



ŹRÓDŁA IDEI PRAWORZĄDNOŚCI. LEKCJA PLATONA

Praworządność to określenie, które wspólnie w krajach Zachodu uchodzi za podstawowy wyznacznik właściwie funkcjonujących organizmów politycznych. W ramach Unii Europejskiej nie ma dziś chyba poważniejszego zarzutu niż łamanie praworządności, a państwa o to oskarżane stawiane są pod pręgierzem opinii publicznej jako te, które same wykluczają się z grona cywilizowanych narodów. Jednak już pobieżna obserwacja pokazuje, że kryterium praworządności stosowane bywa niezwykle wybiórczo, że podobne działania polityczne czy rozwiązania instytucjonalne są w przypadku jednych państw gwałtownie potępiane, w przypadku innych – zazwyczaj tych silniejszych – taktownie pomijane milczeniem albo nawet traktowane jako nienaganne, czy wręcz wzorcowe. W praktyce politycznej i relacjach międzynarodowych praworządność przyjmuje niepokojąco proteuszowy kształt. Warto więc sięgnąć do źródeł i pozostawiając na boku analizę meandrow bieżącej polityki, zadać pytanie podstawowe: co to jest praworządność i w jakim sensie możemy o niej mówić jako o fundamencie wspólnoty politycznej?

Pojęcie praworządności, czyli rządów prawa, zawiera w sobie dwa elementy niezbędne dla funkcjonowania dobrze zorganizowanej wspólnoty politycznej. Z jednej strony jest to czynnik rządzący – władza, z drugiej – konkretny porządek wyznaczony prawami, czyli ogólnymi regulacjami określającymi sposób życia danej wspólnoty. Oba te elementy nie są bynajmniej równoważne. O ile – wbrew nadziejom radykalnych anarchistów – bez uwzględnienia jakiegoś ośrodka centralnej władzy nie da się nawet pomyśleć trwałego istnienia wspólnoty politycznej¹, o tyle jest jednak możliwy przypadek przeciwny: społeczność, której życie regulowane byłoby nie przez stabilne prawa, lecz przez aktualną wolę władcy, wyrażaną w formie konkretnych, szczegółowych rozkazów. Taka skrajna wersja pozbawionego stałych praw „porządku”, którego kształt zależy całkowicie od kaprysów panującego despoty czy tyrana, jest w dłuższej perspektywie trudna do utrzymania i w czystej postaci nie zdarza się zbyt często². Ostatecznie

¹ Jak pisał Akwinata: „[W]szędzie tam, gdzie jest wielość, musi być czynnik rządzący” (św. Tomasz z Akwinu, *O władzy*, w: tegoż, *Dzieła wybrane*, przeł. Jacek Salij OP, Poznań 1984, s. 135).

² Warto zauważyć, że taka sytuacja mogła się pojawić nie

despoci mogą i zazwyczaj wolą sprawować swoje rządy, nie tylko wydając szczegółowe polecenia i dyspozycje, ale również ogłaszając despotyczne prawa³. Jednak takie arbitralne regulacje, choćby nawet ogłaszane były jako obowiązujące prawa i faktycznie przypominały je swoją ogólną formą, pod względem swej treści – jako prawa dogłębnie zdeprawowane – z pewnością nie zasługują na to miano. Prawo – także to stanowione – nie ma bowiem swego źródła wyłącznie w samowoli i potędze panujących, lecz musi opierać się na rozumnych, uniwersalnych zasadach, jeśli ma być prawem w sensie ścisłym – to znaczy prawem sprawiedliwym.

Takie właśnie przekonanie o rozumnej podstawie praw obowiązujących ludzkie społeczności narodziło się i rozpowszechniło już w czasach przedchrześcijańskich. Można ten pogląd bez trudu odnaleźć w religijnej tradycji żydowskiej, a także u starożytnych filozofów greckich (a następnie u rzymskich prawników), którzy jako miarę „prawości” obowiązujących w państwie ustaw wprowadzili pojęcie prawa naturalnego. Klasyczne sformułowanie tego

przekonania znajdziemy u św. Tomasza z Akwinu, który – idąc zresztą za św. Augustynem⁴ – wyraził je następująco:

Prawo ludzkie jest prawem w takiej mierze, w jakiej jest zgodne z prawym rozumem, a tym samym wypływa z prawa wiecznego. Kiedy natomiast jakieś prawo jest sprzeczne z rozumem, nazywane jest prawem niegodziwym; w takim przypadku jednak przestaje być prawem i staje się raczej aktem przemocy⁵.

Z drugiej strony należałoby również dodać, że nawet najlepsze, najrozumniejsze i najsprawiedliwsze ustanowione prawa bez konsekwentnego egzekwowania ich przez istniejącą władzę przestają obowiązywać – niby są, a jakby ich nie było. Społeczny ład ulega wtedy destrukcji, pojawia się i narasta stan anomii. Z tego względu dopiero połączenie obu tych elementów: porządku opartego na rozumnych prawach oraz efektywnej władzy, która ten porządek podtrzymuje i skutecznie chroni, wyznacza w naszym kręgu cywilizacyjnym ideał właściwie urzędzonej wspólnoty politycznej. Ideał ten przyjął współcześnie postać państwa prawa (*Rechtsstaat*) albo – jak to się ujmuje w tradycji anglosaskiej – rządów prawa (*the Rule of Law*), przy czym oba pojęcia, choć zbliżone, nie są bynajmniej tożsame. Co więcej, przy ich wszystkich zaletach i niewątpliwej wartości, a także wspólnym rdzeniu, ukształtowały się one w określonym miejscu i czasie, a tym samym odpowiadają różnym doświadczeniom historycznym

tylko w starożytnych satrapiach rządzonych przez rozmaitych Herodów, lecz również podczas stanu wyjątkowego opisywanego przez Carla Schmitta, kiedy normy prawne obowiązujące w sytuacji normalnej przestają obowiązywać, a porządek trwa wsparty mocą woli suwerena. To pokazuje, że egzystencjalny porządek samego istnienia wspólnoty politycznej jest ważniejszy i bardziej podstawowy od porządku normatywnego, wyznaczonego przez konkretne regulacje prawne.

³ Nie chodzi tu jedynie o organizmy polityczne z dawnych epok. Warto przypomnieć całkiem niedawny przykład państwa, w którym prawo rozumiane było jako czysta emanacja woli panujących: „Prawo to system reguł (norm) ustanowionych przez państwo w celu wyrażenia woli dominującej klasy, opartych na władztwie państwa po to, by chronić, utrzymywać i rozwijać relacje i porządki społeczne, które są aprobowane i korzystne dla klasy panującej” (А.Я. Вышинский [A. Wyszynski], Основные задачи науки советского социалистического права [Główne zadania radzieckiej nauki prawa socjalistycznego], Moskwa 1938, s. 37).

⁴ Por. św. Augustyn, *De libero arbitrio*, I, 5, 11: *Non videtur esse lex, quae iusta non fuerit* (Niesprawiedliwe prawo przestaje być prawem).

⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I-II, q. 93, a. 3, ad 2; cyt. za: Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 72, w: tegoż, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 941.

konkretnych wspólnot i państw. Wydaje się więc, że również i to, jak w dzisiejszej Polsce powinno się rozumieć kwestię zasad państwa prawnego (a raczej państwa prawa)⁶ oraz praworządności, wcale nie musi sprowadzać się do niemieckiego czy anglosaskiego wzorca. Ze względu na swoistość naszych dziejowych losów warto byłoby wziąć pod uwagę również polską odrębność i specyfikę naszej tradycji. To jednak zadanie na osobne studium.

W niniejszym tekście, abstrahując od wspomnianych różnic we współczesnym rozumieniu tego, czym jest państwo praworządne, sięgniemy do samych korzeni cywilizacji Zachodu – do początków filozoficznego namysłu nad rządami prawa. Przedmiotem naszych rozważań będą refleksje Platona, który jako pierwszy myśliciel w dziejach podjął próbę sformułowania i systematycznego opisania owego ideału nazywanego przez niego państwem sprawiedliwym⁷.

*

Koncepcja rządów prawa, którą wypracował Platon, narodziła się w ostrym sporze z rozpowszechnioną – nie tylko wówczas – opinią, jakoby o kształcie relacji międzyludzkich decydowała ostatecznie

siła. Zwolenników takiego przekonania reprezentują w Platońskich dialogach sofisci Kallikles i Trazymach. Według pierwszego „sama natura objawia, iż jest sprawiedliwe, by lepszy miał więcej niż gorszy, a silniejszy więcej niż słabszy”⁸, podobnie wedle drugiego „to, co sprawiedliwe, to nic innego, jak tylko to, co leży w interesie silniejszego”⁹. Co ciekawe, Kallikles wspiera swoje stanowisko cytatem z poematu Pindara. Słowa poety: *nomos ho panton basileus* („prawo królem wszystkich rzeczy”)¹⁰ można by wręcz uznać za pierwszą deklarację powszechnych rządów prawa. Rzecz jednak w tym, iż prawo, o jakie tu Kalliklesowi chodzi i o jakim wprost mówi, to prawo natury (*nomos fyseas*), czyli to, co my dzisiaj nazywamy „prawem dżungli”, zgodnie z którym silniejszy słusznie – to znaczy tak, jak nakazuje natura – „pożera” słabszego. Paradoksalnie ten zapis, zapewne pierwszy w dziejach powołujący się wprost na prawo natury, jawi się nam jako radykalne przeciwieństwo tego, co później w naszym kręgu kulturowym określono pojęciem prawa naturalnego.

Reakcja Platona na pogląd, że rządzić i narzucać reguły porządku społecznego mają ci, którzy dysponują przemożną siłą, jest zdecydowana i jednoznacznie negatywna: tym,

⁶ Język polski pozwala na odróżnienie państwa prawnego, to znaczy takiego, w którym każdy akt władzy państwowej musi być legalny (mieć umocowanie w konstytucji lub zgodnym z konstytucją akcie prawnym), od państwa prawa (albo mocniej: państwa prawnego, sprawiedliwego), w którym nie wystarczy, że działanie władzy jest legalne: to działanie, jak i sama konstytucja, wraz z pochodnymi regulacjami ustawowymi, muszą opierać się na rozumnych, prawych przesłankach. W tym kontekście to, że art. 2 obowiązującej w Polsce ustawy zasadniczej brzmi: „Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym, urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej”, wskazuje, jakim myśleniem o państwie i prawie naznaczeni byli jej autorzy.

⁷ „Działalność polityczna niczym innym nie jest dla nas zaprawdę, jak wprowadzaniem w życie zasad sprawiedliwości” (Platon, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1960, s. 223–224 [757c]).

⁸ Platon, *Gorgiasz, Menon*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1991, s. 65 [483d].

⁹ Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 28 [338c].

¹⁰ Pindar (518–440 p.n.e.) – boecki poeta liryczny. Cały przytoczony przez Kalliklesa fragment tego poematu brzmi: „Prawo królem wszystkich, tak śmiertelników, jak i nieśmiertelnych, [...] usprawiedliwia [ono] przemoc tworzoną przez wszechmocną rękę; na świadectwo przywołuję prace Heraklesa, skoro – bez zapłaty [...]” (Platon, *Gorgiasz*, s. 66 [484b]). Do tego samego fragmentu odnosi się Platon również w *Prawach* (Platon, *Prawa*, s. 115 [690 b–c], 156 [715a]). Natomiast inaczej owo zdanie Pindara rozumie Herodot, dla którego słowo *nomos* oznacza tutaj bardziej obyczaj niż prawo, a przytoczone słowa poety służą do podkreślenia decydującej roli obyczaju w kształtowaniu etycznych przekonań ludzi (por. Herodot, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Warszawa 2003, s. 184 [3, 38]).

co zawsze i wszędzie powinno rządzić, jest rozum. Cóż jednak oznaczają – szczególnie w odniesieniu do relacji politycznych – „rządy rozumu”? Odpowiedź Platona okaże się dwójaka i rozłożona w czasie. Najpierw odnajdzie on i sformułuje jej wersję idealną, następnie w swoim ostatnim dziele – nie zapominając o tej pierwszej – opuści świat idei, zejdzie poziom niżej i spróbuje dostosować ową idealną wizję do wymogów wynikających z uwarunkowań i ograniczeń empirycznego świata.

Pierwszą odpowiedź odnajdziemy w *Politei* – **rządy rozumu to po prostu rządy ludzi rozumnych**. Idealnym rozwiązaniem łączącym skuteczną władzę z rządami rozumu będzie zatem wspólnota polityczna, na której czele staną filozofowie:

[A]ni państwo, ani ustrój państwowy, ani tak samo człowiek nigdy nie będzie doskonały, zanim na tych nielicznych miłośników mądrości, [...] jakaś konieczność ze zrządzenia losu nie spadnie, żeby się chcąc czy nie chcąc sprawami państw zajmować zaczęli, a państwo, żeby ich słuchać musiało, albo zanim synów dzisiejszych naczelników i królów, albo ich samych jakiś duch boży nie natchnie, żeby prawdziwą filozofię prawdziwie kochać zaczęli¹¹.

Platońska figura króla-filozofa i skrywająca się za nią tęsknota za sprawiedliwym władcą obdarzonym prawdziwą mądrością towarzyszy nam odtąd nieustannie i nie ma powodu,

by ją odrzucać czy lekceważyć. Ostatecznie każdy z nas wołałby, żeby w jego państwie rządy sprawowali raczej ludzie mądrzy niż głupi.

Przedstawiona przez Platona wizja doskonałej wspólnoty kierowanej przez rozum wcielony w rozumnych władców sprowadza się w *Politei* w zasadzie do odpowiedzi na pytanie, skąd wziąć takich władców¹². Zamiast dokładnej prezentacji instytucjonalnego kształtu rozumnego państwa otrzymujemy szczegółowy opis kolejnych etapów przedsięwzięcia edukacyjnego, mającego na celu wychowanie i wykształcenie ludzi dzielnych i mądrych, zdolnych do kierowania wspólnotą państwową. Nawet jeżeli takie rozwiązanie z naszej dzisiejszej perspektywy wydaje się dalece niewystarczające, to trudno nie zgodzić się z Platonem, że przemyślenie i wypracowanie właściwego sposobu edukacji obywateli oraz wyłaniania spośród nich ludzi najlepszych pod względem cnoty i intelektu jako tych, którzy mają czuć nad losami wspólnoty, jest sprawą kluczową dla każdego rozumnie zorganizowanego państwa.

Chociaż opis instytucji politycznych takiego państwa sprowadzony zostaje w *Politei* do minimum, to dwa poruszane w nim wątki warto tutaj wspomnieć. Po pierwsze, Platon wskazuje, że w każdym państwie bez wyjątku istnieje podział na tych, których życie toczy się zasadniczo wokół ich spraw prywatnych, oraz na tych, dla których głównym celem działania jest troska

¹¹ Platon, *Państwo*, s. 203 [499 b–c]. Tę samą myśl w zwiejszej formie odnajdziemy również w *Liście VII*: „Od nieszczęść przeto nie wyzwoli się wcześniej ród ludzki, zanim albo ludzie należycie miłujący mądrość nie przyjdą do władzy, albo ci, którzy rządzą w państwach, jakimś bożym ulegając wyrokom, nie umiłą istotnie mądrości” (Platon, *List VII*, w: tegoż, *Listy*, przeł. i oprac. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 27 [326b]).

¹² Przy czym nie jest istotne, czy ten doskonale rozumny władca będzie jeden, czy też będzie ich wielu, czy będzie to monarchia, czy arystokracja. Jeśli przyjmie się rozwiniętą w *Politei* perspektywę idealnego ustroju, to każdy człowiek – zdaniem Platona zarówno mężczyzna, jak i kobieta – który osiągnie poziom mądrości, powinien obowiązkowo uczestniczyć w kierowaniu państwem (por. Platon, *Państwo*, s. 250 [540c]).

o sprawy ogólne – troska o losy państwa. Tych pierwszych jest zazwyczaj dużo więcej niż tych, którzy zarządzają sprawami wspólnoty i o nich decydują. Władza jest więc ze swej natury zawsze elitarna. W każdym ustroju nieliczni sprawują rządy nad licznymi¹³. Rodzi się tu natychmiast pytanie, czy będzie to grupa oligarchów zainteresowanych jedynie własnym interesem, czy też – jak chciałby autor *Politei* – rządy arystokratów cnoty i umysłu, którzy władzę rozumieją jako służbę i sami uważają siebie bardziej za strażników niż władców – strażników czuwających nad dobrem wspólnoty i pomyślnością ludzi, którzy ją współtworzą. Jak nas uczy Platon, podstawowym wyznacznikiem każdej rozumnie zorganizowanej wspólnoty politycznej jest zatem to, by osoby sprawujące w niej władzę wyróżniały się nie tyle postawą władczą, ile służebną i pełną posłuchu – służebną wobec członków własnej wspólnoty, posłuszną zaś wskazówkom rozumu, który w przypadku najwyższych zwierzchników państwa ma pełnić rolę ich wewnętrznego strażnika.

Drugie ważne instytucjonalne rozróżnienie pojawiające się w *Politei* dotyczy pierwszego i najbardziej podstawowego podziału wewnątrz samej władzy, który poprzedza wszystkie inne jej podziały. Grono strażników państwa dzieli się na tych, którzy

podejmują ostateczne decyzje – Platon nazywa ich strażnikami właściwymi, oraz na tych, którzy te ich decyzje jedynie wykonują i pełnią w stosunku do strażników właściwych funkcje pomocnicze. To, innymi słowy, podział na władzę zwierzchnią, czyli suwerenną, oraz władzę wykonawczą – najbardziej fundamentalny podział, który odnajdziemy we wszystkich czasach i wszystkich ustrojach i który stanowi podstawę wszelkich innych funkcjonalnie wyróżnianych form sprawowania władzy.

W ostatnim dziele Platona, w *Prawach*, pytanie o panowanie rozumu znajduje już jednak inną, bardziej rozbudowaną odpowiedź. Rządy filozofów – arystokracji cnoty i intelektu – potrafimy sobie wprowadzić wyobrazić i możemy o nich marzyć, ale przy projektowaniu kształtu konkretnej wspólnoty politycznej warto oprzeć się na czymś bardziej trwałym niż tylko nadzwyczajne – wręcz boskie – cechy charakteru osób stojących na jej czele. Tym razem mowa jest o rządach rozumu wcielonego w istniejące prawa i instytucje. Zmianę tę spowodowała konieczność uwzględnienia już nie tylko perspektywy idealnej, a więc tego, jakimi ludzie być powinni, lecz również i tego, jakimi rzeczywiście są. Píše Platon:

Ludzie muszą stanowić dla siebie prawa i do tych praw stosować się w życiu, bo inaczej różnić się nie będą od najdzikszych zwierząt. Tłumaczy się to tym, że człowiek niezdolny jest z natury poznać, co dla ludzi w zbiorowym życiu pożyteczne jest naprawdę, a choćby i poznał, nie zdoła i nie zechce postępować zawsze w najlepszy sposób. Bo po pierwsze, trudno mu jest zrozumieć, że prawdziwa sztuka współżycia polega na tym, żeby nie o prywatne sprawy dbać przede wszystkim, ale o wspólne – wspólne

¹³ Platon sugeruje wręcz, że wszystkie możliwe typy ustrojów politycznych są ostatecznie jakąś formą arystokracji, ponieważ w każdym z nich rządzą ludzie pod jakimś względem najlepsi (*aristoi*): czy to będą arystokraci rozumu i cnoty, jak w państwie idealnym, czy – męstwa i ambicji, jak w timokracji, czy też – najlepsi w zdobywaniu bogactwa, jak w oligarchii (ściślej mówiąc: plutokracji). Dotyczy to – paradoksalnie – także demokracji. Demokracja według Platona to „arystokracja z aprobatą większości” (Platon, *Meneksenos*, przeł. K. Tuszyńska-Maciejewska, Wrocław 1994 [238c-d]) – ustrój, w którym rządy sprawuje pewna szczególna elita. (Więcej o specyficznych cechach i kompetencjach tej demokratycznej elity zob. Z. Stawrowski, *Platon o demokracji*, w: tegoż, *Niemoralna demokracja*, Kraków 2008, s. 15–32).

bowiem jednością, a prywatne rozbijają państwo, i że zarówno dla ogółu, jak i dla jednostki, dla dobra obydwoch korzystniejsze jest, jeśli raczej sprawy ogólne układają się pomyślnie niż sprawy prywatne. Po drugie, ten, kto zgodziłby się nawet w swych teoretycznych założeniach, że tak jest istotnie, nie potrafiłby [...] trzymać się tej zasady i tak postępować, ażeby zawsze we wszystkich swych poczynaniach w państwie aż do końca wysuwać na czoło powszechne dobro, a osobiste korzyści stawiać na dalszym miejscu. Śmiertelna jego natura pociągać go będzie zawsze do zachłanności i do samolubnych czynów. [...] Gdyby z bożego zrządzenia urodzić się miał kiedyś człowiek wyposażony w naturę zdolną to zrozumieć i zdobyć taką władzę, nie potrzebowałby wtedy z pewnością nakazu rządzących nim praw. Żadne bowiem prawo ani żaden nakaz nie jest potężniejszy od wiedzy i rozum nigdy podlegać i służyć nie może niczemu, ale rządzić musi wszystkim, jeśli jest prawdziwym rozumem i zgodnie ze swą naturą wolnym istotnie. Ale cóż? Rzecz taka nigdzie nie dzieje się nigdy, lub, co najwyżej, błysnie na chwilę. Dlatego też uciec się musimy do drugiego sposobu zapobiegania złu, mniej doskonałego z pewnością, do nakazu prawa, które ma na oku i uwzględnia typowe wypadki, w każdy jednak poszczególny fakt wejrzeć nie jest w możliwości¹⁴.

W *Prawach* Platon pozostawia na boku ustrój idealny oraz marzenie o doskonałych rozumnych władcach, przyjmuje, że „w państwie daje się wprowadzić taki tylko ustrój, który w porównaniu z najlepszym drugie zajmuje miejsce”¹⁵, i rozważa sprawę

konkretną – przedsięwzięcie, którego celem jest założenie nowej kolonii przez Kreteńczyków. Uwzględnienie w adekwatny sposób rzeczywistych wymagań ludzkiej natury, przede wszystkim tego, że mamy do czynienia z wolnymi, samodzielnie myślącymi osobami, owocuje fundamentalnym dziełem – pierwszym w dziejach ludzkości systematycznym i szczegółowym opisem powołania do życia i ukonstytuowania wspólnoty politycznej, w której to nie ludzie mają rządzić, lecz rozumne prawa¹⁶. Platon stawia sprawę jednoznacznie:

Mówię zaś o służbie i tak zwanych zwierzchników nazywam teraz „sługami prawa” nie dlatego, żebym chciał was zadziwić niezwykłym powiedzeniem, ale jestem przekonany, że od tej „służby” rzeczywiście zależy więcej niż od czegokolwiek innego, czy państwo się utrzyma. Dostrzegam bowiem zagładę nieuchronnie zagrażającą państwu, w którym prawo podwładne jest i bezsilne, i widzę, że to państwo, w którym jest prawo panem zwierzchników, a zwierzchnicy sługami praw, cieszy się bezpieczeństwem i pełnią błogosławieństw, jakie bogowie zsyłają państwom¹⁷.

Posłuszeństwo i służba rozumowi, mające charakteryzować przede wszystkim tych, którzy sprawują rządy, zostają teraz sprowadzone do posłuszeństwa i służby prawom. Oczywiście nie byle jakim, arbitralnie ustanawianym prawom, lecz prawom rozumnym. „Nie są, twierdzimy, prawdziwymi

¹⁴ Platon, *Prawa*, s. 422–424 [874e–875d].

¹⁵ Tamże, s. 195 [739a].

¹⁶ „Rządzić w sposób godny pochwały nie potrafi nikt, kto służyć się nie nauczył, i że chlubić się należy nie tyle z tego, że się umie pięknie rządzić, ile raczej z tego, że służyć umie się pięknie przede wszystkim prawom, bo to jest właśnie służba boża” (tamże, s. 232–233 [762e]).

¹⁷ Tamże, s. 157–158 [715c–d].

prawami prawa, które są ustanowione nie ze względu na wszystkich w całym państwie”¹⁸. Platon, proponując konkretne rozwiązania, stara się je przy tym racjonalnie uzasadnić¹⁹, tak aby przekonanie o ich ogólnym charakterze, o ich rozumności i sprawiedliwości stało się czymś powszechnym i mogło łączyć – w duchu przyjaźni – wolnych mieszkańców takiego państwa²⁰.

Spośród ogromnego bogactwa konkretnych kwestii, które Platon rozważa w swym dziele, a które pozostają zbieżne z tym, co dziś uznaje się za ważne elementy składowe państwa praworządnego (dokładne przedstawienie tych kwestii wymagałoby napisania osobnego opracowania)²¹, na wspomnienie zasługuje przede wszystkim podkreślenie fundamentalnego znaczenia prawa własności²². To z niego wynika wymóg sprawiedliwego uregulowania spraw powiązanych z przekazywaniem własności, a także z jej naruszaniem, a więc to wszystko, co odnajdziemy w kodeksach prawa cywilnego i karnego współczesnych państw.

Platon proponuje również właściwy sposób zorganizowania wymiaru sprawiedliwości²³, podkreśla znaczenie niezależności sędziów²⁴, którą ma zagwarantować z jednej strony zadbanie o to, by funkcje sędziowskie pełnili wyłącznie ludzie o najwyższym poziomie moralnym, a z drugiej – wprowadzenie mechanizmów kontrolnych pozwalających na odwoływanie i karanie niesprawiedliwych sędziów. Znajdziemy również w jego dziele projekt instytucji strażników praw – pierwowzór dzisiejszych trybunałów konstytucyjnych²⁵.

Mimo wielu zbieżności i podobieństw wizja sprawiedliwego państwa Platona różni się jednak istotnie od współczesnego wzorca praworządności. Różni się przede wszystkim tym, że jest koncepcją szerszą, uwzględniającą więcej wymiarów. Chociaż rdzeń tego, co dziś uważamy za państwo praworządne, odnajdziemy również u Platona i choć ten rdzeń odgrywa w jego koncepcji ważną rolę, to tylko jako jeden z wielu istotnych elementów całościowego spojrzenia na rozumnie

¹⁸ Tamże, s. 157 [715b].

¹⁹ Takie rozumne uzasadnienie uważa Platon za niezbędny wstęp do stanowienia praw (por. tamże, s. 171 [723b–c]).

²⁰ „[P]aństwo powinno być wolne, rozumne i związane przyjaźnią i [...] na to właśnie przy stanowieniu praw musi mieć zwrócone oczy ten, kto je ustanawia” (tamże, s. 120 [693b]).

²¹ Niektóre z owych propozycji Platona, choć analizowanych nieco pod innym kątem, przedstawiłem szerzej w książce: Z. Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, Kraków 2018, cz. 1, *Trop sprawiedliwości i rozumu – Platon*, s. 54–93.

²² W tej właśnie kwestii najbardziej ujawniają się różnica i napięcie między ideałem a jego możliwą realizacją. O ile w *Politei* to w prywatnej własności widział Platon źródło wszelkiego zła, o tyle w *Prawach* możemy przeczytać następujące słowa: „[N]iech nikt nie rusza i nie zabiera nigdy niczego, co jest cudze, ani nie używa żadnej rzeczy należącej do kogoś innego, nie uzyskawszy zgody właściciela. Takie bowiem postępowanie było, jest i będzie przyczyną powstawania wszystkich przestępstw” (tamże, s. 437 [884]), czy też: „[N]iech nikt nie tknie niczego, co do mnie należy, i najmniej nawet rzeczy nie ruszy z miejsca, jeśli tak czy inaczej nie uzyskał mego zezwolenia. Tak samo, jeżeli mam rozum, postępować muszę i ja wobec cudzej własności” (tamże, s. 489 [913a]).

²³ „Nie będzie zaprawdę państwem państwo, w którym sądy nie zostaną ustanowione w należyty sposób” (tamże, s. 239 [766d]).

²⁴ Tamże, s. 242 [768b].

²⁵ Jest jeszcze jedna rzecz, o wiele mniej chlubna, która łączy Platona i wielu współczesnych rzeczników państwa prawnego – przekonanie, że w sprawiedliwym czy też praworządnym państwie ochroną tego państwa nie muszą być objęte osoby najsłabsze, np. niepełnosprawne noworodki. Platon godzi się na to w imię dobra wspólnoty (rozumianego jako jej siła), które pozwala na poświęcenie osób będących dla innych brzemieniem, natomiast współczesna akceptacja podobnych zachowań (np. aborcji i eutanazji) rodzi się z kultu jednostki i z jej narcystycznej obojętności wobec tych, którzy sami nie są w stanie zatroszczyć się o siebie. Jak to ujął jeden z klasyków nowoczesnej rozumianej praworządności i równości prawnej: „Równi są ci, którzy mogą uczynić sobie wzajemnie takie same rzeczy. I również równą mają moc ci, którzy mogą najwięcej, a mianowicie zabić innych. Tak więc wszyscy ludzie z natury są sobie równi” (T. Hobbes, *Elementy filozofii*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 1956, t. 2, s. 209). Logiczną konsekwencją takiego stanowiska jest wyłączenie z grona osób (to znaczy podmiotów, których uprawnienia chronione są mocą państwa) tych, którzy – chociaż żyją – nie posiadają (jeszcze lub już) wystarczającej siły, by stanowić dla innych realne zagrożenie.

urządzoną wspólnotę polityczną.

Na czym polega owa różnica? Otóż dominująca dziś koncepcja państwa – nazywanego też demokratyczno-liberalnym państwem prawa – ujmuje państwo jako zespół instytucji, które pełnią funkcję usługową w stosunku do jednostek i ich indywidualnych celów. Jest ono postrzegane przede wszystkim jako narzędzie, dzięki któremu jednostki uzyskują możliwość bezpiecznego życia i swobodnego realizowania swoich życiowych planów, pod warunkiem że dają się one zharmonizować z podobnymi działaniami innych osób. Temu właśnie ma służyć praworządność – rządy prawa. Podstawą takiej koncepcji jest nowożytna teoria umowy społecznej, rozumiana nie tyle jako opis genezy społeczeństwa, ile jako eksperyment myślowy dostarczający nowemu modelowi państwa uzasadnienia i legitymacji – eksperyment, w wyniku którego ludzie, kierujący się własnym interesem, zgadzają się zaakceptować słuszność i racjonalność norm prawnych obowiązujących wszystkich obywateli. Wizja Platona natomiast, również uznająca tego typu regulacje, wpisuje je w szerszą wizję państwa, w której to wspólnota jest czymś pierwszym w stosunku do jednostek, zarówno w sensie genetycznym – jako poprzedzająca ich istnienie, jak i w sensie teleologicznym – jako ich nadrzędny cel.

Wspólnota polityczna dla Platona, ale także dla Arystotelesa²⁶ oraz ich kontynuatorów

– przedstawicieli klasycznie rozumianej myśli republikańskiej, nie jest jedynie zewnętrznym związkiem umawiających się osób, dla których zachowanie osobistego bezpieczeństwa i sprawiedliwych zasad współżycia leży w ich wspólnym interesie. Państwo stanowi przede wszystkim wspólnotę etyczną, to znaczy związek ludzi połączonych wspólnym postrzeganiem tego, co jest dobre, a co złe. Taka społeczność jest żywotnie zainteresowana troszczeniem się o właściwe etyczne postawy swoich członków i wspieraniem tych postaw. Platon wielokrotnie powtarza, że „wyrobień w obywatelach cnoty w jej wszystkich odmianach, cnoty pełnej”²⁷ stanowi najważniejsze zadanie rozumnie urządzonego państwa. „Za rzecz najcenniejszą dla ludzi uważamy nie to, żeby mogli tylko utrzymać się przy życiu i istnieć, jak mniema większość, lecz żeby się stawali i byli jak najlepsi, dopóki żyją”²⁸. Dlatego „prawodawca nie może poprzestać na spisaniu praw, ale musi powiedzieć także, co uważa za piękne i za niepiękne, i te swoje poglądy włączyć do zbioru swych praw, a doskonały obywatel będzie je uwzględniać w swym postępowaniu bynajmniej nie mniej niż prawa grożące karami”²⁹. W urządzeniu sprawiedliwego państwa chodzi Platonowi i jego następcom o żywy organizm wspólnoty, którego sens istnienia i cel wykraczają poza czas życia oraz indywidualne interesy jednostek i obejmują sobą zarówno pamięć o poprzednikach, jak i troskę o przyszłe pokolenia.

Kiedy Platon mówi o państwie

²⁶ Warto przytoczyć tu słowa najwybitniejszego ucznia Platona, który krytykował i odrzucał takie wąskie i ograniczone rozumienie państwa dwa tysiące lat przed tym, zanim w naszym kręgu cywilizacyjnym rozpowszechniło się ono i zostało uznane za miarodajne: „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” (Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 1964, s. 116–117, III, 5, 13 [1280b]).

²⁷ Platon, *Prawa*, s. 17 [632d]. Podobnie twierdzi Arystoteles: „[P]aństwo (*polis*), które naprawdę zasługuje na tę nazwę, a nie jest nim tylko z imienia, musi się troszczyć o cnotę” (Arystoteles, *Polityka*, s. 115, III, 5, 11 [1280b]).

²⁸ Platon, *Prawa*, s. 143 [707d].

²⁹ Tamże, s. 335–336 [823a].

sprawiedliwym, w którym prawa mają rządzić, a nie ludzie, podkreśla szczególnie mocno normatywne znaczenie aktu powołującego państwo do istnienia. Akt zaprojektowania i wprowadzenia w życie konstytucji jest tym, co pierwsze i najważniejsze – prawdziwym początkiem³⁰ rozumnie urządzonej wspólnoty politycznej. Jeżeli w tym decydującym momencie popełnione zostaną istotne błędy, nie da się ich już naprawić, ich negatywne konsekwencje będą z czasem narastały i nie powstrzymają tego żadne, choćby nawet najbardziej słuszne, częściowe regulacje. Pojawia się tu przed nami szczególna władza (dziś nazywamy ją władzą konstytuującą), która niczym demiurg powołuje dopiero do życia i nadaje instytucjonalno-prawną formę nowej wspólnoty politycznej. To ta władza jest najwyższa i zwierzchnia w stosunku do wszelkich ukonstytuowanych jej aktem instytucji i organów władczych. Rozumny projekt, decyzją kreatora nowego państwa wcielony w porządek instytucjonalny, stanowi ostateczny punkt odniesienia i nienaruszalne ramy dla dalszego funkcjonowania wspólnoty. Można powiedzieć, że staje się on jakby doczesnym reprezentantem *ius* – tego, co sprawiedliwe, wiecznego i niezmiennego porządku rozumnych praw, w stosunku do *lex* – podatnych na zmiany, szczegółowych norm i regulacji ustanawianych we wspólnocie. Dlatego – jak uczy nas Platon – to, czy państwo jest naprawdę praworządne, czy też nie, należy ocenić przede wszystkim, przyglądając się rozwiązaniom przyjętym w samej

konstytucji i temu, czy w sposób rozumny i sprawiedliwy odpowiadają one wymaganiom określonym przez naturę człowieka. O ile co do genezy rozmaitych wspólnot politycznych Platon zgodziłby się zapewne ze swoim uczniem Arystotelesem, że powstają one i rozwijają się w sposób naturalny z mniejszych wspólnot – rodziny, rodu, o tyle w kwestii powołania do życia państwa **rozumnego** – państwa rządzonego przez sprawiedliwe prawa, Platon jest przekonany, że musi być ono świadomym dziełem łączącym ze sobą wolę z rozumem³¹, to znaczy całościowym rozumnym projektem konsekwentnie wprowadzanym w życie przez kogoś, kto ma do tego mandat, środki i siłę³².

Całościową perspektywę myślenia o rządach prawa widać również w tym, że akt konstytucyjny powołujący do istnienia nowe państwo nie sprowadza się u Platona tylko do ustanowienia obowiązujących norm, choćby nawet najbardziej słusznych, ale oznacza także powołanie odpowiednich instytucji czy też władz mających stać na straży zarówno samych praw, jak i trwałości oraz właściwego funkcjonowania całego organizmu państwowego w pełnym wymiarze jego wspólnotowego życia. Co więcej, żadne instytucje nie będą właściwie funkcjonowały, jeśli nie uwzględni się w sposób rozumny również czynnika ludzkiego – tego, kto będzie stał na ich straży i je nadzorował:

³⁰ „Początek – powiada przysłowie – jest połową dzieła [...]. Wydaje mi się jednak, że to więcej jeszcze niż połowa i że nie ma takiej pochwały, na jaką by nie zasługiwał piękny początek” (tamże, s. 217 [753e–754a]). „Początek bowiem niby jakieś bóstwo królujące wśród ludzi zabezpiecza wszystko, jeżeli w swych poczynaniach przystępują oni do niego z należytą czcią” (tamże, s. 256 [775e]).

³¹ „[W]tedy, gdy największa potęga połączy się w człowieku z rozumem i roztropnością, powstaje najlepszy ustrój i najlepsze prawa, nigdy poza tym” (tamże, s. 151 [711e–712a]).

³² Takie właśnie „konstruktywistyczne” podejście, powołujące państwo całkowicie od nowa, znalazło swoich nowożytnych kontynuatorów bynajmniej nie wśród myślicieli konserwatywnych (do nich przecież zazwyczaj zalicza się Platona), lecz wśród tych, którzy – przejęci ideami oświecenia – stali się prekursorami i twórcami nowożytnych rewolucji i konstytucji.

Dla każdego jasne jest z pewnością, że chociaż wielkim osiągnięciem jest ustanowienie praw, to jednak, jeżeli dobrze urządzone państwo nieodpowiednim władzom powierzy pieczę nad dobrze ustanowionymi prawami, nie tylko żadnej korzyści nie będzie z tych dobrych praw, lecz staną się one przedmiotem drwin i szyderstwa i największą bodaj szkodę i hańbę ściągną jeszcze na takie państwo³³.

Dlatego ludzie kierujący instytucjami państwowymi muszą być powoływani w taki sposób, żeby swoim moralnym poziomem mogli zagwarantować właściwy, to znaczy służebny, sposób pełnienia funkcji:

[...] osobiste życie tych, którzy ubiegać się będą o sprawowanie urzędów, ich pochodzenie oraz postępowanie od dzieciństwa do chwili wyborów dokładnie musi być rozpatrzone i zbadane, [...] ci, którzy będą przeprowadzać wybory, zaprawieni być muszą w obyczajach nakazanych przez prawa i tak wychowani, ażeby przy odrzucaniu i przyjmowaniu kandydatów zdolni byli rozstrzygać, kto zasługuje naprawdę na jedno i drugie³⁴.

Prowadzi nas to na koniec do kwestii rozumnie zaprojektowanego ustroju politycznego, co wymaga postawienia pytania, jacy ludzie (czy wszyscy?) mogą i powinni w nim sprawować różne funkcje związane z władzą. Współcześnie za ustrój najlepszy i najbardziej sprawiedliwy uważa się powszechnie demokrację. Liberalna demokracja, czy też – innymi słowy – demokratyczne państwo prawa,

uchodzi dziś za matecznik i niemal synonim praworządności. Czy jednak takie podejście jest słuszne? Demokracja jako taka nie odsyła nas przecież swoją nazwą do niczego innego niż tylko do rządów ludu. Nie ma tu odwołania ani do rozumu, ani do sprawiedliwości, ani do prawa. Oczywiście to, co dziś niezbyt precyzyjnie nazywamy demokratycznym ustrojem politycznym, zawiera w sobie wiele rozumnych i wartościowych elementów. Rzecz w tym, że sama nazwa „ustrój demokratyczny” wprowadza w błąd, skoro najbardziej wartościowe jego elementy mają zdecydowanie niedemokratyczne pochodzenie. Dla tych, którzy poszukują rozumnego ustroju politycznego, lekcja Platona jest tym bardziej warta przemyślenia.

O krytycznym stosunku autora *Politei* do demokracji wiedzą niemal wszyscy. Mniej znane jest jednak to, że jego ocena tego ustroju ewoluowała, ostateczne stanowisko zaś okazało się dość wyważone³⁵. Platon w *Prawach* dostrzega konieczność uwzględnienia w rozumnym państwie faktu, że jego obywatele są wolnymi jednostkami, mają więc prawo decydować nie tylko o swoich prywatnych sprawach, ale także o losie własnej wspólnoty. Uznanie znaczenia wolności, oznaczające nadanie mandatu politycznego wszystkim dorosłym obywatelom i kojarzone słusznie z pierwiastkiem demokratycznym, musi jednak zostać wpisane w ramy trwałego porządku prawnego, którego ustanowienie i podtrzymywanie wymaga ludzi o najwyższych kwalifikacjach moralnych i intelektualnych. Stąd rodzi się u Platona pierwszy w dziejach projekt ustroju mieszanego, w którym różne istotne elementy państwa zostają ze sobą ze-strojone w jedną zharmonizowaną całość, tak

³³ Platon, *Prawa*, s. 212 [751b–c].

³⁴ Tamże, s. 213 [751c–d].

³⁵ Por. Z. Stawrowski, *Platon o demokracji*, s. 15–32.

aby mogły ze sobą najlepiej współpracować dla dobra całej wspólnoty:

[...] istnieją jak gdyby dwa macierzyste ustroje państwowe, z których wyłoniły się, [...] inne postacie państw. Jeden należałoby nazwać monarchią, a drugi demokracją [...]. Od nich pochodzą, [...] prawie wszystkie inne ustroje państwowe w swej barwnej różnorodności. Posiadać muszą one bezwzględnie coś z charakteru obu tych form macierzystych, jeżeli wolność i przyjaźń kierowana rozumem ma w nich panować. [...] państwo, które jest ich pozbawione, nie może rządzić się dobrze³⁶.

Element monarchiczny to tutaj symbol jedności opartej na rozumie, będącym jedynym władcą takiego sprawiedliwego państwa; element demokratyczny to wyraz wolności przysługującej jego mieszkańcom. Ale kluczowym elementem – w tym fragmencie niewspomnianym wprost, choć stale obecnym w *Prawach* i wszystkich politycznych

dziełach Platona – pozostaje element arystokratyczny. W każdym dobrze urządzonym i dobrze rządzonym, sprawiedliwym państwie niezbędna jest moralna i intelektualna elita, od której przede wszystkim zależy ów duch przyjaźni przenikający takie państwo i budujący jedność oraz poczucie wspólnoty wszystkich jego obywateli.

Według Platona ustrój polityczny – tak jak i inne elementy instytucjonalne rozumnie urządzonej wspólnoty – musi być przede wszystkim sprawiedliwy: dający każdemu to, co mu się słusznie należy. Oznacza to, że wszystkim dorosłym obywatelom należy przyznać prawo do udziału w życiu politycznym, co nie stoi w sprzeczności z tym, by konkretne urzędy wymagające określonych kompetencji mogli sprawować tylko ci, którzy takie kompetencje faktycznie posiadają, przy czym droga do ich uzyskania, to znaczy odpowiednie wykształcenie i potwierdzone czynem cnoty obywatelskie, musi być otwarta i w równym stopniu dostępna dla każdego.

³⁶ Tamże, s. 120–121 [693 d–e].

Źródła idei praworządności. Lekcja Platona

Abstrakt

Praworządność to określenie, które współcześnie w krajach Zachodu uchodzi za podstawowy wyznacznik właściwie funkcjonujących organizmów politycznych. Jednak w praktyce politycznej i relacjach międzynarodowych praworządność przyjmuje niepokojąco proteuszowy kształt. Warto więc sięgnąć do źródeł i postawić pytanie podstawowe: co to jest praworządność i w jakim sensie możemy o niej mówić jako o fundamencie wspólnoty politycznej? Poszukując odpowiedzi, sięgniemy do samych korzeni cywilizacji Zachodu – do początków filozoficznego namysłu nad rządami prawa. Przedmiotem naszych rozważań będą refleksje Platona, który jako pierwszy myśliciel w dziejach podjął próbę sformułowania i systematycznego opisu owego ideału nazywanego przez niego państwem sprawiedliwym.

Słowa kluczowe, praworządność (rządy prawa), wspólnota polityczna, „Prawa” Platona, państwo prawa (Rechtsstaat), państwo sprawiedliwe

Bibliografia:

- Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 1964.
Św. Augustyn, *O wolnej woli (De libero arbitrio)*, przeł. A. Trombala, w: tegoż, *Dialogi filozoficzne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 493–649.
Herodot, *Dzieje*, przeł. i oprac. S. Hammer, Czytelnik, Warszawa 2003.
Hobbes T., *Elementy filozofii*, przeł. C. Znamierowski, PWN, Warszawa 1956.

Abstract

The rule of law is a term that is currently considered in Western countries to be the basic determinant of properly functioning political organisms. However, in political practice and international relations, the rule of law takes on a disturbingly Protean shape. It is therefore worth reaching back to the sources and asking the basic question: what is the rule of law and in what sense can we speak of it as the foundation of a political community? In our search for an answer, we will reach back to the very roots of Western civilization – to the beginnings of philosophical reflection on the rule of law. The subject of our considerations will be the reflections of Plato, who was the first thinker in history to attempt to formulate and systematically describe the ideal that he called a just state.

Key words, the Rule of Law, political community, Plato's „The Laws”, *Rechtsstaat*, just state

- Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, w: tegoż, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003.
Platon, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, PWN, Warszawa 1960.
Platon, *Gorgiasz, Menon*, przeł. Paweł Siwek, PWN, Warszawa 1991.
Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2003.
Platon, *Listy*, przeł. i oprac. M. Maykowska, Warszawa 1987.

Platon, *Meneksenos*, przeł. K. Tuszyńska-Maciejewska, Ossolineum, Wrocław 1994.

Stawrowski Z., *Platon o demokracji*, w: tegoż, *Niemoralna demokracja*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2008, s. 15–32.

Stawrowski Z., *Prawo naturalne a ład polityczny*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2018.

Św. Tomasz z Akwinu, *O władzy*, w: tegoż, *Dzieła wybrane*, przeł. Jacek Salij OP, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1984.

Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, <https://www.corpusthomicum.org> (dostęp: 19 lutego 2025).

Вышинский А.Я. [A. Wyszynski], Основные задачи науки советского социалистического права [Główne zadania radzieckiej nauki prawa socjalistycznego], Moskwa 1938.

ZBIGNIEW STAWROWSKI, filozof polityki, wykładowca akademicki. Ukończył studia w Szkole Głównej Planowania i Statystyki (1982) w Warszawie, w której w 1980 roku współzakładał Niezależne Zrzeszenie Studentów. W latach 80-tych studiował, a następnie do 2004 roku wykładał na Wydziale Filozoficznym Papiejskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, gdzie obronił doktorat (1993). Habilitował się na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego (2006). W latach 1994-2000 był wicedyrektorem w Instytucie Studiów Politycznych PAN. Od 2007 pracuje w Instytucie Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, obecnie jako profesor zwyczajny.

Współzałożyciel Ośrodka Myśli Politycznej w Krakowie oraz Collegium Civitas w Warszawie. Współzałożyciel i dyrektor Instytutu Myśli Józefa Tischnera w Krakowie. W latach 2006-2008 przewodniczący zespołu ds. aksjologii konstytucji przy Rzeczniku Praw Obywatelskich.

Wydał książki „Państwo i prawo w filozofii Hegla” (1994), „Prawo naturalne a ład polityczny” (2006, 2018), „Niemoralna demokracja” (2008), „Solidarność znaczy więź” (2010), „Wokół idei wspólnoty” (2012), „Clash of Civilizations or Civil War” (2013), „Budowanie na piasku. Szkice o III Rzeczypospolitej” (2014), „Solidarność znaczy więź AD 2020”.

e-mail: