale raczej wola tych, którym się podporządkowuje. Tym samym antyczny myśliciel stara się ukazać kolejne paradoksalne zjawisko stwierdzone już w jego czasach w związku zapewne również z doświadczeniami sławionej również dzisiaj „demokracji ateńskiej”: choć lud ma niby „jednostkowa wola” o czymś rozstrzygać, to wola ta jest kształtowana nie przez tę być może pozorną „całość upodmiotowioną”, lecz przez tego lub tych, którzy są słuchani przez „uczestników ludu”²⁵.

²⁵ Jak się wydaje, wracamy dziś do czasów rzymskich imperatorów raczej, niż trwamy w refleksji o monarchii przy ujęciach nowożytnych. Zważmy bowiem, że Paul Veyne rozpoczął wywód merytoryczny w opracowaniu *Imperium grecko-rzymskie* od słów: „Ustrój państwa Cezarów różnił się bardzo od monarchii nam bliższych i lepiej znanych: królestwa średniowiecznego i nowożytnego. (...) W *ancien régime* król jest dziedzicznym właścicielem królestwa, stanowi ono jego schedę rodzinną; ta fikcja rodziny i sukcesji zostaje łatwo przyjęta i jeszcze łatwiej utrwalona. Tymczasem cesarz rzymski (...) zajmował tron nie jako właściciel, lecz jako mandatariusz zbiorowości, przez nią wyposażony w moc kierowania Rzeczpospolitą. (...) Oczywiście – delegowanie imperatora na tron przez wspólnotę to tylko fikcja, to tylko ideologia. Ale dość było takiej fikcji, by osobie formalnie delegowanej brakło legitymacji monarchy, legitymacji wpływającej z samej jej osoby, osoby nietykalnej”. P. Veyne, *Imperium grecko-rzymskie*, przeł. P. Domański, Kęty 2008, s. 9. To pouczający wywód: dzisiaj korzystamy z podobnej „fikcji” czy „ideologii” problematyzującej posiadanie „legitymacji wpływającej” z samych osób monarchów jako osób nietykalnych, mimo że wciąż trwamy przy tym, czego brakowało rzymskim imperatorom: z „przesądu dynastycznego”, z tronu czyniącego „własność jednej, wciąż tej samej rodziny” (*ibidem*, s. 13). Pouczające może być jednak także to, że skoro przy kreowaniu cesarza w grę wchodziły „wyłącznie stosunki sił, skoro sukces i porażkę zatwierdzała

Uwaga ta jest o tyle istotna, że oddaje osobliwe „przeniesienie” źródła uchwał z „podmiotu zbiorowego”, który formalnie je podejmuje, na podmiot rzeczywisty, który wpływa lub kształtuje treść woli wyrażanej w uchwałach. To, czy ten „nowy podmiot” stojący u źródła uchwał jest bardziej interesowny niż „uczestnicy ludu”, może być kolejnym przedmiotem analiz, także tych, które mogłyby dotyczyć jego wpływu na trwanie dzisiaj monarchii. Istotniejsze jest jednak to, że ateński filozof wskazuje, że tam, gdzie rządzi nie prawo, lecz uchwały „ludu”, mamy do czynienia nie z ustrojem, lecz z formą wykorzystywaną przez zanarchizowaną zbiorowość: tam, gdzie zbiorowość nie posiada wspólnego prawa, nie ma też formy, ustroju, a przez to nie stanowi wspólnoty politycznej, w pewnym momencie rozwoju refleksji politycznej na Zachodzie nazwanej „państwem”. Wiemy, że gdy aktualna większość włada za pomocą uchwał *ad hoc* przyjmowanych, nie stanowiąc wiążących powszechnie norm „na dłużej i niezależnie od okoliczności”, to należy mówić nie tyle o demokracji, ile o bieżących „rządach ludu, którego wola wolna jest od wędzideł prawa”. Gdy stwierdzamy dzięki Stagiryście, że to raczej prawa powinny dostosować się do ustroju, niż ustrój do praw, uświadamiamy sobie znaczenie stwierdzonego już paradoksu albo odkrywamy paradoks kolejny: skoro jeden z rodzajów demokracji to rządzenie przez uchwały, a nie przez prawo, skoro skutkiem tego nie jest to nazwa żadnego ustroju, bo tego już nie ma w takim stanie rzeczy, to nie ma do czego relacjonować prawa: brak ustroju, do którego można byłoby odnosić prawo, znosi właściwą relację eksponowaną przez Stagirytę i zapewne spycha ku relacji odwrotnej, ku opieraniu ustroju na tym, co zwie się prawem, zapewne na uchwałach zastępujących prawo, od uchwał uzależniając także istnienie monarchii nie jako stałego, przez prawo ugruntowanego, rozwiązania, lecz rozwiązania jedynie *ad hoc*, możliwego do zniesienia w każdej uchwale. Oto, jak się wydaje, jeden z ważniejszych wniosków z poszukiwań Arystotelesa: jeśli w miejsce prawa wstępują uchwały, jeśli mamy do czynienia tylko z bieżącym rządzeniem przez większość bez prawa, za to za pomocą uchwał podejmowanych przez tego zbiorowego prawodawcę ewentualnie powodowanego przez pochlebców demagogów, to na treści tych uchwał wspiera się to, co można nazwać „ładem podstawowym” zbiorowości, a może nawet jego „konstytucją”, w tym to, co miało chronić naturalne inklinacje czy dążności jednostek. Okazuje się jednak, że skutkiem „przestawienia” polegającego na „postawieniu” uchwał przed prawem jest podporządkowanie

fikcja, jaką był consensus wszystkich obywateli” (*ibidem*, s. 16), to podobna sytuacja zdaje się dotyczyć dziś dynastii i panujących korzystających z „przesądu dynastycznego” (lub sam ten „przesąd” zdaje się poddawać „wyłącznie stosunkom sił”).

woli większości norm wiążących wszystkich, i tych zatem, którzy stanowią większość, mogą nie znać położenia zbiorowości, i tych, którzy są wśród nich „najlepsi”. Więcej, okazuje się również, że następstwem tej osobliwej inwersji jest pełne uzależnienie istnienia takiej zbiorowości od woli tych, którzy ją współtworzą, którzy w orzeczeniach zawartych w ich uchwałach (podjętych być może – raz jeszcze powtórzmy – pod wpływem pochlebców ewentualnie interesownych) mogą decydować o kresie jej istnienia, o kresie istnienia tego, co nazywają wspólnotą polityczną, a co wspólnotą taką wcale – jako zbiorowość nieporządkowana za pomocą prawa – nie jest, mogą wreszcie decydować o kresie monarchii. Jeszcze więcej, bo można wysnuć i taki wniosek, że stwierdzona inwersja umacnia jedynie panowanie tych, którzy „rządzą interesownie”, powodują się chęcią realizacji partykularnego interesu. Uznanie takiego „odwróconego modelu teoretycznego” skazuje ich na tworzenie norm wciąż model ten umacniających, na ciągłe jego potwierdzanie w uchwałach, i uniemożliwia (lub przynajmniej utrudnia) opuszczenie kręgu zależności.

Dochodzimy do konstatacji fundamentalnej: tam, gdzie dokonuje się wspomniana inwersja, treść dobra ustalana jest w drodze uchwał podejmowanych ewentualnie przez większość interesownych albo nawet podejmowanych pod wpływem interesownych demagogów pochlebców. W takich warunkach samo dobro być może nie jest w ogóle rozpoznawane, lecz „ustanawiane” jako takie według mniemań większości lub demagogów nią powodujących. Być może dobro odpowiadające samemu człowiekowi, jego naturze, o której Arystoteles tak wiele prawił, nie jest w ogóle realizowane w demokracji, która nawet nie jest ustrojem „wypaczonym”, bo w ogóle nim nie jest. Jeśli tak, to w takiej demokratycznej, poddanej uchwałom rzeczywistości niepodobna nawet marzyć o urzeczywistnieniu życia cnotliwego, które miało być udziałem monarchy dbającego o spełnianie wymagań sprawiedliwości, o to, „co dla ogółu pożyteczne”. Wydaje się, że problem istnienia wspólnoty politycznej jako całości jest fundamentalną kwestią dla realizacji dobra: by dobro jakiegoś bytu mogłoby być realizowane, musi on istnieć; by więc członkowie wspólnoty politycznej mogli deliberować o treści dobra, ich wspólnota musi trwać, a aby trwać, musi mieć ustrój wzmacniający poszukiwanie dobra, do którego dostosowywane powinny być prawa wolne od uchwał bieżących, wiążące wolę każdego prawodawcy; prawa, których normy mają w pierwszej kolejności umacniać istnienie wspólnoty. Okazuje się tym samym, że grecki myśliciel za cel główny swych poszukiwań uznawał rozeznawanie warunków dobrego życia istniejącej, trwającej wspólnoty politycznej: to, co indywidualne, partykularne, miało być podporządkowywane temu, co wspólne, a „dobra jednostkowego”, przez nią ustalanego, nie można było

krytycznie zestawiać z tamtym, wspólnotowym dobrem; nie można było w imię „dobra niższego rzędu”, znajdowanego na poziomie jednostki czy grupy, w każdym razie składowych wspólnoty, a nawet na poziomie ewentualnie interesownego demagoga; nie można było przeczyć dobru wyższego rzędu: istnienie całości było ważniejsze, stanowiło większe dobro niż istnienie jego składowych.

Te ważne ustalenia pochodzące z IV w. prz. Chr. mają znaczenie także dzisiaj, choć Arystoteles nie znał „państw narodowych” starających się zachować swe istnienie w globalizującym się świecie, uwzględniającym jednak obok tendencji integracyjnych dotyczących całego globu lub poszczególnych jego regionów także tendencje przeciwne, oparte już to na tezie o wielokulturowości, już to na tezie o potrzebie przechowywania odrębności regionalnych. Z racji kształtującego się przez ostatnie stulecia sposobu myślenia o sprawach politycznych, zainteresowanie partykularnymi jednościami czy bytami politycznymi wyraźnie maleje wraz z dominacją podejścia pluralistycznego, które jest bliskie i tak zwanym pluralistom anglo-amerykańskim aktywnym od schyłku XIX wieku, i licznym liberałom, choć jedni eksponują znaczenie grup, drudzy zaś jednostek; proces ten pogłębia się jeszcze wraz ze zjawiskami globalizacji i stanowiącymi dla nich przeciwwagę zjawiskami budowania „od dołu” nowych jedności czy bytów politycznych. Nie zmieni już tego nawrót do projektów proponowanych choćby przez Carla Schmitta, eksponującego problem jedności politycznych w świecie obfitującym w nowych aktorów, nie zmienią krytyki wychowanków Leo Straussa, choć oba sposoby myślenia mogą unaoczniać problematyczność dominujących tendencji; tendencji skazujących monarchię na status mitu, jak chcą organizatorzy konferencji, lub drugorzędnego politycznego faktu godnego, owszem, opisu, lecz niemającego już dziś większego znaczenia.