

Bogdan Szlachta

SZKICE Z HISTORII
MYŚLI POLITYCZNEJ

A 800952



BIBLIOTEKA
UNIW. JAGELL.
CRACOVENSIS

I



**SZKICE Z HISTORII
MYŚLI POLITYCZNEJ**

BOGDAN SZLACHTA

**Szkice z historii
myśli politycznej**



Księgarnia Akademicka
Kraków 2014

© Copyright by Bogdan Szlachta, Kraków 2014

Redakcja: Katarzyna Bielewicz

Projekt okładki: Joanna Kulczyńska

Skład: Józef Paluch

Indeks osobowy: Maria Szlachta

ISBN 978-83-7638-492-4

KSIĘGARNIA AKADEMICKA
ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel./faks: 012 431-27-43, 012 663-11-67
e-mail: akademicka@akademicka.pl

Księgarnia internetowa:
www.akademicka.pl

SPIS TREŚCI

Natura ludzka jako podstawa norm prawa naturalnego. Rzecz o różnych koncepcjach prawa naturalnego	7
Wola a wolność (głównie prawodawcy). O pewnym aspekcie badań myśli politycznej późnych wieków średnich	43
<i>Status/Civitas/Res Publica</i> . Kilka uwag o kształtowaniu się nowożytnego państwa	79
Dobro wspólne jako pożytek wspólnoty? Uwagi o dwóch propozycjach średniowiecznych	111
O rodowodzie pojęcia „Suwerenność” (kilka uwag historyka doktryn politycznych)	141
Spór o podmiot suwerenności i jej uzasadnienia w angielskiej myśli politycznej epoki Tudorów	209
Uzasadnienie władzy w pismach francuskich Hugenotów XVI w.	233

Wolność republikańska. Na marginesie debaty o tradycji
republikańskiej w „atlantyckiej” myśli politycznej 263

Autorytet i władza. kilka uwag historyka doktryn
politycznych 301

Indeks osób 317

NATURA LUDZKA JAKO PODSTAWA NORM PRAWA NATURALNEGO RZECZ O RÓŻNYCH KONCEPCJACH PRAWA NATURALNEGO

1. Choć liczne współczesne podręczniki traktujące o filozofii prawa i liczniejsi jeszcze wykładowcy tej dziedziny, a nawet jej dziejów, wspominają o tradycji prawa naturalnego jedynie w związku z wystąpieniami autorów krytycznych wobec dominujących nurtów w rodzaju pozytywizmu prawniczego, realizmu, normatywizmu lub wyrastającej z nich hermeneutyki prawniczej, w związku z pismami Jerome Halla lub Johna Finnis'a czy Lona L. Fullera, warto przypomnieć, że prace powstające w innych tradycjach niż kontynentalno-europejska (choćby w Wielkiej Brytanii), a traktujące o dziejach filozofii prawa, zawierają obszernie fragmenty poświęcone tradycji naturalnoprawnej. Autorzy tych prac wspominają zwykle o definicyjnych kłopotach, wynikających z nowożytnego ujęcia prawa jako ekspresji woli suwerena, jako jego „rozkazu” (Bodin) zaopatrywanego w sankcję przymusu, stosowanego w razie pogwałcenia reguły zawartej w normie przezeń ustanowionej przez któregośkolwiek z jej adresatów. Wskazują jednak zarazem, że klasyczna definicja prawa nie zawierała uzupełnienia normy przymusem i traktowała prawo przedmiotowe jako zbiór norm rozumnych, zmierzających do realizacji dobra wspólnego, spełniających tedy co najmniej dwa

kryteria wyprzedzające i porządkujące „rozkazującą wolę suwerena” i usprawiedliwiające nie tylko treść normy, ale i możliwość przypisania jej skutecznej sankcji.

Elementy myślenia naturalnoprawnego pojawiają się już u Greków, zwłaszcza w refleksji filozofów należących do dwóch pokoleń, których znakomitymi przedstawicielami byli Platon i Arystoteles. Jednak dzieło twórczego opracowania „klasycznego ujęcia” koncepcji prawa naturalnego przypisuje się zwykle nie im, lecz rzymskim filozofom i prawnikom, którzy – sięgając zasadniczo po koncepcję stoików – jęli ujmować naturę jako fundament ładu normatywnego, uznając ją za podstawę niezmienną i abstrakcyjną, jak również ulegającą zmianom i mającą walor „mądrości praktycznej”. Cynceron (106-43 przed Chr.), nie jurysta, lecz filozof, którego koncepcje odcisnęły piętno na refleksji chrześcijańskiej, w dziele *De legibus* prezentował naturę jako bijące w rozumie każdego człowieka, zapoczątkowane w „boskim *Logosie*” źródło norm. *Prawo, głosił, jest to zaszczepiony w naturę najwyższy rozum, który nakazuje, co trzeba czynić, i zakazuje, czego czynić nie należy. Ten sam rozum utwierdzony i udoskonalony w ludzkim umyśle jest prawidłem postępowania człowieka*¹. Rozum natury, utwierdzony i udoskonalony jedynie w umyśle człowieka, a nie z nim identyczny, dawać miał *początek prawa stanowionego*, wywodzonego wszak z *prawa przyrodzonego*, będącego po pierwsze *istotą natury*, po drugie *myślą i rozumem mędrca*, po trzecie wreszcie *miernikiem niesprawiedliwości i sprawiedliwości*², stanowiącej jedyną więź społeczności ludzkiej, opartej atoli na *jedynym prawie, którym jest prawy rozum w nakazach i zakazach*³.

¹ M.T. Cicero, *O prawach*, [w:] tenże, *O państwie. O prawach. O powinnościach. O cnotach*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1960, s. 207, *Pisma filozoficzne*, t. 2.

² *Tamże*, s. 208.

³ *Tamże*, s. 221. Dalej wywodzi Cynceron: *I wszystko jedno, czy to prawo zostało gdzieś spisane, czy też nie: kto go nie zna jest niesprawiedliwy. Lecz jeśli sprawiedliwość utożsamiamy z uległością względem praw pisanych i postanowień ludu, jeśli (...) wszystko trzeba mierzyć pożytkiem, to człowiek, który uzna to za korzystne dla siebie, wzgardzi prawem i złamie je,*

Jakby dla podkreślenia materialnego waloru prawa naturalnego, powiada Cynceron gdzie indziej o

prawdziwym prawie, prawie rzetelnego rozumu, zgodnym z naturą, zasianym do umysłów wszystkich ludzi, niezmiennym i wiecznym, które nakazując wzywa nas do wypełniania powinności, a zakazując odstrasza od występków; którego jednak nakazy i zakazy oddziałują tylko na ludzi dobrych, nie wzruszają natomiast ludzi złych. Prawo to nie może być ani odmienione przez inne, ani uchylone w jakiejś swej części, ani zniesione całkowicie. Nie może zwolnić nas od niego ani senat, ani lud (...). Jako prawo jedyne w swoim rodzaju, wieczne i nieodmienne, obejmuje zarówno wszystkie narody, jak i wszystkie czasy⁴,

ukształtowane i obowiązujące za sprawą boga/natury/Rozumu wszechrzeczy.

Wskażmy kilka cech „klasycznej” koncepcji prawa naturalnego, prezentowanej przez przedchrześcijańskiego myśliciela

o ile będzie mógł. Idzie za tym, że bez oparcia w przyrodzeniu nie byłoby zgoła żadnej sprawiedliwości: co się ustanawia ze względu na pożytek, może być dla takiegoż pożytku obalone (tamże, s. 222). Wszelkie cnoty – powiada w innym miejscu Cynceron – rodzą się wszak stąd, że z natury skłonni jesteśmy do miłowania ludzi, co stanowi też podwalinę prawa (...). Jeśliby tedy prawa ustanawiane były tylko przez nakazy ludów, rozporządzenia władców i wyroki sędziów, to gdyby jakieś głosowanie lub uchwała pospółstwa uznała za stosowne, istniałoby też prawo do rozboju, do cudzołóstwa, do fałszowania testamentów. Skoro zdania i życzenia głupców mają tak wielką moc, że ich uchwały potrafią odmienić istotę rzeczy, to dlaczegoż nie miałyby nakazać, aby występki złe i zgubne miano za dobre i zbawienne? Albo dlaczegoż prawo mogłoby z niesprawiedliwości uczynić sprawiedliwość, a nie mogłoby zła przekształcić w dobro? A więc do rozróżnienia prawa dobrego od złego nie mamy innego sprawdzianu, jak naturę. Pozwala ona nam rozpoznać nie tylko sprawiedliwość i niesprawiedliwość, lecz w ogóle wszystko szlachetne i haniebne: stosownie do udzielonego nam przez rozum powszechny rozeznania rzeczy oraz zgodnie z początkowymi pojęciami o nich, wszczepionymi do naszych umysłów, czyny szlachetne przypisujemy cnotcie, a haniebne przywarom. Sprowadzanie zaś tej różnicy nie do natury, ale do mniemań ludzkich jest szaleństwem (...). Przecież cnota jest doskonałym rozumem, który na pewno opiera się na naturze (tamże, s. 222-223).

⁴ M.T. Ciceron, *O państwie*, [w:] tenże, *O państwie. O prawach. O powinnościach. O cnotach*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 133-134, *Pisma filozoficzne*, t. 3.

republikańskiego jeszcze Rzymu. Po pierwsze, prymat prawa opartego na kryterium naturalnym względem prawa stanowionego przez każdy organ wspólnoty politycznej (suwerena?) wedle miar odmiennych od naturalnych, choćby wedle kryterium użyteczności albo bieżącej politycznej potrzeby wspólnoty, albo składających się na nią obywateli lub grup. Po drugie, odnajdowanie kryterium nie w czyjejkolwiek woli, ale w rozumie, i to nie tyle w rozumie człowieka, ile w rozumie przenikającym naturę, w „bogu” lub *Logosie*, co czyniło prawo natury z jego istoty odwiecznym, niezmiennym, absolutnym i wolnym od sprzeczności. Po trzecie, uznanie zidentyfikowanego w ten sposób prawa jako fundamentu prawa stanowionego, swoistego kryterium normatywnego dla wyborów dokonywanych przez ludzką wolę, wyborów tego, co prawe i słuszne, bo naturalne/rozumne/boskie. W tym skojarzeniu znajduje się niekiedy zapowiedź koncepcji możliwości prawodawcy do stanowienia norm jako następstwa normy wyższego rzędu, określającej treść „prawości” jego woli i podstawę jego uprawnienia do określania treści norm. Jest jednak czwarta cecha w wypowiedzi Cycerona, która różni je od tez prawników rzymskich, pozostających pod wpływem koncepcji stoickich, skoro mówiąc o prawie i rozumie naturalnym fundującym jakąś zasadę lub instytucję, mieli oni na myśli „naturę rzeczy” jawiącą się w powszechnym odczuciu, a nie „w sobie”, w swej, niezależnej od odczuć poznających podmiotów, istocie⁵.

⁵ Por. E. Levy, *Natural Law in Roman Thought*, „Studia et Documenta Historiae et Iuris” 1949, no. 15, s. 7. Praktyczne prawo „naturalne” rzymskich jurystów było zespołem samych przez się zrozumiałych norm, zasadniczo odnoszących się do wewnętrznych warunków życia takiego, jak je pojmowali Rzymianie (tamże, s. 9). „Praktyczna”, kojarzona z powszechnym zmysłem, koncepcja prawa naturalnego prawników rzymskich kształtowała się w kontekście wymiany kulturalnej i handlowej, do jakiej dochodziło na styku państwa rzymskiego i wszystkiego tego, co pozostawało poza limesami. Odróżnienie *ius civile*, prawa stosującego się jedynie do obywateli rzymskich, od *ius gentium*, prawa (wszystkich) narodów, nadzwyczaj często utożsamianego z prawem naturalnym, miało w tym przypadku znaczenie niebagatelne. Ustalenia norm prawa narodów nie dokonywano przy tym

Niezależnie od owego „empirystycznego” raczej niż „racjonalistycznego” ujęcia prawa naturalnego, także prawnicy rzymscy akceptowali tezę o suwerenności prawa⁶, stanowiącego podsta-

w oparciu o studia komparatystyczne, lecz przez analizę zasad akceptowanych przez samych Rzymian w ich targach z cudzoziemcami lub przez nieobywateli przebywających na terytorium Rzymu. Co ważne, prawnikom rzymskim bliska była identyfikacja dystynkcji *ius civile/ius gentium* (i kojarzone z tym ostatnim prawo naturalne, z jednym – istotnym – wyjątkiem na rzecz instytucji niewolnictwa) z greckim odróżnieniem prawa pozytywnego (*to nomikon dikaion*) i prawa naturalnego (*to physikon dikaion*); zasady prawa naturalnego, o których wielokrotnie prawnicy rzymscy wspominali, zbierane były zatem *post factum*, stanowiły zespół norm, których istnienie nie było związane z rozumem człowieka, ani tym bardziej z Boską inspiracją rozumu ludzkiego lub istnieniem prawideł przekraczających to, co doczesne i dotykające, ale wyłącznie z rzeczywistością widzialną, w której realizowali swą aktywność obywatele rzymscy. Por. także J.W. Jones, *Historical Introduction to the Theory of Law*, Oxford 1940, s. 100-108.

⁶ Winniśmy uczynić jeszcze jedną uwagę: w rozwijającej się przez tysiąclecie rzymskiej tradycji prawniczej pojawiła się w okresie dominatu „wschodnia”, „bizantyjska” koncepcja, z której skorzystają myśliciele nowożytni – według niej suwerenem nie jest prawo, ale wola władcy; to koncepcja stawiająca cesarza ponad prawem, uwalniająca go od prawnych wędzideł, to koncepcja wyrażona przez Ulpiana w słynnym sformułowaniu *princeps legibus solutus est* (D. 1.3.31), której znaczenie współczesny temu prawnikowi historyk rzymski Dio Cassius objaśniał w następujący sposób: *władca jest wolny od wszelkich ograniczeń prawnych i nie jest związany żadnymi pisаныmi rozporządzeniami*, zob. C. Dio Cocceianus, *Roman History*, 53.18.1. Późnorzymska idea, która po upływie pięciuset lat od jej pełnej prezentacji w kodeksie Justyniana stała się najbardziej dyskusyjnym elementem prawa rzymskiego, nie była akceptowana w barbarzyńskich społecznościach germańskich, nie została – przynajmniej zrazu – przejęta przez chrześcijańskich twórców doktryn prawniczych, ani nie znalazła miejsca w teoriach tworzonych w epoce wczesnofeudalnej. Stało się tak już choćby z tego powodu, że wspomniane trzy zespoły odbiorców wyżej ceniły prawo objawione i tradycyjne prawo zwyczajowe, niż prawo ustanowione przez władcę, który nie działał wspólnie lub przynajmniej za przyzwoleniem wspólnoty. Alcuin, nauczyciel i doradca Karola Wielkiego, stale napominał cesarza ustanowionego przez papieża w 800 r., że jest on związany prawami wydanymi przez poprzednich władców rzymskich, a zatem, że w żadnym

wę uprawnień obywateli. Podobnie jak u Greków i chrześcijan, także oni i Cyceron trwali w przekonaniu, że prawo naturalne ma walor przedmiotowy, jest zbiorem norm porządkujących zachowania obywateli, wywodzących możliwości i honorujących ich granice z norm wyprzedzających ich wolę; prawo naturalne nie było aktem czyjejkolwiek arbitralnej woli, ale zespołem norm pozbawionych określonej osobowej proweniencji, skoro nawet jeśli wspomiano o „boskości natury”, pojmowano ją jako abstrakcyjną, myślową raczej lub logiczną niżli osobową.

Do idei rzymskich filozofów nawiązywali twórcy pierwszych chrześcijańskich koncepcji prawa naturalnego, zwłaszcza Ireneusz z Lyonu (ok. 130-200) i Orygenes (ok. 185-254), także stwierdzający brak mocy prawnej pozytywnych reguł, które przeczą normom prawa naturalnego, ale też utożsamiający wypisane w sercach ludzi prawo naturalne z prawem Bożym, a przez to personalizujący „boskość natury”, skoro ich Bóg zyskuje własne Imię i własną historię, niekiedy nawet jest traktowany jako Ten, który przekazał narodowi wybranemu pewne zapisy norm. Uwzględnienie „personalnego” wątku do rozważań na temat źródła norm prawa naturalnego, uczyni problematycznym abstrakcyjne ujęcie właściwe myśli antycznej, wywołując dyskusję dotyczącą prymatu rozumnej natury albo woli „władczego” Boga-Prawodawcy⁷. Przyczyni się jednak również do ustanowienia istotnej relacji sprawiedliwych aktów, podejmowanych przez człowieka nie tylko wobec innych, ale i wobec osobowego Boga. Najbardziej charakterystycznym rysem wczesnochrześcijańskich koncepcji prawa naturalnego, identyfikowanego często z prawem

razie nie może się czuć jako *legibus solutus*. Por. J.M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, tłum. D. Pietrzyk-Reeves [et al.], Kraków 2006, s. 103 i nast.

⁷ Jednak mimo różnic każdy z nich, wzorem św. Augustyna (354-430) i św. Izydora z Sewilli (zm. 636), uznawać będzie słuszność za remedium przeciwko dysharmonii prawa ludzkiego i prawa naturalnego, z którym to pierwsze winno zawsze pozostawać w zgodzie, by nie zanegować człowieczeństwa ludzi poddanych prawu stanowionemu.

Bożym, było nie tylko relacjonowanie prawa do Dekalogu i nakazu wzajemnej miłości, ale i wprowadzenie Objawienia jako centralnego zagadnienia w zakresie źródeł prawa naturalnego. Aż do wystąpienia arystotelików łacińskich dominowała koncepcja, często nazywana augustyńską, iż człowiek poznawał prawo naturalne nie za pośrednictwem przyrodzonego rozumu, ale dzięki Objawieniu albo w następstwie *przyłgnięcia do Boga* (św. Augustyn). W XIII w. Wilhelm z Auxerre (zm. ok. 1231), Aleksander z Hales (zm. 1245) i św. Bonawentura (zm. 1274) jęli akcentować zdolność ludzkiego rozumu do rozeznania dobra i zła oraz uchwycenia treści woli Boga, nazywając już nakazy przyrodzonego rozumu mianem „zasad prawa naturalnego”. W ich ujęciu, prawo to stało się ponownie prawem „prawego rozumu człowieka”, który nie podaje norm sprzecznych z przykazaniami objawionymi, nie wyprowadza ich jednak wprost z „objawionego prawa Bożego”.

2. Nie tylko wymienieni autorzy, ale także niemal im współczesny św. Tomasz z Akwinu (1225-1274) odwołał się do Arystotelesa i stoików tworząc oryginalną, racjonalistyczno-teleologiczną koncepcję prawa naturalnego. Akcentując, w duchu właściwym późnym wiekom średnim, suwerenność prawa jako normy i miary *prawości*⁸, wiązał on uprawnienie z *prawym działaniem*; pojmował Boga jako najwyższe dobro oraz przyczynę sprawczą i celową wszystkich bytów, które aktualizują swą potencjalną naturę osiągając pełnię wraz ze spełnieniem właściwego sobie celu. Porządek natury był dziełem rozumnego, transcendentnego Boga, podtrzymującego stworzenie w istnieniu, stworzenie teleologicznie zorientowane i hierarchicznie uporządkowane, mające części podporządkowane całości. Stoicką ideę wiecznego, uniwersalnego prawa św. Tomasz przedstawił jako zewnętrzny aspekt doskonałej mądrości Boga: prawo wieczne, utożsamiane z Jego

⁸ Tomasz z Akwinu, *Prawo*, [w:] tenże, *Suma teologiczna*, tłum. P. Bełch OP, Londyn 1985, I-II, q. 90.1, ad.1.

rozumem, określało „konstytucję” stworzonych bytów, ich istoty. W porządku ludzkim pojawiało się ono na dwa sposoby: przez nadnaturalne Objawienie (*lex divina*), i wówczas miało charakter prawa Bożego pozytywnego, oraz w postaci naturalnych skłonności racjonalnej natury ludzkiej ułatwiających dążenie do właściwego jej celu – skłonności i celu możliwych do rozpoznania przy użyciu wyłącznie przyrodzonych władz ludzkiego umysłu – i wówczas stawało się podstawą konstatacji norm chroniących to, co w człowieku było prawem wiecznym, co było istotą jego natury. Bez potrzeby Objawienia, rozum przyrodzony każdego, także nie znającego Jedyne Boga czy też niewierzącego, zdolny jest ustalić istotę swej natury i skonstatować normy ją chroniące, dotrzeć do prawdy zawartej w bycie⁹ i przydać jej ochronę. Umysł ludzkiego bytu (który jest przypadkowy, bo ma istnienie udzielone, zaś jego prawda zależna jest od prawdy wszechrzeczy) nie jest tedy w stanie kreować pojęć i norm, lecz poznawszy byt powiększa swą wolność¹⁰ i staje się zdolny ustalić treść norm, chroniących jego trwanie i jego istotę¹¹.

⁹ Prawda intelektu jest w istocie zależna od prawdy tkwiącej w jakiś sposób w rzeczach głównie z racji ich stosunku do intelektu Boga. Jak powiada É. Gilson *poznane „wypływa” z prawdy, jak skutek ze swej przyczyny*. Prawda o człowieku mieści się nade wszystko w ludzkim intelekcie, ale w znaczeniu bezwzględnym mieści się ona w intelekcie Boga. *Istnieje zatem – powiada dalej badacz średniowiecznej myśli chrześcijańskiej, nie tylko w odniesieniu do Tomasza – jedna tylko prawda wszechrzeczy w tym znaczeniu, że jedna jest tylko prawda Bożego intelektu i z niej to wywodzą się różnorodne prawdy poszczególnych rzeczy. Niemniej istnieje swoista prawda każdej rzeczy, przysługująca jej z tegoż tytułu, co i sama jej bytowość. Prawda ta, udzielona przez Boga każdemu bytowi, jest odeń nieodłączna, skoro rzeczy istnieją jedynie dlatego, że intelekt Boży użył im bytu. Stworcze działanie Boga powołując byty do istnienia nadaje im tym samym pewną nieodłączną od nich prawdę: prawdę ich bytowości lub prawdę intelektu, który czyni ją sobie adekwatną. Zob. É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 236.*

¹⁰ *Tamże*, s. 293.

¹¹ Jest to zagadnienie o tyle ważne, że wyznacza treść Tomaszowego, ryzykowałbym tezę, że także „klasycznego”, pojmowania relacji między pra-

Ustalając treść norm chroniących skłonności ułatwiające osiągnięcie celu właściwego człowiekowi, ze względu na jego gatunkową naturę, przyrodzony rozum określa treść prawa przedmiotowego, podobnie jak u myślicieli antycznych stanowiącego źródło uprawnień człowieka, także uprawnień „przyrodzonych”, o których wspomina wszak Akwinata. Niesprzeczny ład ustanowiony przez Boga, jedyne będące Istnieniem i Istotą zarazem, sprawcę nie tylko istnienia, ale także stworzonych istot włączonych w porządek celowościowo ukierunkowany, stawał się tedy ostatecznym źródłem uprawnień upoważniających do działań z konieczności niesprzecznych z przedmiotowym prawem wiecznym. Wszystko, co Bóg ustanowił, podlega „normom i miarom” prawa wiecznego, wszystko ma też *w jakimś stopniu udział w prawie wiecznym, w tym znaczeniu, że na skutek wrażenia (tego prawa w każdą rzecz), rzecz ta ma w sobie skłonność do właściwych jej czynności i do celu*. Prawo wieczne ma w sobie udziałowo także człowiek *na miarę pojemności (swojej) natury*¹², także on ma bowiem *skłonność do należytego działania i do celu*. *I właśnie to udziałowo istniejące w stworzeniu rozumnym prawo wieczne zwie się prawem naturalnym*, będące jakby światłem rozumu ludzkiego, światłem – powiada Tomasz – *Bożym*¹³. Prawo naturalne nie różni się jakościowo od prawa wiecznego, jest ono jednak wobec niego wtórne, zależne i udzielone, bo fundament jego treści jest to, co wrażone w stworzenia rozumne i przez nie rozpoznawane. Treść prawa naturalnego nie ma ostatecznego źródła w rozumie człowieka, który sam z siebie *nie jest normą*

wem i wolnością, która jest tym większa, im bardziej odpowiada prawu; która koresponduje z uprawnieniami o tyle, o ile są one wypełnieniem prawa; która – można rzec – jest uprawniona, o ile nie jest sprzeczna z prawem. Ten element myślenia „klasycznego” zostanie szczególnie mocno zaatakowany przez zwolenników nowożytnej myśli politycznej, za sprawą których powszechne jest mniemanie o wzajemnym wykluczaniu się sfer wolności i prawa, mniemanie z punktu widzenia „klasyków” zupełnie mylne.

¹² Tomasz z Akwinu, *Prawo*, [w:] tenże, *Suma teologiczna*, q. 91.4, ad.1.

¹³ *Tamże*, q. 91.2.

rzeczy¹⁴; tkwi ono w prawie wiecznym jako *pomyśle Boga – najwyższego rządzącego*, od którego pochodzą ostatecznie *wszystkie pomysły rządzenia, które znajdują się w niższych rządzących*¹⁵. Naturalny porządek przedmiotowy (w tym porządek natury ludzkiej), pomysł *najwyższego rządzącego*, jest bezpośrednim źródłem prawa naturalnego, skoro

*wszelkie działanie rozumu i woli bierze swój początek w samej naszej naturze. Każde bowiem rozumowanie opiera się na zasadach, które znamy w sposób naturalny, a i wszelka chęć środków wiodących do celu opiera się na naturalnym pragnieniu ostatecznego celu. [Zatem] również i tego podstawowego skierowania naszych uczynków do celu dokonuje prawo naturalne*¹⁶.

Prawo naturalne, zakorzenione w prawie wiecznym i od niego egzystencjalnie i treściowo zależne, rozpoznawane przez człowieka w postaci *ogólnych zasad, nie zaś partykularnych wytycznych dotyczących poszczególnych spraw, aczkolwiek i one są zawarte w prawie wiecznym*¹⁷, nakierowuje na cel ostateczny i wskazuje drogę, prowadzącą do jego osiągnięcia.

W jaki jednak sposób *działanie rozumu bierze swój początek w naszej naturze*, w jaki sposób rozum praktyczny dokonuje „przełożenia” wymagań naturalnych na język norm? W pierwszym rzędzie rozpoznaje on dobro natury ludzkiej, cel, ku któremu człowiek zmierza, determinując dodatkowo wolę „wyrastającą z natury człowieka” pragnieniem dobra. Normę korespondującą z ową poznaną przez rozum naturą formułuje św. Tomasz, nazywając ją pierwszym przykazaniem prawa: *dobro należy czynić i dążyć doń, a zła należy unikać*. To sformułowanie, nakazowo-zakazowe, posiada dwa wymiary: deontyczny (czynić dobro) i teleologiczny (dążyć doń), wymiary tak mocno ze sobą powią-

¹⁴ *Tamże*, q. 91.4, ad. 2; i dalej powiada Tomasz: *Ma jednak (rozum ludzki) wrodzone sobie z natury zasady, które są jakimiś ogólnymi normami i miarami tego wszystkiego, co ma człowiek czynić. Tego to właśnie rozum naturalny jest normą i miarą. Nie jest zaś miarą tego, co pochodzi od natury.*

¹⁵ *Tamże*, q. 93.3.

¹⁶ *Tamże*, q. 91.2, ad. 2.

¹⁷ *Tamże*, q. 91.4, ad. 1.

zane, że próba ich rozdzielenia niweczy koncepcję św. Tomasza. Na pierwszym przykazaniu prawa *opierają się wszystkie inne przykazania prawa natury: tak mianowicie, żeby do przykazań prawa naturalnego należały te wszystkie inne nakazy czynienia i unikania, które rozum praktyczny w naturalny sposób uznaje za dobre dla człowieka*¹⁸. Akwinata dochodzi w tym miejscu do najistotniejszych z punktu widzenia filozofii prawa konstatacji, do dziś niejasnych dla wielu atakujących tomistyczną wersję doktryny prawnonaturalnej. Jest to fragment na tyle istotny, że pozwolę sobie przytoczyć go *in extenso*:

*Ponieważ dobro jest celem, a zło jest tego przeciwieństwem, dlatego wszystko to, ku czemu człowiek ma naturalną skłonność, rozum w naturalny sposób pojmuje jako dobro, i w następstwie uważa, że należy czynnie ku niemu dążyć, a przeciwieństwo tego uznaje za zło i każe go unikać. Odpowiednio zatem do porządku naturalnych skłonności istnieje porządek przykazań prawa naturalnego (podkr. B.S.)*¹⁹.

Odpowiednio zatem do skłonności naturalnych (zachowania jednostkowego bytu wedle swej natury, zachowania gatunku i wychowania potomstwa oraz poznawania prawdy o Bogu i życia w społeczności) istnieją normy prawa naturalnego, po pierwsze – służące *utrzymaniu człowieka w istnieniu oraz oddaleniu tego, co jest temu przeciwne*, po drugie – nakazujące np. *łączenie się mężczyzny z kobietą, wychowanie dzieci itp.*, po trzecie wreszcie – nakazujące człowiekowi m.in. *wystrzegać się niewiadości i zakazujące obrażać tych, z którymi musi obcować*²⁰. Spełnianie przykazań prawa naturalnego, które jest jedno mimo wielości norm, nie jest zależne od Objawienia ani aktu wiary, lecz jedynie od adekwatnego rozpoznania fundamentalnego dobra człowieka i dopasowania doń drogi, wyznaczonej przez naturalne, z konieczności dobre, bo o Boskiej proveniencji, skłonności przyrodzone. Łatwość jej odnalezienia wzmocniona jest tym bardziej,

¹⁸ *Tamże*, q. 94.2.

¹⁹ *Tamże*.

²⁰ *Tamże*.

że w każdym człowieku istnieje naturalna skłonność do tego, żeby postępował według rozumu; a to właśnie znaczy: postępować według cnoty. I dlatego pod tym względem człowiek z prawa naturalnego ma spełniać wszystkie uczynki cnot²¹, by łatwiej mógł osiągnąć cel, ku któremu zmierza, by mógł działać rozumnie (sc cnotliwie) bez obawy przed sankcją prawa.

Zdaniem św. Tomasza porządek przedmiotowy narzuca się poznaniu, kształtując prawość rozumu, zdolnego w należy sposób pokierować wolą, a co za tym idzie – działaniem nie tylko w stosunku do drugiego człowieka, ale także względem samego aktywnego podmiotu²²; porządek ten, nazywany prawem oznaczającym *pomysł kierowania czynnościami do celu*²³, ujawniając się rozumowi w postaci przyrodzonych skłonności naturalnych, wyznaczających podstawowe reguły działania, odciska się w nim jako normowanym i mierzonym, i jako taki ma istotny walor prawny²⁴; treść owego prawa, o ile rozważana w tym, co podlega normowaniu i mierzeniu, zyskuje u Akwinaty miano uprawnienia. W naturze człowieka odcisnięte są reguły odnajdowane przez rozum, które już uprzednio, przed podjęciem świadomej aktywności przez człowieka, porządkowały jego akty niejako spontanicznie i przedrefleksyjnie. Rozum naturalny człowieka określa treść norm prawa naturalnego jedynie w tym sensie, że rozpoznawszy cel i skłonności przyrodzone, właściwe gatunkowi ludzkiemu, przydaje im ochronę w postaci imperatywnych powinności, których pogwałcenie jest nie tylko aktem skierowanym przeciwko Stwórcy, ale i przeciwko człowieczeństwu negatora. Rozum naturalny człowieka formułuje normy istniejące zrazu

²¹ *Tamże*, q. 94.3.

²² Tomasz z Akwinu, *Sprawiedliwość*, [w:] tenże, *Suma teologiczna*, tłum. F.W. Bednarski OP, London 1970, II-II, q. 58.3.

²³ *Tamże*, I-II, q. 93.3.

²⁴ W dawnej literaturze nazywane były najczęściej *normami zakonu przyrodzonego* lub *ustawy naturalnej*, zob. W. Cathrein, *Filozofia moralna. Wykład naukowy porządku moralnego i prawnego*, Warszawa 1904, zwłaszcza tomy 2 i 3, oraz Cz. Martyniak, *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1949, zwłaszcza s. 83.

potencjalnie, czyni znanymi powinności chroniące naturalne skłonności, względem których człowiek uprzednio działał. Skoro powinności kojarzone są ze skłonnościami natury ludzkiej, wymaganiami należącymi do porządku przedmiotowego, rozum jest w stanie jedynie je stwierdzić i przełożyć na reguły normatywne, zwane pierwszymi zasadami prawa naturalnego, dyktującymi to, co odpowiada naturze człowieka. Rozum jest wtórny wobec skłonności naturalnych i nie jest źródłem prawa (lub jest *quasi-źródłem*), lecz władzą odnajdującą treść prawa naturalnego, w żadnym razie niemogącego istnieć bez fundamentu prawa wiecznego, do którego „wrażen” jest dostosowywane. Fakt, że prawo naturalne nie istnieje, o ile nie istnieje prawo wieczne, które będąc *pomysłem Boga do wszystkich rzeczy*, z oczywistych racji nie może istnieć bez Tego, którego jest pomysłem, określa rodzaj racjonalizmu naturalnoprawnego Akwinaty, sensownego jedynie w kontekście racjonalności prawa wiecznego. Wynika z tego, po pierwsze, że rozumność prawa naturalnego, zresztą analogicznie jak rozumność prawa pozytywnego wobec naturalnego, uzależniona jest od niesprzeczności z prawem wiecznym, ujawniającym się w postaci przyrodzonych skłonności; po drugie, że prawo naturalne, wpisane nie tyle w serca ludzkie, jak chciało wielu Ojców Kościoła, co w ludzkie umysły, nie wiąże się bezpośrednio z Objawieniem, ale z naturalnymi aktami poznawczymi praktycznego rozumu człowieka. Objawienie, zwłaszcza normy dekalogowe i ewangeliczne, traktowane są przez Akwinatę jako zasady prawa Boskiego pozytywnego, dzielą się na normy prawa starego i nowego, i różnią się od ogólnych i dlatego wymagających uzupełnienia, norm prawa naturalnego, choć nie *jako całkowicie im obce, ale jako dodające coś do niego*. *Jak bowiem łaska zakłada najpierw naturę* – stwierdza Doktor Anielski – *tak prawo Boskie musi zakładać wpierw prawo naturalne*. Prawo Boskie wspomaga człowieka tam, gdzie jego rozum nie jest samowystarczalny oraz tam, gdzie jego rozum może doznać przeszkody²⁵.

²⁵ Tomasz z Akwinu, *Prawo*, [w:] tenże, *Suma teologiczna*, I-II, q. 99.2, ad. 2.

Rozważania o koncepcji prawa naturalnego Akwinaty zakończymy trzema istotnymi uwagami. Pierwsza dotyczyć będzie problemu uprawnień, jednego z ważniejszych w momencie przełomu nowożytnego, które św. Tomasz z Akwinu traktował jako aktualizowanie możliwości, określonej przez prawo przedmiotowe w toku zewnętrznych działań lub zaniechań człowieka. Akty zgodne z naturalnymi skłonnościami są wprawdzie uprawnione jeszcze przed uchwyceniem ich treści przez rozum naturalny i nadaniem im prawnonaturalnej sankcji; po rozpoznaniu i dopełnieniu, bezpośrednim fundamentem uprawnień staje się prawo naturalne odczytane przez rozum, ich podstawą dalszą pozostaje natura ludzka, ostateczną zaś prawo wieczne, plan Wszechświata, którego Bóg nie narzucił władczo i nie odmienia wedle zmiennej woli²⁶; niemniej, jak w ślad za Akwinatą wskaże Francisco Suárez (1548-1627) kilkaset lat później, z racjonalnej treści prawa naturalnego niepodobna wyprowadzić tezy o zbędności Boga, jak twierdzić będą Grzegorz z Rimini (zm. 1358), a po nim Hugo Grocjusz, ani – z drugiej strony – o potrzebie wzmocnienia owej racjonalności władczym aktem woli Boga-prawodawcy, jak wkrótce po śmierci Akwinaty głosić będą woluntaryści, którzy nawet jeśli nie są prekursorami koncepcji Grocjusza, o co toczy się spór w literaturze, to z pewnością poprzedzali wystąpienie in-

²⁶ O tym, że św. Tomasz skłonny był krytykować niektóre zapisy zawarte w kompilacji Gracjana za czynienie Boga bezpośrednim, a nie pośrednim autorem zasad prawa naturalnego, zob. G. Lagarde, *Recherches sur l'esprit politique de la réforme*, Paris 1926, s. 25; podobną krytykę pod adresem Ockhama skieruje Suárez, który – korzystając z koncepcji Akwinaty – kreślić będzie interesującą dystynkcję racjonalnej natury człowieka (zawierającej zasady postępowania) i naturalnego rozumu człowieka, zdolnego odróżnić akty zgodne z ładem od tych, które ład naturalny naruszają; fakt, że w istocie jedynie druga kategoria łączona jest przez Suaréz z normami prawnymi nie wyłącza jego tezy, iż zasady prawa naturalnego nie są wprost narzucane władczo przez Boga, lecz zrazu tkwiąc w zawikłaniu w ludzkiej naturze racjonalnej są przez naturalny rozum człowieka rozpoznawane i jako takie zyskują walor jurydyczny. Ta teza skierowana była w istocie przeciwko wszystkim zwolennikom woluntarystycznego punktu widzenia.

nego wielkiego przedstawiciela nowego stylu myślenia, Samuela Pufendorfa.

Druga uwaga dotyczy akcentowanej przez Akwinatę różnicy między pierwszymi zasadami prawa naturalnego, kojarzonymi ze skłonnościami przyrodzonymi człowieka, oraz zasadami dalszymi, nie wprost związanymi z naturą, zaliczanymi do prawa narodów (*ius gentium*), będącego częścią prawa pozytywnego. *Ius gentium* nazywają się u św. Tomasza pewne wnioski z pierwszych zasad wspólnych prawa naturalnego (ustawy naturalnej), które z powodu bliskości wobec zasad pierwszych są przez ludzi dedukowane z łatwością i dlatego znajdują się we wszystkich ustawodawstwach państwowych i traktatach międzynarodowych²⁷. Nie wdając się w dalsze rozważania podkreślimy jedynie, że św. Tomasz nie jest skłonny identyfikować zakresów prawa naturalnego i prawa narodów, przeciwnie, wyraźnie podkreśla dzielące je, nadzwyczaj ważne różnice, które sprawiają, że normy prawa narodów zależne są od norm prawa naturalnego, albowiem stanowią niejako ich dopełnienie i nie posiadają ani bezwzględnej podstawy naturalnej (są jedynie ekspresją rozumu działającego wedle miar użyteczności), ani waloru niezmienności pierwszych zasad prawa naturalnego. Różnice te podkreślamy raz jeszcze po to, by zaakcentować odległość dzielącą koncepcje nowożytne (identyfikujące prawo naturalne i prawo narodów) od proponowanej przez Akwinatę u schyłku wieków średnich.

I uwaga ostatnia: Akwinata nie rozdzielał porządku etycznego od porządku prawnego. Mówił wprawdzie o *zmuszającej sile prawa*, niemniej każda norma, od norm prawa wiecznego poczynając na normach prawa ludzkiego kończąc, wypełniać miała jednolite cztery przesłanki, by zasłużyć na walor prawa. Próżno szukalibyśmy wśród nich sankcji przymusu fizycznego lub próbowali wyabstrahować wolę suwerena jako jedyną podstawę normy

²⁷ Np. zakaz kradzieży jest normą prawa narodów, jako bliski (i z łatwością przez rozum rozpoznawalny) pierwszej zasadzie prawa naturalnego nakazującej żyć w społeczności i nie szkodzić drugim; Por. Cz. Martyniak, *dz. cyt.*, s. 84-85.

prawnej. Podobnie jak u innych chrześcijańskich zwolenników „klasycznej” koncepcji prawa naturalnego, mamy u św. Tomasza do czynienia z prawem naturalnym, odnoszącym się do zamia-
rów, a nie tylko zewnętrznych czynów, z ujęciem teleologicznym, z kojarzeniem jego treści z Bogiem, z „rozbudową” jego roli do porządkowania relacji z Bogiem oraz do określania zachowań człowieka względem siebie, a nie tylko względem innych, lecz co najważniejsze z uznaniem, że prawo to nie istniałoby, podobnie jak żadne byty, do których ono się odnosi, o ile nie istniałby Bóg. Podobnie jak u wszystkich innych stronników „klasycznej” koncepcji, Akwinata włącza prawo do dzieła wychowawczego, ułatwiającego kształtowanie sprawności, które z czasem staną się na tyle stałe i trwałe, że przyjmą postać dzielności etycznych; wreszcie, podobnie jak inni centralnym punktem rozważań czyni treść prawa przedmiotowego, od której zależą akty podejmowane przez ludzi posiadających uprawnienia pojmowane nie jako bezwzględne „możności postępowania” na podobieństwo władzy suwerennej, lecz jako działania „prawe” i uporządkowane zgodnie z wymaganiami prawa przedmiotowego.

3. Filozofowie wieków średnich, nie tylko św. Tomasz z Akwiny, z reguły traktowali człowieka jako stworzonego przez Boga wedle gatunkowej idei, nie zaś wedle dowolnego i arbitralnego *fiat*; związane z naturalnymi skłonnościami prawo nie było ekspresją władczej woli Boga, którego wszechmoc i wolność nie były ograniczone na skutek istnienia niesprzecznych norm prawa naturalnego, stosujących się do bytów gatunkowych, ujmowanych realistycznie, a nie nominalistycznie. Zakwestionowanie przez nominalistów gatunkowej idei natury ludzkiej znosiło rację postulatu, iż w Bogu zawarty jest jej niezmienny wzorzec. Wkrótce po śmierci św. Tomasza jego koncepcja prawa naturalnego została zakwestionowana przez nominalistę, franciszkanina Jana Dunsza Szkota (1265-1308), wedle którego treść prawa naturalnego, łączonego wzorem św. Augustyna z prawem Bożym objawionym, wyznaczana jest nie przez naturę gatunkową

człowieka, ale przez władczy akt woli Boga. Zasad prawa naturalnego nie określał już praktyczny rozum naturalny człowieka, dostosowując normy do przyrodzonych skłonności, ale Dekalog, na który składały się dwie grupy przykazań, odnoszących się do różnych przedmiotów; pierwsza tablica, normująca relacje człowieka do Boga jako Bytu Absolutnego, określała normy prawa naturalnego w sensie właściwym; druga tablica, dotycząca bytów przygodnych, zawierała normy naturalne w szerszym sensie, uzupełniające przykazania pierwszej tablicy, ale z nich logicznie niewynikające, czerpiące swą moc bezpośrednio z Boskiego nakazu. Normy pierwszej tablicy, których treść zależy od struktury Boga, wiążą w sposób bezwzględny, bo ich racją jest dobro konieczne, zwracające człowieka ku ostatecznemu celowi; na tym jednak kończy się teleologizm Dunska, uniezależniającego od struktury człowieka i od celu dobro, do którego zwracają normy drugiej tablicy. Prawa odnoszące się do owego dobra mają walor względny, wiążą zależnie od aktualnej woli Boga. Jedność ludzkiego działania, rozwijającego się w pojedynczych aktach przez cele pośrednie do ostatecznego, decydująca o uznaniu prawa naturalnego rządzącego przygodnymi bytami za elementy ciągu norm kierujących ku Bogu jako ostatecznemu celowi, będąca istotą stanowiska arystotelesowsko-tomistycznego, została przez przedstawicieli nurtu augustyńsko-szkotystycznego zanegowana w następstwie przyjęcia opcji woluntarystycznej. O ile u pierwszych nakazy prawa naturalnego kierowały ku dobru (celowi ostatecznemu) związanemu z naturą człowieka, u drugich nakazy stawały się dobrem, gdyż źródłem prawa naturalnego była wola Boga działającego arbitralnie w stosunku do bytów przygodnych, a treść jego norm była niezależna od natury bytów przygodnych²⁸.

²⁸ Duns uznawał wprawdzie istnienie ostatecznego celu, nie twierdził jednak, że wszystkie działania były z nim powiązane w sposób naturalny; zwracał także uwagę na znaczenie rozumu, stanowiącego kluczowy element definicji prawa św. Tomasza, nie czynił go jednak władzą formułującą pierwsze zasady prawa naturalnego, ale jedynie odczytującą jego treść

Woluntarystyczną koncepcję Dunska, zmieniającą pojmowanie przedmiotowego prawa naturalnego, rozwijał inny franciszkanin Wilhelm z Ockham (1290-1349), uznawany wszakże za myśliciela kreślącego nadto zręby nowożytnej koncepcji uprawnień przyrodzonych, nieodmiennie kojarzonych z podmiotowymi prawami naturalnymi (uprawnieniami przyrodzonymi) człowieka²⁹. Akcentując wszechmoc i jedność Boga znoszoną jakoby wskutek istnienia w Nim wielości idei, także Ockham traktował stworzenie oraz rządzące nim prawo jako rezultat władczego aktu Boskiej woli³⁰; zdaniem Rommena, prawo (pojmowane jako zbiór reguł czy norm) stało się u tego myśliciela *czystą Wolą, bez jakiegokolwiek fundamentu w naturze rzeczy*³¹. Rzeczywiście, Ockham zrywał więzi łączące człowieka z Bogiem, skoro wątpił w możliwość istnienia „więzi partycypacji” między stworzony-

sformułowaną na dwóch tablicach Dekalogu, a zatem treściowo różnego od prezentowanego przez Akwinatę. Normy drugiej tablicy Dekalogu, niemające wpływu na relację człowieka do Boga, pozostające na innej płaszczyźnie niż przykazania pierwszej tablicy, bo niezwiązane z naturą człowieka, lecz wywodzące się z przygodnego aktu woli Bożej, stanowić miały w szczególności fundament prawa ludzkiego. Zob. J. Gałkowski, *Prawo naturalne w ujęciu Jana Dunska Szkota*, „Roczniki Filozoficzne KUL” (Lublin) 1967, nr 15.

²⁹ A.S. McGrade, *Ockham and the Birth of Individual Rights*, [w:] *Authority and Power. Studies on Medieval Law and Government presented to Walter Ullmann on his Seventieth Birthday*, eds. B. Tierney, P. Linehan, Cambridge 1980; tegoż, *The Political Thought of William of Ockham. Personal and Institutional Principles*, Cambridge 1974. Interpretacje odmienne, prezentujące Gracjana, Gersona lub Grotiusa jako głównych sprawców pojawienia się nowej koncepcji, dają odpowiednio B. Tierney, *Religion, law, and the growth of constitutional thought. 1150-1650*, Cambridge 1982; J.N. Figgis, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius. 1414-1625*, Cambridge 1931 oraz R. Tuck, *Natural rights theories. Their origin and development*, Cambridge 1979.

³⁰ Por. F. Copleston, *A History of Philosophy. Ockham to Suárez*, Oxford 1953, vol. 3, s. 51.

³¹ H.A. Rommen, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, München 1947, s. 60.

mi rzeczami i *pierwszą inteligentną przyczyną*, Bogiem, odrzucał konieczne relacje naturalne głosząc, że nasza wiedza o ładzie dotyczyć może tylko tego, co jest *de facto*, co zależy jedynie od aktualnej woli Boga³². Nominalistyczne i woluntarystyczne założenia skłoniły Ockhama do przedstawienia nowej koncepcji wolności, zrywającej związek z naturalnymi skłonnościami i rozumem, traktowanymi jako coś wobec wolności zewnętrznego i ją ograniczającego. Wbrew św. Tomaszowi twierdził, że wolność nie wypływa z rozumu i woli, ale je poprzedza i niejako popycha do czynów, że jako taka jest ona podstawową władzą człowieka, zajmującą miejsce tradycyjnie zastrzeżone dla intelektu, skoro pozwala wybierać poznanie i chcenie albo ich przeciwieństwa. Wraz z węzłową w historii etyki prezentacją nowego ujęcia wolności, pojawiła się u Ockhama propozycja istotna dla dalszego przebiegu dziejów myśli prawnej: separacji wolności i natury (oraz prawa rozumu) towarzyszyło bowiem przeciwstawienie jednostki społeczeństwu oraz jej indywidualnych uprawnień prawu wspólnoty.

Zwolennicy nominalizmu i woluntaryzmu przedstawili istotną krytykę teleologicznej koncepcji etyczno-prawnej właściwej „klasykom”; kategoria celu, będąca dotąd zwornikiem wielości czynów, została przez Ockhama zredukowana do roli czynnika, istotnego jedynie wewnątrz jednostkowego czynu, a tym samym przestała być więzią łączącą szereg czynów; odtąd na ludzkie działanie składać się miał szereg osobnych czynów, odpowiednich do ciągu wolnych decyzji, gdyż więzi, które mogły się między nimi utrzymywać, zależeć miały od decyzji niezdeterninowanej woli jednostkowej³³. Atomizacji ludzkiego działania towarzyszyło drugie zjawisko, związane z deprecjacją naturalnych skłonności człowieka, usuniętych poza jądro wolnego aktu; nie racjonalna, bo Boska, natura, ale arbitralna wolność zaczęła de-

³² G. de Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen Age*, Paris 1934, vol. 5, s. 101-124.

³³ Por. S.T. Pinckaers OP, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, Poznań 1994, s. 228-230.

cydować o poddaniu się lub odrzuceniu skłonności do ostatecznego celu, a nawet o trwaniu lub negacji samego istnienia. Naturalne skłonności do dobra, istnienia, szczęścia, prawdy, będące u św. Tomasza racją wolności, a nie jej granicą, które rozpoznane przez rozum, otrzymywały ochronę norm prawa naturalnego, określających, lecz nie ograniczających, kształtujących, lecz nie redukujących wolności, u Ockhama poprzedzone zostały przez wolność i poddane jej arbitralnej władzy³⁴.

³⁴ Wraz z rozwojem idei Ockhama zarzucony został pogląd, jakoby w człowieku istniała naturalna spontaniczność będąca czymś nadrzędnym, przynależnym do sfery duchowej, inspirującym samą wolność; poza obrębem wolnego czynu znalazły się nie tylko skłonności i cel, ale także sprawności i cnoty jako trwałe skłonności, skoro czyn popełniony pod ich wpływem mógłby być rozumiany jako nie w pełni wolny. Wolność znalazła się ponad nimi, zaczęła decydować o działaniu wedle lub o negacji sprawności; cnota traciła posiadaną wartość moralną, stając się w istocie psychologicznym mechanizmem, nawykiem tej wartości pozbawionym. Ockhamowska *moralność nominalistyczna* – pisze znacząco Veerecke – *nie jest już moralnością istoty, która coraz pełniej przystosowuje się do dobra, ale moralnością czynów, w których wolność nieustannie musi podejmować narzucającą się jej powinność* [tłum. B.S.], zob. L. Veerecke, *Historia: memoria future. Mélanges*, Roma 1991, s. 134. Z konieczności u Ockhama znacznie musi wzrosnąć rola, pojmowanego inaczej niż uprzednio, prawa; powinność prawnie istotna nie inspiruje już z zewnątrz tego, co odpowiada jej w wewnętrznym planie „cnotliwościowym”; norma prawna, pozbawiona wsparcia naturalnych skłonności rozpoznawanych przez rozum, zatraci dotychczasową więź z naturalnymi sprawnościami; skłonność do cnoty, łączonej teraz wyłącznie z wolą, nie zaś z intelektem lub zmysłowością, nie będzie już sprawnością lub aktem, o których mówili arystotelicy, ale zwykłą możliwością, niekoniecznie spełnianą przez wolę. Cnota przestanie stanowić konieczny warunek doskonałości ludzkich czynów: centralnymi kategoriami filozofii moralnej i nieodmiennie z nią związanej filozofii prawa stać się musi wolność, pojmowane w nowy sposób i kojarzone z arbitralną wolnością uprawnienie oraz przypisywana jednostce władza, w jakiś sposób z „wolnościowym uprawnieniem” identyfikowana. Por. A.S. McGrade, *Ockham and the Birth of Individual Rights*, s. 150, oraz dyskusje cytowanych wyżej de Lagarde’a i Veerecke’a, a także M. Villety, *La Genèse du droit subjectif chez Guillaume d’Occam*, „Archives de Philosophie du Droit” (Paris) 1964, no. 9, s. 97-127.

4. Element ostatni, współbrzmiący z deprecjacją moralnego znaczenia cnoty, stanowi powód powszechnie formułowanego sądu o Ockhamie, jako inicjatorze subiektywistycznego „przewrotu kopernikańskiego” w filozofii prawa i myśli politycznej, który prowadził do negacji tradycyjnego stylu myślenia, nie uprawniającego żadnej jednostki, osobiście władcy, do działań gwałcących harmonijne relacje wynikające z prawa przedmiotowego, wiecznego lub naturalnego. Istotnie, u Ockhama uprawnienie nie jest już związane z tym, co prawe; łączone jest z władzą, nadaje mu postać prerogatywy, z której w wolny sposób może korzystać uprawniony podmiot i to niezależnie od tego, czy idzie o Boga, parlament, króla czy obywatela. Choć Ockham nie wyciąga ostatecznych konsekwencji z przyjętych założeń, nie zastępuje ładu kosmosu sztuczną konstrukcją kreujących rzeczywistość polityczną jednostek, obdarzonych indywidualnymi uprawnieniami, nie daje im jeszcze pełni władzy politycznej w zakresie karania innych i określania owej rzeczywistości, to krytyczna warstwa jego doktryny otwiera perspektywę nowego porządkowania interesujących nas pojęć, dając z jednej strony podstawy wykroczenia poza obiektywistyczną koncepcję właściwą tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, z drugiej zaś stwarzając miejsce nie tylko dla nowej kategorii uprawnienia związanego z władzą jednostki, w obrębie uprawnienia swobodnie decydującej o sobie³⁵. Wola,

³⁵ Zob. J.M. Kelly, *dz. cyt.*, s. 145 i nast. Zauważmy jednak za Randim, że stanowisko Ockhama nie było tak skrajne, jak to, które prezentował Duns Szkot, wykorzystując wprost do refleksji prawniczej dystynkcję *potentia absoluta – potentia ordinata*. Inaczej niż u Ockhama, dla którego Bóg działając *de potentia absoluta*, mógł być twórcą rzeczy, których *de potentia ordinata* nigdy nie stworzyłby, wedle Duns mógł On zdziałać *de potentia absoluta (de facto)* rzeczy różne od tych, które sprawiłby działając *de potentia ordinata (de iure)*. Co więcej, wspomniana dystynkcja stosowała się zdaniem Duns nie tylko do Boga, ale do wszystkich, którzy działają zgodnie z własną wolą i rozumnością; *potentia absoluta* nie odnosiła się bowiem w systemie szkotystycznym do logicznej możliwości porządkowania, ale do aktualnej władzy podmiotu zmieniającego zasady ładu z racji posiadania nad owym ładem zwierzchności; podobnie jak Bóg, zwierzchnik polityczny miał ab-

uwolniona od prymatu rozumu, stała się władzą wypełniającą treścią sferę, którą mogła swobodnie dysponować suwerenna jednostka, i określającą treść czynionego wtórnym prawa³⁶.

solutną władzę nad prawami, a to z tej racji, że znajdował się ponad nimi; zasada *princeps legibus solutus est*, głoszona przez prawników Justyniana, choćby przez wspomnianego przez nas Ulpiana, uzyskiwała u Dunsza znakomite wzmocnienie teologiczne, zasadzające się na wspomnianej dystynkcji dwóch władz przysługujących nie tylko Bogu-prawodawcy, ale i prawodawcy ludzkiemu. U Ockhama dla odmiany *potentia absoluta* opisywała jedynie zespół logicznych możliwości, realizowalnych jedynie przez Boga, których człowiek ani świat nie mogłyby spełnić. Na tej samej podstawie, mając na uwadze jurydyczne ujęcie *potentia absoluta*, Henryk z Gandawy skłonny był negować absolutną władzę Boga: skoro bowiem władzę tę należałoby pojmować jako władzę modyfikowania decyzji, tedy w odniesieniu do Boga władza ta nie mogłaby się stosować, albowiem decyzje przez Niego podejmowane są same w sobie doskonałe i dokonywane poza czasem. Dopiero jednak u innego szkotysty, Hugona z Novocastro, znajdujemy uzasadnienie możliwości zmiany ładu przez Boga, który w tym zakresie nie korzysta jednak ani z *potentia absoluta*, ani z *potentia ordinata*, ale z *potentia ordinabilis*, czyniąc rzeczy nie tylko teoretycznie możliwe, ale także „dobre” z racji samego faktu, że Bóg ich chce. Jeszcze wyraźniej wypowiada się w tym względzie Piotr z Atarrabii (z Nawarry), który interpretując Dunsza Szkota twierdził, że absolutna władza Boga może być postrzegana tak, jak absolutna władza królów zmieniających ustanowione przez siebie prawa. Myśl Piotra, upraszczającą jak się wydaje oryginalną myśl Dunsza, podjęli zwolennicy koncyliaryzmu, d’Ailly, Biel i Mair, akceptujący stanowisko nominalistyczne, akcentujący jedność, wolność i wszechmoc Boga, zwracający szczególną uwagę na błąd jurystów uznających, iż Bóg niejako „związany” jest własnym prawem, wzmacniający w ten sposób tendencje prowadzące do ustalenia nowych kategorii jurydycznych. Por. E. R a n d i, *A Scotist Way of Distinguishing between God’s Absolute and Ordained Powers*, [w:] *From Ockham to Wyclif*, eds. A. Hudson, M. Wilks, Oxford 1987, s. 46-48. Zob. także F. O a k l e y, *The Political Thought of Pierre d’Ailly. The Voluntarist Tradition*, New Haven 1964; tenże, *Medieval theories of natural law. William of Ockham and the significance of the voluntarist tradition*, „Natural Law Forum” (Francja) R. 6, 1961, s. 65-83.

³⁶ Nominaliści i woluntaryści „wykorzeniali” prawo ludzkie z dawnych odniesień, czyniąc jego podstawą korzyść publiczną: dwie odróżniane dotąd zasady, natura i użyteczność, „spotykały” się w szerszym uogólnieniu,

Koncepcja woluntarystyczna pojawiła się w okresie, gdy znaczenie w myśli polityczno-prawnej zyskiwały kategorie zaczerpnięte z rzymskiego prawa prywatnego, które glosatorzy i postglosatorzy, zwłaszcza Bartolusa de Saxoferrato (wł. Bartolo da Sassoferrato, 1314-1357) i Baldusa de Ubaldisa (1327-1400), stosować zaczęli do rozważań na temat władzy politycznej, odnawiając zarazem tradycję upatrującą źródło prawa nie w naturze, lecz w woli władcy. Tworząc swoistą koncepcję „państwa-osoby”, z którym wiązać zaczęli pojęcie suwerenności, legiści uznali, iż „prawy rozum” przypisać należy już nie Bogu lub człowiekowi jako członkowi gatunku, ale suwerennemu władcy, zdolnemu wyznaczać miary i normy postępowania, oglądane z odmienionej perspektywy „prawości”; perspektywy wypełnianej teraz treścią „użytecznościową” raczej niż normatywną, niezmienną, zakorzenioną w porządku wyższym niż polityczny. Świat uległ osobliwemu „spłyceciu”: kontynuowana w okresie Odrodzenia, m.in. przez koncyliarystów i Marsyliusza z Padwy, nominalistyczna i woluntarystyczna krytyka ładu przedmiotowego, pojmowanego na sposób „klasyczny”, spowodowała redukcję wymiarów, które dotąd – zwłaszcza w koncepcjach chrześcijańskich – należało uwzględniać w doktrynach naturalnoprawnych; redukcja dotknęła zarówno poziomu zamiarów, z wolna przygotowując proces oderwania prawa odnoszącego się do czynów zewnętrznych i obdarzonego sankcją, od niedostępnych dla norm prawnych obszarów etyczności, jak i czynów podejmowanych względem siebie i względem Boga.

za którym najczęściej stał woluntarystyczny pogląd o Bogu jako wszechmocnym prawodawcy, nie stwarzającym rozumnej natury i właściwych jej niezmiennych, rozumnych praw, których niepodobna łamać, jeśli chce się postępować racjonalnie, niekiedy wbrew użyteczności, praktyczności i celowości działań publicznych, zob. B. Tierney, *Public expediency and natural law: a fourteenth-century discussion on the origins of government and property*, [w:] *Authority and Power. Studies on Medieval Law and Government presented to Walter Ullmann on his Seventieth Birthday*, eds. B. Tierney, P. Linehan, Cambridge 1980, s. 167-182.

W wieku XVI, nie tylko w następstwie pojawienia się różnorodnych nurtów protestanckich, mamy już do czynienia ze skutkami przemian zapoczątkowanych w późnym średniowieczu przez woluntarystów i nominalistów. Na dwa z nich zwrócimy jedynie uwagę: pierwszy odnosi się do konkretyzowania nowożytnej doktryny suwerenności władzy politycznej, której istotę stanowić będzie wyłączność prawodawcza; władca, jak mówił Jean Bodin (1529/30-1596), a po nim rzesze prawników francuskich i angielskich, nie jest już odpowiedzialny za respektowanie prawa Bożego i naturalnego, niczym monarchowie średniowieczni. Prawo naturalne nie posiada już bowiem waloru jurydycznego, skoro nie wypełnia definicji prawa, skoro nie jest *rozkazem suwerena*, którego wola jest konieczną przesłanką przekształcenia normy moralnej w normę prawną. Słowem, ujmowany w nowy sposób władca zyskuje suwerenność kosztem suwerenności prawa; jego wola, a nie natura lub dyktat Boski, stanowi odtąd jedyne źródło prawa; mówienie o „prawie” naturalnym staje się pozorne, jego normy utraciły bowiem posiadany dotąd walor, w konsekwencji tedy niepodobna już było do nich się odwoływać przeciwko działaniom władcy. Kryterium prawne, tak ważne w późnośredniowiecznych koncepcjach oporu, przemieniło się jedynie w kryterium moralne.

Drugi moment, na który pragniemy zwrócić uwagę, dotyczy sposobu ujmowania uprawnienia nie jako wypełniania norm prawa przedmiotowego, lecz jako swoistej „możności”, powiedzmy teraz „własności”, wyprzedzającej wszelki porządek przedmiotowy, ujmowanej jako fundamentalny fakt związany z indywidualnym istnieniem człowieka, fakt pierwszy, w oparciu o który określać się będzie relacje polityczne i w obrębie którego człowiek dokonuje dowolnych wyborów. Z wolna, jakby przecząc wyłączności władcy do posługiwania się „prawym rozumem”, kształtuje się koncepcja, że każdy człowiek zdolny jest się nim twórczo posługiwać. Z wolna też kształtuje się idea, w myśl której każdy jest w stanie wywieść z własnego rozumu niezmiennie i pewne normy, dla których istnienia Bóg jest zbędny, bowiem

Jego istnienie jest już mniej pewne niż istnienie samego człowieka, a przynajmniej jego myśli.

5. Obie wskazane wyżej tendencje uwidaczniają się w koncepcji Hugona Grocjusza (1583-1645), uchodzącego powszechnie za twórcę nowożytnej doktryny prawa naturalnego, sympatyzującego z grupą nieortodoksyjnych arminian, zwracającego się głównie przeciwko woluntarystycznym konceptom głoszonym przez kalwinów-ortodoksów (m.in. niderlandzkich gomarystów). Racjonalizm, który Grocjusz przeciwstawia woluntaryzmowi, jest już jednak zupełnie innego rodzaju niż ten, z którym mieliśmy do czynienia u Akwinaty, i zgłasza pretensje do bycia podstawą „naukowej jurysprudencji”. Jak u innych wyznawców kartezjanizmu, sytuowany jest bowiem nie w kontekście teleologicznym, lecz mechanistycznym, oraz kojarzony z jedną tylko naturalną skłonnością człowieka, aksjomatem doktryny, skłonnością do życia społecznego. Wyzwalane przez Grocjusza z kontekstu teologicznego prawo naturalne, na takiej przesłance oparte, zawiera normy absolutnie pewne i oczywiste same przez się, nie zależy od doświadczenia, ale opiera się na samej definicji, nie bazuje na faktach, ale na logicznych dedukcjach. Grocjusz pisał:

*prawo naturalne jest do tego stopnia niezmiennie, że sam Bóg nie może go zmienić. Jakkolwiek bowiem potęga Boska jest nieograniczona (...), nawet Bóg nie może sprawić, by dwa razy dwa nie było cztery, ani też, by to, co w sobie jest złe, nie było takim*³⁷.

Aksjomat przyjęty przez Grocjusza decyduje o charakterze konstruktu, ograniczającego pole rozważań do warunków trwania życia wspólnotowego: prawo naturalne zawiera jedynie normy umożliwiające współzycie ludzi, nie odnosi się do relacji jednostki względem niej samej i względem Boga, nie dotyczy poziomu zamiarów, lecz ogniskuje się na relacjach wolnej, posiadającej

³⁷ H. Grotius, *O prawie wojny i pokoju. Trzy księgi w których znajdują wyjaśnienie prawo natury i prawo narodów a także główne zasady prawa publicznego*, tłum. R. Bierzanek, Warszawa 1957, t. 1, rozdz. I, § X.

uprawnienia „właścicielskie” jednostki z wyposażonymi podobnie indywiduami. Ulega redukcji do czterech powinności wypływających z samej społecznej natury człowieka i dostępnych każdej rozumnej jednostce: dotrzymywania zobowiązań zaciągniętych wolnym aktem przez jednostkę korzystającą z pierwotnego uprawnienia, poszanowania cudzej własności, odszkodowania oraz karalności przestępstwa.

Nie wdając się w rozważania na temat zasadności twierdzenia, czy istotnie Grocjusz był kontynuatorem tradycji naturalnoprawnej, kontynuowanej przez scholastycznych teologów hiszpańskich³⁸, zauważmy jedynie, że tym, co odróżnia go od Suáreza i innych przedstawicieli szkoły z Salamanki, tym co decyduje o stawianiu go w jednym rzędzie z Machiavellim i Kartezjuszem jako twórcami nowożytnego stylu myślenia we właściwym jemu zakresie jurysprudencej, jest nie tyle treść norm prawa naturalnego, co przyjęta przezeń metoda, zasadniczo różna od scholastycznej. Nie w definicji prawa naturalnego szukać należy przyczyn „rewolucyjności” jego koncepcji; gdy bowiem twierdzi, że prawo naturalne jest zespołem zasad wyprzedzających wszelką umowę, które człowiek jest w stanie odkryć dzięki działalności własnego rozumu naturalnego, w istocie nie kwestionuje koncepcji scholastycznej, a tylko broni przed atakami ze strony protestantów-woluntarystów, epatujących w duchu tradycji augustyńskiej Objawieniem jako jedynym źródłem poznania norm naturalnoprawnych; głosi tedy z jednej strony, że można *śluszenie przypisać Bogu prawo naturalne, (bowiem On) chciał, by zasady takie w nas istniały*³⁹, ale też, że prawo objawione asystuje i wzmacnia wiedzę o prawie natury⁴⁰, z drugiej zaś, że *prawo naturalne to nakaz prawego rozumu, który wskazuje, że w każdej*

³⁸ P. Janet np. wymienia wśród poprzedników Grocjusza zarówno Suáreza i Sotę, jako najbardziej znanych, ale także F. da Vittorię, B. Ayalę oraz A. Gentilisa. Zob. P. Janet, *Historja doktryn politycznych wraz z historją filozofii prawa*, tłum. E. Rutkowska, Poznań 1923, t. 2, s. 47.

³⁹ *Prolegomena*, [w:] P. Janet, *dz. cyt.*, § 12.

⁴⁰ *Tamże*, § 13.

*czynności, zależnie od jej zgodności lub niezgodności z rozumną naturą człowieka, tkwi moralna ohyda lub moralna konieczność i w konsekwencji Bóg, który jest twórcą natury, czynności takiej zabrania lub ją nakazuje*⁴¹.

Koncepcja prawa naturalnego Grocjusza, wrogięgo woluntaryzmowi, znosi jednak to, co w koncepcji „klasycznej” najistotniejsze; nie tylko, w imię swoiście pojętej naukowości, znosi teleologiczny sposób ujmowania prawa naturalnego, ale nadto kwestionuje istnienie niezależnego od umysłu ludzkiego prawa przedmiotowego; Bóg nie jest potrzebny myślicielowi kalwińskiemu jako Ten, który udziela stworzeniu istnienia. Natura, w przypadku człowieka utożsamiona z jego rozumem, posiada w sobie samej rację istnienia, podobnie rację tę posiada prawo naturalne, zachowujące moc obowiązującą mimo nieistnienia Boga⁴². Wynikające z rozumu ludzkiego normy „prawa natury” (takiego sformułowania zwykł był używać Grocjusz), realizowane są przez jednostki wyposażone w uprawnienia, których w akcie umowy mogą się dowolnie zrzekać; prosty postulat zachowania pokoju⁴³, wymagający od wszystkich dotrzymania przyjętych zobowiązań, także gdy idzie o ustanowienie władcy absolutnego i działającego niesprawiedliwie, nieograniczonego dostatecznie warunkami umowy, zajmuje miejsce tradycyjnych rozważań nad celowościowym ukierunkowaniem aktów podejmowanych przez człowieka, nad ich relacjonowaniem do istoty człowieczeństwa wyprzedzającej i warunkującej rzeczywistość polityczną, a nie podporządkowującej się jej determinantom, nad stosunkiem człowieka do niego samego i do Stwórcy Wszechrzeczy.

W konstrukcji Grocjusza, prawo przestaje opisywać drogę wiodącą do spełnienia celu człowieka; staje się zespołem norm

⁴¹ *Tamże*, ks. I, rozdz. I, § X.

⁴² Powiada Grocjusz: *To, co powiedzieliśmy (o prawie naturalnym) zachowuje w pewnym stopniu znaczenie nawet, gdyby przypuścić, czego nie można uczynić bez popełnienia najcięższej zbrodni, że Bóg nie istnieje lub że nie troszczy się o sprawy ludzkie; tamże*, § 11.

⁴³ *Tamże*, § 7-8.

umożliwiających istnienie ustanowionego przez człowieka społeczeństwa, nakazujących respektować uprawnienia innych; prawo traci tym samym swój pierwotny charakter, bowiem nie stanowi już narzędzia ochrony moralnie wartościowych naturalnych skłonności człowieka, stanowiących dalszą podstawę uprawnień, a staje się jedynie dogodnym instrumentem ochrony pozostających w wyłącznej dyspozycji jednostki uprawnień, pozbawionych wcześniejszego od rozumu i woli człowieka kontekstu prawnomoralnego⁴⁴. Jednostka u Grocjusza, władczo, na podobieństwo właściciela rzeczy, działając w obrębie posiadanego uprawnienia do dysponowania sobą i swoim majątkiem, zdolna była wyzbyć się go, oddać je władcy w zamian za bezpieczeństwo lub utrzymanie, i nie może – w imię trwania tego, co najbardziej naturalne: pokoju – zanegować raz zawartej umowy. Nie człowieczeństwo wyznaczało tedy miarę prawa naturalnego, ale postulat polityczny, albo – mówiąc w innej konwencji – „naturalność” człowieka dostrzeżona została nade wszystko w jego „polityczności”, a nie gatunkowości lub więzi partycypacji.

6. A jednak, roztrząsając problem, jak wolał mówić, „prawa natury” wedle kategorii z zakresu prawa prywatnego (cywilnego), Grocjusz nie czynił użyteczności jedyną jego miarą; przyjąwszy za Arystotelesem, że człowiek posiada skłonność do tworzenia „uregulowanego” społeczeństwa, łączył instynkt samozachowawczy jednostki z rozumnością, będącą naturalną miarą określania dobra i zła. Mimo wielkiej różnicy dzielącej go od „klasyków” akcentujących pozaludzkie korzenie przedmiotowego prawa naturalnego, pozostawał przy tezie, że natura sama (identyfikowana z rozumem) pozostaje źródłem wyprzedzających porządek poli-

⁴⁴ Grocjusz zestawia nawet katalog uprawnień jednostkowych: znajduje wśród nich m.in. uprawnienia do samoobrony, karania czyniących zło (tj. gwałcących normy „prawa natury”), do własności prywatnej, do czynienia przez większość jej woli przeważającą nad wolą mniejszości itp. Zob. J.M. Kelly, *dz. cyt.*, s. 228 i nast., oraz R. Tuck, *dz. cyt.*, s. 61 i nast.

tyczny norm naturalnych, tj. zgodnych z rozumem. Grocjusz nie jest tedy myślicielem, który w pełni negował „klasyczną” koncepcję prawa naturalnego na rzecz prostej użyteczności, mającej normatywny charakter; nie jest nim także niemiecki przedstawiciel „nowożytnej szkoły prawa natury” Samuel von Pufendorf (1632-1694), choć ten drugi wyjaskrawia dwa kluczowe dla owej szkoły elementy: odróżniwszy prawo naturalne od wyprowadzanych z Biblii norm formułowanych w obrębie teologii moralnej, jak i norm prawa państwowego, opartych jedynie na woli suwerena, Pufendorf ograniczał oddziaływanie norm prawa naturalnego jedynie do granic życia ziemskiego oraz do regulowania jedynie aktów zewnętrznych człowieka⁴⁵. Jak się wydaje, obaj wymienieni myśliciele, mimo wyraźnie antymetafizycznego charakteru namysłu, prowadzącego do zidentyfikowania rozdzielanych przez „klasyków” grup norm prawa naturalnego i prawa narodów, znajdują się w połowie drogi między koncepcją „klasyczną” i tą, którą zasadnie nazywa się nowożytną koncepcją prawa, niewiele mającego wspólnego z prawem naturalnym.

Przeniesienie akcentu z rozważań nad prawem naturalnym, jako zespołem norm na uprawnienia naturalne, jako możliwość działania w porządku wyprzedzającym ład normatywny, znajdowane zarówno u Grocjusza, jak i u Locke’a, będzie zaledwie bardzo ważnym fragmentem tendencji prowadzącej do wykryształizowania współczesnych koncepcji suwerenności i prawa pozytywnego, mającego źródło jedynie w konwencjach ludzkich i konsensach zawieranych w ciałach ustawodawczych, noszących miano reprezentantów suwerennego ludu. Jednak obok wyraźnej subiektywizacji rozważań nad prawem naturalnym, ściślej uprawnieniami przyrodzonymi, przynależnymi jednostkom, uprawnieniami przyjmującymi powszechnie stosowane miano „praw człowieka”, w ewolucji doktryn prawnych w XVII stuleciu mieliśmy do czynienia z wystąpieniem trzech nader waż-

⁴⁵ Zob. także A. D a f o u r, *Pufendorf*, [w:] *The Cambridge History of Political Thought. 1450-1700*, eds. J.H. Burns, M. Goldie, Cambridge 1991, s. 561-570.

nych autorów, których rozważania nadadzą nowego, utylitarnego sensu koncepcjom przedmiotowego prawa naturalnego. Mam na myśli Francisca Bacona (1561-1626), Barucha Spinozę (1632-1677) i Thomasa Hobbesa (1588-1679). Bacon, znany nie tylko jako polemista św. Roberta Bellarmina (1542-1621), broniącego zrębów dawnej koncepcji przeciwko suwerenności absolutnego króla, ale także jako negator angielskiej tradycji prawa precedensowego, bronionej przez Edwarda Coke'a (1552-1634), przeciwstawianej prawodawczemu „prawemu rozumowi” władcy, traktował wszelkie prawo jako sekwencję norm wyznaczanych jedynie z punktu widzenia użyteczności politycznej; Spinoza z kolei otwarcie zerwie już związek natury z rozumem, a nawet przeciwstawi sobie ich prawa, skoro stwierdzi z jednej strony, że prawo naturalne sięga aż do granic, do których rozciąga się moc realizowania przez człowieka jego namiętności (instynktu samozachowawczego), że zatem, posłuszni swej naturze, wszyscy działają wedle tego, co uznają za korzystne dla siebie, a nie dla rozumu⁴⁶, z drugiej zaś, że – żyjąc nie tylko pod „prawem natury”, ale i prawem rozumu – zdolny jest wydostać się spod dominacji upodabniającego go do zwierząt prawa natury i odnaleźć warunki pokojowego współżycia z innymi, cedując niejako naturalne, absolutne uprawnienie na rzecz równie absolutnej władzy państwowej⁴⁷. Wraz ze Spinozą sięgamy jednego z największych paradoksów nowożytności: prawo natury, tj. prawo siły, przeciwstawione jest prawu rozumu, tj. prawu pokoju, co sprawia, że nawet tyrania jest uprawniona, mimo że nie jest rozumna⁴⁸. Tak oto dokonany

⁴⁶ B. Spinoza, *Traktat polityczny*, [w:] tenże, *Dzieła*, tłum. I. Halpern, Warszawa 1916, t. 2, rozdz. II, § 3-4 oraz rozdz. XVI. Por. F. Copleston, *Historia filozofii. Od Kartezjusza do Leibniza*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1995, t. 4, s. 250 i nast.

⁴⁷ *Tamże*, rozdz. XVI.

⁴⁸ Historyka doktryn polityczno-prawnych stale zastanawia fakt, że zwolennicy nowożytnych koncepcji prawa naturalnego znajdowali się z reguły po stronie stronników absolutyzmu, z którymi nadzwyczaj ożywioną polemikę prowadzili zwolennicy koncepcji tradycyjnej, szczególnie jezuiti i dominikanie. Do grupy głównych zagadnień szesnastowiecznej myśli

został fundamentalny podział: już nie apel do natury, ale apel do rozumu jest tym, co ma mitygować działania prawodawcze państwa; rozum jednak, wyzuty z odniesienia do natury, uzyskuje konotację obcą „klasycznym” stanowiskom – wyłącznie „użytecznościową”. Nie rozumność stworzenia ani wola Boga, ale akt woli rozumnego prawodawcy, baczącego nie na miary człowieczeństwa człowieka, ale na utrzymanie pokoju społecznego, wyznacza podstawę aktów normatywnych. Polityczna użyteczność

politycznej należał problem naturalnoprawnego fundamentu władzy politycznej, analogicznej – zdaniem wielu apologetów koncepcji nowożytnej – z władzą ojcowską, wedle ich przeciwników zaś pozbawionej podobnego do ojcowskiego fundamentu naturalnoprawnego. Ten element polemiki z absolutyzmem, przy którym obstawali zwolennicy opcji tradycyjnej, nie był jednak najważniejszy, stanowił bowiem jedynie egzemplifikację głębszej kontrowersji dotyczącej problemu suwerenności; kontrowersji streszczającej się w opozycji suwerenności przedmiotowego prawa i suwerenności podmiotowego uprawnienia, realizowanego zasadniczo przez wolę człowieka, niespełnaną wymaganiami prawa przedmiotowego; jak u Hobbesa, wolność przeciwstawna zobowiązaniu wykluczała zarazem zgodność przyrodzonego uprawnienia i kilkunastu tzw. praw natury; suwerenność nie musiała dotyczyć aktualnie panującego władcy politycznego (jednostki lub grupy), ale także całej wspólnoty zdolnej dokonać umownej cesji suwerenności na rzecz określonego władcy przekazując mu w ten sposób – co chyba najważniejsze – niejako „prawość rozumu”, on bowiem nie jest już poddanym prawu, lecz rzeczywistym suwerenem na podobieństwo suwerena pierwotnego, zdolnego w kontrakcie wyzbyć się wszystkich uprawnień. W końcu jednak pełnia władzy mogła być w dyspozycji poszczególnych jednostek jako pierwotnych, indywidualnych suwerenów, rezygnujących z części suwerenności warunkowo przekazywanej na rzecz społeczeństwa, parlamentu lub monarchy. Problem ten zrodził się w momencie, gdy kategoria prawa naturalnego uległa subiektywizacji, uprzednio poddana interpretacji woltarystycznej, w osobie suwerena (Boga, króla, wspólnoty, parlamentu) dostrzegającej jedyne źródło władczego kreowania prawa. Nie dziwi, że Hobbes zdolny był identyfikować prawa natury z prawem państwowym, nie dziwi, że w imię prawnonaturalnej zasady *pacta sunt servanda* możliwa stała się cesja wolności na rzecz suwerena powołanego w akcie umowy społecznej. Różnorodność nowożytnych propozycji naturalnoprawnych nie znosi tezy, że zasadniczo suwerenowi przypadała w udziale rola translatora norm prawa naturalnego, skoro jemu w pierwszej kolejności przypisywano „prawość rozumu” (Jakub I, F. Bacon).

staje się jedyną miarą treści norm prawnych, nazywanych niekiedy wciąż prawem naturalnym, kojarzonych jednak nieodmiennie, a nawet utożsamianych, z normami prawa państwowego.

Tezę tego rodzaju otwarcie wypowiada Hobbes, głosząc, że

prawo natury i prawo państwowe obejmują się wzajemnie i są równe w swej rozciągłości. Prawa natury bowiem, które dotyczą słuszności, sprawiedliwości, wdzięczności oraz innych cnót moralnych (...) w pierwotnym stanie natury nie są właściwie prawami (...), lecz cechami, które usposabiają ludzi do pokoju i do posłuszeństwa. Gdy jakieś państwo zostanie już stworzone, wówczas dopiero te prawa natury stają się rzeczywistymi prawami, nie zaś wcześniej; dopiero wtedy są one nakazami państwa, a więc prawami państwowymi: jako że władza suwerenna dopiero narzuca ludziom obowiązki, by się tych praw słuchali⁴⁹.

W stanie poprzedzającym pojawienie się państwa, w którym w całej pełni ujawniała się natura człowieka niedotknięta dyktatem rozumu, mamy do czynienia z „normatywną pustką”; nic nie jest tu sprawiedliwe ani niesprawiedliwe, o żadnym czynie, nie tylko zamiarze, niepodobna sformułować sądu wartościującego, bo ludzie są w nim podobni li tylko do ciał fizycznych, powodują się prostym popędem mając rozum – u „klasyków” dyktujący normy – za władzę czysto instrumentalną względem przyrodniczego popędu, i co za tym idzie – zachowujący się zawsze w sposób uprawniony. Człowiek nie powoduje się już nawet, jak u Grocjusza, skłonnością do życia społecznego; powoduje się jedynie indywidualnym instynktem samozachowawczym, kierującym przeciwko innym, nastrojającym wrogo względem innych, co sprawia, że myśliciel angielski zmuszony jest szukać podstaw życia społecznego nie w naturze, lecz poza nią. Stan natury to stan anarchii, w którym nie ma prawa; stan państwowy to stan pokoju, w którym dopiero prawo, także prawo natury, może się pojawić. Stan naturalnej anarchii, z którego koncepcję swą wywodzi Hobbes, zmusza nie tylko do uznania, że rozum nie powoduje człowiekiem, a zatem normy naturalne, o których mówili „klasy-

⁴⁹ T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 236.

cy” w rzeczy samej nie istnieją; przyjęty punkt wyjścia sprawia także, że Hobbes uczyni suwerena, Lewiatana, jedynym podmiotem „prawego rozumu”, owym „bogiem śmiertelnym” zdolnym projektować normy zwane naturalnymi, w istocie przeciwnym naturze, zmierzającym do okiełznania naturalnych skłonności człowieka, bo im przeciwnym.

Nie podejmując w tym miejscu szczegółowej dyskusji na temat doktryny Hobbesa, wskażmy dwa elementy jego koncepcji: pierwszy dotyczy negacji rozważań teleologicznych na rzecz namysłu nad warunkami pokoju społecznego; Hobbes prowadzi swe analizy nie tylko przyjmując jedno, odnajdowane w naturze ludzkiej założenie dotyczące instynktu samozachowawczego, i czyniąc zeń punkt wyjścia całej doktryny, ale także obawę przed anarchią wprowadza w miejsce celu, z reguły kojarzonego ze szczęściem, i z tej, zupełnie nowej perspektywy, dokonuje oglądu rzeczywistości przedpolitycznej (naturalnej) i politycznej (osłabiającej ekscesy natury ludzkiej). Drugi istotny element jego namysłu dotyczy sposobu ujmowania przez Hobbesa przyrodzonego uprawnienia, definiowanego jako wolność *człowieka działania wedle własnej woli dla zachowania własnego życia*⁵⁰, obejmująca także możliwość naruszania ciała drugiego człowieka, a co za tym idzie uniemożliwiająca istnienie stanu bezpieczeństwa. Hobbes przeciwstawia tak pojmowane uprawnienie prawu je ograniczającemu, traktowanemu jako zespół zakazów i nakazów. Zauważmy: u Hobbesa uprawnienie nie wynika już z prawa, nie może być zatem ani jego konkretyzacją, ani zezwoleniem na działanie, skoro je poprzedza, skoro jest od niego wcześniejsze. Hobbes odnosi prawa natury jedynie do pragnień, motywów i zamiarów, a nie do czynów, uznając, że człowiek winien stale do nich dążyć, choć nie musi ich przestrzegać⁵¹; nie przestrzega ich

⁵⁰ *Tamże*, s. 113.

⁵¹ *Tamże*, s. 139. Paradoksalnie, Hobbes sytuuje prawo naturalne na poziomie, z którego Pufendorf je usunął. Rezultaty nie są bagatelne: o ile bowiem Pufendorf konsekwentnie traktował prawo naturalne jako posiadające walor jurydyczny, Hobbes – przeciwnie – uczynił je jedynie zespołem norm

w szczególności w stanie naturalnym, w którym *pojęcia tego, co słuszne i niesłuszne, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, nie mają miejsca*, w którym *siła i podstęp są dwiema kardynalnymi cnotami*, zaś *sprawiedliwość i niesprawiedliwość nie są w ogóle władzami ani ciała, ani umysłu*⁵². Uprawnienie, utożsamione z wolnością i własnością, utraciło związek z przedmiotowym prawem naturalnym; jest zezwoleniem na działania z nim sprzeczne. O ile ongiś uprawnienia posiadały walor analogiczny do prawa przedmiotowego, skoro pospołu z nim odnosiły się do naturalnych skłonności, u Hobbesa spójnia prawa i uprawnienia została zerwana, a co za tym idzie pojawił się zasadniczy i nieprzekraczalny dysonans prawa natury i uprawnienia przyrodzonego, skoro prawo i uprawnienie, podobnie jak zobowiązanie i wolność nie mogły istnieć w tej samej sprawie⁵³. Niezależnie od teorii antropologicznych towarzyszących koncepcji Hobbesa i Spinozy ważne pozostaje stwierdzenie, że ujmowanie uprawnienia jako *zupelnej wolności i zezwolenia na czynienie z nią wszystkiego, cokolwiek uprawniony zapragnie* na podobieństwo właściciela rzeczy⁵⁴, uniemożliwia istnienie kluczowego dla „klasyków” związku etyki i prawa. W doktrynie Hobbesa nie ma już miejsca na twierdzenie Arystotelesa, iż państwo powstało po to, *by życie było dobre*⁵⁵; powstaje jedynie po to, by zaprowadzić pokój między jednostkami, by spełnić potrzebę polityczną.

moralnych, niespełniających definicji prawa, którego istotę stanowi sankcja suwerena. W ten sposób rozdział prawa i etyki został dokonany, co znalazło zresztą odzwierciedlenie w sposobie pojmowania przez Hobbesa relacji prawa do wolności, skoro u tego myśliciela wolność wyklucza prawo i na odwrót. To, co u „klasyków” było nieodmiennie złączone, u Hobbesa zostaje ostatecznie rozdzielone, a jego teza znajdzie się w powszechnym użytku u twórców kultury nowoczesnej i ponowoczesnej.

⁵² *Tamże*, s. 112.

⁵³ Por. Q.R.D. Skinner, *The Ideological Context of Hobbes's Political Thought*, „Historical Journal” (Cambridge) 1966; S.A. State, Skinner, *Hobbes and Theistic Natural Law*, „Historical Journal” (Cambridge) 1985; R. Tuck, *Natural rights theories...* oraz tenże, *Hobbes*, Oxford 1989.

⁵⁴ Por. R. Tuck, *Natural Right Theories...*, s. 155.

⁵⁵ Arystoteles, *Polityka*, 1252b.

7. Podobną konstrukcję do grocjuszowej odnajdziemy u klasyka myśli liberalnej, Johna Locke'a (1632-1704), który punktem wyjścia ustaleń także czyni naturalne uprawnienia jednostki, nadając im ochronę prawnonaturalną oraz uznając, że rozum jest identyczny z prawem natury, zakazującym naruszania sfery uprawnień drugiej jednostki. Natura daje w jego mniemaniu

władzę nie tylko zachowania swej własności, to znaczy swego życia, wolności i majątku przed wyrządzeniem krzywd czy atakami innych ludzi, ale też sądownia i karania łamiących to prawo (...) łącznie z możliwością pozbawienia ich życia, gdy w jego przekonaniu ohyda popełnionej zbrodni tego wymaga. (Każdy człowiek rodzi się) z prawem do całkowitej wolności i nieograniczonego korzystania ze wszystkich uprawnień i przywilejów prawa natury w takim stopniu, w jakim są do tego uprawnieni wszyscy pozostali ludzie na świecie⁵⁶, (niemniej) w stanie natury ma rządzić obowiązujące każdego prawo natury, a rozum, który jest tym (natury) prawem, uczy cały rodzaj ludzki, że (...) nikt nie powinien wyrządzać drugiemu szkód na życiu, zdrowiu, wolności czy majątku⁵⁷.

I w tym wypadku uprawnienia wyprzedzać będą jedyną normę prawa naturalnego, która – bez uprzedniego przyjęcia uprawnień przyrodzonych – pozostałaby pusta. Wystąpienie myślicieli zaliczanych do „nowożytnej szkoły prawa natury”, w tym Locke'a, miało niebagatelne znaczenie dla dziejów myśli politycznej: uprawnienia naturalne wyznaczać miały bowiem granice aktywności władzy politycznej i sens zobowiązania politycznego, pozostawiając władzy jedynie działania zgodne z prawem natury, tj. ochronę przyrodzonych uprawnień. W istocie jednak, gdy idzie o relacje między władzą i poddanymi, u wszystkich niemal myślicieli należących do kręgu „nowożytnej szkoły prawa natury” mamy do czynienia z sytuacją konfliktu uprawnień, którymi dysponują obie strony; analizując ich wypowiedzi znajdujemy się w środowisku wybitnie prywatnoprawnym, „personalizującym” prawa i nieznającym w istocie innych norm, jak tylko wtórne względem uprawnień i, najczęściej, służące ich realizacji.

⁵⁶ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992, s. 222.

⁵⁷ *Tamże*, s. 166.

WOLA A WOLNOŚĆ (GŁÓWNIENIE PRAWODAWCY) O PEWNYM ASPEKCIE BADAŃ MYŚLI POLITYCZNEJ PÓŻNYCH WIEKÓW ŚREDNICH

1. We *Wstępie* do drugiego tomu *Życia umysłu*, zatytułowanego *Wola*, Hannah Arendt wskazała, że *władza zwana wolą nie była znana starożytnym Grekom*, została bowiem odkryta dopiero *na skutek doświadczeń, o których nie słyhać prawie nic przed pierwszym wiekiem ery chrześcijańskiej*. Następne wieki, również średnie, *zmagaly się z problemem pogodzenia tej nowo odkrytej władzy z głównymi zasadami filozofii greckiej*¹. Arendt, krytyczna

¹ H. Arendt, *Wola*, tłum. R. Piłat, Warszawa 2002, s. 25. Wspomina-
ne przez Arendt „odkrycie” umożliwiło zerwanie z właściwą Grekom kolu-
stą koncepcją czasu i zastąpienie jej przez chrześcijan – aktualną również
współcześnie – koncepcją linearną. Pisze Arendt: właściwa Grekom *niechęć*
do uznania woli za osobną, autonomiczną zdolność umysłu ustąpiła osta-
tecznie w ciągu długich wieków filozofii chrześcijańskiej. (...) *Jakkolwiek*
chrześcijaństwo zawdzięczało wiele filozofii greckiej, a szczególnie Arysto-
telesowi, musiało ono ostatecznie zerwać z cykliczną koncepcją czasu sta-
rożytności i z pojęciem wiecznego powrotu rzeczy. Historia, która zaczyna
się od wypędzenia Adama z raju, a kończy na śmierci i zmartwychwstaniu
Chrystusa, jest opowieścią o unikalnych, niepowtarzalnych zdarzeniach
(...). Następstwo wydarzeń w tej historii zakłada linearną koncepcję cza-
su (...). *Historia ta miała dla chrześcijan najdonioślejsze znaczenie (...)*;

wobec stanowiska chrześcijańskiego, stwierdza, że problem woli należy otwarcie uznać za *naczelną i ściśle chrześcijańską trudność*, wynikającą z *niemożności pogodzenia wiary we wszechmogącego i wszytkowiedzącego Boga z roszczeniami [ludzkiej] wolnej woli*; ta naczelna i ściśle chrześcijańska trudność trwa nawet po zakończeniu ery chrześcijaństwa, które autorka wiąże z narodzinami nowożytności².

Władza woli została zatem odkryta, pozostała jednak problematycznym zagadnieniem dla filozofów, głównie z powodu związku z wolnością. *Kamieniem węgielnym wolnego aktu jest [bowiem] świadomość, że tego, co uczyniliśmy, mogliśmy równie dobrze nie uczynić*. Teza ta jednak wcale nie jest prawdziwa, *gdy chodzi o pożądanie i pragnienie, skoro potrzeby ciała, konieczności związane z procesami życiowymi czy chociażby zwykła siła tkwiąca w chceniu czegoś, co ma się w zasięgu ręki, mogą przeważyć wszelkie roszczenia woli i rozumu*. Przy tym, uzupełnia swój wywód Arendt w tomie następującym po pierwszej części *Życia umysłu*, poświęconego *Myśleniu* jako treści rozumu, *wyduje się, że chcenie [jako treść woli] ma nieskończenie większą wolność niż myślenie, które nawet w swych najbardziej nieskrępowanych, spekulatywnych formach nie może umknąć prawu*

*ponieważ pośmiertne życie chrześcijanina jest przesądzone już wtedy, gdy wciąż jeszcze jest on „pielgrzymem na ziemi”, ma on zapewnioną przyszłość, sięgającą poza określony i konieczny koniec jego życia. Wola i jej konieczny atrybut wolność były ściśle związane z przygotowaniem do tego przyszłego życia, a pierwszym, który to odkrył, był [św.] Paweł (tamże, s. 41). To dopiero chrześcijanie mieli powiązać wolność z „ja-chcę” w większej mierze, niż z bliższym, a może jedynie znanym Grekom „ja-mogę”, ukazującym, iż wolność należy wiązać nie z „wolną wolą” (daną świadomości lub umysłu), lecz z obiektywnym stanem ciała, w szczególności z możliwością poruszania się przez jednostkę tak, „jak chce”, w nader ograniczonym zatem sensie „wolności” jako ruchu przestrzennego (tamże, s. 41-42). Stwierdzenia te nie przeczą jednak ustaleniu Étienne’a Gilsona, iż chrystianizm nie wymyślił pojęcia wolności. Zob. É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 277.*

² H. Arendt, *dz. cyt.*, s. 25-26.

*niesprzeczności*³. Autorka, która wskazała w poprzednim fragmencie istotną relację między „siłą chcenia” i wolą, sugeruje, że analogicznego wobec kierującego myśleniem prawa niesprzeczności, nie zna woli, dlatego jej „wolność” zdaje się być daleko swobodniejsza⁴.

A jednak to Grek Arystoteles, nieznaną kategorię „wola”, miał dać podstawę nieufności późniejszych filozofów wobec „wolnej woli”⁵. Od niego bowiem pochodzi teza, zgodnie z którą *wszystko, co może być lub nie być, wszystko, co może się zdarzyć lub nie zdarzyć, jest przypadkowe (...) albo (...) akcydentalne lub przygodne. Temu, co może być lub nie być, Arystoteles przeciwstawiał bowiem twierdzenie, iż to, co koniecznie jest takie, jakie jest – jest i nie może nie być. Ów drugi, można by rzec „koniecznościowy” rodzaj rzeczy, stanowi głębszą warstwę, do której za sprawą przypadku dodawane jest coś, co nie należy do samej istoty, a co może – jak się wydaje – być następstwem aktów woli; aktów najbardziej przygodnych, skoro niepodobna wyobrazić sobie niczego bardziej niż one przypadkowego, jako że są one aktami, o których wiemy, iż mogłyby nie zostać dokonane. Oto racja, dla której mówienie o niewolnej woli stanowi *sprzeczność w określeniach, chyba że – pisze Arendt – rozumie się zdolność do spełniania aktów chcenia jedynie jako organ pomocniczy w stosunku do tego, co proponuje pożądanie lub rozum*⁶ (te dwa punkty odniesienia, dla których wola mogłaby się stać jedynie „organem pomocniczym”, są istotne w dalszych rozważaniach; zapamiętajmy więc, że są nimi pożądanie lub/i rozum, które mia-*

³ Tamże, s. 27.

⁴ *Nigdy jednak ten niezaprzeczalny fakt, konkluduje Arendt, nie był odczuwany jako niezmaczone błogosławieństwo. Ci, którzy oddawali się rozmyśleniom, o wiele częściej odbierali go jako przekleństwo (tamże, s. 27-28).*

⁵ Idzie wszak o myśliciela, którego *teoria wyboru, pojętego jako postanowienie woli, następujące po rozważeniu rozumowym, była znakomicie opracowana, choć nie wspominał on w niej ani o wolności, ani o wolnej decyzji.* Zob. É. Gilson, *dz. cyt.*, s. 280.

⁶ H. Arendt, *dz. cyt.*, s. 36.

tyby określać treść woli niezdolnej do dokonania wyboru i dlatego pozbawionej wolności w tym zakresie, zatem „niewolnej”).

Arendt nie zmierza do ukazania występującej u Greków zależności woli od pożądania lub rozumu, lecz do udowodnienia, że w rozumowaniach Arystotelesa brak późniejszej koncepcji „woli” jako władzy wybierającej lub stanowiącej choćby „organ pomocniczy”. Skoro u Stagiryty, wywodzi autorka, *pogląd, że wszystko, co rzeczywiście istnieje, musi być poprzedzone przez potencjalność jako jedną z przyczyn jego powstania*, to przyszłość nie jest autentyczną częścią czasu, skoro jest ona jedynie konsekwencją przeszłości; co za tym idzie, *pojęcie woli jako pewnego organu służącego do obcowania z przyszłością [staje się] całkowicie zbyteczne*. Dlatego właśnie Arystoteles *nie musiał sobie uświadamiać istnienia woli*, nie potrafił nawet – podobnie jak inni Grecy – nazwać tego, *co my uważamy za „główne źródło działania”*. Greckie „*thelein*” znaczy „*być gotowym, być przygotowanym na coś*”, „*boulesthai*” [zaś] *jest „postrzeganiem czegoś jako bardziej pożądanego”*, a ukute przez Arystotelesa nowe słowo „*proairesis*”, *bardziej niż dwa poprzednie zbliżające się do naszego pojęcia stanu umysłowego, który musi poprzedzać działania, oznaczało [jedynie] „wybór” pomiędzy dwiema możliwościami lub, raczej, preferencją, która sprawia, że wybieram [raczej] to działanie, a nie inne*⁷. Preferencja raczej niż wybór lub preferencja skłaniająca do dokonania określonego wyboru ma być tym, co interesuje Arystotelesa. W swej teorii wyboru zdaje się on myśleć *o akcie wytryskującym z głębi jestestwa, przyjmując, że natury są wewnętrznymi zasadami działania bytów, w których tkwią*. Z tego powodu każdy naturalny byt (także każdy człowiek) *wykazuje rzeczywistą samorzutność w tym przynajmniej znaczeniu, że to w nim samym mieści się źródło jego czynów*. Już u zwierząt, które *wrażenia zmysłowe stawiają w obliczu wielu możliwych przedmiotów, natura nie jest zdeterminowana w pełni, skoro występuje w niej to, co zwiemy pragnieniem lub pożądaniem*. *Ta indetermi-*

⁷ B. Snell, *The Discovery of the Mind*, New York 1960, s. 182-183, cyt. za: H. Arendt, *dz. cyt.*, s. 37.

nacja wzmaga się jeszcze znacznie u człowieka przez sam fakt, że jest on obdarzony intelektem. Posiadając zdolność stawania się niejako każdą rzeczą, którą ujmuje poznawczo, rozporządza on mnóstwem przedmiotów, wśród których jego wola musi dokonać wyboru, w szczególności tkwi w nim pewna samorzutna wola jego naturalnego celu: szczęścia⁸.

To kluczowe dla naszych poszukiwań stwierdzenie należy uzupełnić dalszym wywodem, tym razem zaczerpniętym od badacza chrześcijańskiego arystotelizmu wieków średnich: skoro w człowieku występuje samorzutna wola naturalnego celu, którą możemy nazwać „chcieniem” (odwołując się do dystynkcji znanej Arendt), to umysł ludzki podejmuje *rozumowe rozważanie środków, jakich dla osiągnięcia tego celu należy użyć*, a akt woli odnosi się nie do wyboru celu, lecz do obrania raczej takiego środka niż innego⁹. Wybór dokonywany przez wolę, następujący w związku z samorzutną, właściwą naturze ludzkiej wolą („chcieniem”) naturalnego celu, po „rozumowym rozważaniu środków” prowadzących do celu, odnosi się więc nie do celu, lecz do środków wiodących do realizacji tego, co nie poddaje się wyborowi woli, co jest wobec niej pierwsze. Analiza stanowiska Arystotelesa dana przez Gilsona ukazuje jeszcze wyraźniej, że wybierającą wolę Stagiryta odnosi tylko do środków, a nie do celu; że „rozumowe rozważanie” dotyczy tego „instrumentalnego”, jakby służebnego (wobec celu) poziomu: już samo pojęcie wolnego wyboru zakłada istnienie i aktywność rozumu odnoszącego się do środków, jak się jednak wydaje rozeznającego także to, czemu środki te mają służyć. Dodajmy jednak za Gilsonem, że *jeśli nawet w [ważnej dla nas] kolejności bytowej wola występuje*

⁸ É. Gilson, *dz. cyt.*, s. 278. „Intelektualistyczny” ogląd Arystotelesa został interesująco zreferowany w następującym tekście: T.H. Irwin, *Who discovered the will?*, [w:] *Ethics*, Atascadero 1992, s. 453-473, *Philosophical Perspectives*, t. 6, przy szczególnym zwróceniu uwagi na relację między *prohairesis* a *boulesis* oraz na podobieństwo ujęć Stagiryty i św. Tomasza z Akwinu.

⁹ É. Gilson, *dz. cyt.*, s. 278.

*dopiero wtedy, gdy rozum oświeśla pożądanie, zna je więc, wie, czemu służą środki, to także sama wola jest zasadniczo pewnego rodzaju pożądaniem. Wybór bez poznania byłby więc niemożliwy, niemniej pozostaje on przede wszystkim aktem pewnego pragnienia, skierowanego ku jednemu ze swych możliwych przedmiotów. Zauważmy: wybór oparty na poznaniu staje się możliwy, ale jako taki jest aktem pewnego pragnienia, sama wola jest zasadniczo pewnego rodzaju pożądaniem; czy jednak owo pragnienie lub pożądanie, którymi ma być wola, są „ustanawiane” przez samą tę wolę? U Arystotelesa, dopowiada Gilson, samo pożądanie jest już wyrazem wewnętrznego dynamizmu natury, dynamizmu nie ustanawianego, nie powodowanego przez wolę, lecz ją „wyprzedzającego” i określającego. Sam człowiek jest bowiem przecież bytem naturalnym, a jego wola stanowi tylko ten szczególny aspekt, jaki naturalne pragnienie przybiera u rozumnego jestestwa. Podobnie więc jak przed wyborem środków istnieje wola celu, tak również przed tą wolą celu istnieje aktualność ludzkiego bytu. Zwróćmy uwagę na zależności, w których wola pojawia się dwukrotnie: raz jako wola celu, drugi raz jako wola dokonująca wyboru środków (o tej dwoistości winniśmy dziś szczególnie pamiętać, została ona bowiem z czasem zagubiona i jest trudna do odnalezienia nie tylko w potocznych mniemaniach). Wpierw zatem musimy brać pod uwagę aktualność ludzkiego bytu, następnie „wolę celu” (którą chętnie nazwiemy – by znaleźć łącznik z analizą Arendt – „chczeniem”), a wreszcie dokonywany przez wolę wybór środków, służących realizacji celu wiążanego z aktualnością bytu. Ostatecznie zatem to *byt stanowi przyczynę działania*, wola natomiast jest narzędziem tylko właściwej człowiekowi przyczynowości sprawczej; wolny wybór, kojarzony tak z poznaniem celu przez rozum i jego „zachcieniem”, jak i z doбором środków służących realizacji tego, co już chciane, jest więc w ostatecznej instancji wyrazem natury zawierającej w sobie źródło, a raczej będącej źródłem swych własnych poczynań¹⁰.*

¹⁰ Tamże, s. 278-279.

Te stwierdzenia, zbliżające nas do głównego tematu poszukiwań, ujawniają kierunek określany przez myśl grecką, osobliwie przez Stagirytę, tak ważnego również dla myślicieli politycznych późnych wieków średnich, włączonego do ich rozważań dzięki poznaniu przekładów jego dzieł na łacinę w końcu XII w. Zapewne w jakimś zakresie można i w tradycji wywodzonej od tego myśliciela odnaleźć respekt dla szczególnie pojmowanej woli, która nie jest jeszcze wiązana ze świadomością (skoro także tego pojęcia Grecy nie znali) i której tym bardziej niepodobna przypisać respektu dla jej wolności: można wprawdzie przyznać, że zarówno u Hobbesa, jak i u Spinozy, podmiot subiektywnie może odczuwać własną zdolność dokonania czegoś („możność faktyczną”), nie jest jednak w stanie decydować o tym, czego chce; może uwolnić się od zewnętrznych determinantów własnych decyzji, usunąć zewnętrzne przeszkody ruchu, nie ma jednak wewnętrznej mocy do samodzielnego ustalania celu działania, lecz ma jedynie moc dobierania środków służących osiągnięciu „naturalnego celu”, celu właściwego ludzkiej naturze, celu, ku osiągnięciu którego służą „przyrodzone skłonności” lub „inklinacje”. Zdaniem Arystotelesa rozum niczego nie porusza „sam z siebie”: wprawdzie wydaje rozkazy, dzięki którym człowiek wie, ku czemu ma dążyć i czego unikać, zmierzając do realizacji właściwego mu celu; niekiedy jednak człowiek podąża za swoimi pragnieniami nie słuchając tych rozkazów, nie znając ich albo nawet przeciwstawiając się im. Pragnienia, skłaniające niekiedy do przeczenia rozkazom rozumu, podobnie jak sam rozum, nie mają same w sobie zobowiązującej siły, także one nie są więc ostatecznym źródłem ruchu, choć pobudzają przeciw rozum do *wkroczenia i rozważenia najlepszych sposobów i środków*, służących osiągnięciu przedmiotu pragnienia. Możliwa negacja rozkazów rozumu nie dotyczy ustaleń właściwych rozumowi czystemu lub spekulatywnemu (poznającemu rzeczy, których człowiek nie jest w stanie zmienić), lecz tych tylko, które pochodzą z rozumu praktycznego, zajmującego się tym, co zależy od człowieka, co leży w jego mocy, co jest przypadkowe lub przygodne. Rozum

praktyczny przychodzi w sukurs pragnieniom, rozkazuje im jako samym w sobie bezrozumnym; jego rozkazy mogą być negowane – ze względu na pragnienia – przez podmiot, który kwestionując niesprzeczność treści rozumu i pragnień, nikczemnie, bo staje jakby przeciwko sobie, w niezgodzie z samym sobą, przeczy samemu sobie. Nie rozum praktyczny jednak, lecz teoretyczny lub po prostu „czysty” *zaopatruje nas w cel, na którego rzecz działamy; wybór staje się punktem wyjścia samych działań. Zdolność wyboru jest pośrednią władzą umieszczoną jak gdyby w środku dawnej dychotomii pragnienia i rozumu. Jej główną funkcją jest [teraz] pośredniczenie między nimi*¹¹. Wybór woli, podkreślmy raz jeszcze, skojarzony powyżej z „chczeniem”, a nie z doborem środków, nie dotyczy celu wskazywanego przez rozum spekulatywny, nie dotyczy ostatecznego punktu dojścia, ze względu na który zostaje podjęty każdy akt, lub – mówiąc po prostu – szczęścia pojmowanego jako „dobre życie”. W tym wymiarze wola nie jest w stanie zaprzeczyć, nawet dopowiedzmy – jak się wydaje – nie jest w stanie wybrać inaczej niż wskazuje rozum. Gdy jednak dokonuje wyboru środków, wiodących realizacji celu wskazanego przez rozum spekulatywny, istotnie może być skojarzona z władzą określaną przez Arystotelesa mianem *pro-airesis*, staje się bowiem „wewnętrznym arbitrem”, umiejscowionym w każdej jednostce, dokonującym wyboru między kilkoma możliwościami¹².

2. Odwołując się ponownie do Arendt przypomnijmy, iż dopiero chrześcijaństwo miało przygotować nowe podejście, gdy św. Paweł podniósł, że prawdopodobnie wskutek Upadku niepodobna rozstrzygnąć „wewnętrznego konfliktu” między prawem i grzechem na rzecz któregośkolwiek z nich, konieczne jest bowiem sięgnięcie po łaskę, którą Bóg darmo daje i to – co wkrótce oprostują pelagianie – bez ludzkiej zasługi; łaskę, co istotne, związaną z perspektywą życia wiecznego, szczęścia absolutnego, celu zatem gatunkowego, do którego odnosiliśmy „chcienie”, a nie

¹¹ H. Arendt, *dz. cyt.*, s. 94-95.

¹² *Tamże*, s. 95 i 97.

dobór środków, a ku któremu mają być nakierowywane dążenia każdej jednostki, w każdym razie każdego chrześcijanina. Jak zauważa Arendt, to *właśnie troska o życie wieczne, wszechobecna w Imperium Rzymskim tamtego okresu, oddzieliła tak ostro nową erę od starożytności i stała się synkretyczną więzią wielu nowych wschodnich kultów*¹³. Troska ta miała skłonić Pawła do wskazania łaski jako elementu przekraczającego spór między prawem i grzechem: *wola wypełniania prawa* uruchamiała bowiem jedynie *inną wolę, wolę grzechu*, tak że jedna „wola” nie mogła nigdy zaistnieć bez drugiej. Paweł używał innej terminologii niż ta, którą posługuje się Arendt, mówił o dwóch prawach, które współ-są: prawie ludzkiego umysłu i prawie ludzkich członków; pierwsze miało pozwalać jednostce na radowanie się w sercu prawem samego Boga, drugie – kojarzone z zaprzeczeniem tamtego, z grzechem jako brakiem – z tamtego przeciwieństwem. *To właśnie doświadczenie imperatywu domagającego się dobrowolnego podporządkowania [prawu Boga] doprowadziło do odkrycia woli. W tym doświadczeniu bowiem uobecnił się ów zdumiewający fakt ludzkiej wolności, którego nie uświadamiał sobie żaden ze starożytnych narodów – ani Grecy, ani Rzymianie, ani Hebrajczycy – mianowicie to, że jest w człowieku władza, która, niezależnie od konieczności lub przymusu, pozwala mu powiedzieć „tak” albo „nie”, zgodzić się lub nie zgodzić z tym, co faktycznie dane, włączając w to nawet własne „ja” i własne istnienie – że ta właśnie władza może determinować ludzkie działanie*¹⁴. „Władza” godze-

¹³ *Tamże*, s. 101-102. Co ważne, Paweł eksponował indywidualne zmartwychwstanie, nie opierając się na ujęciach żydowskich, lecz wyraźnie je przekraczając, podobnie jak przekraczając to, co dostępne było Grekom i Rzymianom: *Hebrajczycy uważali, że nieśmiertelny powinien być tylko lud i tylko jemu jest ona dana; pojedynczy człowiek powinien cieszyć się trwaniem w swoim potomstwie, zadowolony z tego, że umiera w starości i „syty lat”. Natomiast w świecie starożytnej Grecji i Rzymu jedyną nieśmiertelnością, o jaką proszono i do jakiej dążono, była pamięć imienia i czynów oraz trwałość instytucji – polis albo civitas – które mogły zagwarantować ciągłość owej pamięci* (*tamże*, s. 102).

¹⁴ *Tamże*, s. 105.

nia się lub niegodzenia z tym, co faktycznie dane, nie tylko ma jednak wskazywać, co czynić, nie tylko zatem rozkazywać, jakby rozkazywała ciału, ale także godzić się lub nie, na treść poprzedzającego działanie chcenia. Wskutek Upadku „prawidłowość” wyrażona w tej treści staje się kluczowa dla woli – potrzebnej, a nieznannej Grekom w tej funkcji – dopiero wówczas, gdy to, co jej przeczy, jest obecne w człowieku; wszak gdyby grzech nie mieszkał w nim (Rz 7,20), wola nie byłaby potrzebna w tej nowej funkcji decydowania o przyzwoleniu na realizację celu. Wola może więc teraz ewentualnie wybrać między tym, czego powinna chcieć (u Greków raczej tym, czego rzeczywiście chce) i tym, czego chcieć nie powinna (tym, czego rzeczywiście nie chce, bo przeczy to jej istocie lub naturze). Teraz wola może ewentualnie skorzystać z „przedłożenia” poznawalnego zapewne dla rozumu, uwzględnić je mimo przeciwnej, dlatego grzesznej „propozycji”: „człowiek nikczemny” Arystotelesa, w którym istnieje rozdźwięk, rozbicie, negacja siebie samego, może ewentualnie korzystać z woli przeciwko sobie, czynić to, czego nie chce, co nie odpowiada chceniu, ale tylko na poziomie doboru środków. Piszemy „ewentualnie”, bo Paweł rozwiązuje problem inaczej, nie tak jak my, przypisując dziś woli władzę ostatecznego rozstrzygnięcia między jednym a drugim przedłożeniem, dotyczącym nie tylko środków wiodących do niepodlegającego rozstrzygnięciu woli celu, ale także samego celu. Sięga on po łaskę jako rozwiązanie, a nie po wolę: po Upadku wszak wola zмага się z „przeciw-wolą”, nie jest jej jednak w stanie pokonać, zawsze wraz z nią współ-jest. To dopiero łaska od Boga nie tyle likwiduje zmagającą się z wolą „przeciw-wolę”, ile sprowadza wolę na właściwą drogę, idąc wprost przeciwko „skłonnościom ciała” jako figury wewnętrznego oporu lub „przeciw-woli”, przeciwko Augustynowemu „życiu ciałem”, ku tegoż „życiu Bogiem”.

Św. Augustyn, odchodzący w gruncie rzeczy od „intelektualistycznego” podejścia Stagiryty, porzuca Pawłowy język „dwóch praw” i jako pierwszy przyjmuje język „dwóch woli”: cielesnej i duchowej. Jednak zarówno u niego, jak i u św. Pawła, a inaczej

niż u stoików, sama wola nie wystarcza, potrzebna jest jeszcze łaska, by „chcenie” samo sobie właściwie odpowiadało: prawo, jedyne już, zwraca się nie do umysłu, lecz do woli właśnie, ona zaś – jako wolna, ale z pewnym zastrzeżeniem, które zaraz wskażemy – dokonuje wyboru nie środków prowadzących do celu wskazanego przez rozum spekulatywny, lecz również między chceniem i niechceniem, chcę i nie-chcę, między „dwoma wolami”, których niezgoda niszczy duszę¹⁵. W istocie, a może nawet siłą rzeczy, to „rozszczerzenie” pojawia się w samej woli: *konflikt nie wyrasta z rozdzielenia umysłu i woli ani z rozdzielenia ciała i umysłu. (...) W naturze woli leży dublowanie samej siebie i w tym sensie gdziekolwiek jest wola, tam zawsze są „dwie wole, z których żadna nie jest wolą całkowitą; jedna ma to, czego drugiej brakuje”. Z tego powodu potrzeba zawsze dwóch przeciwnych woli, aby w ogóle chcieć (...). Kłopot polega na tym, że jedno i to samo chcące ego jednocześnie chce i nie chce*¹⁶. „Uleczenie” dwoistości woli możliwe jest dopiero po wybraniu celu dzięki aktowi łaski; ale obie wole jednoczy, a zarazem decyduje w końcu o postępowaniu człowieka, miłość (nazwana przez Augustyna „ciężarem duszy”, czymś, co w niej jest i jest nią bardziej niż ona sama, czymś w końcu, co wszystko jedna i scala). *Wola zostaje [ostatecznie] wybawiona nie przez łaskę lub inne „oddziaływanie z zewnątrz”, ale przez sam akt działania; przestając chcieć (nieprzymuszoność chcenia jest dla Augustyna rzeczą najzupełniej oczywistą*¹⁷) i zaczynając działać, wola zostaje prze-

¹⁵ *Tamże*, s. 130-132.

¹⁶ *Tamże*, s. 138-139.

¹⁷ É. Gilson, *dz. cyt.*, s. 280. Chcieć znaczy dla Augustyna być wolnym. *Św. Augustyn dopatruje się więc potwierdzenia wolności woli w tych wszystkich tekstach Pisma Świętego (...), w których Bóg nakazuje nam lub zabrania spełniania lub chcenia takich czy innych czynów. (...) Wola jest „panią samej siebie”, jest zawsze „w jej mocy” chcieć lub nie chcieć, nie ma rzeczy, „którą by wola rozporządzała tak bezpośrednio, jak sobą samą”. Wszystkie te sformułowania potwierdzają naturalną nierozdzielność woli od jej aktu. Akt woli dlatego właśnie, że się z niej wywodzi i ją wyraża, jest zawsze wolny* (*tamże*, s. 280-281).

mieniona w miłość, ta zaś, jako odrębna od woli i pragnienia, nie wyczerpuje się, kiedy osiąga swój cel, ale umożliwia umysłowi „utrzymanie spokoju, aby mógł on cieszyć się tym stanem”¹⁸; stanem niezmienną spokojności, ukojenia, nie spoczynku woli jednak, ale jej działania w miłości, jako woli „trwałej i bezkonfliktowej”.

3. Świadczenia dominacji podejścia Augustynowego w wiekach średnich możemy odnaleźć w licznych przykładach, również na gruncie ówczesnej myśli politycznej; można ją odnaleźć nawet w pismach Jana z Salisbury, gdy zwraca się on do władcy z postulatem przesylenia wszelkich aktów woli miłością; znać ją nawet znacznie później, gdy wciąż pamiętany jest wielki spór pelagiański, dotyczący właśnie znaczenia łaski w jej relacji do woli. Powrót do podejścia Arystotelesowego pojawia się dopiero u schyłku wieków średnich, gdy pojawiają się bardziej „naturalistyczne”, „racjonalistyczne” lub „intelektualistyczne” ujęcia, akcentujące znaczenie rozumu poznającego cel, ukazujące zarazem wolę jako władzę kojarzoną w tak wielkim stopniu nie z miłością, lecz raczej z doborem środków służących realizacji tego, co spekulatywny rozum już ustalił, a czego wola nie jest w stanie odmienić. Ujęcia tego rodzaju, ważne dla historii myśli politycznej, zwłaszcza w dalszych stadiach jej rozwoju na Zachodzie, odnajdziemy w rozważaniach angielskiego myśliciela Johna Fortescue (1385[?]-1476?)¹⁹, uchodzącego za najznakomitszego kontynua-

¹⁸ H. Arendt, *dz. cyt.*, s. 149.

¹⁹ Zob. zwłaszcza C.A.J. Skel, *The Influence of the Writings of Sir John Fortescue*, „Transactions of the Royal Historical Society” (Cambridge) 1916, t. 10, s. 77-114; F. Gilbert, *Sir John Fortescue's dominium regale et politicum*, „Medievalia et Humanistica” 1944, nr 2, s. 88-92; Ch.H. McIlwain, *The Growth of Political Theory in the West*, New York 1932, s. 355 i nast.; M.A. Shepard, *The Political and Constitutional Theory of Sir John Fortescue*, [w:] *Essays in History and Political Theory in Honor of Ch.H. McIlwain*, ed. C. Wittke, Cambridge 1936, s. 289-319; oraz S.B. Chrimes, *Introduction*, [w:] J. Fortescue, *De Laudibus Legum Angliae*, ed. S.B. Chrimes, Cambridge 1942.

tora Henry'ego de Bractona i jednego z najważniejszych angielskich „konstytucjonalistów”, nawiązującego do Arystotelesa za pośrednictwem św. Tomasza z Akwinu. Język i styl argumentacji autora *De laudibus legum Angliae*, dzieła napisanego w latach 60. XV w., i nieco późniejszego traktatu *The Governance of England otherwise called the difference between an absolute and a limited monarchy*, odnajduje się w licznych dokumentach, a jego analizę angielskiego systemu politycznego doby Lancasterów oraz środki zaradcze proponowane dla wzmocnienia Korony i osłabienia wpływu możnych rodów czyni się zaczątkiem procesu, który doprowadził do wykształcenia fundamentów Nowej Monarchii. Mawia się też niekiedy, że angielski prawnik używał już nowych kategorii, które stały się charakterystyczne dla kolejnych wieków: miał się stać reformatorem angielskiej myśli prawniczej, podejmując wątek eksponujący wyższość partykularnego ustroju wobec projektów właściwych Europie kontynentalnej i partykularnej tradycji prawnej wobec *dwóch kosmopolitycznych systemów prawnych* dominujących na kontynencie, sięgających po dziedzictwo Rzymu cesarskiego i kanony Kościoła rzymskiego²⁰. Lektura jego prac przekonuje jednak, że źródłem inspiracji były *De regimine principum* św. Tomasza i noszące ten sam tytuł dzieło ucznia Akwinaty, hierokraty Idziego Rzymianina. Fortescue sięgał też do dzieł Arystotelesa, Cycerona, św. Augustyna, Bractona oraz licznych kontynentalnych autorów, jak Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini, Jean de Terre Vermeille, Alain Chartier, Wincenty z Beauvais i Roger z Waltham. Korzystający z tak różnych źródeł Fortescue nie reprezentował już dominującej w angielskiej refleksji poprzednich wieków tradycji „zwierciadła książąt”, bliskiej Janowi z Salisbury, skoncentrowanej na analizie moralnych powinności władcy, lecz podejmował wątek ładu instytucjonalnego, eksponując prawny kontekst władania (*governance*) „rządcy” wieńczącego strukturę wspólnoty i sterującego

²⁰ H.D. Hazeltine, *General Preface*, [w:] J. Fortescue, *De Laudibus Legum Angliae*, ed. S.B. Chrimes, Cambridge 1949, xvii, s. 17.

nią, niby nawą, ku właściwemu jej celowi (szczęściu); uznanie, iż prawo czyni władcę przewodnikiem wiodącym wspólnotę ku szczęściu przez zapewnianie jej członkom warunków aktualizacji ich możliwości wedle wymagań gatunkowej natury, uznawanej za treść rozumności, odzwierciedlającej prawo wieczne, łączył on z tezą, iż prawo ma oparcie w zwyczajach właściwych wspólnocie politycznej²¹. Rządzenie ma ułatwiać dążenie do celu spełnianego w porządku doczesnym, niższego rzędu niż ten, którym swą doktrynę dopełniał Akwinata, a którego nie znał w takim samym rozumieniu Stagiryta, mianowicie zbawienia jako ostatecznego celu życia ludzkiego. Środkami ułatwiającymi osiągnięcie pierwszego celu, a przez to również ostatecznego, były władza i prawo, realizowane i ustalane dzięki światłu przyrodzonego rozumu teoretycznego człowieka, władnego rozpoznać cel, ku któremu dąży każda istota rozumna, i skłonności ku niemu prowadzące; władnego również ustalić normy chroniące skłonności przyrodzone (i z tej racji dobre, bo odzwierciedlające to, co w człowieku jest z prawa wiecznego, co jest stałe i niemożliwe do zanegowania przez wolę), porządkujące drogę wiodącą do celów bliższego i ostatecznego. Przyrodzony rozum rozjaśniał wolę i kierował do właściwego celu²², a używany przez rządzącego i odzwierciedlany w normach, wzmacniał owo dążenie; łaska nie była już tutaj potrzebna, nie wspomina się też o miłości kierującej wolę²³.

Kwestia swobody działania prawodawcy zaprzętała uwagę Fortescue w stopniu nie mniejszym niż Akwinaty, obaj też ustalali pokrewne kryteria „prawości rządzenia”, wiążąc je nie tylko z rozumnością, ale i z działaniem na rzecz dobra wspólnego, ujmowanego jako dobro całości, a nie suma lub wypadkowa „dóbr” składowych wspólnoty. Obaj mogli twierdzić, że to *król dany jest*

²¹ Tomasz z Akwinu, *De regimine principum*, I.xiv.73, za: tenże, *De regno – O władzy*, [w:] tenże, *Dziela wybrane*, tłum. J. Salij, Kęty 1999, s. 225-258.

²² *Tamże*, I.i.3.

²³ J.H. Burns, *Fortescue and the Political Theory of dominium*, „Historical Journal” (Cambridge) 1985, no. 28, s. 793.

królestwu, a nie królestwo jemu, że wszelka władza króla (*potestas regis*) winna być stosowana dla dobra królestwa, winna obejmować obronę przeciw inwazji zewnętrznej oraz ochronę królestwa i dóbr poddanych od niesprawiedliwości i naruszeń ze strony współobywateli, nie z racji posiadanych przez nich abstrakcyjnych uprawnień, lecz z racji wymagań stawianych przez prawo przedmiotowe, charakterystyczne dla całego stworzenia, danego gatunku i danej wspólnoty politycznej²⁴. Król, który nie zapewniał takiej ochrony, był przez obu myślicieli uznawany za niezdolnego do władania, bo niezdolnego do realizacji dobra wspólnego. Jeszcze bardziej krytycznie oceniali obaj króla niekierującego się rozumem, lecz *namiętnościami* (pożądaniem), w istocie wyzbywającego się *zdolności do władania* własnym działaniem, bo tracącego wolność kojarzoną z prymatem rozumu wobec emocji; „nierozumny władca” odchodził od tego, co powszechne, negował istotę władania, nieodmiennie związaną z rozumnością i dążeniem do utwierdzania dobra wspólnego przez abstrahowanie od woli indywidualnej. Tylko król, działający dla dobra wspólnego i poddający się dyktatowi rozumu, mógł być *wolny i pełen władzy*, głosił Fortescue za św. Tomaszem, wraz z którym mógł zadać pytanie: *któż bowiem jest potężniejszy i bardziej wolny od tego, który jest w stanie sam ograniczyć nie tylko innych, ale i siebie?*²⁵

²⁴ J. Fortescue, *De Laudibus Legum Angliae*, ed. S.B. Chrimes, Cambridge 1942, xxxvii, s. 89 z przywołaniem fragmentu *De regimine principum* Akwinaty. Na pokrewieństwo stanowiska Fortescue i św. Tomasza, osobliwie gdy idzie o koncepcje *dominium regale* i *dominium politicum*, zwracają uwagę C.H. McIlwain (zob. t e n ż e, *The Growth of Political Theory...*, s. 359) i A.F. Passevini d'Entreves (zob. t e n ż e, *San Tommaso d'Aquino e la Costituzione Inglese nell'opera di Sir John Fortescue*, „Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino” (Turyn) 1927, nr 62, s. 261-285).

²⁵ J. Fortescue, *De Laudibus...*, xxxvii, s. 91. Przywołajmy, gwoli uzupełnienia wyjaśnień dotyczących waloru rozumności, ustalenia J.G.A. Pococka traktujące o pojmowaniu przez Fortescue *wiedzy racjonalnej*, mocno związane z arystotelesowskim zabarwieniem jego stanowiska: *wszelka racjonalna wiedza*, pisze Pocock o filozofii Fortescue, *jest z istoty swej de-*

Okazuje się, że *władanie polityczne*, wzbudzające wiele kontrowersji wśród badaczy ostatnich pokoleń, kojarzone z wyłącznością w zakresie stanowienia prawa, rozkazywania, z konieczności łączącego się raczej z arbitralnością niż z porządkowaniem woli rozkazodawcy przez wymagania rozumu i dobra wspólnego, nie interesowało jeszcze Fortescue. Angielski myśliciel zbliżał się do scholastyków, dostrzegających zbiór niesprzecznych norm prawnych dla uniwersalnej korporacji chrześcijan, mówiących o kierunkującej i zmuszającej sile prawa, porządkującego na dwa sposoby wolę; świadom coraz częstszej konotacji pojęć *dominium* i *ius*, tak w odniesieniu do właścicieli rzeczy, jak i władców jako swego rodzaju „właścicieli rzeczy publicznej”, zmierzał on do ustalenia podstaw innego rodzaju władania niż „regalne” (*dominium regale*), które arbitralną wolę jedynowładcy istotnie czyni wyłącznym źródłem prawa²⁶; rugował tym samym, sięgające po formułę Cyncerona, ujęcie państwa jako „rzeczy publicznej” (*res publica*), bo realizującej indywidualne pożytki,

*dukcyjna. Wiedza każdego rodzaju budowana jest w oparciu o uznane za oczywiste założenia, z których pewne są przesłankami wszelkiej wiedzy, inne natomiast jedynie założeniami danej dziedziny wiedzy. Racjonalny wywód polega tedy na wyprowadzaniu koniecznych wniosków logicznych z danego założenia albo na kombinacji założeń (...). Rozum w ścisłym tego słowa znaczeniu jest tedy po prostu władzą dedukowania wniosków z założeń, nie dostarcza on jednak wiedzy o założeniach, ta bowiem pochodzić może jedynie z intuicji (zob. J.G.A. Pocock, *Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton 1975, s. 9-12).*

²⁶ Zasadnie twierdzi Burns, wnikliwy badacz myśli politycznej XV-XVI w., że zwłaszcza w Anglii prawo wiązało w tym czasie władców na tyle mocno, iż królowie nie mogli bez przyzwolenia reprezentacji stanów zmieniać go, sędziowie nie mogli wyrokować wbrew niemu nawet na polecenie władcy, także reprezentacja stanów nie mogła czynić tego, co niedostępne monarsze, skoro nie mogła o niczym decydować bez, a zwłaszcza wbrew jego „autorytetowi” (*sine regis auctoritate*). Burns wspomina o tym zwracając uwagę na znaczenie zwyczaju jako podstawy „głębszej struktury normatywnej”, decydującej o treści decyzji podejmowanych przez króla, reprezentantów stanu i sędziów (zob. J.H. Burns, *dz. cyt.*, s. 780).

wynikające ze wspólnego bytowania, usuwające swoistą dla tradycji arystotelesowsko-tomistycznej perspektywę teleologiczną (wyznaczającą istotę późnośredniowiecznej angielskiej myśli politycznej²⁷), ujęcie to bowiem nie uwzględniało prymatu dobra wspólnego wszechrzeczy lub stworzenia, akcentowało natomiast – jak w przypadku Ockhama – moment partykularnego dobra danej wspólnoty, gubiąc uwikłanie tego, co partykularne w tym, co uniwersalne. Wzgląd na partykularny „pożytek wspólnoty” mógł uzasadniać „tworzenie czegoś nowego” przez władcę, a nie tylko wymierzanie przezeń sprawiedliwości, której miary nie podlegały jego woli. Dla Fortescue dobro partykularne miało być relacjonowane do uniwersalnego i kojarzone ze wspólnotą jako

²⁷ Felix Raab i Robert Eccleshall zwracają uwagę, że w angielskiej myśli politycznej problem ładu stworzenia oraz jego stosunku do ustroju politycznego postrzegany był analogicznie jak na kontynencie. Także tutaj w wiekach średnich natura postrzegana była z perspektywy celu, a ład miał strukturę teleologicznie zorientowaną. Mądrość Boga przenoszona była do rzeczywistości społecznej, której miejsce odnajdywano w porządku stworzenia: hierarchiczna struktura społeczna stanowiła fragment hierarchicznej struktury bytu, odzwierciedlając hierarchiczny porządek świata ustanowionego aktem Boga. O ile ów świat i – konsekwentnie – rzeczywistość społeczna, uporządkowana była normatywnie, to funkcje spełniane w świecie i w społecznej rzeczywistości przez poszczególne byty znajdowały normatywne granice, a co za tym idzie, władcę kierującego wspólnotą polityczną postrzegano nade wszystko z perspektywy wymiaru sprawiedliwości, a nie stanowienia norm, z perspektywy gwaranta istnienia ładu, a nie jego twórcy. Dopiero dokonana na przełomie XVI i XVII w. przez Francisa Bacona nowa konceptualizacja natury, pozbawionej już orientacji teleologicznej, doprowadziła do zniszczenia ujęcia tradycyjnego; natura stała się teraz dziedziną rozpoznawalną w rezultacie badań oraz poddającą się kontroli i zmianom, stosownie do ludzkich potrzeb. W konsekwencji, zmianie uległ sposób ujmowania funkcji władcy politycznego, coraz wyraźniej traktowanego jako źródło ładu społecznego, a nie gwarant jego trwania, jako suweren-prawodawca raczej, niż jako sędzia stosujący miary sprawiedliwości od niego niezależne (zob. F. Raab, *The English Face of Machiavelli. A Changing Interpretation 1500-1700*, London 1964, oraz R. Eccleshall, *Order and Reason in Politics. Theories of Absolute and Limited Monarchy in Early Modern England*, Oxford 1978).

swoistego rodzaju korporacją, w żadnym zaś razie ze zbiorem *partykularnych pożytków partykularnych składowych*²⁸.

Zarysowane zagadnienia rozświetlają rozważania Fortescue o władcach działających dla dobra wspólnego, realizujących dobro wspólnoty w sposób niesprzeczny z dobrem całości najszerszej; władcach, których istnienie warunkuje istnienie ciała politycznego, jako swoistej całości, a nie zbioru jednostek wyposażonych w uprawnienia lub mierzących prawo własnym poczuciem użyteczności. Fortescue twierdził, że głównym elementem ciała jest serce, działające dla dobra całego organizmu, rozprawiające krew do wszystkich jego członków, nawet do głowy. Poruszane w ten sposób członki są zależne od serca, działając wraz z nim dla dobra organizmu, wspomagając je w dziele prowadzenia wspólnoty do właściwego celu, „kierując” się ku temu celowi i będąc ku niemu „kierowane” dzięki sercu; sercu, które u Fortescue, jak u św. Tomasza, *chcieć będzie tego, czego chce organizm jako całość*²⁹, wskazując głowie i wszystkim innym członkom wspólnoty treść właściwych im poruszeń. Teza św. Tomasza jest o tyle ważna, że pozwala pojąć kluczową dla Fortescue koncepcję serca w skojarzeniu z „chcieniem ludu” (*intentio populi*). Na tezie tej opiera bowiem Akwinata dystynkcję intencji lub chcenia i woli, zwracając uwagę, że chcenie oznacza dążenie do czegoś i może ujawnić się jako działanie dopiero po wskazaniu przez rozum środków, wiodących do „chcianego

²⁸ Jest to racja decydująca o sposobie ujmowania przez niego reprezentacji jako przedstawicielstwa nie jednostek lub pewnych grup (np. stanów), ale wspólnoty jako całości; reprezentacji, która winna być świadoma racji istnienia wspólnoty i jej miejsca w porządku wszechrzeczy i która – podobnie jak król – nie piastowała władzy przelanej przez jednostki lub inne składowe, ale spełniała funkcję organu korporacyjnej wspólnoty. W ujęciu Fortescue ani jednostki, ani inne części królestwa, nie są kierującymi się własnym pożytkiem pierwotnymi piastunami władzy, którą miałyby przenosić na różnie ujmowane własne organy, a przez to nadawać legitymację piastunom władzy pozbawionym innego tytułu, jak ten, który one mu nadają.

²⁹ Tomasz z Akwinu, *De regimine principum*, I.i., I.ii.4 i 7, oraz I.v.2 i 13.

celu". To rozum poznaje cel i określa środki do niego wiodące, czyni to jednak „chcąc” już czegoś; ów cel i środki wskazane przez rozum stają się następnie przedmiotem chcenia i dopiero po jego uchwyceniu następuje akt woli, będący niejako „podwójnie uwarunkowanym”: przez chcenie i rozum, które poprzedzają akt woli, znów zdolnej jedynie ustalić środki, i następujące po nim działanie³⁰. Rzecz dotyczy jednak chcenia ludu lub wspólnoty, chcenia pewnej całości. Mogłoby się wydawać, że chcenie jest pierwotnym motywem ustanowienia wspólnoty politycznej, skoro serce, którym owo chcenie jest dla całego ciała, porusza i nadaje życie ciału. Podobnie jak w fizycznym ciele, ciało polityczne powodowane przez chcenie działałoby przez wolę. W procesie przeistoczenia jakiejś zbiorowości we wspólnotową całość, serce-nczenie miałoby poprzedzać ustanowienie króla w taki sposób, w jaki głowa wyrasta z ciała. Na pytanie kto miałby wyrażać wolę przed wskazaniem piastuna władzy, Fortescue nie odpowiada wprost; mogłoby się wydawać, że chcenie wspólnoty jako takiej jest poprzedzane przez chcenie jednostek, składających się na przyszłe chcenie wspólnotowe. Angielski myśliciel zdaje się jednak uznawać, że chcenie jednostek, bardziej niż ze świadomą ich wolą, związane jest z ich przedświadomą skłonnością do życia we wspólnocie, kształtującej się spontanicznie, w jakiś sposób wzrastającej, aktualizującej się, zaczynającej czegoś chcieć jako wspólnota, niejako mimo decyzji poszczególnych jednostek, odróżniającej się w swym chceniu od chcenia składowych; przedświadome chcenie jednostek współkonstruuje chcenie wspólnoty jedynie w akcie włączenia się do życia wspólnotowego, później jednak (a rzecz dotyczy nie tylko tych, którzy zrazu takie chcenie-skłonność przejawiali) każdy włącza się do istniejącej już wspólnoty w „rzeczy wspólnej, pospolitej lub publicznej”, nie odróżniając swego chcenia od jej chcenia. I choć nadal chcenie powoduje wolę, jest to chcenie wspólnoty jako całości, a nie chcenie jednostek na nią się składających.

³⁰ Tenże, *Suma teologiczna*, 1-2, q. 12 i 19. Zob. szerzej J.G.A. Pocock, *dz. cyt.*, s. 24 i nast.

Identyfikowane w ten sposób wspólnotowe chcenie warunkuje wolę, przez którą działa wspólnota, oraz wolę jej organów. Chcenie to kojarzone jest jednak z rozumnym charakterem skłonności, prowadzących do spontanicznego tworzenia więzi z innymi, tak, że „rozumne chcenie” staje się treścią woli jednostek i wspólnoty. Nie jest to więc „chcenie arbitralne” całości wspólnotowej ani chcenie odpowiadające aktualnemu poczuciu użyteczności jednostkowej; ma ono głębszy podkład, jest niejako z konieczności rozumne i dlatego rzeczywiste, odpowiadające rozumności szerszej struktury metafizycznej: chcenie ludu, będące podstawą woli, przez którą działa wspólnota polityczna, ma za ostateczną podstawę niezmienną dla ludzkiej woli rozumność stworzenia.

Rozwiązanie proponowane przez Fortescue uchylało napięcie między pożytkiem partykularnym i podstawą normatywną, na której wspierała się wspólnota jako wspólnota polityczna, a nie zbiorowość partykularnych jednostek lub/i innych składowych, wspólnota skupiona wokół króla mającego dziedziczny tytuł, stanowiącego prawo po konsultacji z przedstawicielami wspólnoty na jej rzecz i w jej interesie; króla zarządzającego nią, kierującego się jednak nie osobistym, dlatego partykularnym i arbitralnym chceniem, ale chceniem wspólnoty, będącym rozumnym chceniem mistycznego ciała korporacyjnego (*universitas*). Ustalenia te potwierdzają rozważania Fortescue, poświęcone genezie wspólnoty politycznej, w których – zdaniem wielu historyków – myśliciel ten wyznaczał główny kierunek angielskiego konstytucjonalizmu późnych wieków średnich, a w każdym razie ustalał treść koncepcji na zawsze złączonej z jego imieniem: *dominium politicum et regale*, władania opartego na prawie politycznym, które wyraża chcenie ludu lub wspólnoty³¹. Korzystając głównie z ustaleń Arystotelesa i św. Tomasza, Fortescue twierdził, że lud nie jest ciałem, póki nie posiada głowy. Gdy jego „rozumne chcenie” domaga się przekształcenia w ciało polityczne (*corpus politicum*), musi się pojawić jedna osoba rządząca, zwana zwy-

³¹ J. Fortescue, *De Laudibus...*, ix, s. 25.

kle królem³², podobnie do głowy rozumnego organizmu lub serca będącego przyczyną sprawczą jego poruszeń i wzrostu. W *akcie połączenia, ustanowienia instytucji i zjednoczenia w królestwo*, przeistaczająca się we wspólnotę zbiorowość, powodowana chceniem przeprowadzenia tego, co możliwe, w to, co spełnione, niejako „przedświadomie ustanawiała” króla (godziła się nań). W ten sposób przekształcała się we wspólnotę, która – powstała z rozumnego i dlatego sprawiedliwego chcenia – miała być *porządkowana sprawiedliwie przez prawa honorowane przez wszystkich*³³, odzwierciedlające wspólnotowe już „rozumne chcenie”. Prawa, które niejako z konieczności były „polityczne i regalne” zarazem, bo odpowiadały chceniu wspólnoty i jako takie zarządzane (*ministrare*) były przez króla; prawa nieustanawiane arbitralnie, ale odpowiadające chceniu wspólnoty i zarządzane przez tego, który działał jako narzędzie Boga (*minister Dei*), powodując się chceniem (sercem) wspólnoty.

Fortescue odnosił „przyzwolenie” tylko do aktu ufundowania wspólnoty, nie rozciągając go na wskazywanie każdorazowego władcy, stale ponawianą zgodę wspólnoty lub jej reprezentantów na działania władcy ani tym bardziej na sprawowanie przez nich stałej kontroli jego poczynań. Trudno mu przypisać, choćby śladem Chrimesa³⁴, tezę o „kontraktualnym” charakterze wspólnoty, skoro dla myśliciela XV w. raczej *intentio* niż *voluntas populi* stawało się racją rozwoju, a nawet istnienia wspólnoty politycznej i podstawą władzy w niej sprawowanej. *Intentio*, rozumność serca miłującego to, co podlega rozwojowi spontanicznemu i poprzedzającemu świadomość, decydowało w ujęciu angielskiego prawnika nie tylko o powstaniu wspólnoty, ale i o jej trwaniu. Owego chcenia niepodobna zaś identyfikować z implikującą

³² *Tamże*, xii, s. 29.

³³ Tenże, *The Governance of England. Otherwise Called the Difference between an Absolute and a Limited Monarchy*, red. C. Plum mer, Oxford 1885, s. 86; tegoż, *De Laudibus...*, xxxiv, s. 81.

³⁴ S.B. Chrimes, *English Constitutional History*, London 1958, s. 117-119.

wolę króla wolą ludu, ale z chceniem wzrastającego spontanicznie ciała politycznego. Tylko taka interpretacja pozwala uchwycić rzeczywistą relację między chceniem ciała-ludu i władcy oraz ich wolą; chcenie znajdowało bowiem przejaw w woli, jednak ono, a nie wola, było racją pojawienia się królestwa angielskiego. Wola powodowana rozumnym chceniem „przystała” na jego aktualizację i ustanowienie ciała politycznego, w którym chcenie nadal trwa i nadal pozostaje racją woli, nie tyle jednak niezdeteminowanej woli wspólnoty, co woli rozpoznającego jej chcenie władcy, radzącego się jej przedstawicieli. W ciele politycznym, zdaje się sugerować Fortescue, to raczej wola władcy niż ludu ujawnia chcenie wspólnoty; to raczej wola ludu ma się wtedy identyfikować ze zdeterminowaną chceniem wspólnoty wolą władcy, niż wola władcy z wolną od takiej determinacji wolą ludu. Albo inaczej: w ciele politycznym, o ile obie wole zdeterminowane są chceniem wspólnoty, wola ludu i wola władcy powinny się utożsamiać. Obie one, o ile zdeterminowane chceniem wspólnoty jako całości, chceniem z konieczności powszechnym, zdolne są przekroczyć partykularność woli zbiorowości lub woli władcy jako jednostki, dać się powodować rozumności chcenia i zapewnić realizację postulatu bezinteresowności prawodawcy i rządcy, tak ważnego dla całej tradycji określającej stanowisko Fortescue. Tradycji broniącej rozumności i dobra wspólnego jako kryteriów prawego władania, zwracającej się głównie przeciwko partykularności, sprowadzanej nieodmiennie przez rządy woli niezdeteminowanej „rozumnymi poruszeniami «serca-chnenia»” wspólnotowego lub powszechnego.

Gdy uwzględnimy te uwagi, stwierdzimy, że Fortescue kojarzył chcenie z powszechną skłonnością ludzi do życia wspólnotowego i bycia rządzonym, nakierowaną na analogiczny cel skłonnością ułatwiającą wszystkim dążenie do analogicznego celu i chceniem powszechnym, niebędącym zbiorem lub wypadkową chceń partykularnych. W przeciwnym razie przewidywałby on bowiem istnienie szeregu oddzielnych „serc”, ożywiających organy wspólnoty, w tym głowę, przez którą wspólnota działa, a nie mówiłby o sercu wspólnoty jako jednym, powszechnym, wspólnotowym chceniu. Przyjęcie interpretacji wymagającej uznania,

że każdy członek wspólnoty zdolny jest świadomie artykułować intencję i wiążącej się często z wezwaniem władcy do ochrony jego indywidualnych, przyrodzonych albo zadawnionych uprawnień sprawia, że niektórzy badacze identyfikują *utilitas publicum* z ochroną osób i dóbr jednostek, zbliżając się do uznania tak ujmowanej użyteczności publicznej za jedyną miarę chcenia sprawiedliwości i dobrobytu wspólnoty do oddawania każdemu co jego (tj. np. uprawnień) i dobrobytu jako swobodnego korzystania z tego, co jednostki posiadają. Tendencja ta może prowadzić do tezy, iż król nie tylko ma się powodować *intentio populi* o treści nominalistyczno-indywidualistycznej, ale wręcz że otrzymuje on władzę od ludu jako zbioru jednostek wymagających od niego działań na rzecz mnożenia indywidualnych pożytków, a nie na rzecz wspólnoty jako całości lub jedni organicznej i mistycznej. Tymczasem, jak się wydaje, jedynie uwzględnienie bronionej przez nas interpretacji pozwala pojąć znaczenie kluczowego dlań problemu władania, sprawowanego zgodnie z poruszeniami serca, wedle chcenia ludu, niemającego nic wspólnego z realizowaniem uprawnień jednostek lub woli ludu jako wypadkowej woli partykularnych, wiążącej się natomiast z chceniem ciała jako wspólnoty dążącej ku jednemu celowi. Jedynie przyjmując taką interpretację można pojąć znaczenie innej tezy Fortescue: o uczestnictwie wielu we władzy jednego; tezy, w której brak opozycji lub „podwójności”: skoro bowiem ciało polityczne jest organizmem, wszystkie jego składowe biorą udział w ustalaniu treści jego chcenia nie tyle przez aktywny udział w obradach, jak w ustalających treść woli w swobodnej dyskusji obywateli starożytnych miastach-państwach, ile przez „udział w chceniu” poprzedzającym i warunkującym tę wolę i „dopasowywaniu” jej treści do owego chcenia.

4. Uwaga ta jest o tyle ważna, iż decyduje o ujmowaniu przez Fortescue „rządów prawa”. Prawo, które nie tylko ma odzwierciedlać chcenie, ale i *wskazywać drogę ucieczki od zła*³⁵, jest w istocie zbiorem norm porządkujących wspólną i korporacyjną

³⁵ J. Fortescue, *De Laudibus...*, i, s. 7.

akcję, niemanifestującą się w działaniu mimo króla-głowy ani w złożeniu jednostkowych uprawnień, ale w realizacji „chcienia ludu” i *ogłaszaniu przez człowieka dekretu Boga*³⁶. Wspólnota, zyskująca polityczny walor dzięki pojawieniu się głowy, jest ciałem, w którym realizuje się władanie polityczne, *dominium politicum* w szerokim tego słowa znaczeniu. Władanie to może objawiać się w różnych formach: jako *dominium politicum* w znaczeniu węższym (gdy władca rządzi wedle prawa ustanowionego przez lud lub jego przedstawicieli), *dominium regale* (gdy rządzi wedle prawa ustanawianego jedynie przez siebie), *dominium regale et politicum* albo *politicum et regale* (gdy władza w oparciu o prawo ustanawiane przez siebie za przyzwoleniem królestwa). Każdy z tych rodzajów różni się bowiem od *dominium despoticum*, w którym panuje arbitralna wola władcy, niewysłuchującego się w chcenie wspólnoty. Szersza konotacja *dominium politicum*, przejęta – wraz z innymi elementami – z tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, eksponuje potrzebę nakierowania interesów jednostki na wspólnotę i korporacyjny walor wspólnoty o własnym dobru. Konotacja węższa terminu staje się natomiast znamiem najdogodniejszej formy realizowania „rządów prawa”; prawa, które wypływa ze swoistego źródła, w pewnej mierze korespondującego ze źródłem powstania wspólnoty politycznej, skoro forma rządów istniejąca od niepamiętnych czasów, od początku istnienia danej wspólnoty politycznej, ma analogiczny „walor genetyczny” jak obowiązujące w niej prawo, także kształtujące się przez przyzwolenie aktualizujące w treści norm to, co potencjalnie ma już walor prawny jako „wyrastające” ze zwyczajów. Tam, gdzie mamy do czynienia z królestwem regально-politycznym, treść chcenia wspólnoty ustala głowa wraz z jej przedstawicielami, ujawniając je poprzez wolę prawodawczą; tam, gdzie istnieje *dominium regale* treść tę odczytuje władca

³⁶ *Tamże*, iii, s. 9. Powiada bowiem Fortescue: *Skoro Apostoł rzekł, że „wszelka władza jest od Boga”, tedy wszelkie prawa ustanawiane przez człowieka, który w celu ich ogłaszania otrzymał władzę od Boga, także jest przecież formułowane przez Boga.*

bez udziału przedstawicieli wspólnoty, ale też nie dowolnie, lecz – podkreślmy raz jeszcze, zauważając już teraz niebezpieczeństwa – posiłkując się chceniem wspólnoty, nie tylko w swym partykularnym interesie, jak w *dominium despoticum*; tam, gdzie myli się chcenie wspólnoty z wolą ludu, treść chcenia-woli ustala sam lud lub jego przedstawiciele; tam wreszcie, gdzie chcenie ludu w ogóle nie jest uwzględniane a jego istnienie wynika z „przymusowego spojenia” przez prawo narzucone z zewnątrz (i zmuszające, ale nie kierunkujące, bo niezgodne z rzeczywistym chceniem), gdzie przedstawicielstwo w ogóle nie jest potrzebne, bo normy są arbitralnymi rozkazami tego, którego wola wolna jest od kontekstu rozumności i wspólnotowego chcenia, pojawia się „władanie despotyczne”.

W ten sposób Fortescue zestawiał „formy polityczne”, biorące pod uwagę chcenie ludu, uwzględniające współudział przedstawicielstwa, niebiorące go pod uwagę lub czyniące przedstawicielstwo głównym czynnikiem, oraz formę zdegenerowaną, bo partykularną wyłącznie, despocję, abstrahującą od względu na chcenie wspólnoty. Cecha „polityczności” znajdowana była na dwóch niejako poziomach, na obu wiążąc się z wpływem „wielu” (*pluralitas*) na decyzję wspólnoty jako całości. Na poziomie wyższym, odnoszącym się do „polityczności chcenia” wspólnoty jako całości, cechę tę spełniało tak władanie polityczne i polityczno-regalne (uwzględniające udział ludu lub jego reprezentacji w ustalaniu treści chcenia-woli lub chcenia wspólnoty), jak i „czysto regalne” (nieuwzględniające podobnego udziału reprezentacji), nie spełniało jej natomiast „nie-polityczne” władanie despotyczne. Na niższym poziomie, wymagającym uwzględnienia czynnika „politycznego” w procesie rozpoznawania chcenia wspólnoty, ujawniania jej „polityczności”, już tylko dwa rodzaje władania mogły być brane pod uwagę: władanie polityczne i regalno-polityczne. Nie wystarczało, by istniała zbiorowość kierowana przez jednostkę: powodowana przez despotę kierującego się partykularnym chceniem, nie stawała się ona ciałem politycznym, nie była bowiem kierowana chceniem „jedności zbiorowej”.

Dla istnienia wspólnoty politycznej jako całości konieczna była dominacja takiego chcenia i jego aktualizacja najpierw przez zaistnienie nowej całości, następnie przez jej trwanie odpowiednio do chcenia, umacniane przez prawo ułatwiające trwanie i rozwój całości ku pewnemu celowi. Tylko powodując się „wspólnotowym chceniem”, nie znoszonym ani zastępowanym przez partykularne chcenia składowych, ich większości numerycznej lub arbitralnego jedynowładcy, wspólnota była w stanie rozwijać się jako ciało polityczne³⁷.

³⁷ Teza ta dotyczyła nie tylko formy ustrojowej uwzględniającej momenty regalny i polityczny, ale także królestwa regalnego, którego władca winien był uwzględniać *intentio populi*, o ile pragnął zachować polityczny charakter królestwa, mimo braku współdziałania w stanowieniu prawa z reprezentantami wspólnoty. Władca regalny, *rex*, jakim był monarcha francuski, o ile nie chciał przemienić swego królestwa w *dominium despoticum*, równie jak władca regalno-polityczny, *rector*, jakim był monarcha angielski, niezdolny *bez zgody poddanych zmieniać praw ni nakładać powinności*, był przecież wzywany do rządzenia *przy pomocy praw pożądaných przez tych, którzy cieszą się ze swej własności i nie są niepokojeni ani przez swego króla, ani przez kogokolwiek innego* (zob. t e n ż e, *De Laudibus...*, ix, s. 24). Władcy regalny oraz regalny i polityczny dzierżyli jednakową władzę, choć sprawowali ją inaczej i najczęściej uzyskiwali tytuł w różnych okolicznościach. Pierwszy z nich bowiem opierał legitymację nawet na fakcie podboju, przewadze nad tymi, którzy poddali mu się oczekując z jego strony starań o trwanie pokoju w państwie i bezpieczeństwo posiadania. Tego rodzaju władca w istocie uzurpował sobie miano króla, ale czyniąc władanie „czysto regalnym” mógł przecież spełniać naturalny cel rządzenia, realizując chcenie ludu; w ten sposób mógł on usprawiedliwić swój tytuł i zyskać przyzwolenie wyrażane nie wprost, ale kojarzone właśnie z relacją do *intentio populi*. Takimi byli liczni starotestamentowi królowie i niektórzy władcy Rzymu, *uzurpujący sobie rzędy nad światem*. Izraelici dopominający się od Samuela ustanowienia króla regalnego, spotkali się nie tylko ze sprzeciwem proroka, ale i samego Jahwe, który – jak opisuje zdaniem Fortescue *Pierwsza Księga Królewska* – dopuścił je wskazując, że w jego królestwie panować będzie jedynie prawo ustalone wedle *chcenia władcy* (*tamże*, xii, s. 29); chcenia, które – jak uczy przykład przywołany przez Fortescue – stało się wkrótce partykularne, jego podmiot stał się despotą i utracił władzę, jego następcy jednak zyskali przyzwolenie, bo ich regalne działania odpowiadały chceniu Boga i wspól-

Fortescue podkreślał za Bractonem, że prawo jest środkiem zapewniającym pokój i gwarantującym sprawiedliwość; wskazywał, że wiąże ono poddanych i władcę, dostarczając ostatniemu legitymacji, zwracając zarazem uwagę, że prymat prawa właściwy jest nie dwóm, lecz trzem formom rządów. Oczywiście, nie istnieje on tam, gdzie władza despota, gdzie za prawo uchodzi akt jego arbitralnej, partykularnej i niewzględniającej chcenia wspólnoty woli; prymat prawa jest natomiast zachowany (lub może i powinien być zachowany) zarówno w królestwach polityczno-regalnych i regalnych, jak i „czysto politycznych”. Istnienie i honorowanie prawa wyznaczało istotę politycznej wspólnotowości niezależnie od tego, czy prawo pochodzi jedynie od głowy, od głowy działającej wspólnie z przedstawicielami wspólnoty czy od samej wspólnoty albo jej reprezentantów. W każdym przypadku władanie było „ilościowo analogiczne”³⁸; niezależnie od formy określającej sposób artykulacji chcenia wspólnoty, w każdym „królestwie politycznym” (w szerszym słowa znaczeniu, niekoniecznie „władanym politycznie” lub „regalno-politycznie”) rządzić miało prawo, a nie czyjakolwiek arbitralna wola. Problem jednak w tym, że „rządy prawa” najłatwiej się ustalają i trwają nie w królestwach zrodzonych w sposób regalny, ale w królestwach zrodzonych w sposób polityczny, jako że w pierwszych – zwykle powstających w następstwie podboju – rządzącemu trudniej jest uznać, że prawo jest czymś od jego

noty i nie przemieniały się w despotyczne rządy wedle partykularnej woli. W królestwie polityczno-regalnym, będącym *mistycznym ciałem rządzonym przez jednego człowieka jako głowę*, poruszonym, podobnie jak wszystkie członki ciała, krwią przekazywaną z „serca-chenia” wspólnoty, mającym prawo tworzone przez głowę wraz z reprezentantami wspólnoty, niebezpieczeństwo popadnięcia w despotyzm było znacznie mniejsze. Prawo, którego respektowanie zapewniał władca, gwarantując ochronę osób i dóbr poddanych, odzwierciedlało bowiem chcenie ludu, władca korzystał ze stałego przyzwolenia wspólnoty i mógł powołać się na tytuł sięgający przez jego poprzedników „pierwotnego chcenia”, istnienia zbiorowości-wspólnoty, a nie aktu podboju (*tamże*, xiii, s. 31-33).

³⁸ *Tamże*, xi, s. 27.

woli względnie niezależnym; w drugich królestwach natomiast *prawo* jest nie tylko czynnikiem, *przez które grupa ludzi staje się ludem*, ale i czynnikiem, dzięki któremu wspólnota trwa jako całość. Czynnikiem, który *przypomina nerwy ciała fizycznego*, bo *podobnie jak ciało fizyczne połączone jest nerwami, tak ciało mistyczne łączone jest i jednoczone przez prawo, którego nazwa (lex) wywodzi się od „ligando”, zaś członkowie i dobra tego ciała, będące stałą podstawą trwałości wspólnoty, zawdzięczają swe uprawnienia prawu, jak nerwom zawdzięcza poruszenia ciało naturalne*³⁹. Prawo, więź spajająca ciało polityczne, kieruje ku pewnemu celowi, pozwala płynąć nawie wspólnoty ku portowi; forma artykulacji chcenia jest drugorzędna, jako że w tych rodzajach królestw charakter „prawa-nerwu” jest utrzymany. Niejako z konieczności prawo łączy się jednak z przewodzeniem (*gubernatio*⁴⁰), powierzonym komuś, kto zarządzając wspólnotą nie przeczy jej „kierunkowi żeglowania”, nie „wykrzywia” nerwów i nie wypacza ciała; komuś, kto nie zakłóca powszechnych dążeń poddanych choćby przez zagarnianie tego, co do nich należy. Ciało polityczne, którym kieruje władca, jest widzialną korporacją, a jego figurą jest abstrakcyjne pojęcie Korony. Król pozostaje „strażnikiem Korony”, „narzędziem Boga”, tym, który realizuje chcenie ciała politycznego⁴¹. Taka była treść podstawowego

³⁹ Tenże, *De Laudibus Legum Angliae*, red. S.B. Chrimes, Cambridge 1949, s. 31.

⁴⁰ Tamże. Zob. również Ch. Morris, *Political Thought in England. Tyn-dale to Hooker*, Oxford 1953, s. 12-13.

⁴¹ Śluszenie zauważa Burns, że *władza króla nie jest u Fortescue pomniejszona ani osłabiona przez związanie jej z elementem politycznym, gdyż prawa ustanawiane przez króla rządzącego ludem „regaliter et politice” podobne są prawu, przy pomocy którego Bóg rządzi zbawionymi w niebie* (J.H. Burns, dz. cyt., s. 782). Zbawionymi, zatem tymi, których „indywidualna i wspólnotowa” intencja są jednakie i względem siebie, i względem *intentio* kierującego nimi Boga; zbawionymi, którzy nie wyrażają przyzwolenia niby ostateczni zwierzchnicy Boga, ani nie nakładają warunków na Jego władanie, lecz powodują się Jego chceniem nie dlatego, że Ten im coś narzuca, ale dlatego, że kieruje nimi wedle miar wspólnych Bogu i im jako

przeświadczenia Fortescue i podstawa jego koncepcji *dominium politicum et regale*, wyprowadzanej ze wskazanych źródeł i kojarzonej z konkretnym doświadczeniem systemu prawnego i rządu Anglii. Stale wykazywał on, że królowanie wynika z prawa naturalnego mającego Boską proveniencję i jako takie posiada celowościową orientację: ma ustalać i wzmacniać cnotliwe życie poddanych⁴², nie zbawianych jedynie przez to, że żywią respekt dla prawa, ale przez łaskę Boga, uzyskiwaną z łatwością wówczas, gdy prawo nie odwodzi ich od właściwego im celu, lecz pomaga go osiągać⁴³.

Przedstawiona interpretacja pozwala lepiej pojąć słynną konkluzję Fortescue: *Oto masz książę w tym miejscu formę ciała politycznego, w którym władza wykonywana jest w taki sposób, że król może z niej korzystać jedynie zgodnie z prawem i dla poddanych takiego królestwa; dlatego taki król zobowiązany jest chronić prawo, poddanych, ich ciała i dobra, posiadając władzę wypływającą od ludu (a populo effluxam) właśnie dla spełnienia tego celu i nie może rządzić ludem korzystając z władzy wynikającej skądinąd⁴⁴. „Polityczny moment” królestwa polityczno-regalnego nie wiązał się więc z dostarczaniem władcy legitymacji lub źródłowym charakterem ustanowienia władzy przez lud; nie mógł on też stanowić oparcia dla jakiegoś rodzaju koncepcji uprawnienia do oporu względem władcy po stronie tych, którzy mieliby mu dostarczać legitymacji do władania. Mimo dominującej „wigowskiej interpretacji” myśli Fortescue, stała rada towarzysząca królowi władającemu regalnie i politycznie, nie była przezeń utożsamiana z dwu- ani trzyizbowym parlamentem.*

ludziom, miar odpowiadających ich człowieczeństwu, temu, co jest w nich powszechnego, a nie temu, co odróżnia ich od siebie. Kieruje nimi podobnie, jak Adam kierował Ewą, nie uciekając się do przymusu, a jedynie kierując jej zachowaniem, zawsze zgodnie z wymaganiami powszechnej „kształtności” człowieka.

⁴² J. Fortescue, *De natura...*, i, xlv, s. 243.

⁴³ *Tamże*, ii, xxxiv, s. 292.

⁴⁴ Tenże, *De Laudibus...*, xiv, s. 35, i xiii, s. 33.

Miała ona spełniać jedynie funkcje doradcze, wspomagać króla w dziele sterowania wspólnotą polityczną, reprezentując nie możnowładztwo, ale wspólnotę jako taką; miała ułatwiać mu rozpoznawanie chcenia ludu, a nie wymuszać na nim respektu dla woli poszczególnych członków rady lub dla partykularnych części wspólnoty, choćby składających się na jej większość. Projektowana przez Fortescue Wielka Rada nie miała wiele wspólnego ze znaną mu radą królewską, gromadzącą wysokich urzędników oraz członków zasiadających w niej na mocy dziedzicznego tytułu. Nie miała ona odzwierciedlać rozmaitych dążeń największych rodów możnowładczych, nie miała być zdominowana przez świeckich i duchownych panów feudalnych, zainteresowanych forsowaniem własnych interesów i własnej woli mimo „chcenia” wspólnoty-ludu. Być może także w tym miejscu odnaleźć można pogłos słynnej tezy Arystotelesa, dyskwalifikującej „partykularyzm” jako cechę znoszącą dobro wspólne, o które zabiegać winien panujący w państwie o „dobrej formie rządu”, skoro *intentio populi*, które Fortescue czynił sercem wspólnoty, nie znało konfliktów, bo nie uwzględniało partykularyzmów. Jego rozpoznanie, a co za tym idzie uzgodnienie treści „chcenia-serca” i woli głowy, było celem istnienia Wielkiej Rady, której członkowie bezinteresownie służyć mieli całej wspólnocie i uosabiającemu ją królowi, a nie żadnej frakcji lub grupie możnowładczej. Jedynie wartość moralno-intelektualna kandydatów decydowała o ewentualnym wyborze przez króla członków Rady, których połowę stanowić mieli duchowni, połowę zaś świeccy, w każdym jednak razie nie świeccy ani duchowni panowie feudalni, zdaniem Fortescue niezdolni poświęcić się służbie ludowi i królowi, niezdolni wznieść się do wymaganej od nich bezinteresowności⁴⁵.

⁴⁵ Przesłanki ich wyboru były analogiczne jak przesłanki wyboru sędziów zasiadających w sądach królewskich, co – zdaniem wielu badaczy – jeszcze bardziej uwypukla intencję Fortescue, by traktować rozpoznawanie chcenia ludu w sposób przypominający stosowanie przez sędziów norm ogólnych w odniesieniu do poszczególnych przypadków. Nie król samodzielnie ani „król w parlamencie”, ani nawet „król w radzie”, skupiającej

Zdaniem większości badaczy Fortescue był pierwszym Anglikiem, który świadomie kreślił koncepcję wprost czyniącą zwyczaj i korespondujące z nim statuty jako źródło prawa ludzkiego. Normy, o ile miały posiadać charakter prawny, miały jego zdaniem naśladować, a nawet odzwierciedlać, reguły określone w *Piśmie Świętym*, by móc podobnie jak one zyskać walor *świętych dekretów Boga*. Posiadając taki walor stanowiły one kontekst, w którym działać miał władca, bowiem jego moc zależna była od sprawiedliwości jako cnoty wszystkich cnót, odzwierciedlającej prawo naturalne oraz wyznaczającej normy i miary dla prawa ludzkiego. Poznanie pierwszego rodzaju prawa, odziorowywanego w normach kształtujących się w długim czasie, zatem spontanicznie, bez władczej i świadomej ingerencji kogokolwiek, było warunkiem koniecznym jego respektowania.

możnowładców zasiadających w niej na podstawie dziedzicznego tytułu, ale – w ostatecznej formule wypracowanej przez Fortescue w jego ostatnim wielkim dziele – „król w Wielkiej Radzie”, przez siebie gromadzonej, nieposiadającej władczych kompetencji, ale stale mu doradzających, stawał się „zarządcą”. Mimo to gwarantowana była „rozumność chcenia” wyznaczającego treść decyzji władcy, choć parlament miał się ograniczać do przyjmowania lub odrzucania propozycji króla i Rady, a co za tym idzie do króla i Rady należeć miały „pozytywne uprawnienia” w zakresie prawodawstwa i opodatkowania, gdy parlamentowi przysługiwać miało jedynie *veto*. Z drugiej strony, istnienie Rady ułatwiającej rozpoznawanie chcenia ludu, uniemożliwiało ustalanie się arbitralnych rządów, właściwych zarówno królestwu regalnemu i królestwu czysto politycznemu, jak i zbiorowości rządzonej despotycznie, skoro choćby radząc gwarantowało ono branie pod uwagę w rządzeniu państwem nie tylko woli jedynowładcy, ale i tych treści, które wskazywali jej członkowie. Niebezpieczeństwo arbitralności słabło również w związku z uznaniem przez Fortescue konieczności uzyskiwania przyzwolenia parlamentu na nowe prawa i nowe podatki; parlamentu, który jednak – podobnie jak król i Rada – był wzywany do powodowania się nie partykularną wolą większości, ale „głosem serca” – chcenia. Także w odniesieniu do parlamentu miały wszak obowiązywać kryteria pozwalające odróżnić dobro od zła w rządzeniu, także wobec niego zachowywały moc uwagi, że czynienie zła nie należy do sfery wolności człowieka ani wiąże się z władaniem politycznym w szerszym sensie, a przeciwnie – jest znakiem braku wolności i politycznego charakteru władania.

Władcy, nieobdarzeni bezpośrednio „prawym rozumem” winni byli tedy studiować prawo własnego kraju pod kierunkiem tych, którzy obdarzeni łaską Boga rozpoznali jego rzeczywistą treść. Winni także – wzorem nauczycieli – miłować Boga, by wraz z nimi poznać konstytucję królestwa, której treść nie była oparta na prawie cywilnym o rzymskiej proveniencji, jako że nie była ekspresją niczyjej woli, ale ufundowana była na normach prawa Bożego oraz na zwyczajach z prawem tym niesprzecznych. Ustalenia te miały kluczowe znaczenie dla doktryny politycznej Fortescue, ogniskującej się – jak widzieliśmy – na uwypukleniu rozbieżności angielskiego systemu politycznego wobec systemów kontynentalnych jako systemu regalno-politycznego, a nie czysto politycznego, wymagającego zgody królestwa na nowe prawa i podatki, a nie decydowania o nich przez trzy stany królestwa. Monarcha działający w tym systemie nie mógł zmieniać praw królestwa wedle własnego uznania, bo nie mógł traktować ludu jako *regalium* i decydować o treści norm wedle ustalanych przez siebie miar użyteczności. Rzeczywisty monarcha władał wszak ciałem politycznym i winien sankcjonować normy „chciane” przez wspólnotę, w przeciwnym razie mógł się przemienić w tyrana, porzucając „prawo polityczne”, stanowiące fundament, na którym opierało się szczęście władcy i ludu. Lud trwał wszak dzięki prawu chcianemu przez wspólnotę, a władca korzystał z jego legitymacji nie dzięki cesji władztwa na jego rzecz, ale przyzwoleniu na aktywność zgodną z chceniem⁴⁶.

5. Niekiedy uznaje się, że koncepcja Fortescue była „angielską wersją tomizmu” dostosowaną do teorii i praktyki *common law* i królestwa znajdującego parlament stanowy. Polityczny aspekt *dominium politicum et regale* zinstytucjonalizowany był w parlamencie i radzie, instytucje te jednak zbierały się z woli króla i poddane były woli tego, który uchodził za strażnika Korony

⁴⁶ Do tej koncepcji i idei „rządów prawa” nawiązywali w kolejnych stuleciach liczni zwolennicy *ancient constitution*, w tym m. in. Tomasz Smith, Ryszard Hooker, Edward Coke, a następnie konserwatyści.

(*tutor regni*) i miał działać wyłącznie dla dobra Rzeczypospolitej⁴⁷. Kierując ciałem, które stanowiło jedność, król – związany z ludem przez *vinculum iuris* – rozważał wraz z jego przedstawicielami projekty nowych regulacji prawnych i określał środki wiodące w jednym kierunku, właściwym chceniu wspólnoty jako całości zmierzającej do spełnienia swego dobra. W tej interpretacji rewolucyjność myśli Fortescue, znajdująca przez niektórych badaczy, znacząco słabnie. Okazuje się bowiem, że o ile dla Chrimesa, który ustalił wpływową „wigowską” wykładnię doktryny Fortescue, miała zmierzać do wykazania wyższości systemu regalno-politycznego Anglii nad regalnym systemem francuskim i pretensji broniących „politycznego” albo i „przedstawicielskiego momentu” względem stanowiska obrońców „regalności”, o tyle dla zwolenników interpretacji „bardziej regalnej” miała przekonywać jedynie o różnaitości rozwiązań ustrojowych właściwych dla różnych wspólnot politycznych, uwzględniając ich „moment korporacyjny” i właściwą funkcję głowy powodowanej raczej przez „serce-chcenie” wspólnoty niż przez swą partykularną wolę albo partykularną wolę któregoś ze stanów lub nawet „numerycznej większości ludu”. W drugiej interpretacji Fortescue nie dostarcza już argumentów zwolennikom prymatu parlamentu, poprzedza raczej torysów z czasów Bolingbroke’a, a za ich pośrednictwem de Lolmy’ego i Monteskiusza⁴⁸. Jego dzieło dostarcza natomiast

⁴⁷ *Tamże*, ix, s. 31.

⁴⁸ Spoglądając jednak z drugiej strony, wątpliwa jest też inna teza Chrimesa, przez dziesięciolecia uchodzącego za autorytatywnego badacza dzieła Fortescue: o kontynuowaniu przezeń tradycji zapoczątkowanej przez Ryszarda Fitz-Ralpha. Jest ona obecnie krytykowana nie tylko z powodu braku bezpośrednich odniesień do dzieł wspomnianego myśliciela, ale i problematyczności tezy, jakoby Fortescue proponował zupełną teorię władzy jako *dominium*, znaną Fitz-Ralphowi, a ostatecznie Idziemiu Rzymianinowi. Ci, którzy kwestionują tę tezę, zwracają uwagę za Ullmannem, że Fortescue wprawdzie powołuje się na dzieło Idziego, po ustalenia którego sięgał Fitz-Ralph, jego dzieło ma jednak wybitnie arystotelesowski podkład, zapośredniczony w ujęciach św. Tomasza z Akwinu, różny zatem od pochodzącego od Fitz-Ralpha, nieuwzględniającego tego dziedzictwa. Konsekwentnie

argumentów na rzecz tezy o powrocie u schyłku średniowiecza ważnych dla rozważań na temat wolności woli prawodawcy refleksji zakorzenionych w greckim antyku. Walka o uwolnienie tej woli, o możliwość nie tylko dobierania przez nią środków służących realizacji niezmiennych, a rozpoznawalnych przez rozum lub ujawniających się w „chcieniu” celów, toczyć się będzie przez kolejne stulecia. Jej treść, dokładniej: treść głównych stanowisk, jest już jednak znana w XV w.; stulecie kolejne, naznaczone ważnymi dokonaniem augustinistów z jednej strony, wciąż nawiązujących do Stagiryty tomistów z drugiej, dwóch grup zwolenników krytycznych wobec podejścia woluntarystyczno-nomi-

twierdzą oni (także wbrew przywołanej na wstępie opinii Hazeltine'a), że Fortescue nie miał nic wspólnego z tendencją rozwijaną w Anglii nie tylko przez Fitz-Ralpha, ale i przez Wyclifa, tendencją, którą zapoczątkował Idzi, wiążąc *dominium* z władaniem i właścicielstwem Boga, gdyż wykluczała ona możliwość uwzględnienia chcenia ludu w procesie aktualizowania wspólnoty politycznej, władania jako koniecznej cechy wspólnoty, która musi mieć króla, będącego z łaski Boga jedynym pośrednikiem między Nim i człowiekiem, korzystającym z władzy i zbliżanej do niej własności, o ile nie gwałci norm Bożych, nie grzeszy i przez to nie jest ich pozbawiony z woli Boga (zob. szerzej J.H. Burns, *Lordship, Kingship, and Empire. The Idea of Monarchy, 1400-1525. The Carlyle Lectures*, Oxford 1992, s. 27-28, oraz tenże, *Fortescue and the Political Theory of dominium*, s. 795-798). U Fortescue brak także kluczowych dla Fitz-Ralpha dystynkcji *dominium* i *proprietas, possessio* albo *ius utendi*. Choć był on prawnikiem, zasadniczo nie wiązał kwestii *dominium* z własnością rzeczy (poza jednym wyjątkiem, dotyczącym kwestii dziedziczenia korony), ale raczej z władaniem osobami. W ujęciu Fortescue *dominium*, niewiązane z właścicielskim, zatem w pewnej mierze prywatnoprawnym, charakterem władcy, odnoszone jest nieodmiennie do politycznego wymiaru władania względem wspólnoty, niezłożonej z jednostek mierzących poczynania władcy i treść prawa „indywidualną użytecznością”, ale ze „zwierząt politycznych” (*animalia politica*). *Principatus, regimen*, a nawet *regnum* jest dlań naturalną alternatywą dla interesującego go *dominium* jako władania poddanymi, którą z pewnością nie jest kluczowa dla tradycji Fitz-Ralpha i Wyclifa kategoria *proprietas*, wykorzystywana współcześnie przez kontynentalnych stronników koncyliaryzmu: Piotra d'Ailly i Jana Gersona (zob. J. Fortescue, *De natura...*, i, s. 167-168).

nalistycznego skotystów sięgających do Ockhama, pełne będzie też o uwikłaniu woli w relację do łaski, ale też też o możliwości arbitralnego ustalania celów przez ludzką wolę mimo wszelkiego uwikłania w rozumną (a przez to niezmienną) naturę. Ślady tych polemik, tezy takie znajdować będą również odzwierciedlenie w poszukiwaniach prowadzonych przez myślicieli politycznych, tak gdy pytać oni będą o granice politycznej lub regalnej władzy, jak i o prawo oporu.

Tekst opublikowany po raz pierwszy w: *Idea wolności w ujęciu historycznym i prawnym. Wybrane zagadnienia*, red. E. Kozerska, P. Sadowski, A. Szymański, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010, s. 237-260.

STATUS/CIVITAS/RES PUBLICA

KILKA UWAG O KSZTAŁTOWANIU SIĘ NOWOŻYTNEGO PAŃSTWA¹

1. We współczesnym dyskursie filozoficzno-politycznym, jak mawiają niektórzy, zdominowanym przez słownik postmodernistyczny, problematyzujący znaczenia ustalone przez nowożytnych racjonalistów, w dyskursie eksponującym to, co dotąd uznawano za nienaturalne, a nawet – jako zmienne i względne – za niewarte namysłu, wciąż posługujemy się jednak pojęciami, które znaczą coś trwałego. Jednym z takich „stałych” pojęć jest „państwo”, którego istnienie, a zwłaszcza swoistą aktywność jego lub jego organów, stwierdzamy codziennie na arenie międzynarodowej i nie tylko. Zazwyczaj kojarzy nam się ono ze strukturą władzy, wieńczącą i kierującą życiem społecznym, zanikającą w pewnej mierze na rzecz struktur ponadnarodowych, lecz przecież strukturą lub rzeczywistością trwałą, interesującą ze względu na złożoność i formalną różnorodność. Prawnicy przypisują państwu aż trzy cechy: terytorium, ludność i suwerenną władzę, z których dwie pierwsze nie budzą większych wątpliwości, ostatnia jednak stanowi przedmiot szczególnego zainteresowania socjo-

¹ Tekst ten jest próbą odpowiedzi na wezwanie D.D. Raphaela, by filozof polityki podejmował wciąż na nowo nigdy niekończący się namysł nad fundamentalnymi pojęciami języka, opisującego działania polityczne.

logów, politologów i filozofów, zwłaszcza specjalistów uprawiających dziedzinę nazywane socjologią władzy i filozofią władzy. Nie przedstawimy jednak w tym tekście wywodu socjologa, politologa lub filozofa, ale spoglądać będziemy raczej z perspektywy historyka myśli politycznej, zainteresowanego analizą racji, dla których współcześni za oczywiste uznają istnienie państwa jako zhierarchizowanego zbioru instytucji władczych, piastujących w państwach lub reżimach demokratycznych (zestawianych z autorytarnymi i totalitarnymi) władzę polityczną za przyzwoleniem obywateli, którzy działają za pośrednictwem reprezentujących ich partii politycznych; historyka zainteresowanego nadto zagadnieniem dalszym – racją, dla której za oczywiste uznaje się przeciwstawienie państwa i jednostki (poddanego lub obywatela), które siedemnastowieczny myśliciel angielski, Tomasz Hobbes, czynił ośrodkiem koncepcji politycznej, oddziałując na tyle mocno na innych, że wokół jego przeciwstawienia zaczęli ogniskować liczne i zróżnicowane „teorie polityczne”. Zagadnienie to jest dla historyka o tyle istotne, że jego zrozumienie pozwala na zerwanie z obcym Hobbesowi kojarzeniem państwa z osobą lub osobami piastującymi władztwo i na stwierdzenie, że powinności względem obywateli ciążyą raczej na państwie niż na nich, niezależnie od tego, kim są.

Franciszek Kasperek, zapomniany prawnik związany z konserwatywnym środowiskiem krakowskich „stańczyków”, pisał u schyłku XIX w., że *tylko osoba fizyczna ma z natury wolę; osoby zbiorowe, jaką jest państwo, wymagają urzędzeń, za pomocą których wola zbiorowa się wyjawia*. Autor zakładał więc, że choć tylko osoba fizyczna ma z natury wolę, to jednak osoby zbiorowe, jak państwo, jakąś wolę zbiorową „posiadają”, wymagają jednak „urzędzeń”, by móc ją wyjawić. *Jeżeli różne siły i dążności narodu mają się połączyć w organizmie państwowym, musi także państwo przez wolę najwyższą być w jedności utrzymywane i kierowane*. Państwo, jednoczące różne siły i dążności narodu, utrzymywane jest w jedności i kierowane przez wolę najwyższą, wyjawianą przez właściwe mu, a konieczne „urządzenia”. *Ta wola zbiorowa,*

która nie zawsze polega na zgodności woli wszystkich uczestników, wyjawia się w zwierzchności albo we władzy państwa. Wola osoby zbiorowej, która miała być wyjawiana przez właściwe jej „urządzenia”, sytuowana jest w zwierzchności albo władzy, jednak – zauważmy – zwierzchności albo władzy państwa.

Woli zbiorowej państwa musi służyć zbiorowa siła, tj. władza państwa musi być zmuszającą, zdolną przelamać opór nieposłusznych. W każdym państwie znajdujemy tedy przeciwstawienie zwierzchności i poddanych, rządu i rządzonych, nawet w państwach demokratycznych, [albowiem] bez zwierzchności mielibyśmy anarchię, negację życia państwowego.

W innym miejscu Kasparek dopowiada:

Państwo jest osobą mającą własną duszę i własną wolę. To uznanie osobowości państwa jest ważnym dla prawa państwowego. Osobą w znaczeniu prawnym nazywamy istotę, która ma wolę prawną, może nabywać prawa. Taką osobą jest także państwo. Cały ustrój do tego zmierza, ażeby ta osoba wolę swą różną od woli indywidualnej mogła jednolicie urządzić i urzeczywistnić. Wprawdzie osobowość państwa uznają tylko wolne narody. Na pierwotnych stopniach rozwoju państwa wyjawia się takowa tylko w osobie księcia, on sam jest tylko osobą, a państwo tylko przedmiotem jego władzy osobistej. My całemu zorganizowanemu państwu przypisujemy cechę osobowości. Pojęcie nasze nie znosi wolności, nie zapomina o względnej samoistności obywateli, tylko wykrywa istotę państwa. Pojmowanie państwa jako organizmu i jako osobowości jest w gruncie rzeczy tym samym, ale pojęcie państwa jako osoby wyższej odpowiada więcej prawniczemu pojmowaniu rzeczy².

Przywołany polski autor przeciwstawia państwo poddane-
mu, który stał się już obywatelem, zyskując uprawnienia wobec państwa i znajdując się w relacji z nim jako zobowiązanym; relacji osobowej, bo także państwo zyskało przecież u Kasparka walor osoby, a powinności – sprzęgnięte z uprawnieniami obywateli – stały się w następstwie tego powinnościami państwa jako osoby, a nie wielu różnorodnych piastunów zwierzchnictwa,

² F. Kasparek, *Prawo polityczne ogólne z uwzględnieniem austriackiego razem ze wstępną nauką ogólną o państwie*, t. 1: *Uwagi wstępne, nauka ogólna o państwie*, Kraków 1877, s. 519-520 i 548.

działających na szczeblu centralnym i lokalnym. „Osobowe” państwo, z którym związane zostało najwyższe władztwo, nie jest już związane z osobami jego „ludzkich piastunów”, lecz ze swoistym bytem mających własną wolę, bytem, w imieniu którego działają piastuni jego władzy, oznaczanym takimi terminami, jak *state*, *état*, *Staat*, *stato* lub stan/państwo. Jakie były zaczątki i w jaki sposób doszło do ukształtowania się koncepcji przyjętej przez Kasparka, której autorstwo przypisuje się Tomaszowi Hobbesowi, traktującej państwo jako osobę raczej niż aktualizację abstrakcyjnej idei, jak w tradycji Heglowskiej, konieczną strukturę społeczną pojawiającą się na pewnym szczeblu ewolucji materialnej człowieka, jak w tradycji Marksowskiej lub powołaną przez jednostki gwoili ochrony posiadanych przez nie uprawnień, jak w jednej z tradycji liberalnych?

2. Najpóźniej w XIV w. w powszechnym użyciu znalazł się łaciński termin *status*, używany w rozmaitych kontekstach, stosowany najczęściej jako miano wspólnoty politycznej lub wiązany z piastunem władzy nad ową wspólnotą. Źródłem takiego użycia lub jednym z najważniejszych źródeł był fragment otwierający część „Kodeksu” Justyniana I Wielkiego (VI w. po Chr.), noszący tytuł *Digesta*, w którym czytamy, że skoro prawo istnieje za sprawą ludzi, to należy ustalić *status* tych osób³. Wraz z odrodzeniem prawa rzymskiego w XII w., słowem tym zaczęto określać stanowiska prawników i godności władców, opisywanych kategorią *status regis*⁴, oznaczającą nadzwyczajną pozycję króla. W dokumentach i kronikach monarchii francuskiej i angielskiej spotyka się takie określenia już około połowy XIV w., w odniesieniu do *statusu króla i pana oraz wszelkich godności do niego należących*, z którym wiązano władztwo polityczne: majestat władcy o takim statusie niejako sam przez się wskazywał

³ *Digesta*, ed. T. Mommsen, Zürich 1970, I.5.2, s. 35, *Corpus juris civilis*, I.

⁴ Zob. szerzej G. Post, *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State, 1100-1322*, Princeton 1964, s. 333-414.

osobę piastującą zwierzchnictwo⁵. Takie ujęcie stało się szczególnie bliskie myślicielom kolejnych stuleci, którzy uzasadniając absolutyzm monarszy, opierali się na koncepcji „Boskiego uprawnienia królów”, upodabniając majestat monarchy do majestatu samego Boga, będącego z racji swego bóstwa zwierzchnikiem wszystkiego, co od Niego pochodzi. Pomijając dyskusję o genezie koncepcji, w szczególności, czy była ona zapowiadana w starożytnej Grecji lub Rzymie, czy opiera się na przesłankach znanych dopiero myśli chrześcijańskiej, czy wreszcie dla jej ustalenia konieczne było odrodzenie prawa rzymskiego, zauważmy jedynie, że jej wyznawcy zwykli identyfikować państwo z osobą posiadającą *status* upodabniający ją do *statusu* Boga; że zanim doszło do jej wykształcenia, w XIV w. zaczęto używać pojęcia *status* w odniesieniu do królestw i wspólnot politycznych, jak powiedzielibyśmy dzisiaj – do państwa. Oczywiście, pojęcie *status rei publicae* miało korzenie klasyczne, znane było Rzymianom, można je odnaleźć w pismach ich dziejopisów (jak Liwiusz i Salustiusz), w traktatach i dialogach politycznych Cyncerona i w *Digestach*, a zwłaszcza w tezie Ulpiana, wedle której prawo publiczne, jako dziedzina różna od prawa prywatnego, odnosi się do *status rei Romanae*⁶. Dopiero jednak z odrodzeniem prawa rzymskiego w XIV w., powszechnie zaczęto poruszać problem stanu królestwa⁷, a nawet głosić, że król przeprowadza zmiany norm dla dobra stanu, wiążąc dobry stan króla z dobrym stanem jego królestwa. Podobny język stosować zaczęto w miejskich republikach włoskich jeszcze wcześniej, bo już w dokumentach z pierwszej połowy XIII w. znajduje się pouczenia, adresowane do urzędników, by baczylili na *status civitatum*, na stan miasta jako niezależnej jednostki politycznej: jej bezpieczeństwo zewnętrzne oraz dobro, szczęśliwość i zasobność. Także ideał *optimus sta-*

⁵ Q. Skinner, *The state*, [w:] *Political innovation and conceptual change*, eds. T. Ball, J. Farr, R.L. Hanson, Cambridge 1989, s. 91-92, *Ideas in Context*.

⁶ *Digesta*, I.1.2, s. 29.

⁷ G. Post, *dz. cyt.*, s. 310-322.

tus reipublicae miał korzenie klasyczne, pojawiał się u Cyncerona i Seneki i od nich przejęli go autorzy trzynastowiecznych rad dla władców, wspominający wielokrotnie o stanie wspólnoty (*status civitas*), wiążący „stan właściwy” z *civitas* i *respublica* oraz zaznaczający, że ów „stan” zależy głównie od respektowania przez urzędników „wymagań sprawiedliwości”, kojarzonych z dobrem wspólnym wspólnoty politycznej, jako warunkiem pokoju i szczęśliwości ludu.

W drugiej połowie XIII w. podobne argumenty znajdziemy u św. Tomasza z Akwinu, kojarzącego dobro wspólne ze sprawiedliwością, nakazującego każdemu piastunowi władzy mnożyć dobro, a nawet czyniącego jego realizację jedną z przesłanek prawności normy. „Stan wspólnoty” łączył się u tego myśliciela z dobrem partykularnej wspólnoty, wpisywanym w szerszy kontekst dobra całego stworzenia; co za tym idzie, „dobry stan” owej wspólnoty stanowił część szerszego „dobrego stanu stworzenia”. Bóg był w ujęciu Akwinaty twórcą prawa wiecznego, któremu – by zachować racjonalność – nie mogły przeczyć normy niższego rzędu: prawa naturalnego, prawa narodów, wreszcie „prawa cywilnego”, jako że z wzorcami, wedle których Bóg dokonał aktu stworzenia, kojarzonymi z prawem wiecznym, wiązany był „moment dobra stworzenia”. W odniesieniu do Boga, ów „moment” miał jednak inny sens niż w odniesieniu do piastunów władztwa, pełniących rolę prawodawców w planie doczesnym: Bóg był samym dobrem, dlatego „stan stworzenia” był doskonały; z konieczności wynikającej z doskonałości Boga, świat oparty na Jego wzorcach trwał w „dobrym stanie”; zepsucie lub upadłość towarzyszące ludziom stawało się niekiedy przyczyną odejścia od dobra, porzucenia wymaganego przez nie „stanu”, jego negacji, zatraty „stanu stworzenia”.

Doskonały stan wspólnoty (*optimus status reipublicae*) był przedmiotem coraz powszechniejszego namysłu, dla renesansowych humanistów stał się zaś tematem bez mała wiodącym. Utopie kreowane w tym okresie przez Tomasza More’a, Tomasza Campanellę czy Franciszka Bacona, choć coraz wyraźniej zry-

wały z teocentryczną orientacją późnych wieków średnich, miały przecież analogiczny cel do wskazywanego przez św. Tomasza. A jednak opisywały one już nie tylko „optymalny stan rzeczypospolitej”, ale wręcz „optymalny stan państwa” lub „najlepsze państwo”. Dość przejrzyć dzieło choćby pierwszego z wymienionych myślicieli, Anglika żyjącego w pierwszej połowie XVI w., by dostrzec, że przedmiotem jego zainteresowania nie jest już władca, ale wspólnota jako taka; że – inaczej niż wielu mu współczesnych, w tym nawet jego przyjaciel Erazm z Rotterdamu – nie ustala on już zestawu wymaganych od władcy chrześcijańskiego cnót i nie tworzy dla niego właściwego programu kształcenia (lub tworzy go nie tylko dla niego), ale szuka najlepszego stanu wspólnoty jako całości, warunkującego stan poszczególnych obywateli i ich władców, wywodzących się skądinąd z ich kręgu. „Doskonałość”, a nawet „stan” jako taki, przestaje już być kojarzony z Bogiem; kontekst teologiczny, kluczowy dla myślicieli późnych wieków średnich, coraz bardziej usuwany jest poza dyskurs o istocie „stanu”, na jego miejsce wprowadzany jest natomiast kontekst o wiele bardziej uchwytny dla „przeciętnego człowieka”, mianowicie materialne bezpieczeństwo jednostki, warunkowane materialnym bezpieczeństwem wspólnoty. Zmianę, o której wspominamy mieli przygotować odwołujący się do tradycji prawa rzymskiego późnośredniowieczni, a zwłaszcza renesansowi legiści, którzy – wzorem prawników rzymskich w rodzaju Ulpiana, ale i Akwinaty – kojarzyli prawo z dobrem wspólnym wspólnoty politycznej, pojmowanej jako swoista korporacja złożona z członków pragnących osiągnąć te same cele. Niezależnie od swego źródła (ustawy zgromadzenia, *senatus consulta*, konstytucje cesarza) każde prawa (nie wspominając o pochodzących od Boga) miały tę samą jakość, skoro ostatecznie „wyływały” z troski o dobro i cele wspólnoty jako takiej. Każdy organ stanowiący normy był w pewnym sensie przedstawicielem wspólnoty-ludu (*populus*); nie oznaczało to, że reprezentuje on określoną grupę jednostek lub społeczność złożoną z wyróżnionych indywidualów, skoro lud pojmowano jako całość, różną od jednostek na nią się

składających, niekiedy nawet wprost identyfikowano go z rzecząpospolitą (*res publica*). To ujęcie uzasadniało nie tylko wnioski o prawie jako zbiorze „bezosobowych reguł postępowania”, ale i tezę o prawie jako koniecznym warunku wolności poddanych, która w toku ewolucji politycznej Cesarstwa Rzymskiego budziła wiele kontrowersji w związku z procesem prowadzącym do utożsamiania woli władcy z treścią prawa.

Kodyfikacja prawa rzymskiego, dokonana przez Justyniana I Wielkiego, stała się przedmiotem ożywionych badań zachodnich prawników począwszy od XI w., choć już dwa wieki wcześniej, w państewkach włoskich i w południowej Francji, korzystano z niej i ją studiowano (Rzym, Rawenna). Po tym, jak w XI w. odnaleziono w Pizie niemal pełny tekst *Digestów*, wystąpili glosatorzy: Imerius i Placentinus, Azo i Accursius, oraz postglosatorzy XIV w., jak Cynus z Pistoii, jego uczeń Bartolus de Sassoferato i jego z kolei uczeń – Baldus de Ubaldis. Ich myśl polityczna, tworzona w szczególnym kontekście przełomu średniowiecza i renesansu, uwzględniała dorobek m.in. Jana z Salisburii, Idziego Rzymianina i wielu innych kanonistów, Dantego Alighieri, Marsyliusza z Padwy i Wilhelma z Ockham, eksponując tezę o prymacie sprawiedliwości, której wymagania miała realizować władza, wiązana z jednej strony ze słusznym dobrem każdej części wspólnoty politycznej, z drugiej zaś z reprezentowaniem wspólnoty jako swoistej korporacji posiadającej walor uniwersalny (cesarstwo) przez jej piastuna, kierowanej przez cesarza dzierżącego władztwo przekazane przez lud jako pierwotnego posiadacza pełni władzy prawodawczej (*populus Romanus*). Idea *translatio imperii*, oddająca sens domniemanego przekazania uniwersalnego władztwa przez cesarza Konstantyna Wielkiego papieżowi Sylwestrowi, posłużyła w późnym średniowieczu do wyjaśnienia cesji władztwa na władcę, który miał służyć dobru wspólnemu, aplikując zasady sprawiedliwości do konkretnej rzeczywistości.

Jednak wbrew tej tendencji, u progu XIV w. zaczęła się rozwijać sprzeczna z nią tendencja, wiodąca do uniezależnienia pozy-

cji władcy od źródłowej cesji władztwa przez lud. Zgodnie z linią wyznaczoną głównie przez prawników francuskich (zwłaszcza Guilielmusa Durantisa zw. Młodszy) i neapolitańskich (Andrea z Isernii, Lucas z Penny), postglosatorzy porzucili stanowisko Accursiusa, dla którego władztwem dysponował jedynie cesarz, i przyznali je także władcom monarchii narodowych. Świadomi upadku potęgi cesarzy niemieckich, zwykli odróżniać cesarstwo od cesarzy i głosić, że władca partykularnego królestwa dysponuje na podległym mu terytorium władztwem podobnym cesarskiemu (*rex in regno suo est imperator*). Następcy Bartolusa głosili z jednej strony, że z punktu widzenia obowiązującego prawa, chrześcijańskie państwa nadal należą do cesarstwa i jako takie są mu podporządkowane już z tej racji, że lud cesarstwa jest „ludem rzymskim” (*populus romanus*, uznający zwierzchnictwo biskupa Rzymu), jednak z drugiej strony wskazywali granice faktycznego władztwa, rozbudowując kompetencje władców partykularnych⁸. Wywodzona z prawa rzymskiego teza Ulpiana, zrównująca wolę władcy z prawem, odnoszona była nie tylko do królów (jak u legistów francuskich), ale i do wspólnot politycznych, jak u legistów włoskich miast-państw, uznawanych za suwerenne „cesarstwa”, korzystające z pełni władztwa (*imperium*). Włoscy postglosatorzy zaznaczali, że o ile statuty są dziełem władcy albo stanowią ekspresję jego woli, zwyczaje które ograniczają jego wolę stanowią rezultat nieartykułowanego porozumienia ludu (*tacita conventio civium*). Jeśli bowiem – rozumował Bartolus – lud nie uznaje żadnego zwierzchnika, musi posiadać zdolność do tworzenia dla siebie prawa, musi być „kolektywnym twórcą” prawodawstwa. Przypisując władztwo wspólnocie, legiści włoscy dali znaczący impuls dążeniom do ustalenia kategorii zwierzchnictwa

⁸ O zmianie dokonującej się w tym zakresie świadczy nie tylko sprzeciw partykularnych królów wobec pretensji cesarzy (np. króla Neapolu Roberta wobec Henryka VII), ale i słynna bulla *Venerabilem* papieża Innocentego III (1202), a w pewnej mierze również postanowienia układu kończącego jedną z faz sporu o inwestyturę (1122), różnicujące władztwo posiadane przez tę samą osobę: cesarza i króla Niemiec.

ludu przez jego przeniesienie z bliskiego Rzymianom „kontekstu genetycznego” (*translatio imperii*) do sfery refleksji nad procesem stanowienia prawa.

Nie tylko tę zmianę, umacniającą tendencje ku utwierdzeniu istnienia partykularnych wspólnot politycznych obok cesarstwa i papieżstwa oraz różnie definiowanego władcy jako suwerennego prawodawcy, podnieśli legiści francuscy aktywni w XVI i XVII w., negujący pozycję obu władców uniwersalnych i krytycznie odnoszący się do idei władcy „ożywiającego prawo” nie aktem arbitralnej woli, ale raczej zgodnie z „kierunkującymi” jego wolę normami, należącymi do prawa naturalnego (*lex naturalis*) i prawa narodów (*ius gentium*). Obok tych norm legiści wymieniali niekiedy także prawa fundamentalne, jednak niektórzy z nich, jak Étienne Pasquier, głosili, że ich źródłem jest wola króla, gdy inni – jak Simon Marion – twierdzili, że prawa te ustanowił lud jako pierwotny dysponent zwierzchnictwa, który stawiając nad sobą władcę, wskazał reguły ograniczające jego władztwo⁹. Jeśli uwzględnimy, że do grona legistów zali-

⁹ Pierwsza opcja w ciągu XVI w. zyskiwała coraz większe znaczenie wiodąc ku absolutyzmowi (mimo oporu Claude’a de Seyssela i Guya Coquille’a, dążących do ustalenia systemu konstytucyjnych „wędzideł”, w tym kontroli aktów normatywnych władcy przez parlamenty i współdziałaniu zgromadzeń kleru oraz szlachty w procesie stanowienia prawa). Prawnicy kształceni na królewskich uniwersytetach w Tuluzie i Bourges, Barthélemy de Chasse-neuz i Charles de Grassaille, aktywni za Franciszka I i Henryka II, sięgający po argumenty glosatorów i postglosatorów, uznawali już monarchę nie tylko za największego pana królestwa, sprawującego wyłączne władztwo na terytorium państwa, ale i za „doczesnego wikariusza Chrystusowego”, „króla królów” i „słońce na ziemi”. Prace tych myślicieli zawierają m.in. idee niezależności wspólnoty od króla, głowy „mistycznego ciała”, uznanie parlamentów za instancje najwyższe w dziedzinie jurysdykcji oraz – obecne u Bartolusa – ograniczenia woli monarchy w zakresie zmiany istniejącego prawa. Z czasem jednak Bartolusowa konieczność zachowania prawa zastępowana była ideą dobrowolnego jego respektowania przez monarchę, coraz mniej zależnego od woli zgromadzeń przedstawicielskich i parlamentów. Dzieło „rozluźniania wędzideł” przewidywanych przez de Seyssela podejmowali skądinąd nie tylko legiści, ale także znakomici humaniści renesansowi XVI w., jak Guillaume Budé, który – powołując się na Arystotelesa

czani są również Jean Bodin i „politycy”, kontynuujący myśl polityczną kanclerza Michela de L'Hôpitala, zdamy sobie sprawę ze znaczenia, jakie dla interesującego nas tematu miały środowiska prawników sięgających do prawa rzymskiego, nie tylko we Francji. Do tej tradycji odwoływali się Franciszek Bacon, pole-

– skłonny był uznać króla „jakby Bogiem” i źródłem sprawiedliwości, postawić go ponad prawem i przyznać mu naturalną władzę, podobną do posiadanej przez ojca rodziny albo rzymskiego dyktatora. Legiści jednak uznawali zwykle – jak krytyczny wobec głównej tendencji Pierre de Rebuffi – że król jest źródłem prawa nie z racji naturalnych (skoro jest śmiertelny jak inni), ale dzięki większej zdolności podejmowania działań w interesie państwa. Powołując się na dystynkcję św. Tomasza z Akwinu, różnicującą moc zmuszającą i kierującą prawa, legiści twierdzili, że na króla prawo nie działa z mocą pierwszego rodzaju, skoro nie ma nikogo, kto mógłby go zmusić do przestrzegania prawa, a jedynie poddany jest on jego mocy kierującej; niemniej uznawano, że monarcha w „zwykłych przypadkach” dobrowolnie poddaje się wymaganiom prawa również stanowionego, a jedynie w „stanach nadzwyczajnych” korzysta z władzy absolutnej, znosząc w szczególności normy prawa zwyczajowego. Legiści XVI w. nie uważali już króla za głowę zhierarchizowanego organizmu feudalnego, ale za suwerena dysponującego w pewnych przypadkach absolutną władzą nad poddanymi, niezobowiązanego ubiegać się o zgodę wasali na wprowadzanie nowych praw. Przyznana królowi, nawet przez Rebuffiego, możliwość ustanawiania praw wbrew istniejącym zwyczajom, była też kluczowym elementem w procesie przekształcania społeczeństwa francuskiego ze wspólnoty feudalnej w społeczeństwo polityczne, poddane jednemu ośrodkowi władzy: w jej rezultacie granicę działaniom króla miał wyznaczać zespół norm abstrakcyjnych, a nie konkretnych zwyczajów. Król mógł teraz – w imię Bożej lub naturalnej sprawiedliwości albo wymagań rozumu – znosić zwyczajowe uprawnienia poddanych, związanych z nim więziami nie prywatno-, ale publiczno-prawnymi: średniowieczną tożsamość prawa i zwyczaju zastąpiono nowożytną koncepcją króla jako źródła prawa przedmiotowego i uprawnień wszystkich członków wspólnoty politycznej. Jego uprawnienie do nakładania podatków w sytuacjach nadzwyczajnych miało charakter prerogatywy, nie wymagało zgody podatników, a opatrywane było jednym tylko warunkiem: istnienia rzeczywistej i poważnej przyczyny (np. obrony granic królestwa). W następstwie wprowadzenia koncepcji prerogatyw króla, porzucono kluczową dla średniowiecza teorię wzajemnych uprawnień i obowiązków. Monarcha mógł teraz decydować wedle zasady słuszności, skoro pełnia *imperium* pozostawała przy nim; sądy sprawujące *jurisdictio*

mizując z prawnikami *common law*, i Samuel Pufendorf, tworząc oryginalną koncepcję prawa (a zarazem traktując państwo w *De Jure aturae et Gentium* z 1672 r., jako swego rodzaju „osobę moralną”, mającą własną wolę, jednoczącą wole wszystkich członków, lecz przekraczającą tę prostą sumę woli wyrażanych przez suwerenne jednostki i grupy¹⁰), a także juryści, którzy wprowa-

nie posiadały niezależnego od jego władztwa (*imperium*), a tym samym pozbawione były możliwości kontrolowania aktów królewskich. W ten sposób francuscy legiści XVI w., szczególnie Charles Du Moulin, opowiedzieli się po stronie glosatora Lotara, który w sporze z Azem czynił władcę źródłem władztwa wszelkich urzędów i mocy orzekania w sprawach spornych między poddanymi; ich zdaniem król, jak cesarz u Lotara, miał powoływać i odwoływać urzędników i sędziów oraz delegować i odbierać zarówno *imperium*, jak i *jurisdictio*, do niego wreszcie należeć miały w królestwie Francji „uprawnienia, dominia i posiadłości”. Rezygnując z bliskiej tradycji Ulpiana i koncepcji „przeniesienia władztwa” przez lud (*translatio imperii*) Bartolusa, francuscy legiści czynili źródłem władztwa króla bezpośredni dar Boga, ale nie rozwijali jeszcze późniejszej nieco doktryny (np. u Williama Barclaya), przypisującej nie tylko monarchii, ale i osobie króla „Boskie uprawnienia”. Przeciwwstawiający papalizmowi postulaty gallikańskie Charles Du Moulin i Jacques Leschassier utrzymywali, że król rządzi wedle woli Boga, który przez niego przemawia, a nawet jest „żywym prawem”, niemniej działa zgodnie z prawem fundamentalnym, którego treść uznali jego poprzednicy. O ile Chasseneuz kojarzył *imperium* z wymiarem sprawiedliwości (*jurisdictio*) raczej niż z wyłącznym uprawnieniem do stanowienia prawa, w drugiej połowie XVI w. legiści porzucili to stanowisko, charakterystyczne dla następców Bartolusa, nie godząc się na sprawowanie przez różne instytucje wymiaru sprawiedliwości i ustawodawstwa, lecz przypisując królowi wyłączną i niepodzielną władzę w obu dziedzinach jako suwerenowi. Choć Grassaille opatrywał „podwójne władztwo” króla licznymi zastrzeżeniami, twierdząc np., że prawodawstwo ma znaczenie mniejsze niż sądownictwo, że winno ono tylko odzwierciedlać rządzący stworzeniem plan Boga, to przecież – uznając, że prawo ludzkie jest aplikacją „wyższej sprawiedliwości”, że król winien reformować istniejące prawo wedle jej wymagań – już on gotów był przyznać, że uosabiając mądrość wspólnoty, nie może on dzielić władztwa z ciałami przedstawicielskimi, a tym samym otwierał perspektywę pozwalającą uzasadnić osobiste rządy władcy, ustanowione wprost przez Boga.

¹⁰ Zob. szerzej Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge 1998, s. 10-16.

dzając dystynkcje *dominium* i *proprietas*, porzucali koncepcję własności, dopuszczającą istnienie szeregu uprawnionych w rozmaity sposób do tej samej rzeczy. Dyskusja o pozycji króla sprawującego *dominium*, uznawanego za pierwotne źródło wszelkiej własności w królestwie, znalazła się w centrum myśli politycznej kolejnego stulecia i została związana z krytyką średniowiecznej idei organizmu społecznego jako hierarchicznej kompozycji, złożonej z jednostek wyposażonych w różne uprawnienia, mających różny status i różną pozycję.

W związku z nią pojawia się teoria, zgodnie z którą lud, złożony z jednostek nadal nierównych w zakresie posiadających uprawnienia i przywileje, stanowi jednolity zbiór poddanych króla, sprawującego władzę w imieniu i na rzecz państwa nad sferą publiczną, w odniesieniu do rzeczy wolnych poddanych na mocy *preskrypcji*, zadawnionego tytułu do nakładania podatków w stanie „konieczności publicznej” za przyzwoleniem właścicieli, zatem nie na podstawie uprawnień właścicielskich. Uznając w pewnym zakresie, że wola króla jest identyczna z prawem, a posłuszeństwo wobec niego jest obowiązkiem religijnym i politycznym zarazem, legiści nie godzili się z tezą, by mógł on stanowić normy arbitralnie; niektórzy z nich skłonni byli przyznać, że każda ustanowiona przez niego norma jest sprawiedliwa z racji jego szczególnego związku z Bogiem i – z tych samych powodów – niesprzeczna z wymaganiami praw fundamentalnych królestwa. A jednak obrona praw fundamentalnych jako podstawy władztwa, odmowa traktowania króla jako „właściciela państwa”, identyfikowania go z Koroną i przyznania mu wyłącznej władzy nad sferą publiczną, zadecydowała o znaczeniu legistów w dziejach wczesnonowożytnej myśli politycznej¹¹.

¹¹ Winniśmy jednak pamiętać, że do grona legistów należeli także myśliciele o poglądach daleko bardziej radykalnych niż omówione, np. hugenota François Hotman nie tyle ograniczał władzę monarchy do sfery publicznej, co przyznawał władztwo nad nią ciałom przedstawicielskim, przyjmując skrajną interpretację zapoznanej przez legistów francuskich tezy prawników rzymskich o pierwotnym władztwie ludu. W podobnym kierunku zmierzali

3. Zdaniem Quentina Skinnera, dla procesu kształtowania się nowożytnego pojęcia państwa jako niezależnej osoby o własnej woli albo oddzielnego aparatu władzy, większe znaczenie niż ich ustalenia i poszukiwania renesansowych utopistów, miały jednak idee „praktycznie” zorientowanych myślicieli politycznych doby renesansu. Nie tyle abstrakcyjne kategorie prawnicze i wyspekulowane koncepty, niemające odniesienia w rzeczywistości, ile sposoby używania pojęcia w praktycznym zastosowaniu, odegrały tutaj rolę pierwszorzędą. Skinner utrzymuje bowiem, że w sensie właściwym nowożytności pojęcia *status* lub *stato* używali jako pierwsi autorzy poradników przygotowywanych dla urzędników, a wkrótce po nich ci, którzy pisali rozmaite „zwierciadła książąt”¹². Tego rodzaju literatura pojawiła się najpierw we włoskich miastach, które od początku XII w. w coraz większej liczbie uzyskiwały status niezależnych i samorządnych republik. To prawda, że większość z nich nie była stabilna, niektóre zaś poddały się wkrótce władztwu dziedzicznych książąt, narzucających względnie scentralizowaną administrację, jednak przecież co najmniej dwa z nich: Florencja i Wenecja, przez wiele stuleci zachowały tradycyjną niechęć do władców dziedzicznych i trwały w ustrojach, w których obywatele uczestniczyli w rządzie republiki¹³. W tych właśnie miejskich republikach najczęściej poruszany był w okresie renesansu problem odpowiedniej formy rządu, która byłaby w stanie zagwarantować zachowanie niezależnego *statusu*, przetrwanie miasta pojmowanego jako

skądinąd legiści związani z radykalnym skrzydłem Ligi Katolickiej, uznający, że suwerenny lud reprezentowany w Stanach Generalnych może detronizować heretyckiego władcę w imię obrony jedności wiary, a nawet – wbrew koncepcji Bodina – że król dysponuje jedynie częścią władztwa (np. anonimowe *De la puissance des roys, et droict de succession aux royaumes. Contre l'usurpation du tiltre & qualité de roy de France. Faicte par le roy de Navarre*, Paris 1590).

¹² Q. Skinner, *The state*, s. 96.

¹³ Zob. szerzej J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton 1975, s. 83-330.

związek obywateli, jako *civitas* lub *respublica*, w jak najlepszym stanie (*optimus status*). Zadawano tedy często pytanie: czy celowi temu służy lepiej forma przewidująca dziedzicznego *signore*, czy raczej ta, która przewiduje wybieranego zarządcę (*podestà*) lub inny urząd. Początkowo dominowało przekonanie, że najlepszy stan *civitas* wymaga istnienia władcy-zarządcy pochodzącego z wyboru, po wielu doświadczeniach związanych z pojawianiem się uzurpatorów utwierdziło się jednak przekonanie, że najlepszym sposobem utrzymania niezależności miasta i pokoju wewnętrznego, będzie panowanie dziedzicznego a mądrego władcy (*pater patriae*), działającego bezinteresownie dla dobra całej wspólnoty, przekraczającego partykularne interesy; miarą mądrości była służba dobru wspólnemu, przez które rozumiano w pierwszej kolejności bezpieczeństwo niezależnego miasta, warunkujące wolność obywateli.

Opierając się na tym przekonaniu, autorzy licznych renesansowych „zwierciadeł książąt” (*mirrors-of-princes*), próbowali wyjaśnić przy użyciu jakich środków władca może osiągać własne cele i umacniać swą chwałę, zapewniając zarazem lub nawet potęgując szczęśliwość obywateli miasta, oraz zastanawiali się nad sposobami takiego uporządkowania wspólnoty, by władca mógł utrzymać *status principis* lub *stato del principe*, „stan” polityczny pozwalający mu skutecznie zarządzać podległymi terytoriami. W ich pracach termin *stato* zaczął już oznaczać polityczne stanowisko władcy, który tracąc kontrolę nad terytoriami, tracił zarazem dotychczasowy „stan”, odnoszony nie tylko do tych ziem, ale także do „tytułu panowania”, i to niezależnie od tego, czy przypisywano je ludowi, czy dziedzicznemu lub elekcyjnemu księciu. *Status* zaczęto wiązać jednocześnie z samym rządzeniem, np. ludu odzyskującego je przeciwko uzurpatorowi albo kolejnego władcy przejmującego od poprzednika „stan rządu” (*stato e governo*). Także w pochodzącym z 1513 r. *Księciu* Machiavellego, możemy dostrzec próby ukazania sposobów utrzymania przez władcę „stanu rządu” albo sposobów, jakich pretendent do takiego stanu winien się imać celem jego ustanowienia, a równocześnie usta-

nowienia nowego bytu politycznego. Warto zauważyć, że w ten sposób coraz mocniej wiązano istnienie „stanu władcy” z istnieniem „stanu wspólnoty”, która za jego sprawą zyskiwała walor jednostki politycznej. By ustanowić wspólnotę o takim charakterze lub by utrzymać w niej władzę, władca miał przestrzegać zaleceń ułatwiających mu sprawowanie zwierzchnictwa, zwłaszcza zachowanie go w takim kształcie, w jakim je ustanowił lub przejął. W tekstach pozostawionych przez autorów włoskiego renesansu znajduje się więc skojarzenia *status* lub *stato* z osobą władcy lub wspólnotą polityczną, istniejącą dzięki posiadanemu przez niego „statusowi”, a także odniesienia do konkretnej formy rządu, zwykle którejs z wymienianych przez Arystotelesa w jego klasyfikacji form dobrych (pozwalających realizować dobro wspólne) i złych (skierowanych w przeciwnym kierunku). Mimo stwierdzenia istnienia rozmaitych form rządu, zwykle zgadzano się, że niezależnie od formy, od tego, czy mamy do czynienia z republiką czy z księstwem, państwo istnieje o tyle, o ile władza poddanymi (choć zdarzało się i tak, że pojęcie *stato* wiązano tylko z jedną formą władania). Zgadzano się również, że zachowanie *statusu* koniecznie łączy się z zachowaniem terytoriów, nad którymi rozciąga władzę władca, będący jego podmiotem.

Takie konotacje interesującego nas terminu znajdujemy jednak nie tylko u autorów włoskich, jak Machiavelli i Guicciardini, ale i u autorów zaliczanych do „północnego renesansu” (np. Guillaume Budé, Thomas Starkey), także głoszących, że warunkiem posiadania *statusu* przez politycznego władcę jest wienczenie przez niego struktury instytucji panujących we wspólnocie politycznej (*regnum* lub *civitas*). To dopełnienie jest ważnym elementem poszukiwań genezy nowożytnego państwa, pokazuje bowiem, że termin *stato* lub *status* nie był odnoszony jedynie do dominującego ustroju, ale także – co ważniejsze – do instytucji władczo kontrolujących poddanych, zmierzających do zorganizowania wspólnoty politycznej i zachowania w niej ładu¹⁴. Taki sens

¹⁴ Q. Skinner, *The state*, s. 101.

terminu państwo (*lo stato*) znajduje się w powszechnym użyciu u włoskich pisarzy renesansowych: wskazuje ono, że termin ten odnoszono nie do osób sprawujących władztwo, lecz do samej struktury i władztwa jako takiego, co w powiązaniu z poprzednio wymienionymi elementami (relacja do poddanych oraz zachowanie terytorium), wskazuje jak blisko znajdowali się popularnego dzisiaj ujęcia. U Machiavellego państwo posiada już własne prawa i zwyczaje, zdolne jest samodzielnie decydować i o kierunku działań wobec innych wspólnot, i o poczynaniach mieszkańców jego terytoriów, z lojalności których ma korzystać w razie niebezpieczeństwa dla istnienia (bytu) wspólnoty. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że teza Gainesa Posta, iż Machiavelli używa już nowożytnego pojęcia państwa, jest problematyczna, o ile opiera się na założeniu, że władca nie jest różny od państwa i stanowi jego personifikację. Istotnie, w wielu miejscach można znaleźć u Machiavellego skojarzenia wymagające traktowania władzy państwa jako posiadającej „walor osobowy”.

Skojarzenia takie pojawiały się często u myślicieli krajów północnych, zwłaszcza w sporach o identyfikację państwa suwerenności, toczących się między monarchami i parlamentami, nieodmiennie prowadząc do wiązania państwa z osobą władcy, a nie z niezależnym od niego aparatem pozbawionym „osobowego charakteru”. Dopiero myśliciele przyjmujący orientację zwaną w literaturze republikańską, wyszli poza to skojarzenie, przytaczając racje na rzecz istnienia niezależnego aparatu rządzącego łączonego z państwem, a nie z osobami władców. Istotą tradycji republikańskiej było, jak się więc wydaje, stwierdzenie, że jeśli wspólnota polityczna ma osiągnąć najlepszy „stan” (*optimus status reipublicae*), to musi mieć ustrój zapewniający udział we władzy wszystkich obywateli. Rozważania jej pierwszych wyznawców, nawiązujących do klasycznych myślicieli republikańskiego Rzymu (zwłaszcza Cycerona), ogniskowały się na zagadnieniu przyczyn i objawów psucia się rządu. Jednostki i grupy miały w ich przekonaniu skłonność do poświęcania dobra wspólnego na rzecz własnego interesu; bliższe było im zaspokojenie własnych

potrzeb, niżli pogodzenie się z pierwszeństwem interesu publicznego i odsunięcie na dalszy plan partykularnego interesu własnego. Spostrzeżenie to dotyczyło nie tylko „zwykłych” obywateli i grup; dotyczyło ono także, a może w pierwszej kolejności, władców, tych zatem, z osobami których renesansowi humaniści, a za nimi zwolennicy monarszego absolutyzmu, kojarzyli państwo, równając *status* politycznej wspólnoty ze *statusem* jej zwierzchnika. Republikanie uznali jednak, że jedynym sposobem przekroczenia tego niedomagania, które wynika przecież z niedoskonałości moralnej i intelektualnej człowieka, jest dopuszczenie wszystkich do współudziału w sprawowaniu władzy, współdecydowania o tym, co nadrzędne wobec dobra publicznego, przez udział w stanowieniu prawa. Jeśliby to zadanie miał spełniać ktoś znajdujący się niejako poza wspólnotą polityczną, teraz kojarzoną z konkretnymi jednostkami i grupami, to – z racji upadłości skłaniającej do podporządkowywania celów publicznych partykularnym interesom – nie byłby w stanie realizować wymagań dobra wspólnego, a podporządkowując cele publiczne własnym, niweczyłby zarazem indywidualną i grupową wolność członków wspólnoty, niemogących już realizować własnych celów.

Rozumowanie to służyło do uzasadnienia wolności, pojmowanej jako możność niezależnego realizowania własnych celów przez wspólnotę polityczną; w taki sposób pojmowano w miastach włoskich termin *libertas*, oznaczający brak ingerencji z zewnątrz, nade wszystko cesarza, który domagał się uznania jego zwierzchnictwa feudalnego nad *Regnum Italicum* (wedle prawników, m.in. Azo i Bartolusa). To samo rozumowanie wykorzystywano też w innym względzie, mianowicie dla uzasadnienia istnienia wolności cywilnej (tj. obywatelskiej, wynikającej z udziału we wspólnocie politycznej – *civitas*), tym razem kojarząc termin *libertas* z brakiem wszelkiej, nawet potencjalnej, jeszcze niezrealizowanej, ingerencji w przysługującą obywatelowi moc samodzielniego określania celów. Z jednej zatem strony, rozumowanie to zwracano przeciwko wszelkim pretensjom, formułowanym przez wielkich feudałów pod adresem niezależnych

republik miejskich oraz przeciwko jurysdykcyjnym pretensjom ówczesnych papieży (np. Marsyliusz z Padwy). Z drugiej jednak strony, żądano w oparciu o nie, ustanowienia takiego ustroju, który zapewnić będzie wszystkim obywatelom możliwość swobodnego wybierania celów i ich realizowania bez obawy interwencji ze strony kogokolwiek. Drugie żądanie, ważniejsze dla naszego tematu, który nie obejmuje refleksji nad „zewnątrzną stroną suwerenności”, wiązano z poszukiwaniem jedyne go, najbardziej odpowiedniego modelu rządów, decydującego o istnieniu „wolnego państwa wolnych obywateli”, o istnieniu rzeczpospolitej (*res publica* w sensie ścisłym). W ustroju tym wspólnota jako całość musiała piastować ostateczną władzę prawodawczą i mieć możliwość nadawania wybranym przez nią piastunom urzędów *statusu* nie przekraczającego jej *statusu*; uniemożliwiało to traktowanie urzędników jako władców w pełnym tego słowa znaczeniu, czyniło ich natomiast co najwyżej „funkcjonariuszami sprawiedliwości”, na których ciążyły obowiązki nałożone przez normy prawne, ustanowione przez całą wspólnotę polityczną dla jej jedynie dobra¹⁵.

4. Identyfikacja „wolnego państwa” z republiką dokonana została najbardziej otwarcie przez myślicieli renesansowych, działających w Wenecji i Florencji. Związany z pierwszym z miast Gasparo Contarini głosił, że istniejąca w Wenecji forma rządów, wymagająca między innymi elekcji najwyższych urzędników, była w istocie „rządem mieszanym”, zestawiającym *status szlachty ze statusem ludu*, dzięki temu uniemożliwiających najwyższym urzędnikom ingerencję w wolność (*libertas*) obywateli i jakiegokolwiek działania przez nich podejmowane. Związany z Florencją Machiavelli formułował analogiczne spostrzeżenia, głosząc, że o wielkości miast decyduje nie potęga jednostki, lecz wspólne dobro, które można realizować w pełni jedynie w repu-

¹⁵ *Tamże*, s. 105.

blice¹⁶. Uwagi te uzasadniają pogląd Skinnera, że w tradycji republikańskiej, reprezentowanej przez przywołanych myślicieli, po raz pierwszy znajdowana jest teza o istnieniu szczególnej formy władzy cywilnej lub politycznej, która jest w pełni autonomiczna i działa po to, by regulować życie publiczne niezależnej wspólnoty politycznej, istniejącej nie dzięki jej piastunowi, ale niejako niezależnie od niego. Owa władza cywilna/polityczna nie ma w tym względzie żadnego konkurenta w obrębie państwa (*civitas* lub *respublica*) i jako taka jest jedynym legitymowanym źródłem władzy stosowania przymusu. Tego rodzaju ujęcie zapowiadały stanowiska poprzedzające wystąpienie republikanów XVI w.: problem wyłączności władzy pojawiał się i w działaniach podejmowanych przez monarchów przeciwko cesarstwu i papieżstwu, i w wypowiedziach autorów aktywnych w XIII-XV w., jednak – zdaniem Skinnera – dopiero włoscy republikanie XVI w. zdołali je teoretycznie ująć, wiążąc je z dobrem wspólnym danej, konkretnej grupy ludzi, mieszkającej na określonym terytorium i dostarczającej legitymacji dla władcy, działającego na rzecz realizacji owego dobra, w szczególności zaś bezpieczeństwa wspólnoty i wolności poddanych, a raczej stanowiących *suverenne cialo* obywateli¹⁷. W odróżnieniu od autorów poprzedzających ich na drodze ustalania niezależności wspólnoty politycznej, nie wiązali jej oni z osobą władcy, lecz jedynie z nią samą, kojarząc władzę polityczną z bezosobową strukturą, stojącą na usługach wspólnoty politycznej jako takiej, ucieleśnianą nie tyle przez piastunów urzędów, ile przez strukturę instytucjonalną oraz system prawny, działającą zaś w imieniu i na rzecz dobra wspólnego. Zamiast mówić, że władca „utrzymuje państwo” jako źródło i zwierzchnik całego aparatu rządzenia, republikanie zaczęli mówić o *status* lub *stato*, o państwie zatem jako o samym aparacie rządzącym, który zwierzchnik polityczny ma obowiązek utrzymywać, ale który zachowuje wobec niego niezależność i nie czerpie legity-

¹⁶ G. Contarini, *De republica Venetorum*, cyt. za: Q. Skinner, *The state*, s. 106.

¹⁷ Q. Skinner, *The state*, s. 108.

macji do działania od niego, lecz od całej wspólnoty politycznej. Guicciardini wymagał już np., by władca ustanawiał tylko takich urzędników, którzy mają na względzie dobro wspólne i nie są uwikłani w związki z żadnymi falcjami, lecz pragną służyć państwu jako takiemu, są lojalni tylko wobec niego, bez względu na to, kto aktualnie sprawuje najwyższy urząd. Jedynie na takiej grupie można, w jego opinii, oprzeć państwo, ustanowić potężne fundamenty jego bezpieczeństwa¹⁸.

Skinner zwraca jednak uwagę, że republikanie nie stosowali jeszcze w pełni rozwiniętego, nowożytnego pojęcia państwa, to bowiem zakłada, że państwo jest autonomiczne w dwóch różnych sensach: po pierwsze, raczej jemu niż jego urzędnikom przypisuje się władztwo, urzędnicy bowiem w jego imieniu sprawują nie swoje władztwo, lecz właśnie władztwo państwa (słowem, władza – „odebrana” przez republikanów władcom – zostaje przypisana państwu jako bytowi różnemu od osób ją piastujących); po drugie, władza państwa jest odróżniana od władzy całej wspólnoty lub społeczeństwa, poddanego właśnie władzy państwa raczej niż swojej. Jeśli uwzględnimy obydwie aspekty niezależności państwa, to dostrzeżemy, iż staje się ono swoistą autonomiczną całością, żyjącą własnym życiem, różną w pewnej mierze i od władców piastujących jego władzę, i od jego członków władzy tej podlegających. Jak się wydaje, republikanie dążyli raczej do stwierdzenia pierwszego rodzaju niezależności, nie byli jednak świadomi drugiego jej aspektu: konstatawali niezależność państwa od piastunów władzy, jednoznacznie sprzeciwiając się absolutystycznym tendencjom, zarazem jednak gotowi byli łączyć państwo ze wspólnotą, mówić o jej raczej niż samodzielnego państwa *statusie*, w końcu przypisywać władzę państwu jako wszystkim obywatelom tworzącym wspólnotę, a nie autonomicznej wobec nich całości lub jednostce politycznej. Ich stanowisko, w którym znaczący jest pierwszy, ale nie drugi rodzaj niezależności, było zresztą formułowane świadomie, skoro odpowiada swoiście re-

¹⁸ Tamże, s. 110.

publikańskiemu sposobowi pojmowania wolności jako nieobecności potencjalnego nawet zagrożenia swobody wyboru celów i środków, umożliwiających ich realizację przez wolnych obywateli, tworzących „wolne państwo”.

U szesnastowiecznego myśliciela angielskiego, Johna Poneta, znajduje się np. fragmenty, w których państwo nie jest identyfikowane z osobą władcy (jakże wówczas państwo mogłoby być „wolne”, skoro wszyscy obywatele byli zależni od woli uosabiającego je jedynowładcy), lecz władca piastuje „zwierzchnictwo ludu” – *ciata lub stanów królestwa albo wspólnoty*¹⁹. Tylko takie ujęcie mogło służyć radykalnemu anglikańskiemu biskupowi Ponetowi, przeciwnikowi Marii Tudor i podejmowanych za jej panowania prób rekatołicyzacji Anglii, jako racja tezy podobnej głoszonym współcześnie przez szkockich i francuskich monarchomachów: tezy, iż władca niedziałający dla dobra wspólnoty-państwa, winien zostać usunięty i to nie tyle w następstwie dobrowolnego skorzystania przez poddanych z przysługującego im uprawnienia do pozbawienia go tronu, ile w rezultacie spełnienia ciężącej na nich powinności, opartej na wymaganiu samozachowania wspólnoty-państwa jako całości. Podobne tezy odnaleźć można u wielu republikanów: u Milтона, eksponującego szczególnie zależność władzy osoby władcy od istnienia stałej legitymacji, delegowanej przez rządzącą radę państwa, warunkowanej respektowaniem wolności obywateli; są one równie widoczne w wypowiedziach protestanckich i katolickich radykałów-monarchomachów, a nawet u Locke’a, uchodzącego za „ojca liberalizmu”. To, co wspólne tak różnym myślicielom, wiązało się z tezą, że aparat rządu w państwie (*civitas, respublica*) stanowi pochodną zwierzchnictwa ludu i istnieje dopóty, dopóki posiada pełnomocnictwa nieodwołane przez „kolektywnego suwerena”. Tradycja republikańska i w pewnej mierze od niej odrębna tradycja liberalna nie były zatem w stanie ustalić różnicy władzy ludu

¹⁹ J. Ponet, *A Short Treatise of Politic Power*, [w:] W. Hudson, *John Ponet (1516?-1556). Advocate of limited monarchy*, Chicago 1942, s. 105.

i władzy państwa (podobnie jak stanowiska absolutystyczne), choć wyraźnie odróżniały już aparat rządu od władzy zwierzchnika politycznego, sprawującego nad nim kontrolę (inaczej niż w stanowiskach absolutystycznych). Dla przedstawicieli obu tradycji, piastun władzy stawał się „osobą publiczną”, działającą w sposób przewidziany przez prawo, zatem stosownie do zaleceń formułowanych przez ciało prawodawcze, znające treść dobra wspólnego i wymagające, by każdy ich akt zmierzał do realizacji owego dobra. Owo ciało kontrolujące zyskiwało jednak pozycję nie tyle reprezentanta, ile wręcz personifikacji wspólnoty politycznej jako całości i to ono, a nie łatwo identyfikowany zwierzchnik rządu, dzierżyło pełnię władztwa. Jednostki pozostawały wprawdzie jego ostatecznym źródłem, nawet – w ujęciach klasycznych liberałów – zachowywały zastrzeżoną w akcie umowy społecznej sferę prywatności, oddając piastunom władztwa możliwość ustalania wykładni raczej niż treści prawa natury oraz sprawowania władzy wykonawczej. Oznaczało to jednak, że piastun władzy o tyle pozostaje w swej roli, o ile sprawuje w danym przypadku władzę każdego członka społeczeństwa, o ile – jak wskazałby Locke – nadal cieszy się legitymacją społeczeństwa cywilnego, przy ciele przedstawicielskim którego pozostaje stale najwyższa władza²⁰.

5. Przedstawiciele tradycji republikańskiej i liberalnej nie używali terminu *status* w odniesieniu do władzy rządu, nadanie mu pełnomocnictw było bowiem w ich ujęciu równoznaczne raczej z ustanowieniem nowej formy rządu niż z ustanowieniem państwa identyfikowanego wszak ze wspólnotą jako taką, od rządu niezależną. Uznawali oni jednak, że forma jest drugorzędna, a co więcej, że stanowi pochodną istnienia społeczeństwa jako identyfikowanego z państwem ostatecznego piastuna suwerenności, posiadającego zwierzchnictwo jako całość, której organy (mo-

²⁰ Zob. szerzej J.H. Franklin, *John Locke and the Theory of Sovereignty. Mixed Monarchy and the Right of Resistance in the Political Thought of the English Revolution*, Cambridge 1978, *passim*.

narcha, prezydent, ciało przedstawicielskie) realizowały wolę nie państwa jako jednostki autonomicznej wobec wspólnoty, lecz samej tej wspólnoty, nazywanej zresztą przez Locke'a *civitas*. Stanowisko czyniące rząd tylko „refleksem” lub pochodną władzy ludu, zostało zaatakowane przez myślicieli uchodzących za twórców podstaw nowoczesnej identyfikacji państwa z niezależnym aparatem rządzącym, a nie ze wspólnotą lub zbiorem jej członków. Odrzucali oni w pierwszej kolejności tezę, jakoby ostatecznym zwierzchnikiem politycznym był lud tworzący wspólnotę, działający wprost lub za pośrednictwem przedstawicieli, opierając się na tożsamości ludu i ludzkiego prawodawcy, znajdowanej już w XIV w. u Marsyliusza z Padwy. Na problematyczność tej identyfikacji wskazywali na przełomie XVI i XVII w. hiszpańscy neoscholastycy, analizujący niezbywalne uprawnienie wspólnoty do oceny poczynań władcy, w oparciu o które krytykowali rozwijające się doktryny absolutystyczne, nie wspominający jednak za republikanami o konieczności utrzymania podobnej identyfikacji dla trwania „wolnego państwa”.

Nie oni jednak uchodzą za twórców podstaw nowożytnego ujęcia państwa, lecz raczej Jean Bodin, Thomas Hobbes i Charles Loyseau. Każdy z nich mógł analizować sens i następstwa koncepcji, które w oparciu o przesłankę przypisywaną Marsyliuszowi głosili z jednej strony francuscy monarchomachowie, z drugiej zaś angielscy republikanie. Godzili się oni z tezą, iż kryterium legitymizacji władzy politycznej jest możliwość zapewniania pokoju i bezpieczeństwa poddanych jako celu jej istnienia, nie godzili się jednak z wnioskiem wyprowadzanym z tej racji, jakoby wymagała ona ustanowienia formy rządu, zapewniającej ludowi jako zwierzchnikowi możliwość delegowania tylko władzy wykonawczej, a pozostawiania mu tej władzy, która pozwalała określać granice i reguły aktywności egzekutywy; inaczej – z wnioskiem, jakoby lud delegował rządowi własną władzę, ograniczoną jedynie do bieżącego zarządu jego sprawami (tj. sprawami utożsamianego z ludem państwa) i to sprawowanemu dzięki zaufaniu, jakim cieszył się aktualny pełnomocnik. Ich zdaniem, władza po-

lityczna być może została u swego „źródła” ustanowiona przez lud, jednak z pewnością nie w formie powiernictwa, które w każdej chwili może zostać cofnięte, jeśli tylko zwierzchnik uzna to za stosowne lub zdecyduje się zmienić prawo jako „ostateczny prawodawca”. „Przeniesienie” było raczej „alienacją” zwierzchnictwa niż jego „delegacją”; dla Hobbesa akt ten był równoznaczny z ustanowieniem zwierzchnictwa o charakterze politycznym, przed nim bowiem mogło istnieć tylko „zwierzchnictwo prywatne” jednostek pozostających ze sobą w stanie przynajmniej potencjalnego konfliktu.

Niezależnie od wszelkich różnic dzielących krytyków republikańców i liberałów w rodzaju Locke’a, byli oni zgodni co do tego, że rząd nie może być postrzegany jako sposób wykonywania władzy należącej stale do ludu jako zbioru obywateli, winien zaś być traktowany jako szczególnego rodzaju forma władzy, różna od tej, jaka ewentualnie pozostaje przy ludzkiej, ani nie będąc do niej podobną, ani się z niej nie wywodząc. Niezależnie od sposobu jej „źródłowego ufundowania”, władza ta musiała posiadać własne uprawnienia, których nie miała ani jednostka, ani kompletny zbiór jednostek-obywateli. U Bodina niezbywalna, niepodzielna i trwała suwerenność definiowana była jako wyłączna możliwość rozkazywania, tj. stanowienia powszechnie wiążących norm prawnych w obszarze właściwym państwu (rzeczpospolitej) – w odniesieniu do tego, co wspólne wszystkim rodzinom. U Hobbesa rząd, niezależnie od formy, sprawował jeszcze wyraźniej władzę „zbiorowej osoby”, mającej

taką moc nad ogółem ludzi, która by była zdolna bronić ich od napaści obcych i od krzywd, jakie sobie czynią wzajemnie, i która by przez to dawała im takie bezpieczeństwo, iżby swoim własnym staraniem i płodami ziemi mogli się wyżywić i żyć w zadowoleniu.

Ustanowienie „takiej mocy” mogło się dokonać jedynie przez przeniesienie „całej mocy i siły” łączących się jednostek

na jednego człowieka albo na jedno zgromadzenie ludzi, które by mogło większością głosów sprowadzić indywidualną wolę ich wszystkich

do jednej woli. A to znaczy tyleż, co: ustanowić jednego człowieka czy jedno zgromadzenie, które by ucieleśniało ich zbiorową osobę. I trzeba by też, by każdy uznawał i przyznawał, że jest mocodawcą wszystkiego tego, co uczyni lub sprawi, iż zostanie uczynione w rzeczach dotyczących wspólnego pokoju i bezpieczeństwa, ten, kto reprezentuje ich osobę; żeby więc każdy podporządkował swoją wolę woli tego reprezentanta i swój sąd o rzeczach jego sądowi. To jest czymś więcej niż zgodą czy zezwoleniem; to jest realna jedność wszystkich w jednej i tej samej osobie, powstała na mocy ugody każdego człowieka z każdym innym tak, jak gdyby każdy człowiek powiedział każdemu innemu: daję upoważnienie i przekazuję moje uprawnienia do rządzenia moją osobą temu oto człowiekowi albo temu zgromadzeniu, pod tym warunkiem, że i ty przekażesz mu swoje uprawnienia i upoważnisz go do wszystkich jego działań w sposób podobny. Gdy się to stanie, wielość ludzi, zjednoczona w jedną osobę, nazywa się państwem, po łacinie „civitas”. I tak powstaje ten wielki Lewiatan, a raczej (mówiąc z większym szacunkiem) ten bóg śmiertelny, któremu, pod władztwem Boga nieśmiertelnego, zawdzięczamy nasz pokój i naszą obronę. Przez to bowiem upoważnienie, jakie mu daje każdy poszczególny człowiek w państwie, rozporządza on tak wielką mocą i siłą mu przekazaną, że strachem przed tą mocą może kształtować wolę wszystkich tych ludzi i zwracać ją w kierunku pokoju wewnętrznego oraz wzajemnej pomocy przeciw wrogom zewnętrznym. I w nim tkwi istota państwa, które (iżby je określić) jest jedną osobą, której działań i aktów każdy członek jakiejś dużej wielości stał się mocodawcą, przez ugody, jakie ci ludzie zawarli między sobą w tym celu, by ta osoba mogła użyć siły ich wszystkich i ich środków, jak to będzie uważała za korzystne dla ich pokoju i wspólnej obrony.

W końcu powiada tenże myśliciel, iż *ten, kto ucieleśnia tę osobę (zbiorową) nazywa się suwerenem; o nim się mówi, że ma moc suwerenną czy zwierzchnią, o każdym zaś innym człowieku, że jest jego poddanym*²¹.

Hobbes proponuje zupełnie inną „koncepcję absolutystyczną” niż współcześni mu zwolennicy absolutyzmu królów, w szczególności nie ma u niego elementów doktryny „Boskiego uprawnienie-

²¹ T. Hobbes, *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 151-152, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

nia króla”, bowiem nie wiąże on już władzy jako „koniecznego urzędzenia”, przez które wyjawia się „wola państwa jako osoby” z „momentem osobowym” władcy, tj. piastuna owej władzy, władzy państwa²². Wraz z Hobbesem znajdujemy się na początku drogi prowadzącej do wykształcenia stanowiska, zgodnie z którym celem powstania „jedności politycznej” jest ustanowienie jedynej i najwyższej suwerennej władzy, nienależącej ani do ludu, ani do aktualnych jej piastunów, uprawnionych jedynie do jej sprawowania przez pewien czas. Zrazu myśliciele, wkraczający na tę drogę, używali tradycyjnych kategorii: jak widzieliśmy Hobbes korzystał np. z terminu *civitas*, przypisując władzę suwerenną właśnie tak nazywanemu „Lewiatanowi-bogu śmiertelnemu”. *Civitas* oznaczało w tradycyjnym, lecz wykorzystanym przez Hobbesa ujęciu, miasto, zatem coś różnego i od obywateli je zamieszkujących, i od urzędników sprawujących w nim władzę. Inni woleli korzystać z pojęć *respublica* (Bodin) lub *commonwealth* (termin obecny także u Hobbesa). Jak się wydaje, każdy z wymienionych zdawał sobie sprawę z problematyczności stosowanych terminów dla podejmowanych analiz i z potrzeby znalezienia nowych, tym bardziej, że np. termin *commonwealth* był wykorzystywany przez autorów hołdujących stanowisku republikańskiemu i mógł przywołać błędne skojarzenie, jakoby zwierzchnictwo należało przypisać ludowi, a nie różnemu od niego Lewiatanowi (miastu-państwu). Rozglądając się za nową kategorią, Bodin natrafił na termin *estat*; tradycyjnie pisząc o władcach, którzy dzierżyli swe kraje (*estats*), jął identyfikować ów termin z wykorzystywanym częściej – rzecząpospolita (*république*), używając nawet kategorii „państwa samego w sobie” (*l'estat en soi*), oznaczając nią zarówno formę władzy niezależnie od ustroju, jak i ośrodek władzy niepodzielnej i niezbywalnej. Już działający w następnym pokoleniu

²² T. Hobbes, *Leviathan*, ed. C.B. Macpherson, Harmondsworth 1968, s. 376. Polski przekład jest o tyle mylący, że jego autor pominął te elementy sądów Hobbesa, w których zwracał on uwagę, że każdoczesny piastun władzy jest raczej piastunem urzędu suwerena niż suwerenności, sprawuje *the office of sovereign*, nie będąc w istocie suwerenem.

po Bodinie, poprzedzającym generację Hobbesa, Francis Bacon wprost utrzymywał, że król i wszyscy jego doradcy działać winni dla dobra państwa (*state*) i odróżniał państwo i jego poddanych²³, zaś Hobbes głosił we wstępie do głównego dzieła, że ów *wielki Lewiatan zwie się wspólnotą (commonwealth) lub państwem (po łacinie civitas)*. Tak oto pojawia się „sztuczna osoba” lub – jak mówił sam Hobbes – „sztuczny człowiek” przejmujący suwerenność, którą sprawują w jego imieniu i na jego rzecz monarcha lub jakieś ciało zbiorowe.

Wcześniejszy od Hobbesa, francuski legista i myśliciel polityczny Charles Loyseau, ceniony przez niektórych badaczy (Gilmore, Church) wyżej nawet niż Bodin, wyróżniał kilka rodzajów władztwa, każdemu przypisując inny aspekt dominacji: „właścicielstwo” (*sieurerie*), seniorat (*seigneurie*), suzerenność i suwerenność; „właścicielstwo” określało uprawnienie albo relację do rzeczy, zatem realizowało się wyłącznie w sferze, którą legiści uznawali za prywatną; „seniorat” mógł występować jako „prywatny” (jako inna kategoria „właścicielstwa”) i „publiczny”, nieokreślający stosunku właściciela do rzeczy, ale relację seniora do ludzi, był mianem władztwa nad poddanymi i jako taki należał już nie do sfery prywatnej, lecz publicznej. Taka klasyfikacja sprawiała, że władca polityczny nie mógł być traktowany jako „senior prywatny” dóbr i osób poddanych, że niepodobna było traktować poddanych jak niewolników, a ich dóbr jak rzeczy, w stosunku do których władcy przysługują „właścicielskie” uprawnienia. Dysponował on „senioratem publicznym”, który z kolei mógł występować w postaci „suzerenności” lub „suwerenności”. „Seniorat publiczny”, określany jako *władztwo nad wolnymi ludźmi i innymi dobrami*, w aspekcie suzerenności sprawowany przez „panów-seniorów”, w tym przez najwyższego zwierzchnika politycznego, nie był kategorią kluczową u Loyseau, znajdującego w wielości suzerenów wręcz główną przyczynę słabości królestwa. Kategorią centralną stawała się natomiast „suwerenność”

²³ F. Bacon, *Eseje*, Oxford 1972, s. 42, 160 i 163.

jako drugi rodzaj „senioratu publicznego”, przypisywany jednak nie osobie władcy, lecz państwu jako takiemu. Loyseau pisał:

(...) *suwerenność to seniorat państwa; każdy seniorat publiczny winien się realizować w państwie mimo uzurpacji suwerenności przez poszczególne seniorów. Suwerenności nie można oddzielić od państwa; państwo jej pozbawione przestaje być państwem, a kto ją w państwie sprawuje realizuje seniorię suwerena. Gdy, dajmy na to, Franciszek, król Francji, oddał suwerenność mieszkańcom Flandrii, ci usunęli się z jego państwa i ustanowili państwo osobne. Suwerenność jest bowiem formą nadającą istnienie państwu, w konkretnym przypadku (zwierzchnictwa nad terytorium) jest z państwem identyczna; jest ona bowiem najwyższym władztwem, dzięki któremu państwo powstaje i istnieje²⁴.*

Suwerenność jest nieoddzielna od państwa, jest formą nadającą mu życie; wydając rozkazy jako piastun suwerenności państwa, władca miał działać zgodnie z wymaganiami sprawiedliwości, jako jedyny jej dysponent decydując o wzorcach zachowania poddanych i o kształcie państwa. Nie jest on już jednak „seniorem prywatnym”, nie sprawuje już *dominium* nad dobrami materialnymi, jak prywatni właściciele korzystający z *uprawnienia względem rzeczy*; jako jedyny w istocie „senior publiczny” sprawuje natomiast *władztwo nad wolnymi ludźmi*.

Królestwo francuskie nie miało się już opierać na zwierzchnictwie feudalnym, suwerenność miała się w nim realizować jedynie w sferze publicznej, skoro król-suweren nie posiadał właścicielskich uprawnień do ziemi, znajdującej się na terytorium królestwa, i nie mógł nakładać podatków bez zgody prywatnych właścicieli poza sytuacjami „konieczności nadzwyczajnej”. Dysponował on jednak publiczną władzą absolutną, *doskonałą i pełną w każdym względzie*; jak u Bodina stanowił prawo, powoływał urzędników, decydował o wojnie i pokoju, był najwyższą instancją wymiaru sprawiedliwości, nie mógł też naruszać norm prawa Bożego, sprawiedliwości naturalnej i fundamentalnych praw państwa. Królestwo francuskie porzucało dawny model zwierzchnictwa także z innej racji: panowie feudalni tracili władztwo na

²⁴ Ch. Loyseau, *Traicté des Seigneuries*, Paris 1608, s. 24.

rzecz urzędników działających „w imieniu sprawiedliwości”, sprawujących „funkcje publiczne” nie w oparciu o dziedziczne przywileje, lecz z upoważnienia suwerennego księcia, skupiającego w swej osobie pełne władztwo w „sferze publicznej”, a tym samym uosabiającego raczej politykę państwa niż zajmującego określone miejsce w jego strukturze. Król miał być zwierzchnikiem wymiaru sprawiedliwości i wojska, dysponentem władztwa w sferze publicznej, miał uosabiać państwo jako takie, łącząc w swej osobie trzy funkcje „sfery publicznej” (rząd, finanse i wymiar sprawiedliwości). Jako jedyny piastun suwerenności państwa korzystał z pomocy urzędników, przekazywał im jednak „mystyczną siłę i władzę państwa”, strzegąc zaś „ogólnego ładu zapewniającego cudowną w nim harmonię” wspierał się nadto na arystokracji i duchowieństwie, pośredniczących między nim i ludem, także korzystających z przywilejów honorowanych przez kolejnych władców państwa.

Broniąc tezy o niepodzielności suwerenności i zrywając z dziedzictwem osłabionym przez legistów, którzy nie tyle negowali feudalne prawo, ile uzasadniali jednolite prawodawstwo kosztem norm zwyczajowych i suwerenność państwa monopolizującego prawodawstwo, Loyseau krytykował feudalną wielość zwierzchników i autonomicznych jakoby urzędów. Dawną, rozbudowaną hierarchię, redukował do dwóch poziomów: władztwa najwyższego, które miał sprawować monarcha w imieniu państwa, oraz „właścicielstwa” prywatnych właścicieli nad rzeczami. „Właściciele” tracili władztwo nad osobami, nie byli już suzerenami i nie mogli konkurować o suwerenność z jej jedynym piastunem. Średniowieczny „łańcuch powinności i uprawnień” został rozerwany, uprawnienia skoncentrowane w monarcha (jako Kasparkowym „urządzeniu” państwa) oraz w wolnych jednostkach, sprawujących pełne władztwo nad sobą (*potestas in se ipsum*) i „prywatną seniorię” nad rzeczami (*potestas in re*)²⁵.

²⁵ Koncepcje Loyseau opisują m.in.: B. Basdevant-Gaudemet, *Aux origines de l'État moderne. Charles Loyseau, 1564-1627, théoricien de la puissance publique*, Paris 1977; W.F. Church, *Constitutional Thought in*

Jak w ujęciu Hobbesa, państwo stawało się całością, której wolę reprezentował władca jako od niego względnie różny. Suwerenna władza państwa, uzasadniająca jego monopol w zakresie stosowania przymusu wobec wszystkich poddanych-obywateli, znajdowała się w centrum namysłu o państwie; namysłu nie tracącego znaczenia do dziś zwłaszcza w związku z suwerennością, która – przypomnijmy słowa Loyseau – jest *formą nadającą istnienie państwu jako najwyższe władztwo, dzięki któremu państwo powstaje i istnieje*.

Tekst dotąd niepublikowany

Sixteenth-Century France. A Study in the Evolution of Ideas, Cambridge 1941; M.P. Gilmore, *Argument from Roman Law in Political Thought 1200-1600*, Cambridge, Massachusetts 1941 oraz H.A. Lloyd, *The Political Thought of Charles Loyseau*, „European Studies Review” 1981, no. 11. Zob. nadto szkic o suwerenności umieszczony w tym tomie.

DOBRO WSPÓLNE JAKO POŻYTEK WSPÓLNOTY?

UWAGI O DWÓCH PROPOZYCJACH ŚREDNIOWIECZNYCH

1. Dobro wspólne (łac. *bonum commune*) to kategoria przywoływana w rozmaitych doktrynach politycznych, oznaczająca pewną „pozytywną wartość zbiorową”, kojarzoną z istnieniem pewnej zbiorowości, warunkującej realizację dobra indywidualnego i grupowego, z aktualizowaniem wrodzonych zadatków natury gatunkowej przez jednostki tworzące tę całość, z realizowaniem „dóbr partykularnych” przez składowe owej całości, łącznie ujmowanych jako jej dobro. Już to wstępne określenie, z pewnością niewyczerpujące możliwych „przybliżeń” znaczenia analizowanej kategorii, naprowadza nas na kilka fundamentalnych zagadnień. Wydaje się, że uproszczone sposoby pojmowania kategorii „dobro wspólne” w rozważaniach podejmowanych przez licznych autorów, nie tylko współcześnie, ale począwszy od XVI stulecia, przesłaniają ich znaczenie, opierając się na przeciwstawieniu dobra całości i dobra jej partykularnych części, dobra, które przekracza poziom jednostek i grup, oraz dobra owych jednostek i grup. Nasze wstępne określenie, także wyjaskrawiające ten właśnie element: współwystępowania dwóch „dóbr” znajdujących na różnych poziomach, nie idzie jednak tak daleko jak ujęcia typowe dla nowożytności; nie przeciwstawia ono obu

„rodzajów dóbr”, lecz zapowiada względną jedynie niezależność dobra całości od partykularnego poczucia dobra jednostek lub grup ją tworzących. Określenie to nawiązuje w wielkiej mierze do poszukiwań typowych dla trzynasto- i czternastowiecznych autorów, ukazujących to, co partykularne (zwłaszcza jednostki) jako części większych całości, zarówno o charakterze gatunkowym (co staraliśmy się wskazać), jak i o walorze wyznaniowym (na co dotąd nie zwróciliśmy uwagi): każda jednostka traktowana więc była jako jednostka ludzka (będąca zatem przedstawicielem tego samego gatunku) lub jako członek całości eklezjalnej, jako chrześcijanin (zatem jako przedstawiciel większej, określającej ją wspólnoty). Konsekwentnie, dobro wspólne było przez nich kojarzone z całościami ogarniającymi jednostkę: z gatunkiem lub Kościołem, i dlatego nie mogło być wiązane z „dobrem partykularnym” składowych tych całości.

Chociaż załączki koncepcji dobra wspólnego znajduje się w organicystycznej koncepcji Meneniusza Agryppy lub Platońskim określeniu „wspólnego pożytku”, wiążanego z „dobrym byciem państwa”, które zapewnia obywatelom szczęście, nakładając na nich zarazem obowiązek dbałości o nie, to źródła tego pojęcia znajduje się zwykle dopiero w etyce i polityce Arystotelesa, czyniącego celem współdziałania członków wspólnoty realizację sprawiedliwości, umożliwiającą im osiągnięcie „dobrego życia”. Dobro wspólne miało być realizowane we wszystkich społecznościach, poczynając od rodziny, kończąc zaś na państwie jako doskonałej, bo autarkicznej wspólnotcie (Stagiryta stosował też tę kategorię w odniesieniu do jej form rządów, a dzieląc je na dobre i złe wskazywał jako kryterium realizację lub brak realizacji w nich dobra wspólnego). Podejście zaprezentowane przez Arystotelesa, w odniesieniu do kategorii „dobra wspólnego”, stanowi bardzo istotne źródło refleksji autorów późnych wieków średnich, nie tylko dlatego, że im właśnie dostępne już były teksty znakomitego filozofa, ale także dlatego, że użyli ich oni w pewnej mierze „przeciwko” uprzednio dominującemu podejściu, zakorzenianemu w ustaleniach Platona i neoplatoników, użytego przez

św. Augustyna głównie w jego monumentalnym dziele *Państwo Boże*. Co ciekawe, od wypowiedzi trzynasto- i czternastowiecznych myślicieli trwa do dziś istotny spór o treść analizowanej kategorii, im bowiem dane było zestawić po raz pierwszy dwa projekty eksponujące odmienne perspektywy, choć z pewnością niewystępujące jeszcze przeciwko wzmiankowanej powyżej tendencji do łączenia dobra partykularnego z dobrem wspólnym, do traktowania ich jako niesprzecznych, a nawet jako tożsamyh.

Zestawienie takie jest w istocie trudne do przyjęcia dla „umysłowości nowożytnej”, dlatego próba ukazania, w jaki sposób „godzili” te „dwa dobra” autorzy aktywni w okresie późnego średniowiecza, jest z pewnością trudnym przedsięwzięciem. Przystępujemy jednak do niej ufając, że zdołamy przedstawić oba projekty trudne do uchwycenia, idące wbrew nastawieniu „umysłowości nowożytnej”, a przecież będące w wielkiej mierze źródłem niekończącej się debaty o treści, by nie rzec o istocie dobra wspólnego. Podejmujemy zapowiedzianą próbę wiedząc, że mamy zaprezentować różne stanowiska myślicieli nieodmiennie uznających, iż jest możliwe uzgodnienie indywidualnej tożsamości, partykularnego „dobra” z „wyższym” dobrem całości, w której tożsamość ta się kształtuje. Jesteśmy też świadomi, że w tzw. literaturze przedmiotu analizowani przez nas autorzy nie są stale w taki sam sposób interpretowani, że – jak wykazał niedawno M.S. Kempshall¹ – z łatwością odnajdujemy co najmniej dwie dominujące, a różne interpretacje ich stanowisk. Pierwsza interpretacja jest charakterystyczna dla Waltera Ullmanna² i kieruje naszą uwagę na decydujące znaczenie „odpomnienia” dzieł Arystotelesa dla późnego średniowiecza, a w dalszej kolejności dla następnych stuleci, w związku z wyakcentowaniem wagi

¹ M.S. Kempshall, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford 1999, s. 2-5.

² Zob. zwłaszcza W. Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London 1961; tenże, *The Individual and Society in the Middle Ages*, London 1967; tenże, *History of Political Thought: The Middle Ages*, Harmondworth 1975.

tego, co naturalne, doczesne i „ziemskie”, także w odniesieniu do dobra wspólnego, z uznaniem, iż dokonana za sprawą pism Stagiryty „naturalizacja” rozważań, snutych w późnym średnio-wieczu, nie tylko podniosła wagę „naturalnej a doskonałej wspólnoty politycznej” kosztem Kościoła, ale także ukazała rolę „naturalnego człowieka” wraz z jego materialnymi potrzebami, jako istotniejszymi niżli „potrzeby duchowe”.

Druga interpretacja znajdująca się w pismach Georges'a de Lagarde'a³ i kładzie akcent nie tyle na znaczenie arystotelizmu, ile na wystąpienie dopiero czternastowiecznych nominalistów i woluntarystów, zwanych szkotystami, którzy ukazali nie tylko uwarunkowanie aktualnej treści dobra arbitralną wolą Boga, ale także znaczenie jednostki, pozostającej niejako obok warunkujących ją dotąd całości w rodzaju gatunku, a nawet wspólnoty politycznej; w tej interpretacji dzieła Stagiryty miały raczej wzmacniać niż osłabiać dawne ujęcia kategorii „dobra wspólnego”, wykorzystywanej dla uzasadnienia prymatu całości, także Kościoła, względem jej części oraz względem każdej z partykularnych wspólnot politycznych i każdej jednostki, należącej i do Kościoła, i do tej wspólnoty. O ile pierwsza interpretacja czyniła dzieła ateńskiego filozofa źródłem ruchu wzmacniającego dążenia indywidualistyczne, które w szczególności miały stać się udziałem chrześcijańskiego arystotelika, św. Tomasza z Akwinu, o tyle druga znajdowała w nich raczej tendencję przeciwną, ku wzmocnieniu całości kosztem tego, co indywidualne. Jeśli, spoglądając z „nowożytnego punktu widzenia”, za istotny element dyskusji na temat dobra wspólnego czynimy możliwą sprzeczność między „dobrem partykularnym” jednostki lub/i grupy a „dobrem wspólnym”, obejmującym tamte całości zwane wspólnotą polityczną, to zmuszeni będziemy dostrzec, iż arystotelizm tylko w interpretacji Ullmanna zbliża nas do opcji późniejszej, w niej bowiem jedynie dostarcza on racji dla osłabie-

³ Zob. zwłaszcza G. de Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, t. 5, Louvain 1956-1970.

nia „korporatyizmu” lub „organicyzmu”, które miały uzasadniać prymat dobra całości wobec sprzecznego z nim jakoby „dobra” partykularnej części.

2. Niezależnie od tego, którą z interpretacji przyjmujemy, nieodmiennie sięgać musimy do Arystotelesa jako istotnego autora dla myślicieli interesujących nas stuleci, dodajmy jednak: myślicieli chrześcijańskich, uzupełniających rozważania na temat naturalności doskonałej wspólnoty politycznej, z właściwym jej „dobrem” (relacjonowanym do „dobra” jej części składowych), ustaleniami dotyczącymi nadnaturalnego celu, ku któremu to, co doczesne ma zmierzać. Sięgając zatem najpierw do Arystotelesowej *Polityki*, odczytujemy zdania istotne dla naszych rozważań, zaznaczające z jednej strony „gatunkowy moment” decydujący o treści tego, co wspólne, co powszechne i ogólne we wszystkich jednostkach ludzkich oraz – powiązaną z tym zagadnieniem – istotną relację „dobra” (*bonum*) i „użyteczności” (*utilitas*), z drugiej zaś prymat tego, co składa się na „całość społeczną” lub „całość polityczną” względem tego, co stanowi ich składowe. Stagiryta podkreśla w wielu miejscach, że *człowiek jest istotą stworzoną do życia w państwie*, a nawet że życie w nim jest jego celem i że tylko on jest w stanie utworzyć państwo jako wspólnotę doskonałą⁴:

nikt chyba nie poda tego w wątpliwość, że skoro są trzy rodzaje dóbr, a mianowicie dobra zewnętrzne, dobra cielesne i dobra duchowe [moglibyśmy powiedzieć inaczej: dobra materialne, dobro ciała i dobro ducha], to koniecznym warunkiem szczęścia jest łączne posiadanie ich wszystkich. Nikt przecież nie nazwie szczęśliwym człowieka, który nie posiada ani szczypty męstwa, umiarkowania, sprawiedliwości i rozumu. (...) Jakkolwiek zdania te powszechne znajdują uznanie, to jednak zaznacza się różnica, gdy chodzi o ilość tych dóbr i [ustalenie], które większą wartość posiada. Jeśli bowiem chodzi o cnotę, to ludzie uważają, że wystarczy, gdy ją w jakiegokolwiek mierze posiadają, a natomiast

⁴ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, 1253 a, s. 27.

bogactwo i pieniądze, potęgę, sławę i wszelkie rzeczy tego rodzaju w nieskończoność pragną pomnażać. Ale my powiemy takim ludziom, że z łatwością mogą się w tym względzie upewnić w drodze doświadczenia, stwierdzając naocznie, że cnoty nabywa się i zachowuje nie dzięki dobrom zewnętrznym, ale przeciwnie, te ostatnie dzięki pierwszym, jak również, że szczęśliwe życie, bez względu na to, czy ludzie widzą je w używaniu, czy w cnocie, czy też w jednym i drugim, spotyka się częściej u tych, których zdobią wybitne zalety serca i umysłu, a którzy miernie są wyposażeni w dobra zewnętrzne, aniżeli u tych, którzy tych ostatnich posiadają więcej, niżli potrzebują, a natomiast wykazują braki co do pierwszych. (...) Zewnętrzne dobra, będąc niejako narzędziem, mają bowiem swój kres, a wszystko, co służy jedynie do jakiegoś użytku, należy do rzeczy, których nadmiar z konieczności albo szkodzi posiadającym, albo żadnej nie przynosi korzyści. Natomiast wszelkie dobra duchowe, im więcej się wzmagają, tym więcej są pożyteczne (...). Toteż jeśli dusza, tak sama w sobie jak i dla nas, cenniejsza jest od majątku i ciała, to z konieczności podobnie ma się rzecz również z najlepszym stanem każdej z tych rzeczy. Ponadto te dobra zewnętrzne są z natury pożądane ze względu na duszę, toteż [mając duszę na względzie] powinni wszyscy ludzie rozumni o nie zabiegać, a nie przeciwnie, [zatracać] duszę dla nich. Zgódźmy się zatem na to, że każdemu przypada w udziale tyle szczęścia, ile wykazuje cnoty i rozumu, tudzież odpowiednio do tych właściwości działa, a za świadka tego weźmy Boga, który jest w pełni szczęśliwy, i to wcale nie dzięki dobrom zewnętrznym, ale sam przez się, dzięki właściwościom swojej natury. Właśnie dlatego musi być różnica między dobrym powodzeniem a uczuciem szczęścia. Bo dobra zewnętrzne w stosunku do duszy są dziełem przypadku losu, ale sprawiedliwym ani też umiarkowanym nikt nie bywa przypadkiem ani też z łaski losu.

Dostrzegłszy w wywodzie Arystotelesa nie tylko prymat cnoty wobec użyteczności oraz dóbr duchowych wobec dóbr zewnętrznych, a nawet cielesnych, ale także pierwszeństwo starań o wydobycie właściwości swojej natury wobec tego, co instrumentalne jedynie wobec nich, a co związane z „dobrami materialnymi” i trudem ich ewentualnego, a nieskończonego mnożenia, dodajmy jeszcze i to, że analogiczne ustalenia odnosi Stagiryta do państwa, skoro powiada, że

łączy się z tym na tych samych zasadach opierające się zdanie, że najlepszym państwem jest państwo szczęśliwe i takie, któremu się dobrze

powodzi. Nikomu jednak nie może się dobrze powodzić, kto nie czyni dobrze. Nie ma zaś dobrego czynu ani u człowieka, ani w państwie bez cnoty i rozumu. Dzielność, sprawiedliwość i rozum mają w państwie to samo znaczenie i postać, w jakich muszą występować u każdego z ludzi, jeśli ten ma się nazywać rozumnym, sprawiedliwym i umiarkowanym⁵.

Pojawiające się w wywodzie Arystotelesa tożsamość szczęścia jednostki i szczęścia państwa oraz związek w obu wypadkach dobrego czynu z cnotą i rozumem, nie pozostawia wątpliwości co do intencji tego autora: dobro jednostki i dobro państwa są ze sobą nierozdzielnie związane, co jednak ważniejsze – zarówno jednostka, jak i państwo są traktowane jako swoiste „podmioty moralne”, tak że „moment ontyczny” z łatwością jest spojony z „momentem moralnym”: bycie człowiekiem i bycie państwem zależne są od cnotliwości i rozumności obu nierozdzielnie związanych „podmiotów”, nie są natomiast zależne od zasobności dóbr zewnętrznych, pozostających w posiadaniu każdego z nich⁶.

⁵ *Tamże*, 1323 a – 1323 b, s. 184-185. Przytoczmy dwa jeszcze zdania z tekstu Stagiryty: (...) *najlepszym życiem [zatem najpełniejszą realizacją dobra] zarówno dla każdego człowieka z osobna, jak i dla państwa jako wspólnoty jest życie cnotliwe, przy czym cnota o tyle jest wyposażona w środki zewnętrzne, że może się w dobrych uczynkach przejawiać. (...) Pozostaje nam odpowiedzieć na pytanie, czy szczęście każdego człowieka i szczęście państwa należy uznać za to samo, czy też nie. Nie może tu jednak być wątpliwości, bo wszyscy chyba zgodzą się na to, że to jest to samo.*

⁶ Arystoteles przekonuje, że jest właściwością człowieka, odróżniającą go od innych stworzeń żyjących, że on jedyny ma zdolność rozróżniania dobra od zła, sprawiedliwości od niesprawiedliwości i tym podobnych, że wspólnota takich jedynie istot staje się podstawą rodziny i państwa, będącego z natury swojej pierwszej aniżeli rodzina i każdy z nas, całość bowiem musi być pierwszej od części, że wreszcie człowiek – będąc stworzonym do życia w państwie i dlatego „spontanicznie” dążąc do życia w społeczności (nawet gdy nie potrzebuje pomocy drugiego), czym potwierdza swoją gatunkową skłonność – łączy się z innymi ludźmi względem na *wspólną korzyść*, jako że każdy w ten sposób zyskuje na *udoskonaleniu życia*. „Wspólna korzyść” stanowi więc drugi czynnik spajający ludzi we wspólnotę obok dążności przyrodzonej, czynnik dopełniający skłonność, określaną przez naturę gatunkową człowieka. *To właśnie [to jest „udoskonalanie życia”], jest przede*

Dobro materialne ani dobro cielesne nie są eksponowane przez Stagirytę, kierującego uwagę na to, co naturalne, pojmowane w związku z dobrem duchowym, będącym celem *wszystkich umiejętności i sztuk*, przede wszystkim i w najwyższym stopniu jednak *w najważniejszej ze wszystkich, jaką jest umiejętność sprawowania władzy w państwie, a dobrem w państwie jest sprawiedliwość, natomiast sprawiedliwośćią to, co dla ogółu pożytecz-*

wszystkim celem zarówno dla całej społeczności, jak i dla każdej jednostki z osobna, nie jest zaś nim samo życie, choć ludzie skupiają się też i dla niego samego, i podtrzymują wspólną państwową, bo życie samo przez się przedstawia niewątpliwie pewne dobre strony, o tyle jednak tylko, o ile w nim nie górują nazbyt przeciwności. Zob. A rystoteles, dz. cyt., 1253 a, s. 27-28, oraz 1278 b, s. 84-85. Stagiryta uzupełnia te stwierdzenia ważnymi zdaniem: po rozprzęgnięciu się całości nie będzie nogi ni ręki, a tylko nazwa, jak wówczas, gdy ktoś nazwał ręką rękę z kamienia, bo martwa ręka będzie takiej samej natury. Istota każdej rzeczy leży przecież w jej zadaniu praktycznym i zdolności jego wykonania, jeśli więc nie ma już tych cech, to nie można powiedzieć, że to ta sama rzecz, lecz tylko coś, co tę samą nazwę nosi. Okazuje się tedy, że państwo jest tworem natury i że jest pierwiej od jednostki, bo jeśli każdy z osobna nie jest samowystarczalny, to znajdzie się w tym samym stosunku [do państwa], co i inne części do jakiejś całości. Kto zaś nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, bynajmniej nie jest członem państwa, a zatem jest albo zwierzęciem, albo bogiem. Wszystkim ludziom właściwy jest z natury pęd do życia we wspólnocie, a ten, kto ją pierwszy zestroił, jest twórcą największych dóbr. Jak bowiem człowiek doskonale rozwinięty jest najprzedniejszym ze stworzeń, tak jest i najgorszym ze wszystkich, jeśli się wylamie z prawa i sprawiedliwości. Najgorsza jest bowiem nieprawość uzbrojona, człowiek zaś rodzi się wyposażony w broń, jaką są jego zdolności umysłowe i moralne, które, jak żadne inne, mogą być niewłaściwie nadużywane. Dlatego człowiek bez poczucia moralnego jest najniegodzniejszym i najdzikszym stworzeniem, najpodlejszym w pożądlivosti zmysłowej i żarłoczności. Sprawiedliwość zaś jest znamię państwa, wymiar jej jest bowiem podstawą porządku istniejącego we wspólnocie państwowej, polega zaś na ustaleniu tego, co jest sprawiedliwe (tamże, s. 28; podkr. B.Sz.).

ne⁷, co jest „równomiernie właściwe”, tj. *korzystne dla całego państwa i ogółu obywateli*, takich jednostek, które w *najlepszym ustroju* potrafią i pragną słuchać i rządzić *dla urzeczywistnienia życia cnotliwego*⁸.

3. Skojarzenie dobra jednostki z jej życiem cnotliwym, zaś dobra wspólnego państwa (lub „dobra ogólnego”) z jego życiem cnotliwym, decyduje nie tylko o niesprzeczności dóbr partykularnego i wspólnotowego, ale także o prymacie cnoty jako „dobra duchowego” wobec użyteczności, kojarzonej z „dobrami zewnętrznymi”. To, co pożyteczne dla ogółu było nie tyle pierwsze wobec tego, co pożyteczne dla jednostki, ile tożsame z tym, nieodmiennie jednak elementem jednoczącym obie pożyteczności była cnota, trwała dzielność nakierowująca na czyny moralnie poprawne. Jeśli uwzględnimy tezę, że dzięki skłonności, właściwej ludzkiej naturze gatunkowej, każda jednostka ma dążność do życia wspólnotowego, oraz dostrzeżemy, iż sama natura gatunkowa skłania każdą jednostkę do pozostawania we wspólnocie gwoili „udoskonalania życia” i że Arystoteles nie uzupełnia tej dążności żadnym apelem do łaski (a jedynie do wspólnego pożytku i wartości życia), to ujrzymy kłopotliwość jego rozwiązania dla autorów chrześcijańskich, aktywnych u schyłku wieków średnich. Sposób ich myślenia określał bowiem element nieuwzględniany przez Stagirytę: człowiek wciąż należał wprawdzie do gatunku, którego istotę uprzednio pomyślał Bóg, co sprawiało, że jego gatunko-

⁷ *Tamże*, 1282 b, s. 93.

⁸ *Tamże*, 1284 a, s. 96. W związku z tymi ustaleniami pozostaje nadto stwierdzenie ateńskiego filozofa, iż *te ustroje, które mają na celu dobro ogólne, są według zasady bezwzględnej sprawiedliwości właściwe, te zaś, które mają na celu jedynie dobro rządzących* [jak się wydaje, nawet ich dobro duchowe, a nie tylko materialne lub cielesne], *są błędne i przedstawiają wszystkie zwyrodnienia właściwych; są bowiem despotyczne, a przeciw państwo* [powstające jedynie wśród ludzi, a głównie dzięki ich gatunkowej skłonności do życia we wspólnocie] *jest społecznością ludzi wolnych* [których celem, dodajmy i to, jest „udoskonalanie życia”]. Zob. *tamże*, 1279 a, s. 85.

wa natura była pojmowana jako dobra, jednak w wyniku Upadku, na skutek grzechu pierworodnego, nie była już tak „łatwo realizowana” jak u filozofa greckiego. Konieczność uwzględnienia tego uwarunkowania w rozważaniach o człowieku i jego dobru „wymuszała” osobliwości podejścia autorów chrześcijańskich, zwłaszcza tych, którzy odwoływali się do tradycji św. Augustyna, a z którymi spierać się mieli zwolennicy podejścia Arystotelesowego w późnych wiekach średnich; zwolennicy podejścia, dopełnijmy prezentacji treści *Polityki* Arystotelesowej, przyjmujący, że państwo nie jest jedynie *zespoleciem ludzi na pewnym miejscu dla zabezpieczenia się przed wzajemnymi krzywdami i dla ułatwienia wymiany towarów*, słowem nie jest zespoleciem ograniczającym się do ustalenia gwarancji nienaruszania wzajemnego, choćby troistego rodzaju dóbr partykularnych, lecz „czymś więcej”; przyjmujący, jak Stagiryta, że tamto *być musi, jeśli państwo ma istnieć*, wiedzący jednak, że *jeśli nawet to wszystko jest, to i tak nie jest to jeszcze państwo*, nie to bowiem jest cel „doskonałej całości politycznej”; przyjmujący przecież, że państwo jest *wspólnotą szczęśliwego życia, obejmującą rodziny i rody, dla celów doskonałego i samowystarczalnego bytowania*, bowiem celem państwa jest *szczęśliwe życie*, a nie życie jako takie, a nawet nie życie zabezpieczane wzajemnymi gwarancjami, wzmacnianymi obawą przed sankcjami, stosowanymi w razie wzajemnego naruszenia dóbr, *a reszta to środki do tego celu wiodące*; uznający w końcu, że państwo jako *wspólnota rodów i miejscowości dla doskonałego i samowystarczalnego bytowania*, polegającego na *życiu pięknym i szczęśliwym*, ma przecież *na celu nie [tylko] współżycie, lecz piękne uczynki*⁹.

Czy taka wspólnota mogła być wspólnotą ludzi po Upadku? Czy chrześcijanie późnych wieków średnich mogli przyjąć za Arystotelesem perspektywę niesprzecznego realizacji dóbr przez jednostki i państwo, które one współtworzyły? Czy w społecz-

⁹ *Tamże*, 1280 b – 1281 a, s. 89 (podkr. B.Sz.).

ności tych, którzy dotknięci zostali zmałą upadłości moralnej i intelektualnej, możliwe było przekroczenie poziomu współżycia i wkroczenie na poziom pięknych uczynków tak jednostkowych, jak i „państwowych”? Czy byli oni w stanie przekroczyć poziom użyteczności i wstąpić na poziom dobra, kojarzonego z ich „naturalną” przeciw, od Boga pochodzącą gatunkowością mimo upadłości? Czy łaska, czynnik nieobecny wszak u autora przedchrześcijańskiego, nie będzie dla nich konieczną do „odzyskania dobra”? Czy możliwe dla nich będzie, jak dla Stagiryty, zjednoczenie, utożsamienie nawet dobra partykularnego z dobrem ogólnym lub wspólnym wszystkim jednostkom, a nawet z dobrem wszechrzeczy? Czy, wreszcie, będzie im bliska teza ateńskiego filozofa, iż doskonałość, cnotliwość całości nazywanej państwem, stanowiąca treść podstawową dobra wspólnego *wspólnoty szczęśliwego życia*, będzie celem istnienia i postulatywnie wszelkich działań, podejmowanych przez niedoskonałą i skłoną nie do cnoty, lecz do wad raczej, upadłej jednostki? A może uwzględnienie osobowego, Jedyne Boga jako celu życia każdej jednostki, wymagać będzie zapośredniczenia relacji między oboma osobowymi bytami w państwie lub jakiejś innej *wspólnocie szczęśliwego życia*, zapewne blisko z Bogiem związanej?

Wszystkie te pytania wprowadzają nas w rozważania pojawiające się już u schyłku starożytności w pismach św. Augustyna, autora w wielkiej mierze nawiązującego do prac rzymskiego filozofa z I wieku przed Chr.: Cyncerona; niektóre z nich kierują uwagę na zagadnienia, których nie był w stanie uwzględnić ani Stagiryta, ani Rzymianin, choć obaj traktowali pojęcie dobra wspólnego jako szczególnego rodzaju „moment normatywny”, stanowiący kryterium wartościujące zarówno działania jednostki, jak i prawodawcy, różny od prostej sumy dóbr partykularnych, niewiązany się tylko z „wzajemną użytecznością”, lecz umożliwiający przekroczenie tamtej. Spotykana niekiedy w literaturze teza o „rewolucyjnym charakterze” arystotelizmu, który w połączeniu z uwagami Cyncerona miałby uzasadniać przekonanie

o konieczności „zapośredniczenia” dążeń jednostki do osobowego Boga we wspólnocie politycznej, w zestawieniu z inną tezą, iż arystotelizm miał wzmacniać tendencje hierokratyczne, istotnie rozwijane u schyłku średniowiecza (z łatwością można dostrzec, że różnice interpretacyjne wiążą się z innym jeszcze zagadnieniem, mianowicie z relacjami między wspólnotami duchową i doczesną, a także między zwierzchnikami ich obu), z pewnością wymaga namysłu w związku z próbami św. Augustyna.

My chrześcijanie, powiada Augustyn, nie dlatego nazywamy niektórych władców szczęśliwymi, że długo panowali albo że spokojnie zeszedłszy z tego świata synom swym panowanie zostawili, albo że nieprzyjaciół państwa uśmierzyli lub uniknęli knowań wrogów zewnętrznych, albo też je zgnieść potrafili.

Już w tych słowach z łatwością dostrzec możemy kierunek dążeń chrześcijańskiego filozofa: nie bezpieczeństwo od wrogów zewnętrznych ani pokój i jedność wewnętrzna jest miarą szczęśliwości władcy, lecz „coś innego”, to, co wykracza poza *podobne dary i pociechy burzliwego obecnego życia*. Co więcej, *i to działała dobroć Boga, ażeby ci, co weń wierzą, nie pragnęli od niego tych rzeczy doczesnych, jakoby czegoś najlepszego*, chrześcijanie bowiem tych nazywają *szczęśliwymi, co rządzą sprawiedliwie, co się nie wynoszą mimo szumnych pochwał i przesadnie unizonych hołdów, pomnąc zawsze, iż tylko ludźmi są*¹⁰. Podkreślenie „bycia tylko ludźmi” jest w przytoczonym tekście Augustyna znaczące, otwiera bowiem dyskusję nad uwikłaniem nie tylko władcy, ale i każdego jego poddanego w grzech pierworodny oraz nad skutkami, jakie niesie ono dla treści dobra wspólnego. W związku z tym stale pamiętać trzeba, że *Bóg, sprawca natur, a zaiste, nie sprawca błędów, stworzył człowieka prawego; lecz ten, z własnej woli spaczony i słusznie odrzucony, zrodził też spaczonych i odrzuconych*, wśród których znajduje się także każdy, nawet chrześcijański, a choćby szczęśliwy władca; z pew-

¹⁰ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. ks. W. Kubicki, Kęty 2002, ks. V, rozdz. XXV, s. 216-217, *Biblioteka Europejska* (podkr. B.Sz.).

nością też wśród podobnie „spaczonych i odrzuconych” znajdują się poddani nawet szczęśliwego władcy.

Jeszcześmy nie mieli osobnej dla każdego stworzonej i każdemu udzielonej formy życia, lecz już była natura płodna, z której mieliśmy się zrodzić. Skażona przez grzech i więzami śmierci skrępowana, [zepsuta zatem i] stąd słusznie potępiona, ta natura sprawia, iż z człowieka z taką naturą także sam człowiek musi się rodzić. Z błędu więc wolnej woli źle użytej powstaje cały szereg nieszczęść terażniejszych, które wiodą cały rodzaj ludzki, wywodzący się z z początku skażonego niby z zepsutego korzenia, poprzez cały łańcuch nędz aż do ostatecznej zguby w drugiej onej śmierci, co końca nie ma. Ci tylko wyjątek stanowią, co przez łaskę Bożą uwolnić się od niej zdołają¹¹.

„Nieszczęścia terażniejsze” wiodące rodzaj ludzki ku śmierci, możliwe do uchylenia tylko dla tych, „co przez łaskę Bożą uwolnić się od niej zdołają”, są właściwe wszystkim członkom doczesnych zbiorowości politycznych, także tym, którzy pozostając w nich, nastawieni są jedynie na to, co osiągalne w terażniejszym planie; którzy „za najlepsze” właśnie to mają, co w doczesności osiągalne; którzy są bardziej „prawdziwymi” (w spaczonym sensie) ludźmi, niż radujący się łaską Boga, schodzący z drogi ku śmierci, której „końca nie ma”.

Te paradoksalne tezy Augustyna unaoczniają odmiennosc poszukiwań treści dobra, w szczególności dobra wspólnego, od treści namysłu Stagiryty: wprowadzenie przez myśliciela chrześcijańskiego ponaddoczesnego wymiaru, sięgającego transcendentnego Boga, przynosi istotne, a zadziwiające niektórych następstwa, wymaga bowiem usytuowania dobra poza doczesnością, nakierowania rządzącego, stale pamiętającego, że jest człowiekiem, nie na to, co właściwe człowiekowi dotkniętemu grzechem, lecz na to, co może osiągnąć człowiek obdarzony łaską; nakierowania wymagającego również relacjonowania „dobra doczesnej zbiorowości” do dobra rzeczywistego, „tamtego”, przekraczającego poziom doczesności. „Tamto” dobro, trudno dostępne dla tych, którzy naznaczeni są zmasą grzechu, dobro kojarzone z „jedno-

¹¹ *Tamże*, ks. XIII, rozdz. XIV, s. 487.

ścią, zgodą i pokojem” było udzielone pierwszemu człowiekowi, z którego Bóg zechciał wywieść całą ludzkość, by jeszcze mocniej związać wszystkie jednostki, nie tylko tą samą, bliską doskonałości naturą gatunkową przez siebie uczynioną, ale także więzami pokrewieństwa.

Czy jednak po Upadku dobro dostępne tym, którzy nie ulegali żadnym zaburzeniom, mogą osiągnąć ludzie dotknięci zmałą grzechu, pozostający w „państwie ziemskim” obok pragnących żyć wedle ciała? Rzeczywiście dobro pierwszych wydaje się zestawiać Augustyn z pozornym jedynie „dobrem” drugich, powiadając, że każde z państw pozostaje w *swojego rodzaju pokoju*, a ponieważ osiągają one *to, czego pragną, więc też każde żyje w pokoju swojego rodzaju*¹². Są zatem dwa rodzaje pokoju: pokój,

¹² *Tamże*, ks. XIV, rozdz. I, s. 508. Przytoczmy inny jeszcze fragment Augustynowego dzieła, by ukazać treść jego ustaleń i niejaka jej paradoksalność, utrudniającą także dzisiejszą refleksję: *gdy człowiek żyje według siebie samego, to znaczy według człowieka, nie według Boga, to żyje tym samym według kłamstwa*. Już ten fragment dostarcza tak istotnego argumentu przeciwko pojmowaniu dobra wspólnego odpowiednio do zestawu lub zbioru indywidualnych upodobań i preferencji, choćby chronionych uprawnieniami jednostkowymi, że trudno sięgać po Augustyna, by to ujęcie krytykować. Idźmy jednak dalej: *nie, iż sam człowiek jest kłamstwem, bo sprawcą i stwórcą człowieka jest [przecież] Bóg, który, zaiste, nie jest sprawcą i stwórcą kłamstwa, lecz – iż człowiek prawidłowy tak uczyniony jest, iżby żył nie według siebie samego, lecz według tego, przez kogo uczyniony jest, to znaczy, żeby raczej jego niż swoją wolę czynił. (...) A więc kłamstwem jest, bo gdy się czyni coś, żeby dla nas [jako ludzi grzesznych] dobrze było, to właśnie złem dla nas jest, albo gdy się czyni coś, żeby nam lepiej było, to to się gorsze dla nas staje. Dlaczegoż tak jest? Dlatego, że dobrze człowiekowi czyni tylko to, co z Boga jest, a gdy grzesznik grzesząc opuszcza Boga, nie opuszcza tego, co z niego samego jest, bo żyje wtedy według siebie. To [zatem], cośmy powiedzieli, że dwa państwa różne przeciwne sobie powstały z tego, że jedni ludzie żyją według ciała, a drudzy według ducha, można też inaczej powiedzieć, że jedni żyją według człowieka, drudzy według Boga (tamże, rozdz. IV, s. 511-512). Nieco dalej dopowiada chrześcijański filozof, iż człowiek żyjący według Boga, nie według człowieka, powinien być miłośnikiem dobra, a w następstwie tego nienawidzić zła. Nikt nie jest zły z natury, lecz ktokolwiek jest zły – z braku jest zły; kto według Boga żyje, musi*

właściwy żyjącym wedle ducha i pokój właściwy żyjącym wedle ciała, choćby popełniającym grzech bałwochwalstwa, a nie tylko nastawionym na przyjemności cielesne. Tylko jednak

pierwszy człowiek, raczej pierwsi ludzie (bo był związek obojga) mieli przed grzechem takie uczucia w ciele duszą ożywionym, jakich my [tj. ludzie po Upadku] w ciele duchowym [nawet] po oczyszczeniu się i pozbyciu na zawsze wszelkich grzechów mieć nie będziemy. (...) Któż [bowiem] całkowicie szczęśliwy zwać się może, kogo bojaźń dręczy lub boleść?

Tymczasem obawy żadnej, ani żadnej boleści nie doświadczali tylko pierwsi ludzie, żyjący w

obfitości dóbr wszelakich, którzy ani śmierci lękać się nie potrzebowali, ani żadnego na zdrowiu uszczerbku, [którym] niczego nie brało, czego by ich wola dobra nie mogła osiągnąć, i niczego w nich nie było, co by urazić mogło albo ciało, albo duszę człowieka szczęśliwie żyjącego, [w których wreszcie była] niczym niezmqacona miłość ku Bogu¹³.

Stadło tworzone przez pierwszych ludzi było więc z pewnością dobre i wszyscy działali w nim dla utwierdzenia dobra, dobra wszystkich, dobra wspólnego, kojarzonego jednak z bezwzględnym, dobrowolnie realizowanym nakierowaniem na Boga z miłością, a poprzez Niego na innych. Nie jest już takim stadłem zbiorowość ludzi powstająca po Upadku, gdy się bowiem *poniecha Boga*, jak dzieje się w przypadku każdego, kto żyje według

nienawidzić złych tak doskonałą nienawiścią, żeby nie nienawidził człowieka dla błędu ani miłował błąd dla człowieka, lecz iżby nienawidził błędu, a miłował człowieka. Uleczywszy błąd, pozostanie wszystko, co ma miłować, a nic nie pozostanie z tego, co by musiał nienawidzić (tamże, ks. XIV, rozdz. VI, s. 515).

¹³ *Tamże, ks. XIV, rozdz. X, s. 524. Człowiek, który w stanie przedgrzechowym pozostawał w raju i cielesnym, i duchowym, „odpadł” od właściwego mu owego niezmiennego dobra, które więcej był powinien upodobać sobie, niż siebie samego. To odpadnięcie jest dobrowolne, ponieważ gdyby wola wytrwale pozostawała w miłości wyższego dobra niezmiennego, od którego brała światło ku widzeniu i zapal ku miłowaniu, nie odpadłaby odeń, by się sobie samej podobać i pogrążyć się w mrok i chłód (tamże, ks. XIV, rozdz. XIII, s. 528).*

ciała, *gdy jest się w sobie samym, czyli ma się upodobanie w sobie – nie jest się jeszcze niczym, lecz się wtedy do nicości zbliża*¹⁴, społeczność nie ma już sprawiedliwości ani szczęśliwości takiej, która jest rzeczywista. „Nie jest się jeszcze niczym”, zatem coś z dobra, sprawiedliwości i szczęśliwości jest także w tym, kto „poniechał Boga” lub w grupie, do której należy, to coś jednak jest bliskie nicości, stanowi bardzo dalekie odzwierciedlenie dobra rzeczywistego oraz rzeczywistej sprawiedliwości i szczęśliwości. Ani jednostka, ani grupa, nawet Arystotelesowa „wspólnota doskonała” (rzeczpospolita) nie są szczęśliwi ani sprawiedliwi w taki sposób, jak pierwsi ludzie lub stadło przez nich tworzone, a co za tym idzie, nie są jak tamci wolni, bo w ich życiu doczesnym niepodobna osiągnąć „prawdziwej szczęśliwości”¹⁵. Tylko bowiem wówczas, jak dopowiada Augustyn, *gdy duch służący Bogu dobrze rządzi ciałem, a znów i w samym duchu rozum poddany Panu Bogu panuje dobrze nad pożądlivością i nad innymi wadami*, możliwe jest osiągnięcie stanu zbliżonego do tego, jaki był udziałem pierwszych ludzi.

Jeśli zatem człowiek Bogu nie służy, cóż w nim sprawiedliwego być może? Toż nie służąc Bogu, ani duch nie może panować sprawiedliwie nad ciałem, ani też rozum człowieczy nad wadami ludzkimi. A skoro w człowieku takim nie ma żadnej sprawiedliwości, to z całą pewnością nie będzie jej i w zbiorowisku ludzkim złożonym z takich ludzi. Nie ma tam więc owej jednozgodności prawa, która tłum ludzki czyni narodem, a rzeczą narodu nazywa się przecież rzeczpospolita,

co w istocie oznacza, że rzeczpospolita ginie, gdy znika podstawa „jednozgodności prawa”; podstawy takiej nie wyznacza przecież prawo ustanawiane przez władcę będącego bałwochwalcą, gdzie bowiem

nie ma prawdziwej sprawiedliwości, nie może tam być zgromadzenia ludzi połączonych ze sobą jednozgodnością prawa, a więc i narodu tam być nie może (...), a skoro narodu nie ma, to i nie ma rzeczy narodu, lecz tylko jakiejś gromady, niegodnej nazwy narodu. Tak więc, skoro

¹⁴ *Tamże*, s. 529.

¹⁵ *Zob. tamże*, ks. XIV, rozdz. XXV.

*rzeczpospolita jest to rzecz narodu, a narodu nie ma dopóki nie ma połączenia jednozgodnością prawa; prawa zaś nie ma, dopóki nie ma żadnej sprawiedliwości, wypada tedy jasno, że gdzie sprawiedliwości nie ma, tam też nie ma rzeczpospolitej*¹⁶.

Jeśli dodamy, że Augustyn wskazuje, że nawet Rzym (nieznający rzetelnej sprawiedliwości) istniał jako „państwo ziemskie”, spójone prawem niekiedy niesprawiedliwym, to zbliżamy się do ujęcia, które jednoznacznie znosi możliwość odtwarzania w planie doczesnym również wspólnego, a rzeczywistego dobra, kojarzonego z osobowym Bogiem, który jednoczy, a nie z rzeczami, które dzielą, nie z planem, w którym pełno obaw i bólu. Skoro, jak przekonuje Augustyn, *dwojaka miłość dwojakie państwo uczyniła: ziemskie państwo uczyniła miłość własna aż do pogardy Boga posunięta; niebieskie państwo uczyniła miłość Boża aż do pogardy samego siebie posunięta*¹⁷, to napięcie między oboma państwami, napięcie między ich „dobrami”, istotnie musi być poważne. Dlatego też w *ziemskim państwie* – zapamiętajmy to ważne dopowiedzenie autora, działającego na przełomie IV i V w. po Chrystusie,

mędrzy jego, wedle człowieka żyjący, ubiegali się o dobra albo ciała swego, albo ducha swego, albo obojga razem, albo też ci, co mogli poznać Boga „nie jako Boga uczcili, ani dziękowali, ani znikczemnieli w myślach swoich i zaćmione jest bezrozumne serce ich, powiadając się być mądrymi” (to znaczy wynoszący się ze swej mądrości z powodu, iż panowała nad nimi pycha) „głupimi się stali. I odmienili chwałę

¹⁶ *Tamże*, ks. XIX, rozdz. XXI, s. 789 i 788.

¹⁷ *Tamże*, ks. XIV, rozdz. XXVIII, s. 546. Kontynuując to krytyczne zestawienie dwóch państw pisze Augustyn: *Ziemskie [państwo] w sobie chwały szuka, niebieskie – w Panu. Bo ziemskie szuka jej u ludzi; dla niebieskiego Bóg, sumienia świadek, jest chwałą najwyższą. Tamto we własnej chwale podnosi głowę swoją, a to mówi do Boga swego: „Chwała moja i podwyższający głowę moją”. Nad ziemskim – władzę ma żądza panowania w jego książełtach i w tych narodach, które sobie zholdowało; w niebieskim służą sobie wszyscy wzajemnie: przełożeni pieczę mając, poddani słuchając z uległością. Ziemskie miłuje moc w możnych swoich; niebieskie mówi do Boga swego: „Będę cię miłował, Panie, mocy moja”.*

nieskazitelnego Boga w podobieństwo obrazu człowieka śmiertelnego i ptaków, i czworonogich, i płazów” (bo w czczeniu takich bałwanów byli albo wodzami ludów, albo powolnymi zwolennikami), „i chwalili, i służyli stworzeniu raczej, niż Stworzycielowi, który jest błogosławiony na wieki”.

A w państwie niebieskim, które wkrótce – także w naszym tekście – przestanie interesować poszukujących nowego ujęcia dobra wspólnego, nakierowanego nie na Tego, który jednoczy, lecz na to, co dzieli, a w czym odnaleźć należy podstawową treść „dobra wspólnego”, nie ma innej mądrości, jeno pobożność, przez którą godnie jest czczony Bóg prawdziwy i oczekiwana jest nagroda w towarzystwie świętych nie tylko ludzi, lecz też i aniołów, „aby [zapamiętajmy i to w związku z poszukiwaniem treści dobra wspólnego] Bóg był wszystko we wszystkich”¹⁸.

4. W literaturze przedmiotu uznaje się, że dobro wspólne było centralną kategorią w doktrynach politycznych, formułowanych w późnym średniowieczu, gdy świat chrześcijański i występujące w nim wspólnoty pojmowano jako korporacje o dobru w pewnym stopniu własnym, acz wpisanym w uniwersalną korporację zwaną Kościołem (hierokratyzm), cesarstwem (uniwersalizm) lub „światem” (zwolennicy doktryny dualistycznej). Toczące się w tym okresie spory, wystąpienie nominalistów, odmawiających istnienia pojęciom ogólnym, oraz woluntarystów, wiążących dobro z arbitralną decyzją Boga, nie zaś z niezmiennym łaodem naturalnym, pojawienie się stanowisk subiektywistycznych i indywidualistycznych, zmieniły treść namysłu nad problemem dobra wspólnego, postrzeganego coraz wyraźniej tak poza kontekstem uniwersalnym (coraz częstsze odniesienia do partykularnych wspólnot, osobliwie nowo powstających „monarchii narodowych”), jak i poza schematem ustalonym przez Arystotelesa (prymat cnoty jako „dobra duchowego” wobec użyteczności kojarzonej z „dobrami zewnętrznymi”), a zmienionym przez Au-

¹⁸ *Tamże*, s. 547.

gustyna z racji nakierowania na życie nie człowiekiem, lecz Bogiem. Pomijając, niewątpliwie bardzo interesujący i wpływający na dalszy rozwój refleksji zachodniej, problem neoplatonickiej formuły „hierarchii bytów” wraz z uzupełniającą ją „hierarchią dóbr”, istotny w myśli politycznej co najmniej do XVIII w., nie podejmując również analizy dokonań św. Tomasza z Akwinu¹⁹,

¹⁹ Niewątpliwie narażając się na zarzut niepełności, a nawet nierzetelności rozważań, nie podejmujemy trudu przedstawienia stanowiska Doktora Anielskiego, kierując do Czytelnika wezwaniem, by sięgnął po interesujące prace m.in.: J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1975; B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, tłum. A. Marcol, Warszawa 1994; A. Verdross, *Abendländische Rechtsphilosophie. Ihre Grundlagen und Hauptprobleme in geschichtlicher Schau*, Wien 1958; A.P. Verpaalen, *Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zum Problem des Personalismus*, Heidelberg 1954 oraz A.F. Utz, *Sozialethik*, Heidelberg 1963. Warto jednak wspomnieć, że Akwinata wyznacza główny punkt odniesienia dla poszukiwań twórców katolickiej nauki społecznej, traktujących także o dobru wspólnym Kościoła, jako drugiej, obok państwa „społeczności doskonałej”, wiążących je stale z etyką społeczną, zajmującą się obowiązkami osobowymi ciężącymi na człowieku w stopniu, w jakim ma on do spełnienia częściową funkcję w całości stanowiącej dobro wspólne, które jest dobrem osobowym wielu pojedynczych ludzi, dającym się osiągnąć jedynie wspólnie stosowanymi środkami (A.F. Utz, *dz. cyt.*). Problem dobra wspólnego, na którego znaczenie wskazywał papież Leon XIII, nazywając je wręcz najwyższym po Bogu prawem w społeczności i wskazując na jego normatywny wymiar globalny, zajmuje centralną pozycję we współczesnej refleksji katolickiej, przy czym najpóźniej od pontyfikatu Jana XXIII wskazuje się, iż podstawową treść dobra wspólnego stanowi *poszanowanie praw i obowiązków osoby ludzkiej* jako warunku rozwoju osobowości przez każdą jednostkę (encyklika *Pacem in terris*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan [et al.], Lublin 1996, s. 377.). Dobro wspólne pojmuje się przy tym jako zespół warunków, środków i instytucji umożliwiających maksymalny rozwój osobowości (np. O. von Nell-Breuning) jako immanentną człowiekowi miarę doskonałości, wyznaczaną przez jego rozumną naturę (np. Utz) albo jako czynnik łączący funkcje instrumentalną i immanentną (J. Messner). Ów czynnik postrzegany jest coraz częściej w planie globalnym, nie tyle w odniesieniu do państw, ile *całej rodziny ludzkiej* (Konstytucja Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*, [w:] *ibidem*, s. 423), która winna baczyć na realizację *światowego dobra wspólnego* (pa-

wejdźmy w rozważania przygotowujące nowe ujęcie, znajdowane zwykle u późniejszego nieco od Akwinaty, bo czternastowiecznego, ale – jak Tomasz – arystotelika, imieniem Marsyliusz z Padwy.

Marsyliusz zaczyna wywód w słynnym *Obroncy pokoju* od zaprezentowania opcji zarysowanej przez Augustyna, odsłaniającej jakby dwa wymiary poszukiwań treści dobra: wymiar doczesny, znajdujący już u Arystotelesa, i wymiar pozadoczesny, wprowadzany przez chrześcijan. Píše bowiem, zapowiadając poszukiwania treści dobra wspólnego, do dziś prowadzone nawet przez zwolenników tezy, iż stanowi ją zespół tylko proceduralnych lub komunikacyjnych podstaw lub reguł umożliwiających wspólne ustalanie norm powszechnie wiążących, że istnieją

wspaniałe owoce pokoju, czyli ładu społecznego, a przeciwne im są niepowetowane szkody płynące ze sporów. Zatem winniśmy życzyć sobie pokoju, zabiegać o niego, jeśli go nie posiadamy, przestrzegać go, kiedy zostanie on osiągnięty, a zwalczać ze wszystkich sił przeciwne pokojowi spory. Zobowiązani są do tego poszczególni ludzie, którzy są braćmi, a jeszcze bardziej kolegia i wspólnoty, które powinny się wspierać wzajemnie, zarówno ze względu na nadprzyrodzoną miłość, jak i na łączące ich więzy i prawa ludzkiej społeczności²⁰.

Element „nadprzyrodzonej miłości”, kluczowy w ujęciu Augustyna, rychło jednak zanika w wywodach Marsyliusza, który – przywołując głównie Cyncerona – ogranicza pole swoich poszukiwań do „wymiaru pożytku”. Dokładniej mówiąc, przyczy-

piez Paweł VI, encyklika *Populorum progressio*, 14). Tezy katolickiej nauki społecznej, wsparte autorytetem Magisterium Kościoła, spotykają się niekiedy z gwałtowną krytyką środowisk liberalnych i libertariańskich (przypisujących Kościołowi wolę realizacji *globalnej sprawiedliwości społecznej* i zarzucających mu staczenie się na pozycje socjalistyczne, wskutek apeli o solidarność ogólnoludzką) oraz z negacją zwolenników państwa dobrobytu, socjaldemokratów i feministek, formułujących zarzuty głównie wobec zasady subsydiarności, kojarzonej z ideą dobra wspólnego.

²⁰ Marsyliusz z Padwy, *Obronca pokoju*, tłum. W. Seńko, Kęty 2006, cz. I, rozdz. I, s. 39 (podkr. B.Sz.).

nianie się przez każdą jednostkę do mnożenia „pożytku” innych (przyjaciół, ojczyzny), staje się swoistym „wymaganiem natury” wręcz nakazującej, by *dobra ogólnie pożyteczne oddawać do powszechnego użytku. (...) Każdy kto zechce i potrafi dojrzeć ten wspólny pożytek, zobowiązany jest do pilnego przyłożenia się do tego dzieła i zadbania o tę sprawę*²¹. Element decydujący u Augustyna o deprecjacji „dobra państwa ziemskiego”, także kojarzonego wszak z pokojem, jako różnego jakościowo od dobra rzeczywistego, zanika niemal zupełnie wówczas, gdy Padewczyk przywołuje Arystotelesa, gdy przypomina za nim, że państwo jest *doskonałą wspólnotą, która osiągnęła pełnię swej samowystarczalności, stworzoną, by się tak wyrazić, dla umożliwienia życia, istniejącą zaś po to, by życie to było dobre*. Celem państwa wydaje się więc być umożliwianie „dobrego życia”, a nie tylko zapewnianie koegzystencji jednostek przez strzeżenie „pokoju zewnętrznego”. Ale, zdaniem Marsyliusza, życie, będąc *przyczyną celową powstania państwa* (zauważmy jednak już w tym miejscu, że przyczyną taką nie jest już „dobre życie”) *i podstawą konieczną wszystkiego, co w nim istnieje i co się w nim dokonuje dzięki stosunkom ludzkim, należy także uczynić punktem odniesienia dla fundamentalnego, opartego „na naturze” twierdzenia uznanego i powszechnie przyjętego przez wszystkich, iż wszyscy ludzie nieupośledzeni ani niedoznający innych przeszkód z natury pragną samowystarczalnego życia, uciekają natomiast i unikają tego, co takiemu życiu zagraża*²².

Wywód Marsyliusza nie odnosi nas już do „życia pozadoczesnego”, lecz kieruje wyłącznie ku życiu doczesnemu, w którym – zdaniem Augustyna – osiągnięcie szczęśliwości, zatem także, jak się wydaje, samowystarczalności w jego sensie – nie jest możliwe. Píše bowiem Padewczyk, raz jeszcze przywołując Cyncerona, nie tylko, że pragnienie samowystarczalności właściwe jest zarówno człowiekowi, jak i wszystkim rodzajom istot żywych

²¹ *Tamże.*

²² *Tamże*, cz. I, rozdz. IV, s. 45-46.

(trudna do utrzymania jednia gatunków u Augustyna), ale także, że wszystkie rodzaje istot żywych ochraniają siebie, *strzegą swego życia i ciała, (...) poszukują i starają się zdobyć to, co jest im niezbędne do życia*²³. To widoczne ograniczenie, oczywiste dla autora, który nie powstrzymuje się przed wysunięciem tezy, iż każdy stwierdza zasadność tego przeświadczenia, gdy tylko „dobrze przeprowadzi indukcję”, ma kapitalne znaczenie nie tylko dla jego dalszych poszukiwań treści dobra wspólnego. Można by już w tym miejscu zauważyć, że problem sprowadzany jest przez Marsyliusza do „dobra ciała”; można by również przekonywać, że punktem wyjścia w poszukiwaniach jego rozwiązania musi się stać „moment indywidualny” zainteresowania jednostki samą sobą, dokładniej zaś samozachowaniem; można by wreszcie wskazać, że nawet szesnastowieczni przedstawiciele katolickiej szkoły z Salamanki będą wciąż podnosić znaczenie samozachowania, a nawet chronić je przy użyciu kategorii „uprawnienia jednostkowego”, która wkrótce w tzw. tradycji liberalnej odgrywać będzie decydującą rolę, znajdując zastosowanie w daleko szerszym zakresie niż tylko obrona życia danego indywiduum. Wszystkie te uwagi mają poważne znaczenie, zwłaszcza gdy dostrzeżemy, że u samego Marsyliusza warunkiem życia jednostki jest pozostawanie w pewnej „całości politycznej”. *Życie zaś jako takie, pisze bowiem, oraz dobre życie przysługują człowiekowi w dwojakim wymiarze: w doczesnym tu na ziemi oraz w wiecznym, który zwykle się nazywać niebieskim, a które wymieniane jest – co znaczące – na drugim miejscu. Co jednak jeszcze ciekawsze, autor stwierdza, że istnienia*

tego drugiego życia, czyli wiecznego [niebieskiego], nie mógł udowodnić żaden z filozofów. Nie należało ono bowiem do rzeczy samo przez się oczywistych. Filozofowie nie byli więc zobowiązani do przekazywania tego, co się z tym życiem wiązało. Natomiast to, co odnosiło się

²³ *Tamże*, s. 46. Marsyliusz dopowiada w innym miejscu, że dla filozofów jest oczywiste, iż *ludzie jednoczyli się (...) po to, by zapewnić sobie godziwe życie, żeby móc zdobywać środki niezbędne do egzystencji (...) oraz żeby je wymieniać między sobą (tamże, s. 47).*

do życia w pierwszym wymiarze, to znaczy do życia ziemskiego i tego, co jest dla niego niezbędne, przedstawili sławni filozofowie w postaci niemal kompletnej. Doszli oni właśnie do wniosku, że dla osiągnięcia takiego samowystarczalnego bytowania konieczne jest istnienie wspólnoty państwowej²⁴.

Z łatwością dostrzegamy, że poszukiwanie treści dobra przez filozofów zostaje sprowadzone do poziomu doczesnego; że skoro zajmują się oni jedynie tym, co oczywiste, i stronią od zainteresowania wymiarem pozadoczesnym, do którego nie są w stanie dotrzeć lub którego nie są w stanie udowodnić w związku z życiem, to również samowystarczalności nie mogą kojarzyć z osiągnięciem szczęśliwości pozadoczesnej, w związku z Tym, który jednoczy, lecz zmuszeni są – i czynią to skutecznie – ograniczyć pole swych rozważań do wymiaru doczesnego, do ludzkiej doczesności. Nie dość, że odkrywają, iż z natury, ze względu na „popęd naturalny”, ludzie dążą do pozostawania z innymi we wspólnocie, to wykazują, iż konieczne jest – gwoli uniknięcia sporów i nieporozumień – istnienie sprawiedliwych norm, warunkujących trwanie państwa, a nawet jakiejś reguły *uznawania tego, co jest sprawiedliwe*, oraz wyznaczenie *stróża, czyli egzekutora tej sprawiedliwości*. W ten sposób jednak wykazali oni, że dwa co najmniej elementy są konieczne jako użyteczne dla trwania państwa jako warunku zachowywania życia przez jego członków: prawo (oparte jednak na regule uznawania tego, co sprawiedliwe) oraz „stróż” jako egzekutor sprawiedliwości²⁵.

Nie koniec jednak na tym, jeżeli uznamy, że oba elementy ze względu na swą użyteczność dla wspólnoty, a za jej pośrednictwem dla jednostki, stanowią dobro wspólnoty i jednostki zarazem, to musimy za Marsyliuszem dodać kolejne elementy, by obraz był pełny. Z jednej strony pisze on bowiem, że skoro *społeczność potrzebuje pewnych dóbr wspólnych* [nie idzie o dobro wspólne, ale o dobra wspólne], *zaopatrzenia w nie, ich uzupełniania i zabezpieczenia – innych w czasie pokoju i innych w czasie wojny,*

²⁴ *Tamże.*

²⁵ *Tamże*, s. 46-47.

[to] konieczne było powołanie takich zarządców, którzy mogliby w razie potrzeby zapewnić to, co jest niezbędne dla tej wspólnoty. Wydaje się, że Marsyliusz miał na myśli materialne środki niezbędne do życia członkom wspólnoty i istnienie tych, którzy dbają o ich dostarczanie, uzupełnianie i zachowanie. Z drugiej jednak strony, poza wspomnianymi już elementami (prawo oparte na regule uznawania tego, co sprawiedliwe, egzekutor sprawiedliwości oraz aprowizacja i za nią odpowiedzialni zarządcy),

które są konieczne jedynie dla doczesnego życia, istnieje coś, czego domagają się ludzie komunikujący się w cywilizowany sposób, co dotyczy życia w przyszłym świecie, przyobiecane go rodzajowi ludzkiemu w nadprzyrodzonym Objawieniu, a co jest korzystne także dla obecnego życia. Chodzi mianowicie o kult religijny oraz składanie holdu i dziękczynienia Bogu²⁶.

Kult religijny, podobnie jak inne elementy tego, co użyteczne dla wspólnoty i jednostki, postrzegany jest więc nie ze względu na jego „pozadoczesny wymiar”, lecz z uwagi na jego wymiar „czysto doczesny”. Ujmowany jako „korzystny dla obecnego życia”, zostaje wyraźnie podporządkowany możliwości zachowania życia przez jednostki lub – dokładniej – zagwarantowania pokoju między jednostkami; staje się swoistą „składową” dobra samowystarczalnej wspólnoty, gwarantującej życie dzięki samemu trwaniu dobrego.

5. Może się wydawać, że uwagi Marsyliusza niewiele odbiegają od ustaleń Augustyna; że – jeśli spojrzymy na przykład z perspektywy XVI wieku – tezy obu tych myślicieli były udatnie kojarzone, zwłaszcza przez protestanckich publicystów tego czasu. A jednak drugi z nich z pewnością nie byłby w stanie uznać tezy głoszonej przez pierwszego, podejmującego zasadniczo rozważania tylko „filozoficzne”, tj. odnoszące się wyłącznie do doczesności. Te obce Augustynowi rozważania, „spłaszczające” jego widzenie dobra, kojarzonego wszak nade wszystko z niezmiennym

²⁶ *Tamże*, s. 47 (podkr. B.Sz.).

nym Bogiem, dotyczą w szczególności zadziwiających wniosków z tezy o prymacie każdej całości nad jej częściami, stosującym się również do *praktycznej dzielności oraz aktywności człowieka*; tezy, z której Marsyliusz wyprowadza wniosek, iż *ogół obywateli lub jego znamienitsza większość, co należy rozumieć zamiennie, lepiej może rozeznąć się w tym, co należy wybierać i czego unikać, niż jakakolwiek część z tego ogółu wzięta z osobna*. Wniosek ten wprowadza nas w drugą fazę rozważań Padewczyka: wiemy już, że dokonuje on swoistego „przesunięcia” namysłu nad dobrem wspólnym, abstrahując od fundamentalnej dla Augustyna relacji do dobra kojarzonego z Bogiem, niezmiennego, w ujęciu Marsyliusza sygnalizowanego zaledwie przez odniesienia do natury; teraz pierwszy ruch dopełniany jest przez kolejny, określający metodę ustalania treści dobra kojarzonego z życiem, osobliwie życiem doczesnym. Píše bowiem dalej Marsyliusz:

[skoro] *prawa nie może stanowić coś, co w swej większości jest złe i pozbawione rozeznania, [a większość obywateli] nie jest ani zła, ani pozbawiona rozeznania, [ale – przeciwnie –] zdrowa na umyśle i rozsądna, pragnie właściwego ustroju politycznego i tego, co jest konieczne do jego zachowania, a więc praw oraz innych ustaw i norm zwyczajowych, [to należy przyjąć, iż] jest rzeczą właściwą i bardzo pożyteczną, żeby ogół obywateli powierzał ludziom rozważnym i doświadczonym poszukiwanie, odkrywanie i badanie norm prawnych, przyszłych przepisów, czy ustaw odnoszących się do tego, co sprawiedliwe i pożyteczne dla państwa, a co szkodliwe i uciążliwe dla wszystkich (...)*²⁷.

Skoro zatem

*autorytet uprawniający do stanowienia praw, czyli ich uchwalania, oraz wydawanie nakazu zmuszającego do ich przestrzegania należy jedynie do ogółu obywateli lub do jego znamienitszej części jako do przyczyny sprawczej, albo do jednej lub większej liczby osób, której (lub którym) ten właśnie ogół udzieli pełnej władzy*²⁸,

²⁷ *Tamże*, cz. I, rozdz. XIII, s. 81-82 i 84. *Prawa ogłoszone w ten sposób jawnie i za zgodą wszystkich obywateli*, kontynuuje Marsyliusz, *będą lepiej przestrzegane i nikt nie będzie przeciw nim protestował (tamże, s. 85)*.

²⁸ *Tamże*.

to do nich należy też ustalanie treści tego, co uznawane jest za pożyteczne dla ogółu, co pożyteczne dla jednostki, co stanowi dobro wspólne i relacjonowane doń dobro jednostki. Jeśli zważymy ponadto, że prawo (oparte na regule uznawania tego, co sprawiedliwe, teraz już wiemy: uznanie dokonywane jest przez większość lub upęłnomocnionych przez ogół przedstawicieli) oraz egzekutor sprawiedliwości stanowią najważniejsze warunki trwania państwa i zachowywania życia przez jego obywateli, jeśli są one najważniejszymi elementami dobra wspólnego tak państwa, jak i każdego obywatela, to okaże się już nie tylko, iż treść dobra nie powinna być relacjonowana (przez filozofów) do tego, co wykracza poza porządek doczesny, ale i że ustala ją ogół lub ci, którzy uzyskali jego pełnomocnictwa. Przecież dobro wspólne, nawet wbrew Arystotelesowi, przestało już być u Marsyliusza przyczyną celową istnienia jedności politycznej, stało się natomiast jedynie jej przyczyną sprawczą; przecież, co więcej, wyjaskrawienie ustanawiania prawa i przydawania mu sankcji przymusu „przeistoczyło” rolę prawa jako chroniącego dobro wspólne, czyniąc je raczej zespołem jego miar, wręcz czymś, co jest pierwsze wobec dobra, co ustanawia jego treść, ale też co warunkuje istnienie całości zastępując powszechnik lub akcję stwórczą Boga²⁹.

W tym jednak miejscu pojawia się pytanie sygnalizowane już w zestawieniu dwóch interpretacji myśli późnośredniowiecznej: Ullmanna i Lagarde'a. Czy dobro skojarzone przez Marsyliusza z pożytkiem nie staje się z wolna identyczne z „interesem”, oczekiwaniem na zaspokojenie doczesnych w istocie potrzeb poszczególnych jednostek? Czy istotnie jest jeszcze dobro obejmujące dwa wymiary: metafizyczny i moralny? Czy usunięcie relacji do Boga, do tego, co pozadoczesne, do Esencji przekraczającej ludzką egzystencję, do bytu gatunkowego człowieka, nie znosi podstawy, na której wcześniej, przed Marsyliuszem, wspie-

²⁹ Zob. szerzej J.V. Scott, *Influence or Manipulation? The Role of Augustinianism in the „Defensor Pacis” of Marsiglio of Padua*, „Augustinian Studies” 1978, no. 9, s. 59-79.

rały się rozważania o dobru wspólnym? Czy porzucenie *właściwej funkcji ludzkiego intelektu, jaką jest rozpoznawanie natury dobra, jedności i bytu zarówno w uniwersum, jak i ostatecznie w Bogu*, wyrugowanie dobra samego w sobie (*bonum universale* jako *bonum in communi*) jako *ratio boni* w odniesieniu do dobra wspólnego pewnej całości politycznej, nie usuwa podstaw dla prowadzenia refleksji o dobru wspólnym (*bonum commune*) na sposób bliski Augustynowi?³⁰ Wydaje się, że z jednej strony recepcja Cycerona (w wielkiej mierze za pośrednictwem późnośredniowiecznych legistów, sięgających do prawa rzymskiego od schyłku XI w.), z drugiej zaś Arystotelesa (bliskiego – jak wspominaliśmy – św. Tomaszowi i Marsyliuszowi, ale także między innymi Henrykowi z Gandawy i Idziemiu Rzymianinowi, autorem kluczowym dla zrozumienia ewolucji papalizmu i ustalania podstaw hierokratyzmu) z pewnością przyczyniła się do osłabienia supranaturalnych odniesień, akcentowanych przez Augustyna, choć – co być może brzmi paradoksalnie – niewątpliwie miała wpływ na znaczną radykalizację namysłu nad problemem „pożytku” dla Kościoła (*utilitas ecclesiae*) czy jego istnienia (*status ecclesiae*) jako scentralizowanej struktury doczesnej, poddanej papieżowi, dysponującemu pełnią władzy ustalania lub zatwierdzania treści norm, decydowania przezeń o treści dobra Kościoła lub tego, co dlań pożyteczne jako dla wspólnoty (*necessitas vel communis utilitas*). Jakub z Viterbo używać będzie oglądów oraz argumentów Arystotelesa i Cycerona dla uzasadnienia nadzwyczajnych kompetencji jurysdykcyjnych papieża wówczas, gdy działania poszczególnych władców świeckich zagrażać będą istnieniu Kościoła jako całości. Argument z dobra wspólnego kojarzonego już z „interesem”, identyfikowanym jako trwanie pewnej całości, będzie przez niego używany podobnie jak przez Marsyliusza. Jakub będzie jednak bardziej pamiętał o kierunku Augustyna niż Padewczyk, będzie wiedział, że racja ta przywoływana jest nie gwoli spełnienia celów jedynie doczesnych, ale

³⁰ M.S. Kempshall, *dz. cyt.*, s. 8.

dla realizacji celów również pozadoczesnych, wszak chodzić będzie o Kościół jako realnie istniejące Mistyczne Ciało Chrystusa. Co więcej, inaczej w istocie niż Marsyliusz, sięgać on będzie nie tylko do dziewiątej księgi Arystotelesowej *Etyki nikomachejskiej*, w której dobro wspólne jest wyraźnie kojarzone z „dobrym byciem” materialnym, a nie z dzielnością moralną, ale także do księgi pierwszej, w której akcent kładziony jest na dobre życie jako główny cel istnienia wszelkich całości politycznych, o tyle doskonałych, o ile samowystarczalnych w tym właśnie względzie. Decydująca zmiana dokona się także w planie, w którym omawiana jest relacja jednostki do całości: jeśli całość istnieje dla prowadzenia cnotliwego życia przez wszystkie jednostki, jak grupa przyjaciół u Arystotelesa lub „obywatele” państwa Bożego u Augustyna, wówczas dobra jednostki i grupy są tożsame, co tym łatwiejsze, gdy i jednostka, i grupa nakierowane są na osobowy czynnik jedności – Boga; jeśli jednak całość jest pozbawiona takiego odniesienia, jak niekiedy u Arystotelesa, a zasadniczo u Marsyliusza, to tożsamość ta zostaje złamana i poznanie „dobra samego w sobie” (*bonum universale, in communi i commune*) nie jest już możliwe, wymagane jest natomiast ustanawianie treści „dobra wspólnego” grupy przez jednostki do niej należące.

Na pytanie: czy jednostka działa dla dobra wspólnego ze względu na nie, czy też ze względu na „własne dobro”, scholastyki, śladem Augustyna, zwykli udzielać pierwszej odpowiedzi; spierający się z nimi Marsyliusz gotów był już przystać na drugą. Zwracając się nie tylko przeciwko hierokratom, ale także tak odmiennym od nich myślicielom, jak Jan z Paryża czy Dante, Padewczyk nie zmieniał w istocie celu istnienia wspólnoty tak bardzo, jak mogłoby się wydawać w zestawieniu, którego celem byłoby ukazanie jego radykalizmu. Nie odstępował daleko od – dajmy na to – Idziego, gdy eksponował pokój i bezpieczeństwo materialne jako cele istnienia wspólnoty politycznej. Tym, co zdecydowało o jego wyjątkowej, by nie rzec przełomowej roli w dziejach refleksji o dobru wspólnym, było raczej zawężenie celów działania władzy politycznej do tych właśnie elementów

z jednej strony, z drugiej zaś odsunięcie hierarchów Kościoła od wpływu na nie, negacja ich uprawnień do waloryzowania środków, używanych do realizacji tych celów przez świeckiego prawodawcę, do odnoszenia miar moralnych sięgających Boga, do kwestii pożytku dla wspólnoty politycznej³¹. Czyż w końcu Marsyliusz nie zapowiadał już koncepcji dobra wspólnego tak bliskich nam, ludziom nowożytności lub ponowożytności, dla których dobro to należy kojarzyć z sumą lub wypadkową interesów (zwanymi dobrami) jednostek, ujawniającą się w procesie prawodawczym, w ostatecznej jednak instancji nie tyle w nim, ile w faktycznym (a trudnym do ustalenia) rozkładzie preferencji między liczącymi się składowymi całościami? Czyż, mówiąc o możliwości upoważnienia do ustalania treści norm prawnych *ludzi rozważnych i doświadczonych*, nie zapowiadał w jakiejś mierze dzisiejszych prób z demokracją deliberatywną, także przecież szukającą treści tego, co wspólne poprzez ustalenia wpisywane w treść prawa, a bez sięgania do Boga w imię zachowania neutralności? Czyż w końcu, mając ogół za podmiot jedności politycznej i duchowej (Kościoła) zarazem, nie dopuszczał już, iż on właśnie ustalać będzie tak miary pożytku, jak i treść dobra?

Tekst dotąd niepublikowany

³¹ Wspominany już Kempshall przekonuje wręcz, że Marsyliusz skorzystał jedynie z ustaleń wcześniejszych i współczesnych mu papalistów, traktując dobro wspólne jako kategorię pozwalającą uzasadnić tezę, że pokój wymaga jedności prawodawstwa; jedyna zmiana, jaką wprowadził, miała polegać na skojarzeniu jej nie z papieżem lub scentralizowanym i zhierarchizowanym Kościołem, lecz z ogółem jednostek tworzących pewną polityczną całość lub z upoważnionym przez nie zwierzchnikiem świeckim (M.S. Kempshall, *dz. cyt.*, s. 353-356).

O RODOWODZIE POJĘCIA „SUWERENNOŚĆ”

(KILKA UWAG HISTORYKA DOKTRYN
POLITYCZNYCH)

1. Charakterystyczne, że Bertrand de Jouvenel, badacz problematyki władzy politycznej, autor m.in. pracy zatytułowanej *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*¹, podzielił dzieło opatrzone tytułem *De la Souveraineté à la recherche du bien politique* (Paris 1955) na cztery części i omówił w nich zagadnienia autorytetu (władzy), dobra politycznego, suwerena i wolności, nie przewidział zaś części dotyczącej definicji suwerenności, zawierającej choćby syntezę ustaleń dokonanych w innych częściach. Charakterystyczne jest i to, że w kluczowej, trzeciej części pracy, Jouvenel nie tylko analizuje „rozwój idei woli suwerennej” (w szczególności wskazując, że „absolutna suwerenność” jest ideą nowożytną oraz że władza suwerenna jest ograniczona), ale także rozważa na niewielu stronach problem „suwerena jako prawodawcy”, poświęcając zaledwie dwie strony zagadnieniu „suwerenności jako takiej”. I te wywody francuskiego autora mogą nas jednak naprowadzić na drogę istotnych rozważań wstępnych, których cel jest ograniczony, mają bowiem pozwolić dostrzec

¹ B. de Jouvenel, *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Genève 1945. Polski przekład fragmentów tej pracy, zatytułowany *O władzy*, ukazał się we wkładce pisma „Zdanie” 1989, nr 3(90).

problematiczność interesującej nas kategorii; kategorii bardzo często przywoływanej i stosowanej, a przecież niejednoznacznej i – zdaniem nie tylko Jouvenela – typowej dla czasów nowożytnych, z jednej strony związanej z jakimś organem władzy lub wręcz z państwem, z drugiej natomiast z jednostką albo jakąś grupą (np. większością, „narodem politycznym” lub „ludem”).

Jouvenel zwraca uwagę na potrzebę wiązania problemu suwerenności z wolą (a nie rozumem), wskazuje na zasadniczą bliskość treści rozważań odnoszących się do porządków filozoficznego i politycznego, podejmowanych przez Descartesa i Hobbesa w XVII w. U obu w centrum namysłu stało „ja”, główny obiekt refleksji, a zarazem podstawowa racja sprzeciwu wobec sposobów myślenia właściwych średniowieczu, ba, nawet słowo otwierające ich rozważania. U Descartesa potrzeba wykazania istnienia „ja” jako myślącej duszy niematerialnej oraz istnienia Boga i świata zewnętrznego (obejmującego istotowo różne od substancji myślącej substancje przestrzenne), u Hobbesa potrzeba ustalenia ładu normatywnego, który umożliwiłby stabilne i możliwie bezkonfliktowe trwanie jednostkom powodującym się „momentem” najbardziej partykularnym, bo instynktem samozachowawczym, prowadziły do analogicznych konstatacji, ostatecznie zaś do wyjaskrawienia znaczenia podmiotowości (jednostkowości), a w dalszej konsekwencji, zwłaszcza u Hobbesa, podkreślenia znaczenia woli, która zrazu różnicuje, ostatecznie jednak decyduje też o tym, co stanowi wspólną treść umysłów, woli raczej niż rozumu, który dotąd spajał i łączył poszukujących treści poznawczych i normatywnych, jednakich dla wszystkich podmiotów poznania i działania. Krytyka sceptycznego Kartezjusza i normatywna pustka stanu natury opisywanego przez Hobbesa miałyby zatem podobny wydźwięk – w każdym razie skłaniałyby obu do wszczynania poszukiwań treści poznawczych albo treści normatywnych „wewnątrz” umysłu podmiotu lub „wewnątrz” woli suwerena²; woli, bo bardziej interesuje nas

² B. de Jouvenel, *Sovereignty. An Inquiry into the Political Good*, tłum. J.F. Huntington, Cambridge 1957, s. 196-198.

przypadek Hobbesa niż Descartesa, a nie rozumu, i to woli suwerena, który zwraca się nie tyle w stronę dostępnych wielu umysłom treści poznawczych, ile w stronę własnej mocy decyzyjnej, i nie jest już traktowany jako bezinteresowny i prawie bezosobowy, lecz – wskutek wspomnianego przesunięcia – zyskuje coraz bardziej „personalny” charakter.

Jeśli uwzględnimy za Jouvenelem oba interesujące „momenty”: wolitywny i „personalny”, jeśli dostrzeżemy, że oba mogą być traktowane oddzielnie, bo „wola” może być przecież różnie artykułowana przez różne „podmioty”, to pojmiemy różnice dzielące trzech myślicieli wieku XIX, którzy pisali w odmienny sposób o suwerenności. Pierwszy z nich, Georg W.F. Hegel wskazywał, że

naród nie jest jeszcze początkowo państwem, a przejście rodziny, hordy, rodu, masy itd. w państwo stanowi formalną realizację idei w ogóle w narodzie. Bez tej formy brak narodowi, jako substancji etycznej, którą sam w sobie stanowi, obiektywności wyrażającej się w posiadaniu w ustawach (jako myślowych określeniach) ogólnego i ogólnie ważnego istnienia dla siebie i dla innych i dlatego nie jest (przez innych) uznawany. Jego samodzielność, jako tylko formalna, gdyż brak jej obiektywnej ustawowości i trwałości dla siebie rozumności, nie jest suwerennością³.

Podmiotem suwerenności, owym Jouvenelowskim „ja”, miałby być zatem naród stający się państwem, o tyle nim będący, o ile deklarujący „trwałą rozumność” w decyzjach „obiektywnej ustawowości”. Teraz Alexis de Tocqueville:

Wziąwszy w ten sposób w swoje potężne dłonie każdego człowieka po kolei i ulepiwszy go wedle własnego upodobania, władca pochyla się z kolei nad całym społeczeństwem. Oplątuje je siecią małych, zawitych, drobiazgowych i jednolitych reguł, której zerwać nie potrafią nawet najoryginalniejsze umysły i najżywotniejsze duchy, chcąc wznieść się ponad tłum. Nie łamie woli, lecz ją osłabia, nagina i opanowuje. Rzad-

³ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969, §349.

ko zmusza do działania, lecz zawsze staje na przeszkodzie wszelkiemu działaniu. Nie niszczy, lecz dba, by nic się nie rodziło. Nie tyranizuje – krępuje, ogranicza, osłabia, gasi, oglupia i zamienia w końcu każdy naród w stado onieśmielonych i pracowitych zwierząt, których pasterzem jest rząd. Zawsze przypuszczałem, że ta uporządkowana, łagodna i spokojna niewola, którą opisuję, może łatwiej, niż sądzimy, łączyć się z pewnymi powierzchownymi formami wolności oraz że nie jest rzeczą niemożliwą, by wyrosła w cieniu suwerenności ludu⁴.

Niewola „wyrastająca w cieniu suwerenności ludu” miałyby stanowić następstwo działań podejmowanych przez egzekutywę, przez organy władzy wykonawczej, działające jednak w ramach normatywnych ustalanych przez suwerenny lud – podmiot suwerenności zastępujący Heglowski „naród stający się państwem”; lud, którego decyzje miałyby, jak u Hegla, walor prawodawczy, nie tyle sprzyjając, ile nie wykluczając procesu „pochłaniania wolności” przez rząd-pasterza. Wreszcie John Austin:

Pojęcie suwerenności czy niezależnego społeczeństwa politycznego może być krótko zdefiniowane w sposób następujący: jeśli określony ludzki zwierzchnik, nie mający zwyczaju podporządkowywania się podobnemu zwierzchnikowi, uzyskuje zwyczajowe podporządkowanie się przeważającej części danego społeczeństwa, to ten konkretny zwierzchnik jest suwerenem w danym społeczeństwie i to społeczeństwo (włączając zwierzchnika) jest społeczeństwem politycznym i niezależnym⁵.

Suwerenność jest zestawiana z niezależnością społeczeństwa politycznego, warunkowaną występowaniem w nim zwierzchnika zwyczajowo respektowanego przez większość członków tego społeczeństwa. Nie naród już ani lud, lecz społeczeństwo zdaje się posiadać szansę lub zyskiwać ją na bycie suwerennym, nie wraz ze stawianiem się państwem ani nie mimo zagrożenia dla „członków ludu”, lecz dzięki posiadaniu osobowego kogoś, kto uzyskuje zwyczajowe podporządkowanie się większości.

⁴ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. M. Król, Warszawa 1976, s. 470.

⁵ J. Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*, red. H.L.A. Hart, London 1954, s. 258-259.

Trzy wypowiedzi myślicieli XIX w. unaoczniają stopień komplikacji namysłu nad kwestią suwerenności. Niemiecki myśliciel Hegel, wskazujący, że

państwo stanowi formalną realizację idei w ogóle w narodzie, [bez której] brak narodowi, jako substancji etycznej, którą sam w sobie stanowi, obiektywności wyrażającej się w posiadaniu w ustawach (jako myślowych określeniach) ogólnego i ogólnie ważnego istnienia dla siebie i dla innych i dlatego nie jest (przez innych) uznawany,

akcentuje „obiektywną ustawowość” jako przesłankę suwerenności, dopełniającą formalną samodzielność narodu, a stanowiącą jego „trwałą rozumność”. Dla Tocqueville’a, tym razem myśliciela francuskiego, istotny jest nie tyle – jak dla Hegla – problem „obiektywnego prawa” jako zbioru ogólnych i abstrakcyjnych reguł postępowania, odzwierciedlającego „trwałą rozumność substancji etycznej”, ile wielość drobiazgowych norm, które może wydawać rząd po to, by kształtować

każdego człowieka po kolei i ulepiwszy go wedle własnego upodobania, (...) pochylać się z kolei nad całym społeczeństwem; [by opłatywać społeczeństwo] siecią małych, zawitych, drobiazgowych i jednolitych reguł, której zerwać nie potrafią nawet najoryginalniejsze umysły i najwyżotniejsze duchy, chcąc wznieść się ponad tłum.

Ten, kto oddziałuje w ten sposób na jednostki i na społeczeństwo, nie łamie ich (jego)

woli, lecz ją osłabia, nagina i opanowuje, [nie tyle] zmusza do działania, [ile] staje na przeszkodzie wszelkiemu działaniu, [nie tyle niszczy, ile] dba, by nic się nie rodziło, [nie tyle] tyranizuje, [ile] krępuje, ogranicza, osłabia, gasi, ogłupia i zamienia w końcu każdy naród w stado onieśmielonych i pracowitych zwierząt, których pasterzem jest rząd.

A jednak ten groźny czynnik polityczny – rząd – nie jest piasunem suwerenności; jest nim bowiem lud, zastępujący „obiektywne prawo” z wywodów Hegla, podmiot wyraźniej personifikowany, zapewne nie dość dbający o wolność jednostek albo nieświadomie oddający je w niewolę rządowi, z pewnością natomiast przyzwalający na to, by w imię zasady równości rząd mógł upodabniać do siebie jednostki i tracić z pola widzenia ich trady-

cyjną lub naturalną różnorodność. Rząd jednak, który u Tocqueville'a pretenduje do roli „faktycznego” bardziej niż „legalnego” „piastuna suwerenności” jako możliwości stanowienia powszechnie wiążących reguł, jest zestawiany z ludem złożonym z jednostek bezwolnie, a może nawet nieświadomie, poddających się zniewoleniu. Zwracając uwagę z jednej strony na warstwę, którą moglibyśmy nazwać „faktyczną” i różną od „formalnej” lub „legalnej”, z drugiej na dystynkcję ludu jako „formalnego” piastuna suwerenności (nie odnoszonej już do „obiektywnej ustawowości i trwałej rozumności”, ale raczej do jego „zbiorowej woli”) oraz rządu stanowiącego drobiazgowo normy, działającego zapewne w ramach ustalonych przez suwerenny lud, warto zwrócić się do trzeciego autora, by dostrzec ruch w kierunku personifikacji i konkretyzacji piastuna suwerenności. Austin, myśliciel angielski, uznawany za twórcę analitycznej jurysprudencji, pokrewnej kontynentalnemu pozytywizmowi prawniczemu, wiązany – jak Tocqueville – ze środowiskami liberalnymi, nie zwracał już uwagi na „moment prawny” jako punkt odniesienia suwerenności, ani na „moment regulatywny”, wiązany z konkretyzacją norm przez rząd; nie zwracał uwagi na normatywny aspekt *obiektywnej ustawowości i trwałej rozumności* jako warunku suwerenności narodu stającego się państwem, ani na różnicę między tym, co faktyczne i tym, co uzasadnia (lub przynajmniej towarzyszy) faktyczności i wiąże się z „suwerennością ludu”; nie eksponował potrzeby odzwierciedlania tego, co rozumne w normach prawnych ani konkretyzacji norm pochodzących od suwerennego ludu, a niewołących jego członków w postaci drobiazgowych reguł, lecz akcentował szczególny „moment przyzwolenia” na arbitralne ustanawianie norm, przez wyraźnie identyfikowanego suwerena (moment, zwróćmy uwagę, o walorze faktycznym, uznawany za postawę suwerenności).

Austin, który odnosił jedną definicję do suwerenności i niezależnego społeczeństwa politycznego, czynił jej treścią brak podporządkowania „określonego zwierzchnika” *podobnemu zwierzchnikowi* (aspekt zewnętrzny suwerenności, występujący także, choć nie wprost, w poprzednich określeniach) oraz „zwy-

czajowe podporządkowanie się” zwierzchnikowi „przeważającej części społeczeństwa”, w charakterystyczny sposób przenosząc rozważania na temat suwerenności z poziomu abstrakcyjnych norm na poziom konkretnego, osobowego zwierzchnika, któremu zwyczajowo podporządkowują się poddani; co więcej, owo „przeniesienie” powiązane było z eksponowaniem „faktyczności zwyczajowego podporządkowania”.

Trzech myślicieli i trzy różne sposoby ujmowania problemu „suwerenności”; wszystkie one są jednak połączone jednym stwierdzeniem wyrażonym nie wprost, negującym możliwość traktowania o różnych stopniach suwerenności, wskazującym zaś na istnienie podmiotu zbiorowego lub indywidualnego (narodu, ludu, podporządkowującej się większości, ale – zwróćmy uwagę – nie państwa, lecz narodu stającego się państwem, ludu albo kogoś osobowego, komu pozostali podporządkowują się zwyczajowo), któremu zostaje przypisany przymiot suwerenności. W każdym przypadku dokonywana jest tedy swoista personifikacja i w każdym jest mowa o stanowieniu norm w oparciu o (lub w następstwie) decyzji woli kogoś, komu przypisano ów walor. W ten sposób oba „momenty” wskazane przez Jouvencela, zakorzeniane w siedemnastowiecznej refleksji filozoficznej i politycznej, znajdują różny wyraz w pismach myślicieli XIX w. W ich wypowiedziach nie ma już zastrzeżeń dotyczących istnienia jakiegoś „prawa wyższego rzędu”, którego normy miałyby porządkować lub wiązać wolę suwerena; nie ma już, typowej dla kilkudziesięciu wieków refleksji polityczno-prawnej kultury śródziemnomorskiej, analizy niezmiennego i stałego ładu normatywnego, wyznaczającego kontekst dla możliwości rozkazywania, przysługującej piastunowi suwerenności, orzekającego co najwyżej w imię „obiektywnej rozumności”, rozwijającego się, uświadamiającego sobie samego swego ducha, w imię realizacji zasady równości w nie dość ścisłych ramach ustalanych przez lud, który zasadzie tej hołduje, albo w imię poczucia aktualnej użyteczności podporządkowujących się zwyczajowo poddanych-obywateli. „Personalizacja” woli wyzwolonej z ograniczeń „wyższego prawa” postąpiła na tyle daleko, że niepodobna już

odnosić zagadnienia suwerenności do uzasadnień głębszych niż czysto faktyczne, w szczególności zaś niepodobna twierdzić, nawet czytając Hegla, że miarę decyzji podejmowanych przez suwerena mogłaby stanowić jakaś „niezmienna sprawiedliwość”, bo może nią być tylko „obiektywna rozumność” rozwijającego się i zdobywającego świadomość siebie ducha. Jeśli weźmiemy to pod uwagę, zrozumiała stanie się konstatacja Jouvenela, że *suwerenność staje się atrybutem (osobowego) suwerena*, a nie abstrakcyjnego państwa⁶; suwerena uwalnianego od narzucane-

⁶ W literaturze poświęconej problemowi suwerenności wskazuje się na istnienie dwóch podstawowych orientacji w związku z suwerennością państwa. Jedna z nich, średniowieczna, miała mieć walor „monokratyczny” i przyjmować albo tendencję imperialną (cesarską), albo eklezjalną (kościelną) już to w postaci ześrodkowującej namysł na papieżu jako namiestniku Chrystusa na ziemi, dwie, często nierozróżniane, ale różne przeciw doktryny: papalistyczna i hierokratyczna, już to w postaci zaproponowanej przez koncyliarystów, owszem, uznających istnienie korporacyjnej i jednej wspólnoty chrześcijańskiej, jednak kładących nacisk nie tyle na „widzialną głowę” tej wspólnoty, ile na nią samą jako swoistą strukturę świadczącą w miejsce papieża o swej tożsamości w zakresie doktryny wiary, a nawet korzystającej z prymatu jurysdykcyjnego (i dlatego zdolnej osądzać „widzialną głowę”). Niezależnie od wszelkich różnic dzielących wspomniane orientacje, przynajmniej jeden element był wspólnie przyjmowany przez zwolenników uzasadniających je doktryn. W każdej z nich poszczególne wspólnoty polityczne traktowane były jako elementy większej całości. Ta cecha miała różnić „ujęcie średniowieczne” od „pośredniowiecznego” lub „późnośredniowiecznego”, ukształtowanego po rozpadzie korporacyjnego chrześcijańskiego *universum*, a uzasadniającego „cesarski” („cezarpapistryczny”?) walor monarchii narodowych. Niezależnie od orientacji, myśliciele polityczni przelomu średniowiecza i nowożytności, wyznający którąś z dwóch wymienionych orientacji głównych, wskazywali na naturę i zakres tego typu suwerenności jako niezależności w zakresie stanowienia prawa i jurysdykcji od ingerencji z zewnątrz (cesarskiej lub papieskiej), spierając się jednak na innym polu, dotyczącym tzw. suwerenności wewnętrznej. Spór ten towarzyszył coraz wyraźniej (i zyskiwał coraz większe znaczenie) innemu, w którym w zasadzie rozstrzygnięto problem „suwerenności zewnętrznej” zrazu papieża (przeciwko cesarstwu) oraz cesarstwa (przeciwko papieżowi), a następnie „monarchii narodowych” tak przeciwko papieżom, jak i cesarzom. Zwierzchnictwo władców tych monarchii, opisywane

go w wiekach średnich ładu normatywnego w podobny sposób (i w związku z tym samym procesem) do tego, w jaki uwalniana była z tego kontekstu indywidualna wola (umożliwiająca wypracowanie wpływowych koncepcji wolności jako autonomii albo wręcz niezależności, a nawet swoiste „zatarcie granic” między tymi koncepcjami)⁷.

2. Historycy doktryn politycznych zwykli wiązać problem suwerenności nie tylko z nowożytnością, ale także z dziedzictwem rzymskim i średniowiecznym, i zauważać, że zyskał on na znaczeniu w nowożytności, zwłaszcza po analizach Machiavellego i wystąpieniach francuskich „polityków”, którzy szukali innych niż religijne uzasadnień dla ładu politycznego, nieistniejącego w podzielonej Italii lub stale naruszanego w trakcie wojen religijnych XVI w. Rzymskie tendencje uniwersalistyczne, odnowione w późnych wiekach średnich i w dobie renesansu w badaniach jurystów i humanistów, stanowiły podkład dla tendencji im przeciwnych, służących utwierdzeniu tezy o istnieniu partykularnych całości politycznych, pretendujących do suwerenności; całości potrzebujących „osobowego zwornika” w sytuacji nieistnienia ładu lub jego permanentnego gwałcenia przez zwalczające się, nieposiadające wspólnej racji lojalności, partykularne (choćby z powodów wyznaniowych) strony. Co więcej, historycy wskazują, że poszukiwania prowadzące do ustalenia na przełomie XVI i XVII w. ujęcia bliskiego Jeanowi Bodinowi i Charlesowi Loyseau (L’Oyseau) mają „najbliższy korzeń” w zapoczątkowa-

głównie przy użyciu kategorii znanych prawu rzymskiemu, stosowanych przez glosatorów, postglosatorów i późniejszych od nich legistów, w gronie których odnajduje się tak Bodina, jak i Loyseau, łączono z kategorią suwerenności jako wyłączności w zakresie stanowienia norm prawnych (także wbrew normom zwyczajowym, które zyskiwały walor prawny tylko w razie ich przyjęcia przez piastuna suwerenności).

⁷ B. de Jouvenel, *Sovereignty...*, s. 196. O niektórych aspektach rozmaitych koncepcji wolności w czasach wczesnonowożytnych pisałem w następującym tekście: B. Szlachta, *Wolność republikańska. Na marginesie debaty o tradycji republikańskiej w „atlantyckiej” myśli politycznej*, „Państwo i Społeczeństwo” R. 1, 2001, nr 1, s. 207-232.

nych najpóźniej w XI w. analizach terminów istotnych dla wcześniejszej myśli polityczno-prawnej, jak *imperium* i *dominium*, *potestas* i *auctoritas*. Dzieje niektórych spośród nich naprowadzają na ślad elementów składowych interesującego nas terminu, którego znaczenie – o czym przekonywał nie tylko Jouvenel – miało zostać ostatecznie ustalone w nowożytności. W niektórych interpretacjach (np. Jana Baszkiewicza), treść wspomnianych terminów ustalili już późnośredniowieczni arystotelicy w XII i XIII w., którzy (jak św. Tomasz z Akwinu, *głęboko związany z myślą o wielości państw suwerennych*⁸) przekonywali o doskonałości partykularnych wspólnot politycznych i tym samym dostarczali *filozoficznego uzasadnienia suwerenności państwa*⁹. Zdaniem innych autorów (np. Harolda J. Bermana), już

⁸ J. Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.*, Warszawa 1964, s. 266 i 270. Dodajmy na marginesie, że Joseph Strayer utrzymywał, że w istocie już gregoriańska koncepcja Kościoła wymagała stworzenia pojęcia państwa, że zatem już w ostatniej ćwierci wieku XI można odnaleźć wyraźne ślady teoretycznej koncepcji nowożytnego państwa, której pełne ukształtowanie wiąże się dopiero z wystąpieniem (późniejszym o pięćset lat) Bodina (zob. J.R. Strayer, *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton 1970, s. 22).

⁹ Jens Bartelson w studium zatytułowanym *A Genealogy of Sovereignty* stwierdza, że w wiekach średnich i w dobie renesansu termin „status” używany bywał w rozmaitych skojarzeniach, nigdy jednak na oznaczenie abstrakcyjnej jednostki, nie związanej w pełni ani z władzą, ani z rządzonymi; jednostki, której ustalenie i uzasadnienie stanowi przesłankę konieczną pojawienia się koncepcji suwerenności (zob. J. Bartelson, *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge 1995, s. 88). Tenże autor wskazuje na fazę „mito-suwerenności” („suwerenności mitycznej”), właściwą Europie późnych wieków średnich, gdy wszystkie rodzące się „monarchie narodowe” włączano w Kościół jako „społeczność uniwersalną”, oraz fazę „proto-suwerenności”, która nastąpiła w wyniku połączenia wątków augustyńskich, dotyczących państwa ziemskiego, z wątkami arystotelesowskimi, eksponującymi „naturalny charakter” wspólnot politycznych, prowadzącymi do ich usunięcia poza wszechobejmujący „ład transcendentny” łączony dotąd z Kościołem; owo „połączenie” miało stać się udziałem z jednej strony św. Tomasza z Akwinu, z drugiej zaś Marsyliusza z Padwy (*tamże*, s. 89-93); u ostatniego z wymienionych, zwłaszcza J.M. Kelly znajduje początki

na przełomie XI i XII stulecia, pojawiała się *koncepcja władzy monarszej*, która obejmuje *po raz pierwszy uznanie ustawodawczej roli króla*, wzorowana w znacznym stopniu na uzasadnieniu władzy papieskiej, sformułowanej w 1075 r. w *Dictatus papae* papieża Grzegorza VII¹⁰; koncepcja zapowiadająca nowożytne rozumienie suwerenności jako wyłączności prawodawczej.

koncepcji suwerenności jako wyłączności prawodawczej (zob. J.M. Kelly, *A Short History of Western Legal Theory*, Oxford 1992, zwłaszcza s. 128-130). Przecząc dominującej opinii wśród badaczy, F.H. Hinsley próbował uzasadnić teoretyczne niepodobieństwo wprowadzenia na chrześcijańskim Zachodzie, o ile skupionym wokół papieństwa lub cesarstwa (dążących do jedności religijnej, w których postulatywnie uniwersalne Kościół lub cesarstwo wykluczały formułę suwerenności), koncepcji suwerenności, przekonując zarazem o możliwości jej ustalenia w bizantyjskiej myśli politycznej, posiłkującej się dziedzictwem rzymskim i mocniej niż koncepcje zachodnie eksponującej jedność polityczną, a nie religijną; w tym kontekście spór o inwestyturę stawał się na Zachodzie „sporem dwóch papieży” jako dwóch zwierzchników o uniwersalnych aspiracjach, dowodząc niemożności wprowadzenia koncepcji (zob. F.H. Hinsley, *Sovereignty*, Cambridge 1986, s. 54-60).

¹⁰ H.J. Berman, *Prawo i rewolucja. Kształtowanie się zachodniej tradycji prawnej*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1995, s. 474. *Odtąd europejscy królowie*, dopowiada Berman, *zaczęli systematycznie stanowić prawo i uzasadniać swą legislację nie jako spisywanie starych zwyczajów czy też jako posunięcie spowodowane stanem wyższej konieczności, lecz jako normalne sprawowanie funkcji panującego, jako zasadniczy sposób realizacji jego obowiązku utrzymywania pokoju i sprawiedliwości. Królewskie prawodawstwo stało się czymś odrębnym od administrowania, zajmowania się finansami, wojskiem i polityką w ogóle (tamże, s. 475). I wreszcie, przed końcem XI stulecia jedność królestw (...) opierała się nie na prawie powszechnym egzekwowanym przez królewskich urzędników, lecz na osobie monarchy oraz wierze w sakralny charakter jego władzy i zdolności cudotwórcze. Władcy tego czasu uosabiali jedność duchową poddanych oraz jedność wojskową, ale o jedności pod względem gospodarczym, politycznym czy przede wszystkim prawnym nie ma co mówić. Ten właśnie stan rzeczy uległ zasadniczej zmianie w końcu XI i w początkach XII wieku. Najwyższa kuratela nad jednością kościelną stała się [wówczas] sprawą papieństwa, natomiast władza królewska – w tym gospodarcza, polityczna i prawna – przybierać zaczęła w coraz większym stopniu charakter świecki. Berman zgadza się z tezą, iż XII w. nie znał jeszcze abstrakcyjnej koncepcji pań-*

W studium Myrona P. Gilmore’a *Argument from Roman Law in Political Thought 1200-1600*¹¹, którego znaczenia niepodobna przecenić, jeśli zna się dzieła poświęcone interesującemu nas

stwa [świeckiego] jako ciała korporacyjnego czy „osobowości prawnej”, wskazuje jednak, że już wówczas władca stawał się postacią konstytucyjną, sprawującą swój urząd na mocy prawa. Jego imperium – jak powiadał Azo – było przynajmniej teoretycznie ograniczone jego jurysdykcją, władzę ograniczało również konstytucyjne uprawnienie poddanych do sprzeciwu wobec bezprawnych poleceń, obejmujące nawet królobójstwo, gdy monarcha okazywał się tyranem (tamże, s. 476-477). Wydaje się, że Berman nie tylko (jak wielu innych współczesnych nam autorów) próbuje odnaleźć przed wiekami kategorie nam bliskie, wiążąc nieodmiennie „konstytucjonalizm” z sankcjami przewidzianymi w normach i do tego w jakiejś mierze „gwarantowanych instytucjonalnie”, ale także – co dla nas znacznie ważniejsze – próbuje przekonywać, że do ukształtowania się w XII w. koncepcji suwerenności, kojarzonej przecież z nieistniejącym jeszcze państwem abstrakcyjnym, potrzebna była „konstytucjonalizacja” obejmująca w szczególności prawo oporu i to nawet czynnego, skoro wskazuje na tyranobójstwo (czyni to zresztą powołując się bezzasadnie w moim przekonaniu na Jana z Salisbury – zob. B. S z l a c h t a, *Monarchia prawa. Szkice z historii angielskiej myśli politycznej do końca epoki Plantagenetów*, Kraków 2001, s. 81-131). Równie problematyczna wydaje się być kolejna radykalna konstatacja Bermmana, jakoby król był już w XII w. *uprawniony i zobowiązany do stanowienia prawa, to jest do uchwalania nowych praw tak często, jak było to potrzebne* (H.J. B e r m a n, *dz. cyt.*, s. 478), skoro określanie owych „potrzeb stanowienia nowych praw” i ich „częstotliwość” stały się zasadniczymi motywami debat myślicieli politycznych kolejnych stuleci, wciąż odnoszących wolę króla już to do rozumności ładu przekraczającego wymiar „świecki” czy „polityczny”, już to do „zadawnionych norm zwyczajowych” jako wiążących możliwość prawodawczą władcy; nie bez powodu przypomnijmy też o wciąż trwających sporach o relację między cesarstwem i „monarchiami narodowymi”, między uniwersalistycznymi pretensjami, łączącymi się z trwaniem prawa powszechnego i partykularnymi aspiracjami władców, zabiegających jedynie o sprawy poddanych im wspólnot politycznych. Zagadnienia te budziły nie tylko zainteresowanie „bartolistów”, o których wkrótce wspomnimy, ale także humanistów renesansowych i legistów XVI w., wpisujących się w ewolucję wiodącą do ustalenia treści interesującej nas kategorii teoretycznej.

¹¹ M.P. Gilmore, *Argument from Roman Law in Political Thought 1200-1600*, Cambridge, Massachusetts 1941.

zagadnieniu, także znajdujemy tezę, iż proces wiodący do wykształcenia nowożytnej koncepcji suwerenności rozpoczął się wraz z odrodzeniem refleksji nad instytucjami prawa rzymskiego¹², choć koncepcja ta ustaliła się dopiero w XVI w.¹³. Za moment początkujący ten proces, autor (a wielu, jeśli nie znakomita większość, badaczy podąża jego śladem) uznaje spór glosatorów schyłku XII w. o imionach Azo¹⁴ i Lotar; spór w obecności cesa-

¹² Por. s. 86-87 niniejszego zbioru.

¹³ Wśród współczesnych badaczy panuje przekonanie, że początek ewolucji w kierunku nowożytnego znaczenia pojęcia „suwerenność” należy wiązać z użyciem przez francuskiego myśliciela Philippe’a de Baumanoire’a (1280/83) terminu „suwerenny” w odniesieniu do króla oraz przypisaniem przezeń znamienia suwerenności królestwu (zob. *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Hrsg. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, vol. 5, Stuttgart 1984, hasło: *Staat und Souveränität VII.2*). Także H. Quaritsch zwraca uwagę, że dopiero od połowy XIII wieku zaczęto używać we Francji przymiotnika „suwerenny” i rzeczownika „suwerenność” w odniesieniu do różnych form panowania; że od XIV w. także w Anglii odnoszono do panującego miano suwerena, choć w obu krajach stosowano je nie tylko wobec monarchy, ale także wobec każdego panującego, który mógł na obszarze swego panowania swobodnie podejmować decyzje, i nie tyle w związku z wprowadzaniem nowych norm prawnych, choćby znoszących normy zwyczajowe, ile w związku z niezależnymi, a ostatecznymi decyzjami władcy, rozstrzygającego ostatecznie spór prawny między swymi poddanymi. Rzeczownik „suwerenność” miał zyskać na znaczeniu we Francji pogrążonej w wojnie stuletniej, gdy oznaczano nim królewską, senioralną w istocie władzę zwierzchnią, mianowicie instancję apelacyjną w sporach prawnych pomiędzy wasalami; w średniowieczu zatem suwerennymi były akty władzy sądowniczej i to nie tylko króla, ale różnych podmiotów władzy: feudalnej i komunalnej, natomiast termin „suwerenność” nie zastąpił jeszcze wówczas terminu „seniorat” (zob. H. Quaritsch, *Souveränität. Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13. Jh. bis 1806*, Berlin 1982, s. 32-33).

¹⁴ Zdaniem H.J. Bermanna (powołującego się, co charakterystyczne a mylące, na tekst Gilmore’a), Azo (1150-1230) miał wręcz wywieść z rzymskich tekstów prawnych dotyczących *iurisdictio* i *imperium* „koncepcję suwerenności” (zob. H.J. Berman, *dz. cyt.*, s. 350); zob. nadto J.W. Perrin, *Azo, Roman Law, and Sovereign European States*, „*Studia Gratiana*” 1972, no. 15, s. 92-101.

rza Henryka VI, dotyczący istoty *merum imperium*. Ta właśnie kategoria, a raczej zmienne koleje jej znaczeń, miałyby wyjaśniać źródła pojęcia „suwerenność”, skrywającego treści uzasadniające wyłączność prawodawczą w poszczególnych, zatem wielu, wspólnotach politycznych; treści zawarte w formule przypisywanej ostatecznie Bodinowi, uznanemu za *teoretyka państwa narodowego*¹⁵. Identyfikując *merum imperium* jako najwyższą władzę orzekania, Azo i Lotar udzielali różnych odpowiedzi na pytanie, czy należy ono do wielu urzędów, czy też posiada je wyłącznie cesarz¹⁶. O ile pierwszy twierdził, że *imperium* należy do urzędów, nie jest cedowane na nie przez cesarza i nie może być przez niego odbierane¹⁷, o tyle drugi – przeciwnie (i, w opinii cesarza,

¹⁵ M.P. Gilmore, *dz. cyt.*, s. 13.

¹⁶ Analogiczne pytanie sformułowane być mogło przez kanonistów, którzy – jak słynny uczeń św. Tomasza z Akwinu, Idzi Rzymianin z rodu Colonów – nie tylko przekonywali o zwierzchniej pozycji papieża, ale także formułowali racje na rzecz zwierzchnictwa wielu władców świeckich (niejako kosztem uprawnień zwierzchnich cesarza). Paradoksalnie, można u Idziego znaleźć wiele argumentów, którymi posługiwać się będą absolutyści monarchy w późniejszych stuleciach, warto jednak zwrócić uwagę, że będą się nimi posługiwać przeciwko uniwersalistycznej pozycji już nie tylko cesarza, ale także papieża.

¹⁷ Powołując się na Perrina (J.W. Perrin, *dz. cyt.*, s. 93), Berman wskazuje także, że w tekstach ksiąg Justyniana niepodobna odnaleźć jasnej definicji *imperium*, a podawane w nich przykłady świadczą, że *czasem terminy imperium i iurisdictio są równoważne, a czasem należy je od siebie odróżniać. Imperium, jak powiada się, bywa trzech rodzajów: 1) maius imperium uprawniające do wydania ostatecznego wyroku w każdej sprawie, którą obejmuje iurisdictio; 2) merum imperium (czyste zwierzchnictwo), którego przykładem jest uprawnienie do wydawania wyroku śmierci za przestępstwa główne; 3) mixtum imperium (zwierzchnictwo mieszane), którego przykładem jest zwierzchnictwo obejmujące jurysdykcję w sprawach cywilnych. Każda jurysdykcja dopuszcza przynajmniej umiarkowany przymus. Jurysdykcja nad przestępstwami głównymi utożsamiona jest w jednym miejscu ze zwierzchnictwem (tamże, s. 350-351)*. Azo, zdając sobie sprawę z owej niejednoznaczności, z „przykładowej” raczej formy zapisów w księgach Justyniana niż z formy definicyjnej, miał podać definicję, która obejmowała wszystkie przytoczone przykłady, głosząc, że *iurisdictio to publicznie ustanowione uprawnienie i obowiązek wydawania wyroków i utrzymywania*

zasadnie), że *imperium* należy wyłącznie do cesarza, on nadaje je urzędom i może ich go pozbawiać. Może dziwić, że opinia Aza, a nie Lotara, i to mimo odrzucenia przez cesarza, zdominowała w bliskiej przyszłości dyskurs prawników, którzy będą argumentować na rzecz „monarchów narodowych” jako „cesarzy we własnym kraju”. Zauważmy jednak, że jeszcze bardziej dziwi to, iż opcja Lotara zyskała popularność u późniejszych jurystów, zwłaszcza od czasu, gdy w XVI w. Andrea Alciato, Charles

sprawiedliwości. Definicję tę wyprowadził po części na podstawie etymologii: ditio (dictio) oznacza władzę (potestas) to znaczy władzę wypowiedania, a ius, iuris – prawo. „Tak więc iurisdictio to prawnie ustanowiona władza (wyrokowania)”. Azo wskazał cztery zastosowania jurysdykcji w prawie rzymskim, uznając, że imperium jest w istocie jedynie odmianą iurisdictio. W rezultacie wyróżnił on, po pierwsze, jurysdykcję najpełniejszą (plenissima), przysługującą jedynie księciu, i mniej niż pełną (minus plena), przysługującą pozostałym sędziom. Jednakże niektórzy sędziowie mieli pełniejszą jurysdykcję od innych, stojących niżej. Drugie wprowadzone rozróżnienie dotyczyło jurysdykcji dobrowolnej i spornej. Trzecie – jurysdykcji powszechnej (zwykłej) i specjalnej, jaką posiadał na przykład legat mający rozstrzygnąć pewną określoną sprawę. Czwarte wreszcie – zwierzchnictwa czystego (merum) i mieszanego (mixtum). W ujęciu Aza iurisdictio nie było atrybutem imperium (merum ani mixtum), to ono stawało się raczej odmianą iurisdictio. To ujęcie skutkowało, zdaniem Bermana, trzema wnioskami istotnymi dla naszych ustaleń. Po pierwsze, czyste zwierzchnictwo, czyli władza miecza, władza wymierzania kary cielesnej lub kary śmierci jest, wedle teorii Aza, ograniczona; mają ją ci, którzy dysponują jurysdykcją określoną jako uprawniona władza ferowania wyroków i stanowienia sprawiedliwości. (Czystym zwierzchnictwem obejmował Azo również ogólną procedurę karną, włącznie z przesłuchiwaniami podejrzanych, dotyczyć ono bowiem miało każdej sprawy, w której nie chodzi o pretensje pieniężne). Po drugie, z klasyfikacji Aza wynika implicite, że uprawnienia ustawodawcze władcy, które później uchodzą będą za istotę jego suwerenności, traktowane są jako aspekt jego władzy sądowniczej. Podporządkowanie władzy miecza uprawnieniom i władzy sądowniczej implikuje takie pojęcie suwerenności, zgodnie z którym nawet uprawnienie prowadzenia wojny płynie z prawa ferowania wyroków i stanowienia sprawiedliwości. Po trzecie, ponieważ władza miecza jest odmianą jurysdykcji, to nie jest prawdą, iż przysługuje ona tylko sędziemu o najpełniejszej jurysdykcji, czyli cesarzowi. Azo dowodził, iż wykonywać ją mogą również sędziowie o mniej niż pełnej jurysdykcji. Inny-

Du Moulin i inni nadali kategorii *imperium* nową treść, tak że na początku XVII w. Loyseau mógł już pisać o nim jako najistotniejszym rodzaju władzy publicznej, wiązany nie z osobowo uchwytymi piastunami suwerenności, ale z państwem jako takim, uznanym za źródło *imperium*, przynależnego urzędowi działającym w jego imieniu i na jego rzecz (nie trzeba dodawać, że Loyseau przeczył tym samym istnieniu „momentu personifikacji”, który odnaleźliśmy u Jouvenela i potwierdziliśmy przykładami dziewiętnastowiecznymi). Wcześniejszy od Loyseau Bodin nie był jednak równie jednoznaczny, skoro w *Sześciu księgach o Rzeczypospolitej* zawarł tezę eksponującą właśnie wskazany przez Jouvenela „moment osobowy”, pisząc, że

tylko książęta suwerenni mają władzę rozkazywania i mogą używać właściwie słów „impero et iubeo”, które w starożytności oznaczały „volo”, oraz „imperium”, wolę; ponieważ wola każdego urzędnika i tych wszystkich, którzy mają władzę rozkazywania, jest związana i zależy całkowicie od suwerena, który ją może naruszać, zmieniać i odwoływać według swego upodobania; i z tej przyczyny ani żaden urzędnik z osobna, ani wszyscy razem nie mogliby umieścić w swoich zleceniach „taka jest nasza wola”, oraz klauzuli „pod karą śmierci”, jakich tylko książę suwerenny może używać w edyktach i rozporządzeniach.

mi słowy, Azo odróżniał władzę cesarza od władzy innych rządzących nie na podstawie zwierzchnictwa, lecz najpełniejszej i mniej niż pełnej jurysdykcji. Cesarz ma najwyższe zwierzchnictwo i najpełniejszą jurysdykcję, inni natomiast sędziowie mogą mieć czyste zwierzchnictwo, w tym władzę miecza i mniej niż pełną jurysdykcję. W końcu, z ustaleń Aza wynikało, że jurysdykcja i zwierzchnictwo – suwerenność w terminologii następnego pokolenia (stwierdzenie wysoce problematyczne – przyp. B.Sz.) – przysługujące królom, książętom, głowom zarządów miejskich i innym, nie płynie z jurysdykcji i zwierzchnictwa cesarza. Przysługuje im własne zwierzchnictwo i jurysdykcja, nie tak rozległe jak jego, niemniej niezależne. Co więcej, za tą nową klasyfikacją prawną stała oczywiście bardziej zasadnicza koncepcja źródeł suwerenności. Azo twierdził, iż wszystkim władcom przysługuje zwierzchnictwo, bowiem mają jurysdykcję, uprawnieni są do stanowienia praw w swoim państwie. Co jest jednak źródłem uprawnień ustawodawczych? Zdaniem Aza, źródłem tym jest ciało, universitas, communitas. Jurysdykcji nie nadaje z góry cesarz, lecz nadaje ją od dołu wspólnota (tamże, s. 352).

Nawiązując do zagadnienia podejmowanego przez jurystów wcześniejszych o cztery stulecia, Bodin pisał też, że *stąd właśnie wywodzi się sporna dotychczas wśród znawców kwestia, komu przysługuje władza miecza, czyli „merum imperium”; czy służy ona i księciu, i urzędnikom, czy też służy tylko księciu, a urzędnikom jedynie jej wykonywanie*. W opinii Bodina spór miał dotyczyć nie tyle istoty, ile problemu niepodzielności *imperium* i identyfikacji jego piastuna, gdyż *merum imperium*, stanowiące – jak wskazaliśmy za Gilmorem – punkt wyjścia dla procesu wiodącego do wykształcenia „nowożytnego pojęcia suwerenności”, należałoby wiązać jedynie z „władzą miecza”; władzą, która miałaby stanowić ostateczne uzasadnienie suwerenności jako wyłączności prawodawczej. Bodin zdaje się nie zauważać znaczenia wspomnianego procesu, skoro w dalszym wywodzie wiąże zagadnienie poprzednie jedynie

z kwestią, do kogo należy własność urzędu: do rzeczpospolitej, suwerena czy też do tego, kto jest weń wyposażony; oraz z kwestią, czy władza, nadana przy utworzeniu urzędu, jest własną władzą tego, kto jest w nią wyposażony, choćby urząd nie stanowił jego własności, czy też należy ona do księcia, a do niego tylko jej wykonywanie. Co do pierwszej kwestii [Bodin] nie ma wątpliwości, że wszystkie władze, magistratury i urzędy należą do rzeczpospolitej (z wyjątkiem monarchii patrymonialnej), z pozostawieniem prawa obsadzania w rękach tych, którzy mają suwerenność.

Zauważmy: władze, magistratury i urzędy „należą do rzeczpospolitej”, a nie do tych, którzy mają jedynie prawo wskazywania piastunów urzędów, a nie ich wyposażania w *imperium*. W związku z „przynależnością” do rzeczpospolitej władz, magistratur i urzędów, wywodzi dalej Bodin, nie mogą one *być nabyte na własność przez osobę prywatną jak tylko za nadaniem suwerena i za zgodą stanów, potwierdzoną długim posiadaniem tytułem dobrej wiary*. Problem, który pojawia się w tym miejscu, dotyczy tytułu suwerena i wyrażających zgodę stanów do nadawania władz, magistratur i urzędów osobom prywatnym, które długo je posiadały i do tego „tytułem dobrej wiary”. Czy suweren i stany działają w tym przypadku mocą własnych uprawnień, czy jedy-

nie reprezentując rzeczpospolitą, do której przynależą wszystkie władze, magistratury i urzędy? Bodin nie udziela jednoznacznej odpowiedzi, dopowiada jednak, że gdy niekiedy *mówi się o władzy miecza lub o innej jurysdykcji feudalów, nie ma wątpliwości, że własność do nich należy przy składaniu hołdu i przysięgi suwerenowi, z wyjątkiem – co istotne – dziedziny praw suwerennych, które należą do rzeczpospolitej*¹⁸.

Władza miecza, *merum imperium*, miałyby tedy stanowić „własność suwerena”, i nie miałyby należeć do dziedziny praw suwerennych, przynależnych rzeczpospolitej, a nie dziedzinie właścicielskiej suwerena. Jakże zatem kategoria *merum imperium* mogłaby stanowić podstawę nowożytnego pojęcia suwerenność, skoro odnosiłaby się jedynie do władzy miecza, do sfery wykonawstwa raczej niż do dziedziny kluczowej dla suwerenności, tj. stanowienia norm? Jakże władza miecza, zapewne pojmowana jako możliwość orzekania i stosowania przymusu w związku z wydanym orzeczeniem, z konieczności uzasadniająca jedynie akty indywidualne i konkretne, miałyby decydować o możliwości wydawania aktów ogólnych i abstrakcyjnych? Niezależnie od problematyczności ujęcia Gilmore’a w zestawieniu z ustaleniami Bodina, spróbujmy przyrzeć się wywodom pierwszego z nich, pozostawiając namysł nad konstatacjami Bodina do dalszych punktów niniejszego tekstu.

3. Wedle Odofreda, relacjonującego spór Aza i Lotara, pierwszy z nich miał głosić, że *imperium* i *potestas* zostały przekazane przez lud cesarzowi, *merum imperium* miało jednak przynależeć także do urzędów, z niego bowiem rządzący miastami wywodzili możliwość stanowienia nowych norm dla mieszkańców. Nie zatrzymując się nad problemem ludu jako „pośrednika”, który dokonywał cesji władztwa, warto wskazać, że kategoria *imperium* obejmowała najistotniejsze uprawnienia władzy publicznej: jurysdykcję

¹⁸ J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, tłum. R. Bierzanek, Z. Izdebski, J. Wróblewski, Warszawa 1958, s. 311-312.

i „najwyższą władzę rozkazywania”, i jako taka zestawiana była z oznaczającą „władzę negatywną” kategorią *potestas*, opisującą uprawnienia niższych urzędów¹⁹. *Imperium* w szerszym ujęciu (opisujące możliwości przysługujące wyłącznie najwyższym urząd-
dom) obejmowało najwyższe uprawnienia jurysdykcyjne (*iurisdictio*), najwyższą władzę rozkazywania (*imperium* w węższym znaczeniu) oraz władzę stosowania przymusu (*potestas*); każdy z elementów odnoszony był nie tylko do najwyższych urzędów, ale także – każdy w odniesieniu do innego urzędu – do urzędów niższych. *Merum imperium*, podobnie jak u Bodina, kojarzone było z pełną jurysdykcją kryminalną²⁰ i nie było odnoszone do „rozkazu” lub innego nadzwyczajnego polecenia, podobnie jak u Ulpiana identyfikowane było z *ius (potestas) gladii* i wiązane z możliwością „karania śmiercią”, przynależną w III w. po Chr. cesarzowi i senatowi, wykonywaną zaś przez cesarza za pośrednictwem urzędników zarządzających prowincjami senatorskimi. Ten rodzaj władztwa z pewnością nie należał do niezależnych urzędów, skoro zyskiwały go one dzięki delegacji cesarskiej. Nie był to również nadzwyczajny rodzaj władztwa „niższych urzędów”, lecz „władztwo zwykłe” cesarza, który mógł je delegować. Odnosząc *merum imperium* do jurysdykcji kryminalnej, Ulpian korzystał też z terminu *mixtum imperium*, również obejmującego orzekanie, ale w sprawach, które nie podlegały zwykłym procedurom i miały z tej racji związek nie tyle z *iurisdictio*, ile z *imperium* jako rozkazywaniem (*mixtum imperium*), ograniczone do szczególnych form działania, należało do wielu niższych urzędów i było „delegowalne”²¹.

¹⁹ M.P. Gilmore, *dz. cyt.*, s. 20-21, cyt. za: T. Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, vol. 1, Leipzig 1876, s. 22-24.

²⁰ *Tamże*, s. 22; *Digesta*, II.1.3.

²¹ Problem w tym, że choć oba terminy: *merum* i *mixtum imperium* były wykorzystywane przez prawników późnego średniowiecza i renesansu, to treść jaką im nadawali odbiegała już od tej, którą staraliśmy się odtworzyć za Ulpianem; że znaczenie dawnych terminów zostało zmienione w związku z próbami ich dostosowania do zjawisk związanych z postępującym procesem centralizacji i tworzenia podstaw państwa narodowego, w ostatecznej

Azo przejął od Ulpiana sens *merum imperium* („posiadanie władzy miecza” – *habere gladii potestatem*), a przekonując, że także niższe urzędy je posiadają, oparł się bardziej na analizie pozycji rządców prowincji Cesarstwa Rzymskiego, niż na ustaleniach ówczesnych relacji prawno-politycznych, charakteryzujących np. położenie panów feudalnych lub miast włoskich²². Jego stanowisko byłoby poprawne, gdyby przyjąć, że urzędnik może przekazać podwładnemu nie tylko władzę zawartą w jego urzędzie, ale także władztwo otrzymane od zwierzchnika (nie tylko władztwo związane z jego urzędem wprost, ale i uprzednio mu przekazane), w tym udzielone mu *merum imperium*.

Wbrew krytycznym w XIII i XIV w. głosom, wśród których znajdują się nie tylko komentarze Accursiusa, ale także Placentinusa i Durandusa, przypisujących *merum imperium* wyłącznie papieżowi i cesarzowi oraz odrzucających analizę kategorii *iurisdictio* i *imperium* w ujęciu eksponującym hierarchię, aż do XVI w. opcja Aza cieszyła się uznaniem, bowiem przekonując, że z *imperium* korzysta nie tylko cesarz, ułatwiała nie tylko zrozumienie relacji prywatno-prawnych, ale i kierunku dokonujących się przemian politycznych. Teza, iż *merum imperium* należy do zwierzchników względem ich poddanych, sprzyjająca skupianiu władzy publicznej w rękach władców wielu wspólnot politycznych, została podjęta przez prawnika italskiego Bartolusa z Sassoferrato, uchodzącego za obrońcę nowożytnej tezy o „wielości suwerennych władców politycznych” w zastosowaniu do „wolności miast” włoskich oraz krytyka pretensji cesarskich do zwierzchnictwa nad nimi²³. Bartolus, uważany za zwolennika

zaś konsekwencji – zwłaszcza gdy przeanalizujemy zmianę znaczenia kategorii *merum imperium* – związanych z kształtowaniem kategorii suwerenności jako relacjonowanej krytycznie także do kategorii *dominium*.

²² W tym względzie Azo miał zmierzać w innym kierunku niż Accursius, u którego dostrzega się już zaczątki procesu redefiniowania kategorii *merum* i *mixtum imperium*.

²³ Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1: *The Renaissance*, Cambridge 1978, s. 9.

zadziwiającej wielu prawników tezy, iż prawo winno być dostosowywane do faktów²⁴, porzucił literalną interpretację ustaleń Ulpiana, definiując *iurisdictio* jako *potestas de iure publico introducta* i wskazując, że ma być ono sprawowane „słusznie”, przez osobę sprawującą „urząd publiczny”. *Iurisdictio* stało się jednak pojęciem rodzajowym i objęło *imperium* (w dalszej kolejności dzielone na *merum* i *mixtum*) oraz *iurisdictio simplex*, oba sprawowane przez różne urzędy, pierwsze przez te, które mają „władzę dyskrecjonalną” (niezwiązaną prawem), drugie zaś przez te, które są związane prawem. *Merum imperium*, przypisane przez Bartolusa tylko księciu, kojarzone już z możliwością nieograniczoną ramami prawnymi, różniło się od *mixtum imperium* sprawowanego dla „pożytku prywatnego” jako sprawowane dla innego, bo „publicznego pożytku”. Podobnie jak Azo, Bartolus utrzymywał, że *merum imperium* posiada każdy, kto zabiega o zachowanie ładu we wspólnocie, kreśląc zarazem sześciostopniową hierarchię: na jej wierzchołku znajdowało się *maximum merum imperium* (przysługujące deklarującym nowe normy prawne księciu, senatowi i prefektowi pretorian), na drugim szczeblu – *maius merum imperium* (karanie śmiercią), na trzecim – władza określania statusu obywateli, na czwartym – karanie banicją, jednak bez możliwości pozbawiania uprawnień obywatelskich, na piątym – *modica coercitio* (władza przymuszania), wreszcie na szóstym – *merum imperium minimum* (uprawnienie do rozstrzygania mniej istotnych spraw). Jedynie dwa najniższe rodzaje mogły być cedowane, pozostałe zaś należały do poszczególnych urzędów z racji ich godności, stanowiły ich szczególną „własność”.

Spoglądając z politycznego punktu widzenia, Bartolus doprowadził do zmiany dominującej i sprzyjającej pretensjom cesarzy interpretacji ich relacji do miast włoskich. Stwierdziwszy istnienie konfliktu między normami cesarskimi i faktami, tj. rzeczywistą wolnością, jaką cieszyły się miasta włoskie, oddawszy

²⁴ C.S.N. Woolf, *Bartolus of Sassoferrato. His Position in the History of Medieval Political Thought*, Oxford 1913, s. 5.

cesarzowi przysługujący mu *de iure* tytuł *dominus mundi*, a nawet uznawszy tezę większości glosatorów o jednej, cesarskiej wyłącznie, jurysdykcji w Europie, ukazał możliwość istnienia w obrębie tej jedni niezależnych królestw jako prowincji cesarstwa oraz republik miejskich jako miast cesarstwa. Bartolus przyjmował zatem, że choć jedynie cesarz sprawuje formalnie *de iure merum imperium* jako najwyższą władzę stanowienia praw, to wszyscy rządzący miastami italskimi posiadają faktycznie władzę prawodawczą. Niezależnie od tego, czy gotów był odrzucić tezę o zwierzchnictwie cesarskim, z pewnością wprowadził do debaty o *merum imperium* nową perspektywę: wymagał od cesarza akceptacji faktycznego stanowienia norm przez poddanych mu formalnie rządców miast, zdolnych wprowadzać własne, różne od cesarskich normy. Podejmując rozważania na ten temat starał się wykazać, głównie w związku z analizą pozycji sędziów, że miasta mają niekiedy faktyczną możliwość karania urzędników, a powtarzając raz jeszcze tezę o potrzebie dostosowania prawa do faktów przekonywać, że społeczności miast tokańskich są wolne, bo rządzący nimi korzystają z „własnego” *merum imperium*, podobnego temu, które zachowuje cesarz nad ogółem. Rozważając problem, czy umowy mogą być sanowane dzięki dawności, wskazał zarazem, że miasta, które faktycznie posiadały *merum imperium*, zyskały je nie od cesarza jako jego jedyne go piastuna, lecz dzięki faktycznemu korzystaniu z niego od dawna (nie wola cesarza była tedy ich źródłem, lecz ich dawność)²⁵.

Już ta wypowiedź Bartolusa uzasadniać ma jego „rewolucyjną pozycję” w dziejach myśli polityczno-prawnej, choć wypracował on swe stanowisko gwoli uzasadnienia niezależności (i *merum imperium*) miast włoskich wobec cesarza (przeciwko stanowisku glosatorów); stwierdzenia, że są one niezależnymi i z tej racji suwerennymi wspólnotami. Stwierdził on przecież, że skoro miasta są rządzone przez „wolne ludy”, korzystające z własnego *merum*

²⁵ *Tamże, passim*; zob. także Q. Skinner, *The Foundations...*, vol. 1: *The Renaissance*, s. 10-11.

imperium, uzyskanego nie od cesarza, lecz opartego na „faktycznej racji dawności”, to mogą się uznawać za samorządne, uprawnione do władania sobą. Stąd już tylko krok od uogólniającej te ustalenia doktryny, wypracowanej w królestwach północnej Europy, iż każdy król ma w swoim królestwie władztwo równe cesarskiemu²⁶. Argumenty Bartolusa miały przekonywać, że miasta włoskie są wolne, bo mogą stanowić prawo same dla siebie; są niezależne, bo cesarz nie może skutecznie ingerować w sprawach ich dotyczących²⁷. Z tej „prymarnej możliwości” zdaje się on wyprowadzać uprawnienie do określania przez społeczność miasta (wszak *sibi princeps*) formy rządów (także republikańskiej) i – wbrew tezie glosatorów o wieńczeniu jurysdykcyjnej struktury instancyjnej przez cesarza – do bycia ostatnią instancją w tej strukturze (choćby za pośrednictwem przedstawicieli)²⁸.

Uczeń Bartolusa, Baldus de Ubaldis, zbliżył się do stanowiska Lotara głosząc, że *imperium* księcia jest innego rodzaju niż to, które przysługuje innym urządóm (choć także należy do rodzajowego pojęcia *iurisdictio*) i że władztwo otrzymane od wyższego urządó nie może być dalej delegowane²⁹. Przeciwno niemu jednak i innym „bartolistóm”, nawet – jak aktywny na przełomie XV i XVI w. Jason Maynus – znajdującym *merum imperium* poza *iurisdictio*, zwrócili się wkrótce szesnastowieczni humaniści,

²⁶ Bartolus nie głosił jeszcze tej doktryny, niemniej jego ustalenia stanowiły istotny krok ku ukształtowaniu się nowożytnej koncepcji państwa. Zob. P.N. Riesenberga, *The Inalienability of Sovereignty in Medieval Political Thought*, New York 1956, s. 82-83, oraz Q. Skinnera, *The Foundations...*, vol. 1: *The Renaissance*, s. 11. Doktryna ta była już bliska Hugucciovi z Pizy i innym kanonistóm, którzy w trakcie kampanii propapieskiej, skierowanej przeciwko pretensjom cesarzy, przekonywali, że świeckie królestwa mają wyższe uprawnienia niż cesarstwo.

²⁷ Ustalenie to ma tym większe znaczenie, że Bartolus podjął też próbę określenia relacji miast do urządó, przypisując miastu nie tylko możliwość ustanawiania praw dla siebie, ale także – wynikającą z niej – inną możliwość: delegowania jurysdykcji urządóm.

²⁸ Q. Skinner, *The Foundations...*, vol. 1: *The Renaissance*, s. 12.

²⁹ M.P. Gilmore, *dz. cyt.*, s. 42.

wśród których na uwagę zasługuje Lorenzo Valla (wzywający do rekonstruowania klasycznych tekstów norm prawa rzymskiego i zarzucający jego zniekształcanie nie tylko prawnikom bizantyjskim, ale także „postglosatorom-bartolistom”), a zwłaszcza Guillaume Budé (Budaeus), Andrea Alciato (Alciatus) i Ulrich Zasius. Różnice dzielące autorów dostrzegających napięcie między tym, co nazwalibyśmy dziś prawodawstwem i jurysdykcją, nie powinny przesłaniać ich analogicznego dążenia do czerpania z „oryginalnych tekstów” rzymskich racji na rzecz „tezy autorytarnej” („władczej”), stanowiącej fundament „nowej”, od nich pochodzącej jurysprudenckiej, zmieniającej sposób traktowania o *merum imperium*, a co za tym idzie zbliżającej do ustalenia w końcu XVI w. treści pojęcia „suwerenność”. Każdy z nich zwracał uwagę na różnicę wyników osiągniętych przez interpretatorów rekonstruujących oryginalny tekst i tych, którzy – jak „bartoliści” – korzystali z tekstów, by osiągnąć cel z góry przyjęty; każdy eksponował nową metodę, wymagał uwzględnienia kontekstu historycznego w badaniach nad prawem rzymskim, od którego mieli abstrahować glosatorzy i postglosatorzy. Argumentując na rzecz utwierdzenia pozycji monarchy narodowego, Budé zbliżał się do tezy Lotara, odrzucając – co zrozumiałe w czasach króla Franciszka I – tezę, jakoby urzędy w królestwie miały „właścicielskie prawo” do przysługujących im „imperioów” (tezę, którą w odniesieniu do miast tokańskich formułował Bartolus). Alciato opowiadał się już otwarcie po stronie Lotara wskazując, że *merum imperium* pozostaje stale przy uosabiającym państwo władcy, który może go udzielić niższym urządům jedynie do „używania”. Wielu badaczy uznaje to stanowisko za pierwsze sformułowanie koncepcji *merum imperium* jako nieutralnego elementu publicznej władzy państwa; elementu, który nie może być opisywany jako własność piastuna publicznej władzy państwa ani przynależać do żadnego z niższych urzędów, administrujących jedynie władzą publiczną, nie do nich jednak należąca, lecz ostatecznie do państwa. Alciato wskazywał jednak na dwa aspekty *merum imperium*: pierwszy wiązał z nieutralnym

uprawnieniem do władania, które musi być skupione w jednym ośrodku i jako takie nie może być dzielone ani cedowane, drugi zaś – z używaniem (wykonywaniem) uprawnienia. Władza publiczna stawała się jakościowo odmienna od prywatnej, choćby tej, która realizowała się w postaci uprawnień właścicielskich osoby względem jej rzeczy, utracalnej i przenoszalnej. Książę stawał się już jedynym – działającym jako piastun *imperium* wspólnoty – źródłem i twórcą urzędów, w następstwie czego nie mogły już istnieć (przewidywane przez Aza i Bartolusa) niezależne urzędy, korzystające ze „swojego” *merum imperium*. Co jednak najważniejsze, Alciato nie tylko „rozerwał” związek władzy i własności, *imperium* i *dominium*, ale także sformułował zasadę, iż *o ile urzędy są w pierwszym rządzie delegatami prawa, wtórnie zaś delegatami księcia, o tyle delegaci księcia są istotnie jego delegatami, wtórnie tylko delegatami prawa*³⁰. Stałość urzędów związał on tedy z prawem, odróżnianym jednak od aktualnej woli księcia; prawem regulującym organizację sfery publicznej, w tym istnienie i uprawnienia urzędów w sposób trwały i niezależny od zmiennej aktualnej woli panującego, w następstwie czego *merum imperium* można już było traktować jako zbiór uprawnień, opisanych w ustalonej strukturze normatywnej; jako element systemu, w którym wszystkie urzędy (i wszyscy ich piastuni) są w jakimś sensie twórcami prawa, relacjonowanymi do jednego najwyższego urzędu, w którym prawo umiejscawia najwyższą władzę publiczną. Wedle Alciato, zarządcy prowincji i rządcy miast używali *imperium* tylko gwoli administrowania poddanymi terytoriami, jednak *merum imperium* nie było związane wprost z ich urzędami, nie należało do nich niejako z „natury” urzędu, lecz wywodziło się z prawa, które delegowało je konkretnym urzędom³¹. W ten sposób urzędy stawały się „tworami” prawa kraju, a nie następstwem szczególnej cesji księcia. Piastun każdego urzędu używał władzy podobnie jak piastun najwyższego urzędu, sprawował

³⁰ A. Alciato, *Commentarii in Digesta*, [w:] tenże, *Opera omnia*, vol. 1, Basel 1582, kol. 145, par. 92.

³¹ *Tamże*, kol. 150, par. 98.

bowiem „urząd stale istniejący”, niezależny od kaprysu władcy, dzięki zyskaniu oparcia w prawie w jakiejś mierze niezależny. Alciato ujawniał rosnące zainteresowanie aktywnością prawodawczą piastuna władzy najwyższej, ale – jak Ulpian – wyłączał z kategorii *merum imperium* możliwość tworzenia norm ogólnych³². Uznając rozwiązanie Lotara, że *imperium* należy tylko do księcia oraz ograniczając zawartość *merum imperium* jedynie do przekazywalnej jurysdykcji kryminalnej, nienależącej tylko do księcia, ale i do zwierzchników wspólnot mniejszych, traktował już stanowienie prawa jako możliwość szczególnego rodzaju. Podane przez niego rozwiązanie eksponowało jednak zasadnicze znaczenie różnicy między wyłącznym walorem najwyższej władzy publicznej i korzystającymi jedynie z władzy udzielonej niższymi urzędami, uprawnionymi jedynie do korzystania z władzy publicznej w pozycji „delegatów prawa”, które miało odtąd wyznaczać podstawę i źródło urzędów.

Trzecim wielkim twórcą humanistycznej szkoły jurysprudenckiej był Niemiec, Ulrich Zasius, honorujący (jak Alciato³³, a nie jak Budé) rzymsko-germańską ideę *translatio imperii* i uniwersalny walor cesarstwa. Sięgając do źródeł rzymskich i porzucając „argument z autorytetu” Accursiusa i Bartolusa, Zasius wskazał trzy rodzaje jurysdykcji: *merum* i *mixtum imperium* oraz *iurisdictio simplex*, łącząc pierwszą z nich z władzą miecza lub karaniania publicznego, w tym z możliwością stanowienia prawa ogólnego opatrywanego sankcją przymusu, pozostającą jedynie przy zwierzchnikach duchowym i świeckim³⁴. W jego ujęciu *merum imperium* było jednak stopniowalne, w pełni mogło pozostawać w jednym urzędzie, ale mogło też być w części delegowane. Co

³² M.P. Gilmore, *dz. cyt.*, s. 54-55.

³³ Rozpatrując kwestię podnoszoną przez Bartolusa: czy król Francji ma cesarza jako zwierzchnika, Alciato odpowiadał twierdząc słowami postglosatora, że cesarz jest przecież „panem całego świata” (*dominus totius orbis*).

³⁴ Zasius wywodził tę tezę m.in. z władzy legitymizowania bastardów, którą realizował wyłącznie książę.

najważniejsze, dostrzegając, że jego poprzednicy stosowali termin *imperium* tak w związku z cesją dokonaną przez lud, z pierwotnym władztwem ludu lub z eminencją władcy, na rzecz którego cesji dokonano, jak i w związku z sędziami lub rozkazującymi w sprawach prywatnych i publicznych, eksponował trzecie znaczenie kategorii *imperium*, związane z autorytetem (władzą) człowieka sądującego lub sędziego jako emanujących *imperium* na innych, działających dla pożytku prywatnego (*mixtum*) lub publicznego (*merum imperium*)³⁵. Warto jednak zauważyć, że autorytet sędziów wywodził Zasius od księcia: *merum imperium* jako jurysdykcja przez nich sprawowana miała źródło w zwierzchniku politycznym, do którego należała wszelka jurysdykcja. W ten sposób niemiecki prawnik oddalał wcześniejsze interpretacje: wszelkie aspekty *imperium*, które nie odnosiły się do jurysdykcji zostały usunięte poza jej granice, w następstwie czego stanowienie prawa zaczęto traktować jako wynikające z „eminencji” osoby księcia raczej niż z przynależnego mu *imperium*, to zaś – związane wyłącznie z jurysdykcją – miało być przezeń przekazywane w różnym zakresie sprawującym jurysdykcję kryminalną (zgodnie z tradycją „bartolistów”). Zasius, odnoszący się w wielkiej mierze do „konstytucji” Świętego Cesarstwa, zatem do rzeczywistości zdecentralizowanej, a nie do scentralizowanej monarchii, głosił, że *imperium* należy jako „właścicielskie uprawnienie” do cesarza, panów krajów, a nawet miast cesarskich, nie może być jednak przez nich delegowane. Zauważmy jednak, że – choć podejmował analizę z tej perspektywy – ograniczył znaczenie *merum imperium* do jurysdykcji, dzięki czemu mógł wskazać, że należy nie tylko do księcia, ale i do urzędów jako ich „uprawnienie właścicielskie”. O ile jednak Alciato, uznając *merum imperium* za pełnię najwyższej władzy publicznej, nie przyznawał go „niższym urzędom”, o tyle Zasius, wydzieliwszy stanowienie prawa z *merum imperium*, mógł już to czynić, by uznać niejaką niezależność w zakresie sprawowania „zawężonego” *imperium*

³⁵ A. Alciato, *Opera omnia*, vol. 1, Lyons 1550, kol. 418, par. 1-6.

przez urzędy, *imperium* nie będącego wszak najwyższą władzą publiczną. U Alciato urzędy zawdzięczały niezależność prawu i nie były kształtowane przez księcia w oparciu o przysługujące mu jako ucieleśnieniu wspólnoty *merum imperium*. I Alciato, i Zasius przedstawiali rozwiązania odmienne od uprzednio dominujących; dzielące ich różnice były konsekwencją odmiennych kontekstów, w których tworzyli: Alciato korzystał z koncepcji *merum imperium*, by uzasadnić władzę księcia, Zasius natomiast, by uzasadnić władzę urzędów. Obaj głosili też, że cesarz posiada pełnię władztwa, władzę absolutną (*legibus solutus*), sprzeciwiając się postępującemu „nacjonalizmowi jurydycznemu”, zakorzenionemu, co nie jest bez znaczenia, w tezach „bartolistów”³⁶.

³⁶ Wywodzona z prawa rzymskiego teza, łączona z imieniem Ulpiana, zrównująca wolę władcy z prawem, odnoszona była jednak nie tylko do królów (jak u legistów francuskich), ale i do wspólnot politycznych (jak u legistów włoskich miast-państw), traktowanych jako niewielkie, ale suwerenne „cesarstwa” dysponujące pełnią władztwa (*imperium*). Postglosatorzy włoscy, kontynuując namysł rzymskich legistów nad prawem naturalnym, zaznaczali z naciskiem, że o ile statuty są dziełem władcy albo stanowią ekspresję jego woli, zwyczaje, które wolę tę ograniczają, są dziełem nieartykułowanego porozumienia ludu (*tacita conventio civium*), nieróżniącego się od porozumienia zawieranego świadomie. Jeśli bowiem – rozumował Bartolus, a inni szli jego tropem – lud nie uznaje żadnego zwierzchnika, musi mieć zdolność do tworzenia dla siebie prawa pozytywnego, musi być „kolektywnym” podmiotem, wyposażonym w pełnię władzy. Przypisując władztwo całej wspólnotie, postglosatorzy włoscy dali znaczący impuls myślicielom dążącym do ustalenia różnie pojmowanej suwerenności ludu, przez jej przeniesienie z „kontekstu genetycznego” (*translatio imperii*), właściwego legistom rzymskim i zwolennikom prymatu cesarzy niemieckich, do sfery refleksji nad procesem stanowienia prawa. Nie oznacza to jednak, że legiści XIV w. postrzegali świat jako zbiór suwerennych państw, królestw lub republik, stanowił on dla nich większą całość, w której znajdowano miejsce dla papieżstwa i żywego wciąż cesarstwa. Ten element i kolejny, uznający różnie definiowanego władcę za suwerennego prawodawcę, podnieśli w XVI i XVII w. legiści francuscy, nie tylko negując pozycję obu władców uniwersalnych, ale i krytycznie odnosząc się do idei władcy „ożywającego prawo” (*lex animata*) nie aktem swej arbitralnej woli, ale raczej zgodnie z „kierunkującymi” jego wolę normami praw naturalnego (*lex na-*

We Francji najważniejszym bodaj następcą Alciaty był Charles Du Moulin, jak Zasius piszący jeszcze w pierwszej połowie XVI w., spierający się z obrońcą dawnych ujęć, wpływowym Cujasem, nie do końca dążący jednak w kierunku wyznaczonym

turalis) i narodów (*ius gentium*). Niektórzy historycy doktryn politycznych zwykli tej tylko grupie prawników, odwołujących się do prawa rzymskiego, nadawać miano legistów, wskazując ich wielką rolę w procesie kształtowania nowożytnej refleksji o państwie i prawie. Bez wątpienia, francuscy legiści rozwijali ważną dla konstytucjonalizmu koncepcję praw fundamentalnych, ale już w tym zakresie zajmowali niejednorodne stanowisko: jedni, jak Étienne Pasquier, twierdzili, że ich źródłem jest wola króla, inni – jak Simon Marion, a po nim François Hotman – że prawa te ustanowił lud jako pierwotny dysponent władzy, który stawiając nad sobą władcę przewidział zasady ograniczające jego władztwo. Pierwsza opcja w ciągu XVI w. zyskiwała coraz większe znaczenie, wiodąc ku absolutyzmowi mimo oporu Claude'a de Seyssela i Guya Coquille'a, dążących do ustalenia systemu konstytucyjnych „wędzideł” (w tym kontroli aktów normatywnych władcy przez parlamenty i współdziałaniu zgromadzeń kleru i szlachty w procesie stanowienia prawa). Prawnicy kształceni na królewskich uniwersytetach w Tuluzie i Bourges, Barthélemy de Chasseneuz i Charles de Grassaille, aktywni za Franciszka I i Henryka II, sięgający po argumenty glosatorów i postglosatorów, uznawali już monarchę nie tylko za największego pana królestwa, sprawującego wyłączne władztwo na terytorium państwa, ale i za „doczesnego wikariusza Chrystusowego”, „króla królów” i „słońce na ziemi”. Prace tych myślicieli zawierają pewne elementy konstytucjonalizmu, jak ideę niezależności wspólnoty od króla, *mistycznego ciała* od jego głowy, uznanie parlamentów za instancje najwyższe w dziedzinie jurysdykcji oraz – obecne u Bartolusa – ograniczenia woli monarchy w zakresie zmiany istniejącego prawa. Z czasem jednak Bartolusowa konieczność zachowania prawa zastępowana była ideą dobrowolnego jego respektowania przez monarchę, coraz mniej zależnego od woli zgromadzeń przedstawicielskich i parlamentów. Dzieło „rozluźniania wędzideł”, przewidywanych przez de Seyssela, podejmowali skądinąd nie tylko legiści, ale także znakomici humaniści renesansowi, jak Guillaume Budé, który – powołując się na Arystotelesa – skłonny był uczynić króla „jakby Bogiem” i źródłem sprawiedliwości, postawić go ponad prawem i przyznać naturalną władzę, podobną do posiadanej przez ojca rodziny albo rzymskiego dyktatora. Legiści jednak, ostrożniejsi w sądach, uznawali zwykle – jak krytyczny wobec głównej tendencji Pierre de Rebuffi – że król jest źródłem prawa nie z racji naturalnych (skoro jest

przez twórców „nowej jurysprudencji”. Autor *Commentarii in consuetudines Parisiense* (1539), jak wielu ówczesnych prawników francuskich (Chasseneuz, Ferrault, Grassaille), nawiązywał do argumentów kanonistów zbijających uniwersalistyczne pretensje cesarzy³⁷, rozpatrując problem Korony francuskiej przeciwko pretensjom Habsburgów i znajdując wśród nich uprawnienia z nią związane, m.in. wyłączną możliwość stanowienia prawa, a co za tym idzie niezależność od prawa feudalnego, cesar-

śmiertelny jak inni), ale dzięki większej zdolności podejmowania działań w interesie państwa. Powołując się na dystynkcję św. Tomasza z Akwinu, różnicującego moc zmuszającą i kierującą prawa, legiści twierdzili, że na króla prawo nie działa z mocą pierwszego rodzaju, skoro nie ma nikogo, kto mógłby go zmusić do przestrzegania prawa, a jedynie poddany jest on jego mocy kierującej; niemniej uznawano, że monarcha w „zwykłych przypadkach” dobrowolnie poddaje się wymaganiom prawa również stanowionego, a jedynie w „stanach nadzwyczajnych” korzysta z władzy absolutnej, znosząc w szczególności normy prawa zwyczajowego. Legiści XVI w. nie traktowali już króla jako głowy zhierarchizowanego organizmu feudalnego, ale jako suwerena, dysponującego w pewnych przypadkach absolutną władzą nad poddanymi, niezobowiązanego ubiegać się o zgodę wasali na wprowadzanie nowych praw. Przyznana królowi, nawet przez Rebuffiego, możliwość ustanawiania praw wbrew istniejącym zwyczajom, była też kluczowym elementem w procesie przekształcania społeczeństwa francuskiego ze wspólnoty feudalnej w społeczeństwo polityczne, poddane jednemu ośrodkowi władzy: w jej rezultacie granicę działaniom króla miał wyznaczać zespół norm abstrakcyjnych, a nie konkretnych zwyczajów. Król mógł teraz – w imię Bożej lub naturalnej sprawiedliwości albo wymagań rozumu – znosić zwyczajowe uprawnienia poddanych, niezwiązanych z nim więzami prywatno-, ale publicznoprawnymi: średniowieczną tożsamość prawa i zwyczaju zastąpiono nowożytną koncepcją króla jako źródła prawa przedmiotowego i uprawnień wszystkich członków wspólnoty politycznej. Jego uprawnienie do nakładania podatków w sytuacjach nadzwyczajnych, miało charakter prerogatywy, nie wymagało zgody podatników, a opatrywane było jednym tylko warunkiem: istnienia rzeczywistej i poważnej przyczyny (np. obrony granic królestwa).

³⁷ Zob. szerzej E.H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton 1957, rozdz. VII, a zwłaszcza D.R. Kelley, *Law, [w:] The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, eds. J.H. Burns, M. Goldie, Cambridge 1991, s. 78-79.

skiego i kanonicznego³⁸. Nacisk, jaki kładł na problem jedności i zwierzchnictwa królewskiego, wiódł go do krytyki jurysdykcji senioralnej, do tezy, że pełnia jurysdykcji należy do króla jako jej jedynego depozytariusza, i do wniosku, że jeśli seniorzy źle realizują jurysdykcję, winna ona wrócić do króla. Du Moulin wskazywał tedy, że prawo królestwa Francji składa wszelką jurysdykcję i pełnię *imperium* w ręce króla, że zarówno ono, jak i prawo narodów (*ius gentium*) decyduje o tym, że wszelka jurysdykcja w królestwie należy do monarchy i może być sprawowana tylko przez niego albo w jego imieniu i w oparciu o władzę przez niego delegowaną. Nikt poza królem nie może „mieć na własność” żadnej jurysdykcji, nie może sprawować jurysdykcji w oparciu o własne, nawet nie właścicielskie „uprawnienie”, lecz wykonuje jedynie jurysdykcję szczególną w oparciu o królewską inwestyturę lub przyzwolenie króla, udzielone wprost lub pośrednio.

Przyznany królowi przez Du Moulina, niemal właścicielski tytuł jurysdykcyjny, nie prowadził do uznania, że król jest właścicielem królestwa. Powołując się na Alciatę utrzymywał, że uprawnienie najwyższego urzędu nie jest „zwykłym uprawnieniem właścicielskim”, bo władza publiczna (*imperium* i *potestas*) różni się od własności (*dominium*) rzeczy. Najwyższa władza publiczna (*merum imperium*) pozostaje w księciu jako jego uprawnienie właścicielskie, w sensie wyłączności korzystania raczej niż swobodnego rozporządzania, jako że żadne uprawnienia przysługujące tylko jemu, nie mogą być przekazywane niższym urządcom, działającym w zakresie przekazanych im przez króla uprawnień³⁹. W odróżnieniu od „bartolistów”, Du Moulin

³⁸ Ferrault katalogował 20, Grassaille – 40, zaś Chasseneuz – aż 56 uprawnień regalnych (zob. szerzej J.H. Franklin, *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge 1973, s. 47, oraz A.L. Fell, *Origins of Legislative Sovereignty and the Legislative State*, t. 1, Cambridge, Massachusetts 1983, s. 7), wiązanych już przez nich, a po nich przez Bodina, z *maiestas* – suwerennością raczej niż godnością.

³⁹ Na przykład król ma dwojakie uprawnienia w odniesieniu do kasztelanii: jedno jako jej indywidualny właściciel, władny przekazać ją komuś

utrzymuje w szczególności, że król nie może przekazać władzy ustanawiania praw i wydawania statutów (uprawnienie to należało u „bartolistów” do związanych z kategorią *merum imperium*). Zwróćmy jednak uwagę, że Du Moulin odchodzi od stanowiska Alciato, przyznającego niejako niezależność „niższym urządóm”, skoro ustanawianie urzędów jest już przez niego wiązane z właściwymi charakterem królewskiej jurysdykcji lub *imperium*: ich przenoszalność wynikałaby z możliwości cesji uprawnień, obejmujących również możność tworzenia. Urzędy tak kreowane nie mogłyby jednak posiadać właściwskiego uprawnienia w swej jurysdykcji, bo wszelkie uprawnienia należące do tego zakresu pozostawały przy tworzącym dany urząd księciu. Urzędy nie miały żadnej „swojej władzy”, w szczególności „swojej jurysdykcji”, co pokazuje do jakich też dochodzi prawnik rozwijający swój zamysł: władza księcia nie tylko ilościowo, ale i jakościowo różni się od wszystkich innych w królestwie; tylko ona może być opisywana przy użyciu właściwskiego *merum imperium*, a wszelkie próby odnoszenia tej kategorii do jurysdykcji feudalnej lub senioralnej są, po prostu, uzurpacjami⁴⁰.

innemu; drugie – jako król, ponieważ ma on *dominium directum* oraz *ius regium* o charakterze powszechnym w całym królestwie i tego uprawnienia nie może nikomu przekazać (zob. A. Alciato, *Opera omnia*, 1681, s. 79, par. 53).

⁴⁰ Alciato, jak Du Moulin, odmawiał „niższym urządóm” posiadania *merum imperium*, zarazem jednak głosił, że korzystają z niego dzięki prawu, a nie księciu; Du Moulin uskrajnił tę interpretację: dla niego urzędy nie mają już „własnych” uprawnień i tracą wszelką niezależność od króla jako ich „właściciela” i twórcy (zob. M.P. Gilmore, *dz. cyt.*, s. 65-69). Warto pamiętać, że szkoła „bartolistów” i Du Moulin kładli nacisk na takie zdefiniowanie *merum imperium*, by obejmowało możność stanowienia prawa. Przeciwno tej tendencji, jakże ważnej dla rozwoju myśli politycznej, także dla Bodina, występowali w XVI w. badacze dziejów rzymskich, którzy – jak Jean Gillot – odnosili termin *imperium* wyłącznie do „prawnego autorytetu” urzędów, uznając, że stanowienie prawa nie jest częścią *imperium* ani jurysdykcji, należy bowiem jedynie do władzy księcia, gdy do *merum imperium* należą inne uprawnienia, choćby legitymizowanie bastardów. Interpretacja Gillota zmierzała do wykazania, że do władzy księcia niepodob-

Także portugalski jurysta Antoine de Govéa, a po nim przedstawiciel znakomitej szkoły prawniczej z Bourges, François le Duaren (Le Douaren), odróżniali *iurisdictio* i *officium ius dicentis* jako „wywodzące się z prawa” uprawnienie urzędów do orzekania po przeprowadzeniu odpowiedniego postępowania (w szczególności do karania śmiercią, kojarzonego z *merum imperium*) od *imperium* jako takiego, dyskrecjonalnej władzy decydowania, niewymagającej takiego postępowania⁴¹. Krytykując to ujęcie, Eguinarius Baron (Eguinaire Baro) nie tylko przeciwstawiał rzymskiego *princepsa* i francuskiego *rexa*, zdolnego bardziej rozumnie niż cesarz ustanawiać i promulgować prawo, oraz wskazywał, że prawo cywilne jest dziełem nie „rozumu cesarstwa”, lecz „cesarstwa rozumu”⁴², ale zestawiał też dyskrecjonalne uprawnienia urzędów z tymi, które były związane z obowiązkami prawnymi. Baron, nauczyciel Bodina w Angers, określał rzymskiego cesarza jako tego, który korzystał z *imperando*, z nieograniczonej możliwości rozkazywania, początkowo pozostającej przy ludzie, następnie cedowanej na cesarza; możliwości, którą zarówno cesarz, jak i władcy mogą przenosić na inne urzędy wprost lub za pośrednictwem prawa, tak, że *imperium* przekazane posiadało ten sam jakościowy walor, jak *imperium* cedującego (dotyczyło to zarówno *merum*, jak i *mixtum imperium*, zaliczanych już do dziedziny władzy dyskrecjonalnej i dlatego różniących się od *officium iurisdictionis*).

na stosować rzymskich terminów, w tym kategorii *merum imperium*, skoro istnieje potrzeba określenia nowego jakościowo rodzaju najwyższej władzy publicznej. Przeciw Gillotowi zwrócił się Pierre Lorient, dla którego *merum imperium* określało autorytet najwyższej władzy publicznej skupionej jedynie w księciu, jako delegowanej zaś pojawiającej się także w „niższych urzędach”. Lorient uznawał *potestas gladii* za *merum imperium*, za element odnoszący się zatem do spraw kryminalnych i jako taki odróżniał jego piastuna od sprawujących „zwykłą jurysdykcję” urzędów.

⁴¹ A. de Govéa, *Opera iuridica, philologica, philosophica*, Rotterdam 1766, s. 3.

⁴² D.R. Kelley nazywa Barona „jurydycznym nacjonalistą”, zob. D.R. Kelley, *dz. cyt.*, s. 80.

Odmienne stanowisko zajmował Louis Le Caron (Charondas), zdaniem którego urzędy powołane do stosowania i interpretowania praw, karania obywateli i egzekwowania orzeczeń korzystały z jurysdykcji i *imperium*, lecz nie z *merum imperium*. Jurysdykcja, wbrew „bartolistom”, nie dzieliła się na trzy części: *merum* i *mixtum imperium* oraz *iurisdictio simplex*, bowiem ostatnie dwa były tożsame (bo nie mogła istnieć jurysdykcja bez *imperium*, ale tylko *mixtum*); *merum imperium* nie miało już nic wspólnego z *officium ius dicentis*, nie odnosiło się do określania *ius*, lecz do „zachowywania ludowej formy rządów i utrzymywania wolności publicznej”, co nie było zadaniem urzędów. Charondas zauważał, że znane prawu rzymskiemu *merum imperium* odnosiło się tylko do władzy miecza (*potestas/ius gladii*) karzącego przestępców, stanowiło „władzę nadaną i określoną jako prawo karania przestępstw”, zarezerwowaną w republikańskim Rzymie tylko dla ludu, później zaś przekazaną legalnie urzędom⁴³. Dlatego, choć uznawał króla Francji za „cesarza we własnym kraju”, a nawet za „obraz Boga na ziemi”, sprzeciwiał się bliskim Bodinowi rojalistom, wiążąc „prawdziwy znak suwerenności” nie z władzą stanowienia prawa, lecz z samą sprawiedliwością lub jej wymiarem, tj. z jurysdykcją⁴⁴.

Odmienne ujęcie, daleko istotniejsze z punktu widzenia procesu wiodącego do wykształcenia pojęcia „suwerenność”, przedstawił działający we Francji szkocki rojalista William Barclay, definiując *imperium* jako „ogólną władzę porządkowania” i utrzymując, że należy ona wyłącznie do króla w monarchiach, do ludu zaś w demokracjach; że sprawują ją także urzędy, ale na podstawie i w granicach wyznaczonych przez normy prawne,

⁴³ M.P. Gilmore, *dz. cyt.*, s. 87.

⁴⁴ Le Caron optował w trakcie konfliktów wyznaniowych za wprowadzeniem we Francji „rządów mieszanych” („mieszanej monarchii”), eksponował znaczenie zwyczajów jako korektury prawa i elekcyjny charakter monarchii francuskiej; raczej sądenie w oparciu o prawo niż władza polityczna stanowiło główny przedmiot jego zainteresowania (zob. D.R. Kelley, *dz. cyt.*, s. 80).

ustanawiane przez króla lub przez lud. Władza stanowienia prawa, będąca podstawową składową *merum imperium* Bartolusa, nie była już u Barclaya wiązana z aktywnością urzędów, sprawujących jedynie rodzaje „imperium jurydycznego”, lecz jedynie z aktywnością króla lub ludu, dla których zastrzeżone zostało „imperium władcze” lub „pozajurydyczne”, wiązane tylko z władzą stanowienia nowych norm prawnych.

4. Zdaniem wielu badaczy od końca XV w. aż po 1572 r. we francuskiej myśli politycznej dominowała tendencja konstytucjonalistyczna, uwzględniająca ograniczenia władzy króla przez wymóg zgody albo przynajmniej przyzwolenia parlamentów lub Stanów Generalnych na jego decyzje, w każdym zaś razie wysłuchiwanie ich stanowisk przy dokonywaniu zmian w prawie. Tendencja ta, obecna w wypowiedziach nie tylko Claude’a de Seyssela z czasów Ludwika XII, ale także du Haillana i Rebuffiego, jest także widoczna w szóstym rozdziale *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* Bodina, choć znajdowała już przeciwwagę w stanowisku kanclerzy w rodzaju Duprata (z czasów Franciszka I) i l’Hôpitala w latach 60. XVI w. (np. w przygotowanym przez kanclerza edykcje z Moulins z 1566 r., w którym uprawnienie parlamentu do remonstrancji uznano za „czysto doradcze”); stanowisku, które nawiązywało do średniowiecznej doktryny niezbywalności uprawnień koronnych (lub – jak chcą niektórzy – uprawnień suwerennych⁴⁵), korzystając z których władca ustanawiał urzędy, niczego nie roniąc z tych uprawnień i przekazując ich pełnię na następcę; stanowiska, które w połowie XVI w. zostało osłabione, o czym świadczyło już wystąpienie Alciaty.

Prawnicy francuscy sprzed 1572 r., nawet ci, którzy opisywali króla jako „cesarza we własnym królestwie”, właśnie pod wpływem Alciato, który dostrzegł różnice między ujęciem średniowiecznym i klasycznie rzymskim, przyznawali słabszą pozycję monarsze w związku z rozważaniami dotyczącymi władzy

⁴⁵ Zob. szerzej P.N. Riesenberga, *dz. cyt., passim*.

i jurysdykcji przysługujących urządowi jako działającym obok króla depozytariuszom *imperium*. Zaslugą Bodina miało być zdecydowane oparcie prerogatyw suwerennych na istocie zwierzchnictwa politycznego, a nie na ustaleniach przenoszonych (jak widzieliśmy, w rozmaity zresztą sposób) z instytucji i norm prawa rzymskiego. Podobnie jak Bartolus, Bodin zdaje się niekiedy przekonywać, że suwerenność może być realizowana we wspólnotach o różnych formach ustrojowych. Julian H. Franklin próbuje jednak przekonywać, że Bodin nigdy nie był skłonny (wbrew Bartolusowi) uznawać ludu lub władających w arystokracji za piastunów suwerenności, skoro każda z tych grup miała zarazem status poddanych, a nie tylko władających, i jako taka mogła być jedynie „suwerenem pozornym”; suwerenem koniecznym, by przy niepodzielnej suwerenności można było ją komuś przypisać, wskazać kogoś, kto byłby w stanie podjąć ostateczną decyzję, a jednak pozornym, bo będącym zarazem decydującym i decyzją związanym. Z pewnością Bodin, o ile rozwiązywałby paradoks w sposób proponowany przez Franklina, zajmowałby stanowisko odmienne od przyjętego przez jego niemieckiego krytyka Christophera Besolda, znajdującego suwerenność nawet w ustroju mieszanym, w którym „suwerenną decyzję” miało „współkształtować” kilka organów. Istotnie, Bodin stwierdzał, że dopuszczenie przez monarchę ludu do „udziału w suwerenności” jest równoznaczne z wyzuciem się przezeń z suwerenności. Z czasem coraz wyraźniej, zwłaszcza w wydaniu łacińskim *Sześciu ksiąg...* z 1583 r., Bodin negował możliwość istnienia „suwerena korporacyjnego”, koncepcję, iż lud miałby być piastunem suwerenności w demokracji (to „porzucenie” skutkowało zresztą trudnością odróżnienia demokracji od „ustroju mieszanego” i tezę, że obie formy są w istocie anarchiczne). A jednak pozostaje poza sporem, że o ile we wczesnych pracach Bodin uznawał ustanawianie urzędów i mianowanie urzędników za najważniejszą cechę suwerenności, którą było przeciwieństwo „stosowanie stałej jurysdykcji” (stałej, bo Bodin nie znał jeszcze – właściwej nowożytnym demokracjom – „kontroli od czasu do czasu”), to

w *Sześciu księgach*... ustanawianie i mianowanie jest już tylko refleksem legislacji, uznanej za istotę suwerenności⁴⁶.

To, że uprawnienie do mianowania jest jedynie refleksem (lub, jeśli ktoś woli, aspektem) „władzy rozkazywania” jako możliwości kreowania nowych norm prawnych, wskazywali już wcześnie krytycy Bodina: nie tylko Besold, ale i Arnisaeus, utrzymujący, że „korporacyjny suweren” może istnieć, gdy „części suwerenności” są tak podzielone, że uprawnienia każdej składowej są ograniczone funkcjami pozostałych (Arnisaeus odnosił tę uwagę na początku XVII w. w szczególności do stanowienia prawa). Bodin nie godził się z tą interpretacją; w jego przekonaniu nawet polibiuszowy projekt „ustroju mieszanego” przewidywał, że posiadaczem zwierzchnictwa – na podobieństwo króla Francji i rzymskiego cesarza – jest lud, i dlatego nie jest to projekt „mieszany”, ale jedna ze znanych Arystotelesowi złych form ustrojowych, mianowicie „czysta demokracja” (dodajmy, jeśli nie uwzględniająca stałego prawa, lecz oddająca zwierzchniemu ludowi nieograniczoną możliwość zmieniania norm prawnych, nie zasługująca nawet na miano ustroju politycznego, formy rządów)⁴⁷. Poza sporem pozostaje także to, że o ile Bodin twierdził początkowo, że król jest od prawa zarazem wyższy (bo może je dostosowywać do zmienionych okoliczności) i niższy (bo nie może tego czynić wyłącznie wedle własnego upodobania, arbitralnie, skoro wymagana jest zgoda wspólnoty do wprowadzania zmian), o tyle w późniejszych pracach głosił już, że król nie może być związany żadną składaną wspólnocie obietnicą ani zwyczajami i przysięgą koronacyjną. Zmiana stanowiska, wywołana – zdaniem badaczy – wydarzeniami 1572 r., nie była za-

⁴⁶ J.H. Franklin, *Jean Bodin...*, s. 26-30.

⁴⁷ J.H. Franklin przekonuje, że – podobnie jak Bodin – „konstytucjonaliści” pierwszej połowy XVI w. nie traktowali parlamentów i Stanów Generalnych jako współuczestniczących w „podzielonej suwerenności”; że instytucjonalne ograniczenia woli królewskiej znajdowali oni jako „zewewnętrzne wędzidła” dla „suwerenności króla”, wskazuje jednak zarazem, że nawet ten sposób mówienia o „mieszanym ustroju” nie był akceptowany przez „późnego Bodina” (*tamże*, s. 34).

powiedziana w jego wczesnych pismach, a zdecydowała o niej radykalizacja opinii, tak w środowiskach hugenotów, jak i katolików: przedstawiciele obu środowisk uzasadniali prawo oporu, a hugenota François Hotman, a zwłaszcza autorzy *Vindiciae contra tyrannos*, dążyli wręcz do wykazania, że piastunem suwerenności jest lud lub jakieś jego przedstawicielstwo, że zatem król może być w uprawniony sposób pozbawiany korony. Rozumowanie hugenotów, a nawet szerzej – kalwinów wielu krajów europejskich – zmierzało w istocie do przypisania w jakiejś mierze „niższym urządóm” tego, co Bodin odnosił wyłącznie do króla; „niższym urządóm”, a nie każdej jednostce albo ludowi jako pewnej korporacyjnej jedni, choć odmienny kierunek zdawali się już przyjmować np. kalwini szkoccy w rodzaju Johna Knoxa.

Problem, w jakich warunkach, zwłaszcza czy zawsze opór może być stosowany przez „niższe urzędy”, został rozwiązany w skrajny sposób przez autorów *Vindiciae...*, utrzymujących, że opór może się przemienić w stałą kontrolę sprawowaną przez uprawnionych do jego stosowania wobec adresata kontroli, że zatem stać się oni mogą zwierzchnikami tego, któremu mogli się opierać, a w końcu – że zyskują status piastunów suwerenności. Po masakrze w nocy św. Bartłomieja, autor *Sześciu ksiąg...* wskazywał już, że nie należy wzmacniać nieufności między poddanymi i władcą eksponując prawo oporu, nie należy również uciekać się do metod prowadzących do osłabienia spójni łączących wspólnotę polityczną, lecz – wbrew racjom uzasadniającym prawo oporu – należy dążyć do zapewnienia pokoju we wspólnocie przez ujednoznaczenie kategorii suwerenności jako wyłącznej możliwości rozkazodawstwa (prawodawstwa) w taki sposób, by ostatecznie zniósła ona prawo oporu. W opinii Bodina, suwerenność i prawo oporu stawały się tedy nieuzgadnialne⁴⁸.

⁴⁸ *Nieznajomość właściwego znaczenia słowa „tyran” wielu zmyliła, co spowodowało duże trudności. Powiedzieliśmy, że tyranem jest ten, kto samowolnie czyni się księciem suwerennym, bez elekcji, ni prawa dziedziczenia, ni losowania, ni słusznej wojny, ni specjalnego powołania od Boga [zatem ten tylko, kto jest uzurpatorem – przyp. B.Sz.]. Jest to ten, co do którego*

Bodin, dostrzegając już w pracy z 1566 r., że *imperium* nie może w tym samym jakościowym aspekcie pozostawać w „niższych urzędach” i w tym, który piastuje suwerenność, porzucił definicję *imperium* jako możliwości orzekania i wymierzania kar, określając je jako wyłączną możliwość tworzenia urzędów. Na istotę państwa, które skupia w sobie *summum imperium*, składać się miało pięć aspektów: pierwszym i najistotniejszym jest wyłączna możliwość tworzenia najwyższych urzędów i określania kompetencji każdego z nich; drugim – wyłączna możliwość ustanawiania i znoszenia praw; trzecim – wyłączna możliwość decydowania o wojnie i pokoju; czwartym – wyłączna możliwość orzekania w ostatniej instancji w odniesieniu do decyzji wszystkich urzędów; piątym wreszcie – wieńczenie hierarchii władz dyskrecyjnych, decydujących o życiu i śmierci. Choć, wzorem Du Moulina i w oparciu – jak sądzi Gilmore – o argumenty znajdujące w komentarzach do norm prawa rzymskiego, Bodin eksponował możliwość kreowania urzędów, to na drugim miejscu lokował już możliwość stanowienia norm prawnych, spychając na dalszy plan – kluczową dla współczesnych mu prawników – mającą jeszcze średniowieczny fundament możliwość orzekania w ostatniej instancji. Żaden ze wspomnianych aspektów *summum imperium* nie mógł zostać przekazany któremukolwiek z urzędów w dobrze urządzonym państwie, bowiem każdy z nich stanowił „własność”, „wyłączną możliwość” księcia, należał tedy do najwyższej władzy publicznej. Bodin, tworzący całościową doktrynę raczej niż tylko próbujący rozeznaczyć instytucje prawa rzym-

pisma i prawa starożytnych żądają, aby został zabity (...). I w tym przypadku [starożytni] nie robili żadnej różnicy między księciem dobrym i cnotliwym a niegodziwym i nieszlachetnym, albowiem nie należy do śmiertelnego człowieka zagarniać suwerenność i mienić się władcą swoich towarzyszy, jakiegokolwiek pozory sprawiedliwości i cnoty by się przybierało. A co więcej, ten kto używa oznak zastrzeżonych dla suwerenności, jest według prawa winien śmierci. Jeśli tedy poddany chce zdobyć i zrabować władzę swemu królowi, jakimkolwiek by to było sposobem, albo w państwie ludowym, czy arystokratycznym, stać się ze współtowarzysza panem, zasługuje na śmierć (zob. J. Bodin, dz. cyt., s. 280-281).

skiego, podnosił, że każdy urząd jest jedynie „żywym prawem” i realizuje *legis actio*; że władza, z jednej strony, nie przynależy do urzędów, ale raczej do samego prawa, z drugiej jednak władza realizowana przez urzędy jako część ich jurysdykcji opartej na słuszności, może być przez nie delegowana, jako że stanowi ich własne uprawnienie. Pretorzy, powiada, nie mogli delegować należnego im *imperium* innym, będąc zarazem tymi, którzy nie orzekali arbitralnie, skoro stosowali jedynie prawo, podejmowali *legis actio*. Niemniej, zauważa Bodin, już w prawie rzymskim można dostrzec, że pretorzy mogli w pewnym zakresie, ale tylko w sprawach cywilnych, podejmować działania nie będące stosowaniem prawa. To, co wiązało się z takimi działaniami, stanowiło ich „wyposażenie właścicielskie”, wszystkie jednak pozostałe elementy nie należały do urzędów. Pretorzy nie mieli tedy *merum imperium* w odniesieniu do spraw publicznych, w tym zakresie podejmując jedynie *legis actio*. Do nich należało jednak nadzwyczajne orzekanie w sprawach zagrożonych karą śmierci, a co za tym idzie *merum imperium* lub „władza miecza”. Okazuje się jednak, że ani ta władza, ani możliwość stanowienia o wojnie i pokoju, oba z uwagi na ich „delegowalność”, nie stanowiły części *imperium* w sensie bliskim Bodinowi, były bowiem realizacją *legis actio*. Jeśli zatem urzędy sprawowały nawet władzę orzekania i karały śmiercią, upełnomocnione w tym względzie przez prawo, to nie posiadały *merum imperium* jako „władzy miecza”, były bowiem przez prawo związane i działały w oparciu o nie – podejmowały *legis actio*.

Z ustaleń powyższych wynikało jednak, że niepodobna udzielić jednoznacznej odpowiedzi na zagadnienie dyskutowane przez Aza i Lotara, o tym bowiem, czy urzędy posiadają *imperium* nie można było orzec raz na zawsze, bo kwestia ta była różnie rozstrzygana przez różnych prawodawców: do *imperium* należały zatem możliwości odmienne w różnych czasach, skoro nawet w prawie rzymskim znajdowano rozmaite rozstrzygnięcia. To, czy z *merum imperium* korzystają współcześnie urzędy, czy stosują one „władzę miecza”, również zależało od aktualnych

rozstrzygnięć. Nie szło już zatem Bodinowi wyłącznie o dystynkcję, którą wprowadzał Zasius: odmiennych jakościowo „imperiiów” należnych najwyższej władzy publicznej i innym urządóm; szło także o to, że w odniesieniu do każdej ze składowych, można odnaleźć rozmaite zestawy uprawnień w różnych systemach prawnych. Podejmując poszukiwania jakiegoś aspektu lub elementu, który – mimo wspomnianych odmienności – występuje we wszystkich państwach, Bodin wskazywał zrazu możliwość tworzenia urzędów jako niezmiennie przynależną każdemu państwu jako posiadaczowi *summum imperium*, najwyższej władzy publicznej. Władza delegowana urządóm przez prawo nie należała w istocie do nich i jako taka nie mogła być dalej delegowana. Możliwości składające się na *summum imperium* lub suwerenność w ich relacji do osoby suwerena, księcia jako piastuna suwerenności, były rozważane podobnie jak te, które prawo przypisywało poszczególnym urządóm. I choć niekiedy Bodin ujmował te możliwości jako „własność suwerena”, przecież nie mogły one być delegowane przez księcia nikomu, mimo że taka możliwość wynikałaby z rozważenia na gruncie prawa prywatnego „uprawnień właścicielskich”.

Zwróćmy raz jeszcze uwagę na różnice między „wczesnym” i „dojrzałym” Bodinem. Już w dziele z 1566 r. odrzuca wezwania humanistów, by traktować o kategoriach znanych prawu rzymskiemu jedynie w związku z historycznym ich uwikłaniem, w związku z historycznymi urządami rzymskimi zatem. Już w tym dziele Bodin odnosi kategorię *imperium* do najwyższej władzy państwa i uznaje, że o istocie państwa stanowi *summum imperium*, obejmujące możliwość tworzenia urzędów oraz możliwość orzekania i karania w sprawach kryminalnych. Bodin zauważa jednak, że możliwość orzekania i karania sprawowana jest często przez rozmaite urzędy, dlatego sądzi, że również one sprawują w tym zakresie *merum imperium*. Powiada on jednak zarazem, że nielogiczne, a nawet błędne (tu racja historyczna) jest dzielenie *imperium*, i dlatego – wbrew „bartolistom” – jakościowo odróżnia *imperia* najwyższej władzy publicznej i niższych urzędów,

jakby przygotowując się do wskazania, że *imperium* najwyższej władzy ma walor suwerenności, przekraczający możliwość orzekania i karania, odnoszący się natomiast do możliwości tworzenia urzędów⁴⁹. W *Sześciu księgach...* Bodin pisze już jednak, że

pierwszym znamieniem suwerennego księcia jest możliwość wydawania ustaw obowiązujących wszystkich w ogólności i każdego z osobna. Lecz to nie wystarcza, gdyż trzeba dodać, że chodzi o wydawanie ustaw bez zgody wyższego, równego i niższego od siebie. Jeżeli bowiem książę jest zobowiązany do niewydawania ustaw bez zgody kogoś wyższego od siebie, jest on w istocie prawdziwym poddanym. Jeżeli jest obowiązany do niewydawania ustaw bez zgody równego sobie, wówczas będzie on miał współtowarzysza; a jeżeli bez zgody poddanych, czy to senatu, czy też ludu, wówczas nie jest suwerenem⁵⁰.

Nawet zwyczaj, tak ważny dla „konstytucjonalistów” francuskich połowy XVI w., nie ma większego znaczenia, jeśli spoglądać będziemy z perspektywy owej „wylącznej możliwości”:

zwyczaj nabiera mocy powoli w ciągu długich lat, na podstawie wspólnej zgody wszystkich lub większości, ustawa natomiast wychodzi w jednej chwili i bierze swą moc wiążącą od osoby, która posiada władzę rozkazywania wszystkim. Zwyczaj przyjmuje się w sposób łagodny i bez nacisku; ustawa jest nakazana i ogłoszona przez władzę bardzo często wbrew woli poddanych (...); ustawa może uchylać zwyczaje, natomiast zwyczaj nie może uchylić ustawy (...). Krótko mówiąc, moc zwyczaju polega na tolerancji i to tylko w zakresie, w jakim podoba się to księciu suwerennemu, który może wydać ustawę dołączając do niej sankcję. W ten sposób cała moc praw cywilnych i zwyczajów zależy od władzy suwerennego księcia. Tyle tedy co do pierwszego znamienia suwerenności, które polega na władzy wydawania ustaw, czyli rozkazywania wszystkim w ogólności i każdemu z osobna, a której nie można udzielić poddanym⁵¹.

⁴⁹ M.P. Gilmore, dz. cyt., s. 94-96.

⁵⁰ J. Bodin, dz. cyt., s. 184.

⁵¹ Tamże, s. 186. Przywołajmy jeden jeszcze cytat z Bodina: *trzeba, iżby znamiona suwerenności były takie, iżby mogły być stosowane tylko dla suwerennego księcia; jeśli zaś mogą nadawać się do udzielenia ich również i poddanym, to nie można mówić, że są one znamionami suwerenności. (...) A jeżeli zdarzy się, że książę suwerenny podzielił się tymi uprawnieniami*

Bodin dodaje jednak, że

ta sama władza wydawania i uchylania ustaw obejmuje wszystkie inne uprawnienia i znamiona suwerenności do tego stopnia, że, ściśle mówiąc, można stwierdzić, że istnieje tylko to jedno znamię suwerenności, zważywszy, że w nim mieszczą się wszystkie inne uprawnienia, jak postanawianie wojny lub zawieranie pokoju, rozpoznawanie w ostatecznej instancji orzeczeń wszystkich urzędników, powoływanie i odwoływanie najwyższych funkcjonariuszy, nakładanie na poddanych ciężarów i danin oraz zwalnianie od nich, świadczenie łask i dyspensowanie od rygorów ustaw, podwyższanie lub obniżanie tytułu wartości i stopy monet, zmuszanie poddanych i wasali ściśle związanych do przestrzegania wierności, bez względu na to, komu należy się przysięga. To są prawdziwe znamiona suwerenności, które mieszczą się we władzy wydawania praw dla wszystkich w ogólności i każdego z osobna, oraz nieprzyjmowania praw od nikogo poza Bogiem⁵².

Zauważmy, wszelkie znamiona suwerenności, łącznie z prymatem jurysdykcyjnym, ustanawianiem podatków i urzędów, obejmuje jedno, fundamentalne znamię – wyłączność prawodawcza suwerena, czyli piastuna suwerenności⁵³.

mi z poddanymi, uczyni on ze sługi swego towarzysza, co czyniąc nie będzie więcej suwerenem, albowiem nie może być suwerennym (to znaczy tym, który znajduje się ponad swymi poddanymi) ten, kto uczynił ze swego poddanego towarzysza; [książę nie może zatem] uczynić poddanego równym sobie, nie unicestwiając swojej władzy. Jeżeli tak jest, to wynika stąd, iż znamieniem suwerenności nie jest sprawowanie jurysdykcji, ponieważ jest ona wspólna księciu i poddanemu, ani też powoływanie lub odwoływanie wszystkich funkcjonariuszy, ponieważ i książę, i poddany posiadają władzę w tym względzie nie tylko w odniesieniu do funkcjonariuszy, służących, czy to w wymiarze sprawiedliwości, czy w administracji, czy na wojnie, ale także w odniesieniu do tych, którzy mają rozkazodawstwo w czasie pokoju lub w czasie wojny (tamże, s. 176-177). I w końcu: Największym niebezpieczeństwem, które może przydarzyć się księciu, gdy czyni wszystko poprzez innych, jest, że ci, na których się opiera, ukradną mu jego państwo (tamże, s. 428).

⁵² J. Bodin, dz. cyt., s. 188. *Ten jest w pełni suwerenny*, pisał Bodin w tym samym dziele, *kto jest zależny, po Bogu, jedynie od swego miecza. Jeżeli jest zależny od kogo innego, wówczas nie jest już suwerenny* (tamże, s. 148).

⁵³ W oparciu o to stwierdzenie, można pojąć racje, w oparciu o które Bodin wskazywał, że choć *każdy urzędnik jest funkcjonariuszem*, [to] *nie każdy*

Wskazując, że urzędnikami są jedynie ci funkcjonariusze, do których należy „rozkazodawstwo publiczne”, którzy mają publiczną władzę przymuszania tych, którzy nie chcą podlegać temu, co nakazuje, albo którzy wykraczają przeciw jego zakazom, a zarazem mogą znosić zakazy przez siebie poczynione⁵⁴, Bodin dodaje jednak, że istnieją

dwa rodzaje publicznej władzy rozkazywania: jeden – suwerenny, który jest absolutny, nieskończony i ponad prawami, urzędnikami i osobami prywatnymi; drugi jest prawny, podległy prawom i suwerenowi, który jest właściwy urzędnikom i tym, którzy mają nadzwyczajną władzę rozkazywania, dopóki nie zostaną odwołani albo dopóki ich zlecenie nie wygaśnie. Książę suwerenny nie podlega, po Bogu, nikomu wyższemu od siebie samego; urzędnik dzierży swą władzę, po Bogu, od księcia suwerennego i zawsze pozostaje poddany jemu i jego prawom; osoby prywatne podlegają, po Bogu (...), swemu suwerennemu księciu, jego prawom i jego urzędnikom, każdemu w jego dziedzinie.

W istocie, na co zwracaliśmy uwagę na początku tekstu przywołując fragment dzieła Bodina, tylko książęta mają władzę rozkazy-

funkcjonariusz jest urzędnikiem, ale tylko ten, który ma władzę rozkazywania; [że zatem należy odróżniać] władzę rozkazywania od jurysdykcji, albowiem są tacy urzędnicy, którzy mają władzę rozkazywania, a wcale nie mają jurysdykcji zwyczajnej, jak cenzorowie i trybuni ludu; i przeciwnie, starożytni kapłani, tak dobrze, jak nasi pralaci, byli sędziami zwyczajnymi, mającymi powszechną właściwość w sprawach religijnych i duchownych, a niemniej nie byli urzędnikami. Do „suwerennego majestatu” należy powoływanie urzędników (tamże, s. 306-307).

⁵⁴ *Tamże, s. 310. Reguła, dopowiada znacząco Bodin przeciwko wypowiedziom Alciato, która mówi, że moc praw polega na rozkazywaniu, zakazywaniu, zezwalaniu i karaniu, bardziej jest właściwa dla urzędników niż dla prawa, które jest nieme; żywym prawem jest urzędnik, który to wszystko robi, zważywszy, że prawo zawiera w sobie tylko rozkazy lub zakazy, które byłyby iluzoryczne, gdyby u stóp prawa nie stał urzędnik i kara na wykraczającego. Nie mają publicznej władzy rozkazywania ci, którzy mają władzę rozpoznawania pewnych spraw i orzekania, jak np. w starożytności kapłani, a dziś biskupi, którzy jednak nie mają władzy wykonywania swoich orzeczeń. Podstawowym przymusem jest areszt na osobach lub rzeczach (...). Najwyższym rodzajem przymusu, który służy tylko panującemu, jest kara śmierci (tamże).*

wania i mogą używać właściwie słów *impero et iubeo*, gdy władza urzędników jako rozkazujących *związana jest i zależy całkowicie od suwerena, który ją może naruszać, zmieniać i odwoływać według swego upodobania*. Jak widzieliśmy, Bodin dopowiada, że *wszystkie władze, magistratury i urzędy należą na własność do Rzeczypospolitej, ci zaś, którzy „mają w ręku suwerenność” mają jedynie prawo ich obsadzania, a nie tworzenia i znoszenia*⁵⁵.

Gdy idzie o ustalenie, do kogo należy suwerenność, Bodin zdaje się wskazywać, że *możność tworzenia i znoszenia urzędów jest „właścicielskim uprawnieniem” Rzeczypospolitej; że – co więcej – jedynie suwerenni książęta użytkują, lub, żeby lepiej powiedzieć, używają majątku i domen publicznych*⁵⁶; że właściwe im (i tylko im, bo nie wszystkim innym panom, mającym jurysdykcję, urzędników i poddanych) „znamiona suwerenności” są

*z natury nieprzenośne, niezbywalne i nie ulegają zasiedzeniu, [albowiem] jeśli nie można nabyć domeny państwowej tytułem zasiedzenia, to jakżeż można by nabyć prawa i znamiona majestatu? Jakikolwiek dar uczyniłby księżę suwerenny z ziemi lub z panowania, to przecież prawa majestatu zawsze pozostają przy tym zastrzeżone, choćby tego wyraźnie nie powiedziano?*⁵⁷

Do Rzeczypospolitej miałyby należeć suwerenność, a do „suwerennego księcia” jej używanie? To kluczowe pytanie wiąże się z niejednoznacznymi ustaleniami Bodina, który w *Sześciu księgach...* relacjonuje suwerenność nie tylko do księcia, ale także do ludu lub zgromadzenia. Pisze on bowiem, z jednej strony, że *w państwie ludowym suwerenność należy do ludu* jako tego, który stanowi ustawy (*le loy*), będące jego „prawymi rozkazami”, jako podmiotu posiadającego *całkowitą władzę nad wszystkimi bez wyjątku poddanymi*, wykluczając jednak tego, który wydaje prawe rozkazy⁵⁸. Paradoks, który skrywa się w tych tezach, dotyczący suwerenności ludu, a zarazem jego „poddania” normom przez się stanowionym, ma wielkie znaczenie dla dalszej ewolucji my-

⁵⁵ *Tamże*, s. 311-312.

⁵⁶ *Tamże*, s. 156.

⁵⁷ *Tamże*, s. 223.

⁵⁸ *Tamże*, s. 177-178.

śli politycznej⁵⁹. Pozostawmy jednak na boku dywagacje, które zbliżają nas do ujęcia Locke’a z jednej, Rousseau z drugiej strony, zaś spośród przywołanych na wstępie myślicieli bodaj najbardziej do Austina i Tocqueville’a, i wskaźmy, że w ujęciu Bodina

tytuł cesarski nie zawiera zupełnie w sobie suwerenności, [bowiem] suwerenny majestat cesarstwa spoczywa nie w osobie cesarza, lecz w zgromadzeniu stanowym cesarstwa, które może uchwalić ustawę wiążącą cesarza do tego stopnia, że cesarz nie może wydać żadnego edyktu, zawrzeć pokoju, wszcząć wojny, obciążyć poddanych jakimkolwiek podatkiem ani uczynić więcej, niż skierować wezwanie do stanów⁶⁰.

Zarazem (zauważmy: wbrew Bartolusowi) Bodin podnosi, że miasta włoskie nie posiadały suwerenności, skoro nawet ich prawnicy głosili, że

nie mogą one ustanowić prawa ani zwyczaju pozostającego w sprzeczności lub uchylającego prawo powszechne, jakie cesarz Fryderyk kazał ogłosić; [w istocie jurysdykcja] udzielona miastom włoskim nie obejmuje suwerenności, biorąc pod uwagę (...), że cesarz wyznacza sędziów i komisarzy w sporach między miastami⁶¹; [w jaki zaś sposób mógłby być suwerenem ktoś], kto uznaje jurysdykcję ze strony kogoś wyższego od siebie, który uchyla jego wyroki, który koryguje jego prawa, który go karci, jeżeli dopuści się nadużycia?⁶²

Jeśli uznamy za uzasadnioną tezę Williama Ferr Churcha, że legiści i humaniści XVI w., nie tylko zresztą francuscy, stale sytuowali w centrum rozważań monarchę i wiązali wszystkie aspekty państwa z prerogatywami tego, który czerpał autorytet z bezpośredniego daru Boga⁶³, to może się wydawać, że „oderwanie” su-

⁵⁹ Sam Bodin wskazuje zresztą w innym miejscu, że o ile w monarchiach i arystokracjach istnieją dwie strony: *ten lub ci, co dzierżą suwerenność – z jednej strony i lud – z drugiej*, [o tyle] *nie może to mieć miejsca w ustroju ludowym, zważywszy, że lud stanowi jedno ciało i nie może zobowiązywać samego siebie (tamże, s. 120).*

⁶⁰ *Tamże*, s. 156.

⁶¹ *Tamże*, s. 157-158.

⁶² *Tamże*, s. 174.

⁶³ W.F. Church, *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France. A Study in the Evolution of Ideas*, Cambridge, Massachusetts 1941, s. 45-46.

werenności od osoby króla nie jest teoretycznie możliwe. Tenże Church twierdzi jednak zarazem, że autorytet króla zakorzeniano również w prawie, że królowanie nie było fundowane na dziedziczeniu, ale raczej na godności urzędu, że – zgodnie z tradycją legalistyczną – monarcha jedynie administrował tym, co otrzymał zgodnie z normami prawa fundamentalnego, będącymi zarazem źródłem jego prerogatyw. Dla Grassaille’a i Chasseneuza zapożyczona z prawa rzymskiego kategoria *merum imperium* nie obejmowała wszystkich znamion królewskości, dotyczyła jednak dwóch spośród nich: władzy najwyższej jurysdykcji i promulgacji prawa wiążącego w całym królestwie, a dzięki więzi jurysdykcji i prawodawstwa wyznaczała drogę od średniowiecznej koncepcji monarchy-sędziego, ku nowożytnej koncepcji monarchy-prawodawcy-suwerena⁶⁴. Choć wspomniani juryści (ale już nie Bodin) kładli jeszcze nacisk na funkcję jurydyczną króla, to ich ustalenia pozwalały postąpić krok dalej, ku nowożytnej koncepcji suwerenności, związanej z wyłącznością prawodawczą. U nich król zdolny jest jedynie modyfikować normy prawne, by chronić bezpieczeństwo i stabilność wspólnoty politycznej;

⁶⁴ *Tamże*, s. 53-56. Zob. również ustalenia Charlesa H. McIlwaina, zdaniem którego suwerenność kojarzono w wiekach średnich z „jurydyczną możliwością orzekania w ostatniej instancji”, w nowożytności zaś z „możliwością legislacji” (Ch.H. McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West. From the Greeks to the End of the Middle Ages*, New York 1932, s. 286), by w niektórych nowożytnych właśnie ujęciach, jak w dobie wojny domowej w Anglii w pierwszej połowie XVII w., doprowadzić aż do identyfikacji suwerenności z nieograniczoną mocą rozkazywania (*tamże*, s. 387). W końcu McIlwain w jednym zdaniu kwituje nasze poszukiwania wskazując, że nowożytne ujęcie suwerenności stanowi następstwo przemian w sposobach określania treści norm prawnych: dopóki władca rozpoznawał jedynie normy zawarte w „prawie wyższym” lub w zwyczajach, nie rozkazywał, nie był zatem „nowożytnym prawodawcą”; i dopiero uznanie go (i uzasadnienie tego uznania) w roli „rozkazującego prawodawcy” doprowadziło do ustalenia treści kategorii, używanej już wcześniej, lecz inaczej kojarzonej: nie w związku z rozkazywaniem, ale w związku z rozstrzygnięciem sporów prawnych na podstawie norm niezależnych od woli władcy i wolę jego wiążących (*tamże*, s. 392-393).

uzasadnienie odmiennej tezy można już jednak odnaleźć u humanistów, którzy – jak Budé – skłonni byli opisywać króla jako znajdującego się ponad prawem, zwłaszcza zwyczajowym, związanego jedynie relacją z Bogiem, zwyczajami zaś o tyle, o ile odzwierciedlały normy naturalne lub Boże. Co jednak ważniejsze, zarówno humaniści, jak i legiści zmierzali w kierunku związania autorytetu królewskiego nie z osobą władcy (co mogłoby prowadzić do jego uzależnienia od jego dyskrecyjnych decyzji), lecz z fundamentalnym prawem jako jego podstawą, a zarazem ograniczeniem. Wprawdzie spierano się o to, od kogo pochodzi prawo fundamentalne: od króla, ludu czy od króla i ludu albo jego przedstawicieli zarazem, niemniej teza, iż król wywodzi swoje uprawnienia nie z tego prawa, lecz z „wyższego czynnika”, za który uznawano Boga, nie była popularna aż do wypracowania doktryny „Boskiego uprawnienia króla” przez „absolutystę” Pierre’a de Belloy’a.

Bodin nie rozważa już problemu suwerenności w sposób typowy dla wieków średnich, nie eksponuje wzajemnych relacji „osobowo uchwytnych” suwerena i wasala ani wykluczających się sfer prywatnej i publicznej. W jego ujęciu niezbywalne prerogatywy Korony sprawuje król, nie jako ich „właściciel”, skoro są one nierozdzielnie związane z Koroną, lecz jako ten, który korzystając z nich udziela ich zarazem niższym urządóm, sądom i urzędnikom, niczego nie roniąc z zasobu prerogatyw. Odmienne stanowisko zajmowali hugenoci, usiłujący – zresztą za samym Kalwinem i w zgodzie z Bartolusem – uzasadnić niezależność niższych urządów, którym przyznawano prawo oporu. Dla hugenotów prerogatywy Korony będą rozdzielone między urzędy i króla, uznawanego, np. przez Bézę, za najwyższego urzędnika, a nie piastuna suwerenności Korony lub rzeczpospolitej⁶⁵. Stanowisko hugenotów przeczyło temu, które bliskie było szczególnie „politykom”, uzasadniającym przeciwną opcję, wiążącym jed-

⁶⁵ Zob. H. Quaritsch, *dz. cyt.*, s. 42-45 (analiza nie tylko stanowiska Bęzy, ale także Duplessis-Mornaya, uznawanego powszechnie za autora *Vindiciae contra tyrannos*).

nak wolę króla – jak Seyssel i Le Caron – granicami prawnymi i radami stanów i parlamentów⁶⁶. Warto zatrzymać refleksję na

⁶⁶ W.F. Church, *dz. cyt.*, s. 110-144. Uchodzący za twórcę stanowiska „politików”, kanclerz Michel l’Hôpital głosił, że realizując władztwo z ustanowienia Bożego, monarcha jest prawodawcą niezwiązanym żadnymi „wędzidlami” instytucjonalnymi ani normami prawa ludzkiego, a jedynie powinnością aplikowania „Boskiego ładu” do rzeczywistości jemu poddanej. Aplikując ów wzorzec sprawiedliwości, nie ze względu na „interes własny”, ale na dobro wspólne, władca wprowadzał „prawdziwy ład” w państwie, a co za tym idzie tworzył warunki pokoju. Z tej tezy wywodził l’Hôpital zarówno ideę biernego posłuszeństwa, jak i tolerancji religijnej, negując zarazem idee oporu i tyranobójstwa oraz wskazując, że monarsze jako racji ładu wspólnotowego niepodobna się sprzeciwiać, choćby podejmował działania, które poddani chcieliby uznać za niesprawiedliwe. Pokój królestwa zależał od spełniania przez nich bezwyjątkowej powinności posłuszeństwa względem władzy, wiążącej mocniej niż zobowiązanie dzieci wobec rodziców; zależał on jednak również od dobrowolnego, a nie przymusowego, podporządkowania się prawu przez władcę, który winien respektować szczególnie własność poddanych, podlegającą jego władztwu, ale niebędącą jego własnością (*imperio, non dominio et proprietate*), i jako taką niepoddaną jego swobodnej dyspozycji, choć niekiedy poświęcaną dla dobra powszechnego. Dążąc do ustalenia warunków pokoju, świadom niepowodzenia prób irenicznych, podejmowanych przez regentkę, l’Hôpital wskazywał, że wobec groźby wzajemnych masakr hugenotów i katolików, niebezpieczeństwa anarchizacji życia wspólnoty, król winien abstrahować od różnic wyznaniowych, odstąpić od faworyzowania jednej strony, zaniechać wysiłków na rzecz przywrócenia jedności religijnej i zadbać o bezpieczeństwo poddanych różnych wyznań. „Nowa polityka” religijna, zaproponowana przez l’Hôpitala już na początku lat 60. XVI w., uzasadniająca potrzebę przestrzegania przez państwo zasad tolerancji religijnej, wiodąca do negacji jego uprawnień w zakresie rozstrzygania sporów religijnych, oparta została na tezie, iż monarcha – jako gwarant pokoju i bezpieczeństwa – nie tylko może bronić jedynej prawdziwej religii i prześladować jej heretyckich przeciwników, ale i nie może stosować przymusu wobec tych, którzy działając zgodnie z nakazami swego sumienia, nie naruszają dóbr i ciał myślących odmiennie. Sprawiedliwość, którą winien był aplikować, wymagała jedynie, by bronił „ładu zewnętrznego”, ujawniającego się w działaniach podejmowanych przez obie strony konfliktu, a nie „wewnętrznego ładu sumień” poddanych. W imię wolności sumienia l’Hôpital gotów był głosić idee uzasadniające tendencję wiodącą ku absolutyzmowi, opartemu jednak nie na zasadzie jedności religijnej, a nawet nie na pierwiastku religijnym, lecz na idei monarchii jako politycznej gwa-

opcji hugenotów, skądinąd korespondującej w tym względzie z orientacją części Ligi Katolickiej i zdać sobie sprawę z drugiej warstwy toczonego przez nich sporu z „politykami”, mianowicie sporu nie o istotę, lecz o podmiot suwerenności: u nich lud lub Stany Generalne, u „polityków” – król; u pierwszych jednak przy możliwości współuczestnictwa w suwerenności kilku podmiotów lub nawet jej podziału między kilka organów, wbrew tezie Bodina o jej niepodzielności⁶⁷, przy zachowaniu jednak

rancji ładu zewnętrznego i pokoju wspólnoty. Wprawdzie głoszony przez l'Hôpitala ideał monarchii zawierał moment religijny, skoro król miał czerpać władztwo od Boga i chronić poddanych świadomych, że mimo dzielących ich różnic wyznaniowych pozostają chrześcijanami, to monarchia jako taka traciła zainteresowanie ich sporami i miała koncentrować swe działania na obronie bezpieczeństwa jednostek i pokoju publicznego uznając, że nie jest w stanie przymusić poddanych do przyjęcia jednego wyznania, i – co więcej – celu tego nie może traktować jako swej podstawowej powinności.

⁶⁷ Koncepcje francuskich legistów i „polityków” w okresie wojen religijnych końca XVI w., związane najczęściej z Bodinem, korespondujące z dominującą w Anglii doktryną „Boskiego uprawnienia królów”, uzasadniały niepodzielność suwerenności należnej jednemu „personalnie uchwytnemu” i odpowiedzialnemu tylko przed Bogiem organowi – królowi, związanemu jednak prawami: Bożym, naturalnym i fundamentalnym królestwa (zob. w szczególności J.H. Franklin, *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge 1973, s. 29 i nast.). Inne koncepcje, bliskie monarchomachom (królobójcom) różnych krajów i wyznań, w tym przypisywana Johannesowi Althusiusowi, zbliżonemu do niderlandzkich „nieortodoksyjnych kalwinów” zwanych arminianami, uznawały, że piastunem suwerenności wewnętrznej są nie król o szczególnej więzi z Bogiem lub o szczególnej legitymacji, lecz – przy zachowaniu jej niepodzielności – lud lub reprezentujące go ciało przedstawicielskie (zob. np. J.H. Franklin, *John Locke and the Theory of Sovereignty. Mixed Monarchy and the Right of Resistance in the Political Thought of the English Revolution*, Cambridge 1978, s. 3 i nast.). Żadne z rozwiązań nie znalazło sytuacji wyjątkowych ani nie dopuszczało podziału władzy: suwerenem był w nich król, lud albo tak lub inaczej pojmowane ciało, działające w zastępstwie ludu, władne kontrolować organy działające w państwie, i – jako „stale aktywny suweren”, podobny „właścicielowi” domeny publicznej – udzielający owym organom swego w istocie władztwa, najczęściej w sposób warunkowy. Każde rozwiązanie

wyraźnych granic między publicznym i podlegającym królowi oraz prywatnym, związanym z właścicielskimi prawami rodzin,

w gruncie rzeczy wykluczało niezależność w jakiegokolwiek sferze odpowiednio parlamentu i króla, poddając je władzy przeciwnej jako władnej definiować interes publiczny, określać kryteria, przy użyciu których oceniane być miały akty owych organów oraz sprawować nad nimi zwierzchnią kontrolę (stwierdzenie to jest bardziej uzasadnione w przypadku monarchomachów niż Bodina, którego myśl w gruncie rzeczy zawartą dopiero w poprawionej wersji *Sześciu ksiąg o Rzeczypospolitej* z 1586 r., rozwijał Loyseau na początku w. XVII; por. interesującą dyskusję o połączeniu uprzednio różnych konotacji pojęć „własność” i „rządzenie” w jednym pojęciu *dominium* w pracach B. Tierney’a i J. Coleman, a ostatnio J.H. Burns’a. Zob. J.H. Burns, *Lordship, Kingship and Empire. The Idea of Monarchy, 1400-1525. The Carlyle Lectures 1988*, Oxford 1992, s. 16-39). Kolejne rozwiązanie, któremu także obce jest pojęcie sytuacji wyjątkowych, kojarzone najczęściej z imionami Henry’ego de Bractona i Johna Fortescue, starsze od poprzednich, zakładało, że suwerenność realizują w *dominium politicum et regale* król – w pewnym zakresie, zwanym „władzą regalną”, niezależny od kogośkolwiek – i przedstawiciele ludu; władca rządzi tu wprawdzie dziedzicznie zgodnie ze swą wolą, ale po konsultacji i w interesie poddanych, związany celem istnienia wspólnoty (dobrem wspólnym) i ewolucyjnie rozwijającym się prawem, współdziałający – mimo że nie mógł być przez nikogo przymuszony – z ciałem przedstawicielskim w wyraźnie określonej sferze publicznej zwanej „koroną”, będącej niezbywalną własnością królestwa. Ów „binarny” charakter monarchii, nakazujący respektować municypalne prawo królestwa i uwzględniać roszczenia obu elementów połączonych spójnikiem *et*, kwestionowany był przez stronników obu poprzednich rozwiązań w czasach, gdy strona regalna pragnęła zawładnąć polityczną, posługując się kategoriami *arcana imperii* i racji stanu, następnie zaś – z podobną motywacją – przez ciało przedstawicielskie. Jak się wydaje, większość konserwatystów, bo przecież z pewnością nie wszyscy monarchiści i nie demoliberalowie lub liberalowie zwący się zachowawcami, skłonna jest odrzucić dwie pierwsze propozycje, by nie usprawiedliwiać absolutyzmu monarchy ani absolutyzmu parlamentu (lub, jak mówiono „absolutyzmu demokratycznego”, wzmacniającego „partyjniactwo”). Najbliższa ich stanowisku jest propozycja trzecia, uzupełniana przez wskazanie istnienia rzeczywistego dobra – państwa właśnie, dla którego i w zakresie przez nie obejmowanym współdziałają organy spełniające jego suwerenność, jednak w sytuacjach wyjątkowych – zgodnie z założeniem organicystycznym – jednoosobowej głowie państwa przyznaje się zwykle uprawnienie do określania treści owego dobra.

które nie podlegało w pełnym zakresie rozkazodawstwu króla⁶⁸ i problematyzowało tezę absolutystów o swobodzie nakładania przezeń podatków bez zgody właścicieli.

Ostatnie zagadnienie naprowadza nas na istotny kontekst wyłaniania się nowej koncepcji suwerenności: z wolna odchodzi w zapomnienie organicystyczna idea istotna dla wieków średnich, traktująca społeczeństwo jako zbiór jednostek o własnych w istocie uprawnieniach, zastępowana przez koncepcję, w myśl której lud, nadal nierówny gdy idzie o posiadanie uprawnień i przywilejów, zostaje potraktowany jako wielkie ciało rządzących – poddanych króla. Du Moulin był w tym względzie pierwszy, korzystając z feudalnej teorii własności w uzasadnieniu pozycji króla jako „wielkiego” i jedyne „właściciela”, będącego źródłem uprawnień wasali (zapowiedź jego argumentu można już odnaleźć w XIV w. u Idziego Rzymianina). Głosił on także, że feudałowie sprawują jurysdykcję nie własną i niezależną, lecz króla (w dodatku, inaczej niż sądy królewskie, na podstawie szczególnego upoważnienia), tym samym czyniąc monarchę jurysdykcyjnym zwierzchnikiem wszystkich poddanych⁶⁹.

⁶⁸ Pisze nawet Bodin, że podobnie *jak może istnieć fundament bez kształtów domu, tak też może istnieć rodzina bez civitas, ani rzeczypospolitej, a naczelnik rodziny może korzystać z prawa suwerenności nad swoimi, nie uznając po Bogu nikogo, prócz miecza; [a jednak], gdy naczelnik rodziny opuszcza dom, w którym rozkazuje, aby umawiać się i układać z innymi naczelnikami rodzin w sprawach, które dotyczą ich wszystkich w ogólności, (...) aby wejść w civitas i sprawy domowe aby traktować publicznie, [wówczas nie nazywa się już] panem, nazywa się obywatelem, to jest, właściwie mówiąc, wolnym poddanym, uznającym suwerenność innego; [i w końcu] można powiedzieć, że każdy obywatel jest poddanym, posiadając swobodę nieco ograniczoną stanowiskiem osoby, której winien jest posłuszeństwo (zob. J. B o d i n, dz. cyt., s. 45 i 48). Ale jak rodzina nie jest, oczywiście, rzeczpospolitą, tak nie jest nią również ani *miasto bez civitas, ani civitas bez miasta (tamże, s. 55).**

⁶⁹ Church zwraca uwagę, że Du Moulin nie tylko przełamywał w odniesieniu do króla zasadę „wasal mego wasala nie jest moim wasalem”, skoro każdy poddany, nawet wbrew woli swego seniora, miał wspomagać króla w wojnach, ale także sprzeciwiał się wojnom prywatnym, toczonym przez

U Du Moulina znajduje się również zapowiedź istotnej dla doktryn absolutystycznych identyfikacji króla jako uosobienia sprawiedliwości i – co ważniejsze – utożsamienia jego autorytetu z interesem państwa; pojawia się jednak u tegoż myśliciela zapowiedź innego rodzaju: dotycząca możliwości przeciwstawiania jednostkowych uprawnień właścicielskich najwyższej władzy publicznej. Obie zapowiedzi zbiegają się w stanowisku Bodina, który zerwał konsekwentnie z traktowaniem monarchy jako sędziego i otwarcie związał suwerenność z wyłącznością prawodawczą, choć zarazem powstrzymał jego rozkazy przed wkroczeniem w sferę właścicielską. Dawniej, gdy państwo ujmowano jako stałą, niezależną i niezmienną całość-jedność, nie był możliwy podobny „akt zerwania”. Pod wpływem wspomnianych przez nas humanistów, z których dorobku czerpał przecież w swych badaniach historycznych Bodin, akt ten stawał się możliwy, prawo bowiem (które miało być dostosowywane do zmiennej rzeczywistości) pełnić zaczęło drugorzędną rolę, na plan pierwszy zaś wysunęła się kwestia polityczna – istnienia państwa i, podporządkowana mu, kwestia bieżącego interesu państwa. Już „politycy” zwracali uwagę, że tradycyjne „normy konstytucyjne” winny być dostosowywane do zmieniającej się rzeczywistości, zgodnie z miarami, które można by nazwać „koniecznością”. Zmiany, głosił np. de l’Hôpital, miały być wprowadzane „okazjonalnie”, jednak nie tylko przez wzgląd na konieczność ich uzgodnienia z „prawem wyższego rzędu”, ale także z uwagi na wymagania wynikające z „aktualnych okoliczności”, choćby związanych z rozbiciem jedności religijnej. Dla kanclerza autorytet króla w zakresie stanowienia prawa był istotny o ile państwo miało przetrwać okres wojen religijnych. Le Caron i Le Roy kontynuowali ten zamysł, otwarcie przypisując już królowi możliwość stanowienia norm prawnych. Jeszcze dalej zmierzał jednak Bodin, który – jak się zdaje ostatecznie – zakwestionował poszukiwania jednego,

panów i ich wasali, ze względu na interes państwa (zob. W.F. Church, *dz. cyt.*, s. 187-194).

niesprzecznego i uniwersalnie ważnego systemu normatywnego, wskazując na znaczenie wielu uwarunkowań prawodawczej woli króla, niezależnych od wymagań prawa naturalnego lub Bożego, tym samym minimalizując znaczenie uzasadnień religijnych.

„Dynamizując” państwo i jego system prawny, Bodin wskazywał jednak na konieczność istnienia jednego ośrodka, który scalałby nie tylko państwo, ale i rodzinę. I w państwie, i w rodzinie konieczny jest bowiem „ośrodek rozkazujący”, oparty nie na „czystej sile”, lecz mający istotniejsze, naturalne w istocie, umocowanie. Ośrodek państwa, jak prawo własności rodzin, nie powinien się opierać jedynie na zwyczaju lub na tym, co nazywane mogłoby być „konstytucją”, ale winien mieć fundament daleko mocniejszy, naturalno-prawny. Już nie mozaika uprawnień (często opartych na zwyczaju) była znakiem suwerenności, ale jedno jej znamię – wyłączność prawodawcza; ten „abstrakcyjny moment” stawał się główną cechą suwerenności, jak jego cechą stało się usprawiedliwianie zmian w prawie mimo „zadawnienia” norm, wbrew zatem ich uzasadnieniom dawanym przez francuskich i angielskich „konstytucjonalistów”, krytycznych wobec tezy o rozkazie piastuna suwerenności jako jedynym źródle prawa.

Warto zwrócić uwagę na jedną jeszcze dystynkcję Bodina: monarchii właściwej, uwzględniającej związanie woli króla prawem naturalnym oraz powinnością nienaruszania naturalnej wolności i własności poddanych, oraz monarchii niewłaściwej, czyniącej króla arbitralnym władcą ciał i dóbr poddanych. Dystynkcja ta unaocznia znaczenie nadawane przez Bodina naturalno-prawnemu fundamentowi władzy królewskiej, jakby zwracając uwagę na chęć jej oparcia na uprawnieniach raczej niż „możliwościach faktycznych”. Co więcej, Bodin wiąże króla wymaganiami dwóch praw fundamentalnych, niezbywalności domeny i porządku dziedziczenia, które nie podlegają jego rozkazodawstwu; wydaje się, że prawa te stanowią u niego istotny, ale tylko wyjątek w traktowaniu wszelkich norm jako naturalne lub po prostu pozytywne; podobny wyjątek nie dotyczy umów, własności prywatnej i prawa zwyczajowego, wywodzonych z prawa naturalnego lub

podporządkowanych prawu pozytywnemu, któremu nie podlegał król będący wszak wyłącznym prawodawcą. Remonstracje miały walor wyłącznie doradczy, pozostawała jedynie zgoda Stanów na opodatkowanie, wymagana nie przez normy zwyczajowe, ale – dzięki racjom własności prywatnej – przez prawo naturalne; król stawał się źródłem władztwa wszystkich urzędów, zrywając z uwikłaniem w hierarchię feudalną i wchodząc w relacje z poddanymi równymi wobec jego rozkazów, stającymi się dzięki temu „wolnymi obywatelami”⁷⁰, sytuowanymi wobec suwerenności sprawowanej przez króla w imieniu Rzeczypospolitej.

Jak się wydaje, choć w literaturze trwają spory na ten temat, Bodin nie tworzył doktryny „Boskiego uprawnienia królów”, choć uznawał Boską proveniencję osoby władcy piastującego suwerenność, a nawet przypisywał ją tej osobie, a nie Rzeczypospolitej-państwu. Z pewnością odnosił się krytycznie do „doktryny rewolucyjnej” sformułowanej w latach 70. XVI w. nie tylko przez hugenockich, ale także – w mniejszym zakresie – przez katolickich monarchomachów, skoro, wbrew nim, negował prawo oporu kierowanego ewentualnie już nie przeciwko osobie władcy (choćby o Boskiej proveniencji), ale przeciwko Rzeczypospolitej, której *absolutną i nieustającą władzą* była właśnie *suwerenność* (nazywana przez Latynów *maiestas* na oznaczenie tych, którzy *zawiadują wszystkimi sprawami stanu Rzeczypospolitej*, tych, którzy mają *największą władzę rozkazywania*⁷¹). Z definicji Bodina Skinner wywodzi zakaz oporu poddanych przeciwko zwierzch-

⁷⁰ Na marginesie jedynie zwróćmy uwagę, że Bodin odrzucał twierdzenie Greków (znajdowane u Arystotelesa), jakoby obywatelem był ten tylko, kto ma udział w urzędach i głos rozstrzygający na zgromadzeniach ludowych, czy to przy sądzeniu, czy przy sprawach państwowych, uznając, że jest nim ten, kto ma udział w *prawach i przywilejach civitas* (zob. J. B o d i n, *dz. cyt.*, s. 57-59). W innym zaś miejscu Bodin dodaje, że uznanie i *podległość wolnego poddanego względem swego suwerennego księcia, oraz opieka, sprawiedliwość i obrona poddanego ze strony księcia stwarzają obywatela* (*tamże*, s. 70), przy czym obywatele dzielą się – jego zdaniem – na trzy stany: stan duchowny, szlachtę i lud (*tamże*, s. 79).

⁷¹ J. B o d i n, *dz. cyt.*, s. 88.

nikowi, zwracając uwagę na przesunięcie celu obieranego przez francuskiego myśliciela z wolności (także istotnej z racji obrony praw właścicielskich poddanych i uznania za kluczową dystynkcji *imperium*, realizującego się w sferze publicznej, oraz *dominium*, właścicielskiej pozycji głowy rodziny⁷²) na bezpieczeństwo, które wyklucza możliwość istnienia „legalizacji oporu”. Dlatego Skinner wnioskuje, że zgodnie z ujęciem właściwym Bodinowi *w każdym społeczeństwie politycznym musi istnieć suweren, który jest absolutny w sensie rozkazywania i nie bycia związanym swoim rozkazem; suweren, który nie może być w legalny sposób*

⁷² J.H. Burns, współczesny a wybitny badacz problematyki absolutyzmu XVI-XVII w., zwraca uwagę nie tylko na to, że problem uwikłania myśli absolutystycznej w zagadnienie „władzy absolutnej” należy znajdować już u myślicieli XII-XIV wieku, np. u znakomitego kanonisty Hostiensisa, ale także i na to, że Bodin odnosił władzę absolutną (pojmowaną jako możność nie arbitralna, lecz nakierowana na regulowanie spraw zgodnie z wymaganiami Rzeczypospolitej) jedynie do tego, co należało do wszystkich rodzin składających się na państwo, nie przewidywał natomiast, by mogła ona wkraczać do „rzeczy prywatnych”, pozostających w wyłącznym władaniu rodzin (zob. J.H. Burns, *Absolutism. The History of an Idea*, London 1986, s. 18). Oprócz ograniczeń „etycznych” (prawo Boże i naturalne) oraz „ekonomicznych” (własność rodzin), Bodin przewidywał, zdaniem Burnsa, również „ograniczenia polityczne”: nie każdy, kto jest w stanie narzucić faktycznie swą wolę może stać się piastunem suwerenności, może pełnić rolę suwerena; w takich przypadkach pełni on, owszem, władzę senioralną, by „przemienić” ją we „władzę polityczną”, uzasadnianą wszak nie faktem, lecz inną racją (nawet nie „naturalnością” podobną władzy ojcowskiej), musi posiadać uzasadniony tytuł ujawniający jego Boską proweniencję (brak u Bodina swoistego, późniejszego „dodatku” – dodatkowego „przyzwolenia” wspólnoty). Co ważne, ów szczególnie tytuł, tytuł łączący osobę władcy z osobowym Bogiem, uzasadniać miał stabilność państwa, zagrożoną w razie konieczności odwoływania się do podobnego „przyzwolenia”; tytuł ten był przy tym wyraźnie kojarzony przez Bodina nie z podobieństwem do pozycji „głowy rodziny”, lecz z odniesieniem do praw fundamentalnych, które miały stanowić ów „łącznik” ładu wspólnotowego z Bogiem i dostarczać uzasadnienia pozycji osoby władcy. Dodajmy, że „łącznik” ten miał decydować (obok respektowania wymienionych „wędzidel normatywnych”) o prymacie rozumu nad wolą nawet absolutnego monarchy (*tamże*, s. 19-21).

negowany przez żadnego z poddanych, nawet gdy jego decyzje są niesprawiedliwe lub niesłuszne⁷³.

„Władza rzeczpospolitej”, jak wynika z definicji suwerenności Bodina⁷⁴, a nie osobista władza księcia, jest

nieustająca, dlatego, że może się zdarzyć, iż władza absolutna będzie dana jednemu lub kilku na pewien czas, po upływie którego nie są oni już niczym więcej, jak poddanymi, a tak długo, jak są oni u władzy, nie mogą się nazywać książętami suwerennymi, zważywszy, że są tylko depozytariuszami i użytkownikami tej władzy dotąd, aż się spodoba ją odwołać ludowi czy księciu, który zawsze pozostaje jej posiadaczem.

Ten, kto został wyposażony we władzę absolutną przez księcia lub lud, nie może być uznany za piastuna suwerenności, w tej roli występuje bowiem jedynie książę albo lud, wciąż będący w posiadaniu władzy i jurysdykcji, którą inni wykonują w formie użyczenia lub wygodzenia⁷⁵. Jak w przypadku niematerialnej i wiecznej Korony, która nie była przecież identyczna z królem, choć była nieodłączna od jego osoby⁷⁶, suwerenność nie jest ograniczona ani co do władzy, ani co do zakresu, ani co do pewnego czasu, nie zna ograniczeń stosujących się do użyczenia albo „wygodzenia” przez suwerenny lud lub suwerennego księcia absolutnej władzy komuś innemu. Przypadki takie dotyczą

⁷³ Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 2: *The Age of Reformation*, Cambridge 1978, s. 287.

⁷⁴ Zob. nade wszystko W.F. Church, *dz. cyt.*, s. 226, oraz J.H. Franklin, *Jean Bodin...*, s. 23 i 93.

⁷⁵ J. Bodin, *dz. cyt.*, s. 88-89.

⁷⁶ J. Baszkiewicz, *dz. cyt.*, s. 399. F.H. Hinsley zauważa w związku z omawianym zagadnieniem, że dla wykształcenia się koncepcji suwerenności konieczne było „rozerwanie” owego związku, do czego nie doszło ani w Rzymie, ani w dobie feudalizmu, w pierwszym przypadku nawet w fazie „ubóstwienia” władców, w której „wzmocnieniu” uległ prymat władcy względem norm prawnych, ale „władcy osobowego” (choć właśnie u progu tego okresu Ulpijan wskazywał już na prymat „rozumnej woli” władcy względem prawa), w drugim natomiast z uwagi na osobiste więzi łączące seniorów (w tym suwerena) i wasali (zob. F.H. Hinsley, *dz. cyt.*, s. 38 i nast.).

również obywateli, *którym się daje absolutną władzę zawiadywania państwem i pełnego rządzenia, od której nie ma żadnej apelacji*, czyni się to jednak na pewien, choćby długi, okres; otóż, powiada Bodin, najrozmaitsi „urzędnicy suwerenni” wcale nie są piastunami suwerenności (nie są suwerenami), lecz jedynie *depozytariuszami władzy, jakiej im udzielono na pewien czas. Lud zaś nie pozbawia się wcale suwerenności, gdy ustanawia jednego lub kilku namiestników z władzą absolutną na pewien czas ograniczony*; przypadek ten nie dotyczy jednak suwerennego księcia, który *nie jest obowiązany zdawać rachunku nikomu, jak tylko Bogu*⁷⁷. Jeśli jednak władza absolutna zostanie komuś oddana „bez zastrzeżeń”, staje się on suwerenem, jako że nawet ten, kto jest uzurpatorem, sięga po władzę nie mając do niej tytułu, jeśli nie jest związany zastrzeżeniami dotychczasowego suwerena, staje się suwerenem: nawet tyran, pisze wprost Bodin, identyfikujący tyrana z uzurpatorem, *jest suwerenem*⁷⁸.

Warunkiem posiadania suwerenności staje się zatem „nie bycie poddanym” w żaden sposób rozkazodawstwu drugiego, co jest równoznaczne z możliwością wydawania i znoszenia prawa dla poddanych lub unicestwiania praw nieużytecznych, by w ich miejsce ustanawiać inne.

Nie może tego uczynić nikt, kto sam jest poddany prawom. Nikt też nie może tego zrobić w stosunku do tych, którzy mają rozkazodawstwo nad nim. Dlatego to prawo powiada, że książę jest absolwowany od władzy praw, przy czym słowo „prawo” oznacza po łacinie także rozkaz tego, kto ma suwerenność.

Suwerenny książę nie jest tedy związany prawami poprzedników ani własnymi ustawami i ordonansami, by nie mógł *sobie ręk związać, choćby nawet chciał tego*; nawet zatem, gdy *przysięga sobie samemu, że dochowa swojej ustawy*, nie jest on wcale związany swoją ustawą. Jest on natomiast zobowiązany przestrzegać normy *praw boskich i naturalnych* (i nie może im się sprzeci-

⁷⁷ J. Bodin, *dz. cyt.*, s. 90-93.

⁷⁸ *Tamże*, s. 96.

wiać) oraz przyrzeczenia, z których może się jednak zwolnić, gdy przestają być słuszne⁷⁹.

Nie należy tedy mieszać ustawy i umowy, albowiem ustawa zależy od tego, kto ma suwerenność, kto może zobowiązywać wszystkich swoich poddanych, a nie może nią zobowiązywać siebie samego. Umowa jest obustronna między księciem i poddanymi, obowiązuje obie strony wzajemnie i żadna ze stron nie może przeciw niej wykroczyć z uszczerbkiem i bez zgody drugiej strony, a księciu w tym wypadku nie przysługuje nic więcej niż poddanemu, a więc tylko to, że gdy ustanie słuszność prawa, które przysiął dochować, nie jest więcej związany swoim przyrzeczeniem, czego nie mogą robić poddani między sobą, jeśli nie są zwolnieni przez księcia.

Zwróćmy jednak uwagę, że także w tym przypadku pozycja księcia różni się od pozycji poddanych: o ile w odniesieniu do nich zwolnienie z przyrzeczenia, które przestało być słuszne, wymaga „zwolnienia przez księcia”, o tyle zwolnienie tego rodzaju nie jest wymagane w jego przypadku, on sam bowiem orzeka, czy jego przyrzeczenie nadal jest słuszne. Stąd: pomimo wszystkich przysiąg *książę suwerenny może odstępować od praw, albo je znieść i unieważnić, gdy słuszność ich ustała*⁸⁰.

Zasada ta, odnosząca się nawet do przyrzeczeń dotyczących honorowania praw kraju, składanych w przysiędze koronacyjnej, nie rozciąga się jednak na „prawa dotyczące ustroju królestwa”,

⁷⁹ *Tamże*, s. 103-107. Książę nie jest wcale poddany swym ustawom, ani ustawom swoich poprzedników, ale jest poddany swym umowom sprawiedliwym i słusznym, w przestrzeganiu których poddani wszyscy w ogóle, lub też poszczególni mają interes; lub – w innym jeszcze ujęciu – książę suwerenny może bez zgody poddanych odstąpić od praw, które przyrzekł i przysiął dochować, jeśli słuszność tychże ustała; jednak gdy nie ma słusznej przyczyny zniesienia prawa, które przyrzekł dochować, w tym wypadku książę nie powinien przeciw niemu wykroczyć.

⁸⁰ *Tamże*, s. 108-109. Bodin kreśli istotną alternatywę: *albo książę, który przysięga dochować praw cywilnych nie jest suwerenny, albo też jest krzywoprzysięcą, jeśli wykrocza przeciw swej przysiędze, jak to jest konieczne, aby suwerenny książę przeciw niej wykroczył, wtedy gdy chce znieść, zmienić albo poprawić prawa w zależności od wypadku, czasu i osób* (*tamże*, s. 123-124).

które są *złączone i związane z koroną* i jako takich książę nie może ich znieść: *i cokolwiek książę by zrobił, zawsze jego następca może znieść to, co byłoby zdziałane z uszczerbkiem praw królewskich, na których jest oparty i ugruntowany majestat suwerenny*⁸¹.

Z pewnością, powiada w końcu Bodin, suwerenny książę nie może być poddany stanom, w przeciwnym razie nie byłby ani księciem, ani suwerennym, także rzeczpospolita przestałaby już być królestwem lub monarchią, a stałaby się arystokracją. Sytuacja, w której ten, kto przewodniczy nie ma żadnej władzy i winien jest posłuszeństwo zarządzeniom panów, jest – zdaniem Bodina – i niedorzeczna, i niedopuszczalna. Wprawdzie *suwerenność monarchy nie jest w niczym naruszona ani zmniejszona w obecności stanów*, lecz jego majestat zwiększa się jeszcze, gdy widać, że lud ma go za suwerena, jednak *zasadniczy punkt suwerennego majestatu i absolutnej władzy polega głównie na ustanawianiu praw dla poddanych w ogólności bez ich zgody*, stosownie do „okoliczności przypadku”, a nie „prawego rozumu” rozeznającego wymagania prawa naturalnego lub Bożego⁸². Widzimy po raz kolejny, że choć Bodin, śladem wielu francuskich legistów XVI w., zestawia listę „znaków suwerenności”, na której widnieje dziewięć pozycji⁸³, przecież wskazuje, że istotą suwerenności jest stanowienie prawa.

5. Charles Loyseau, badając mechanizmy rozpraszania władzy politycznej, nawiązując do Arystotelesa, Cycyrona i Boecjusza, wyróżniał kilka jego rodzajów, każdemu przypisując jurydyczny, ale różny aspekt dominacji i władzy: „właścicielstwo” (*sieigneurie*), seniorat (*seigneurie*), suzerenność i suwerenność; „właścicielstwo” określało uprawnienie albo relację do rzeczy lub zgoła

⁸¹ *Tamże*, s. 111-112.

⁸² *Tamże*, s. 117-119.

⁸³ Na liście tej widnieją: możliwość stanowienia prawa, ogłaszania wojny i pokoju, ustanawiania wyższych urzędów i in. (zob. szerzej Q. Skinner, *The Foundations...*, vol. 1: *The Renaissance*, s. 288).

samą rzecz, zatem realizowało się wyłącznie w sferze, którą legiści uznawali za prywatną; „seniorat” mógł występować w dwóch formach: jako „seniorat prywatny” był w istocie inną kategorią „właścicielstwa”, ale jako „seniorat publiczny” należał do zupełnie innej sfery, skoro nie określał stosunku właściciela do rzeczy, ale do ludzi, był mianem władztwa nad poddanymi, i jako taki należał do sfery publicznej, a nie prywatnej. Taka klasyfikacja sprawiała, że władca polityczny nie mógł być traktowany jako właściciel („senior prywatny”) dóbr i osób swych poddanych, że tedy niepodobna było traktować poddanych jak niewolników, a ich dóbr jak rzeczy, w stosunku do których władcy przysługują „właścicielskie” uprawnienia; dysponował on jednak „senioratem publicznym”, który z kolei mógł występować w postaci „suzerenności” albo „suwerenności”. „Seniorat publiczny”, niekojarzony już z „właścicielstwem”, był określany jako *władztwo nad wolnymi ludźmi i innymi dobrami*, przy czym w jednym aspekcie – suzerenności – sprawowali go „panowie-seniorzy”, wśród nich również najwyższy zwierzchnik polityczny; nie była to kategoria ceniona przez Loyseau, który w wielości suzerenów znajdował główną przyczynę słabości królestwa. Drugi rodzaj „senioratu publicznego”, „suwerenność”, przypisywał on nie tyle osobie władcy, ile państwu jako takiemu; pisał:

suwerenność to seniorat państwa; każdy seniorat publiczny winien się realizować w państwie mimo uzurpacji suzerenności przez poszczególnych seniorów. Suwerenności nie można oddzielić od państwa; państwo jej pozbawione przestaje być państwem, a kto ją w państwie sprawuje realizuje seniorię suwerena. Gdy, dajmy na to, Franciszek, król Francji, oddał suwerenność mieszkańcom Flandrii, ci usunęli się z jego państwa i ustanowili państwo osobne. Suwerenność jest bowiem formą nadającą istnienie państwu, w konkretnym przypadku (zwierzchnictwa nad terytorium) jest z państwem identyczna; jest ona bowiem najwyższym władztwem, dzięki któremu państwo powstaje i istnieje⁸⁴.

Suwerenność jest nierozdzielnie związana z państwem, a nawet stanowi warunek jego istnienia, jest bowiem formą nadającą

⁸⁴ Ch. Loyseau, *Traicté des Seigneuries*, Paris 1610, s. 24.

mu życie: gdy jest – państwo istnieje, gdy zostaje utracona – państwo przestaje.

Loyseau dodaje, że wydając rozkazy suweren winien działać zgodnie z wymaganiami sprawiedliwości jako jedyny dysponent władztwa, decydując o wzorcach zachowania poddanych i o kształcie państwa. Nie jest on już jednak „seniorem prywatnym”, nie sprawuje już *dominium* nad dobrami materialnymi, jak prywatni właściciele korzystający z *uprawnienia względem rzeczy*; jako jedyny w istocie „senior publiczny” sprawuje natomiast *władztwo nad wolnymi ludźmi*. Królestwo nie miało się już wtedy opierać na zwierzchnictwie feudalnym, suwerenność miała się w nim realizować jedynie w sferze publicznej, skoro król-suweren, podobnie jak u Bodina, nie posiadał właścicielskich uprawnień do ziemi znajdującej się na terytorium królestwa i nie mógł nakładać podatków bez zgody prywatnych właścicieli poza sytuacjami „konieczności nadzwyczajnej”. Dysponował on jednak publiczną władzą absolutną, *doskonałą i pełną w każdym względzie*; jak u Bodina stanowił prawo, powoływał urzędników, decydował o wojnie i pokoju, był najwyższą instancją wymiaru sprawiedliwości; jak u Bodina nie mógł naruszać norm prawa Bożego, sprawiedliwości naturalnej i fundamentalnych praw państwa. Królestwo francuskie porzucało dawny model zwierzchnictwa także z innej racji: panowie feudalni tracili władztwo na rzecz urzędników działających „w imieniu sprawiedliwości”, sprawujących „funkcje publiczne” nie w oparciu o dziedziczne przywileje, lecz z upoważnienia suwerennego księcia skupiającego pełne władztwo w „sferze publicznej”, a tym samym uosabiającego raczej politykę państwa niż zajmującego określone miejsce w jego strukturze. Król miał być zwierzchnikiem wymiaru sprawiedliwości i wojska, dysponentem władztwa w sferze publicznej, miał personifikować państwo jako takie, łącząc w swej osobie trzy funkcje „sfery publicznej” (rząd, finanse i wymiar sprawiedliwości). Jako jedyny piastun suwerenności korzystał wprawdzie z pomocy urzędników, wszelako był *źródłem ich misticznej energii i władzy*; strzegąc *ogólnego ład*u zapewniającego

*cuda*wną harmonię w państwie korzystał z pomocy arystokracji i duchowieństwa, pośredniczących między nim i ludem, lecz sam był sprawcą ich szczególnej pozycji, bo kontynuując władztwo swych poprzedników uznawał jedynie przywileje przyznane przed wiekami tym dwóm stanom.

Świadom, że we współczesnej Francji wielu rości sobie pretensje do sprawowania władztwa w „sferze publicznej” uznając urzędy przez się sprawowane za dziedziczne, Loyseau wykazywał błędność tego mniemania, broniąc niepodzielności suwerenności i argumentując, że królowie nie mogli nadać takich przywilejów nie gwałcąc praw fundamentalnych, wymagających zachowania jedności Korony. Tym samym jednak zrywał ostatecznie ze średniowiecznym dziedzictwem, które osłabili już legiści poprzedniego stulecia (osobliwie Du Moulin); nie tyle negował feudalne prawo, by uzasadnić jednolite prawodawstwo i odrzucał zwyczaj, by usprawiedliwić walor prawa stanowionego przez władcę, dysponującego suwerennością pojmowaną jako wyłączność prawodawcza, ile krytykował feudalny podział władztwa oraz wielość urzędów, którym przypisywano błędnie autonomiczne władztwo. Dawną, rozbudowaną hierarchię redukował do dwóch poziomów: najwyższego władztwa, sprawowanego przez suwerena, i „właścicielstwa” prywatnych właścicieli nad rzeczami do nich należącymi; „właściciele” tracili władztwo nad osobami, nie byli już suzerenami nawet i nie mogli konkurować o suwerenność z jej jedynym, uosabiającym państwo piastunem. Średniowieczny „łańcuch powinności i uprawnień” został w ten sposób ostatecznie rozerwany, skoro uprawnienia skoncentrowane zostały w monarsze, sprawującym suwerenne władztwo nad królestwem, i w wolnych jednostkach, sprawujących pełne władztwo nad sobą (*potestas in se ipsum*) i „prywatną seniorię” nad rzeczami (*potestas in re*).

Loyseau przekraczał stanowisko Bodina, łącząc jego koncepcję suwerenności z doktryną „Boskiego uprawnienia królów”; nie był jednak skłonny kwestionować dystynkcji legistów, bliskiej także Bodinowi i stanowiącej etap w procesie kształto-

wania jednej z odmian indywidualizmu: dystynkcji sfer prywatnej i publicznej. Chociaż wspominał o władztwie suwerena nad rzeczami należącymi do wolnych osób, przecież uznawał, że jest ono następstwem dawności (*preskrypcji*), korzystania przez króla z przywileju nakładania podatków w stanach nadzwyczajnych „od niepamiętnych czasów”. Nie był też skłonny deifikować monarchy, jak czynili niektórzy apologety absolutyzmu w jego czasach, m.in. Barclay, a później prawnicy królów Ludwika XIII i Ludwika XIV, równający wolę monarchów z prawem i traktujący ich uprawnienia w kategoriach właścicielskich. Dla Loyseau bowiem Korona była bardziej urzędem niż rzeczą, do której ktokolwiek mógłby posiadać uprawnienia właścicielskie; urzędem – inaczej niż pozostałe – obsadzonym nie z czyjejkolwiek woli ani nie z prostej zasady dziedziczenia, ale wedle porządku wyznaczanego przez prawa fundamentalne.

6. Element eksponowany w przytoczonym na wstępie fragmencie z Hegla: „obiektywne prawo” jako moment decydujący dla suwerenności jest wciąż akcentowany jako kluczowy. Rozwój koncepcji suwerenności wymagał nie tylko osłabienia uniwersalistycznych pretensji cesarzy i papieży oraz – co może być kontrowersyjne w związku z wypowiedzią Hegla – uzasadnienia istnienia i obowiązywania systemów prawnych nie opartych na „fakcie siły” obok albo mimo istnienia „wyższego prawa”, ale także usunięcia ścisłego związku osoby władcy (króla, cesarza, księcia lub nawet całej wspólnoty – ludu lub narodu) z abstrakcyjnym w pewnej mierze państwem. Hinsley otwarcie twierdzi, że teza o istnieniu „wyższego prawa”, uzasadniająca wspomniane uniwersalistyczne pretensje, uniemożliwiła rozwój koncepcji suwerenności; że dopiero uzasadnienie jakościowej różnicy między „prawem rzeczywistym” (jakim miało się stać prawo pozytywne z jego sankcją przymusu, prawo – jak mawiają prawnicy nam współcześni – „w znaczeniu prawniczym”) oraz prawem Bożym i naturalnym, uchodzącym jedynie za „jakby-prawo”, choć odwołującym się do poznawalnych, a niezmiennych

i stałych miar rozumności i dobra powszechnego (wspólnego), odegrało decydującą rolę. Istotnie, co najmniej od końca XIII w. coraz wyraźniejsze jest przekonanie o istnieniu publicznego prawa, stanowionego jako różnego od prawa Bożego i naturalnego z jednej i prawa prywatnego z drugiej strony, a do tego prawa, które w jakiś sposób powiązane jest nie z osobą władcy, lecz z państwem jako swoistą jednością polityczną (*status regni* to kategoria pojawiająca się w myśli politycznej coraz częściej, występująca obok dobra publicznego i użyteczności publicznej). Nie wystarczała koncepcja państwa jako jedni jurydycznej, nie obejmująca jeszcze kategorii suwerenności, zasadzająca się bowiem na tezie o sędziowskiej raczej niż prawodawczej roli piastuna najwyższej władzy we wspólnocie politycznej. Dopiero z chwilą wypracowania koncepcji władcy niezwiązanego „wyższym prawem”, niezwiązanego także prawem stanowionym przez cesarza lub papieża, ani prawem zwyczajowym lub pochodzącym od jego poprzedników, pojawiły się przesłanki do wykształcenia interesującej nas koncepcji⁸⁵. Choć wszelkie przesłanki ukształtowania

⁸⁵ B. de Jouvenel, *dz. cyt.*, s. 180 i nast. *Wolność suwerena*, pisze Jouvenel, *pozostawała tak dalece poza zainteresowaniami filozofów wieków średnich, jak radykalna wolność jednostki. Okres postępującego uwalniania jednostki to ten sam okres, w którym wzrastała swoboda suwerena. Człowiek nie mający już nikogo nad sobą staje się wolny. W wiekach średnich prawo, któremu suweren miał obowiązek służyć, stanowiło regulę wiążącą człowieka. Dla nikogo, kto pojmuje „prawo” w sensie nowożytnym i myśli o nim jako o zbiorze rozkazów wydanych przez jakieś ciało, teza, iż suweren poddany jest prawu wydaje się wewnątrznie sprzeczna. Książę związany takimi rozkazami znajdowałby się przecież w sytuacji poddanego komuś, kto formułowałby takie rozkazy i nie on, lecz owo ciało wydające rozkazy byłoby suwerenem. Ten inny suweren nie byłby przy tym poddany prawu, jako że on sam byłby jego źródłem. A jednak w wiekach średnich prawem było coś zupełnie innego niż tego rodzaju rozkaz. Dla ludzi żyjących w tym czasie był nim zbiór reguł wcześniejszych od suwerena i z nim współistniejących – zasad nienaruszalnych i stałych, które – zaiste – trudno byłoby uznać demokratycznemu prawodawcy, a zwłaszcza interesownym, bo reprezentującym to, co partykularne, przedstawicielom partii politycznych (tamże, s. 192). Teza Jouvenela, unaoczniająca zasadniczą różnicę sposobów pojmowania*

się tej kategorii istniały już w XIII w., to w pełni została ona ustalona dopiero trzy stulecia później, uzasadniając z jednej strony możliwość usuwania „starego”, choćby zadawnionego prawa, z drugiej zaś traktując jako prawne jedynie normy zaopatrzone w sankcje i zatwierdzone przez wolę piastuna suwerenności państwa lub Rzeczypospolitej. „Realny” walor politycznej całości jaką staje się państwo, uzasadnia niezwykle więź potrzeb jej i jej członków z normami prawnymi, które mają służyć wspólnocie i jej składowym, a nie żadnym „celom wyższym”, choćby wskazywanym przez całości o walorze uniwersalistycznym.

Wydaje się, że Hinsley ma rację także wówczas, gdy wskazuje, że do pełnego wykształcenia koncepcji suwerenności konieczny był jeden jeszcze krok, mianowicie oddzielenie prawa danej wspólnoty od „prawa samego w sobie”, oraz pojawienie się idei, zgodnie z którą wspólnota albo i jej władca nie powinni podlegać prawu wspólnotowemu. Wprawdzie już w drugiej połowie XI w. Grzegorz VII podjął próby motywowane tymi ideami, nie dość jednak, że wiązał je ze szczególną pozycją zajmowaną przez papieża we wspólnocie chrześcijańskiej, pozycją „aktualnego świętego Piotra”, który swą rolę opierał na dziedziczeniu tytułu po Piotrze-Skale, zatem jego wywodzeniu wprost z ustanowienia Chrystusa, to podejmował ją w teocentrycznie zorientowanej wspólnocie, opartej na fundamentach raczej religijnych niż politycznych. Analogiczne próby, podejmowane przez konkurujących z papieżami cesarzy, natrafiły na podobne trudności, skoro prowadziły w istocie do zrównania prawa władcy świeckiego z prawem mającym jednak Boską proveniencję. Dopiero wówczas, gdy prawnicy i publicyści kolejnych stuleci wykroczyli poza schemat uniwersalistyczny, usunęli jedną z przesłanek uniwersalnego waloru prawa, gdy zdołali „wyjść” poza jedyną

prawa w wiekach średnich i w nowożytności jest dla niemal wszystkich badaczy dziejów doktryn prawnych oczywista, o czym przekonuje bardzo obfita literatura przedmiotu, której w tym miejscu niepodobna przywoływać (tytułem przykładu wystarczy wspomnieć prace tak znamienitych autorów, jak Walter Ullmann, Gaines Post, Brian Tierney i ostatnio Janet Coleman).

wspólnotę chrześcijańską; po tym, gdy uwzględnili rozbitcie tej wspólnoty i wielość jedności-całości z niej wyłonionych, możliwe było wykształcenie koncepcji suwerenności, tak w jej aspekcie zewnętrznym, jak i wewnętrznym⁸⁶. Przyszłość pokaże, czy tendencja ta w naszych czasach lub w czasach naszych następców nie zostanie odwrócona; czy dokona się, wsparta na zupełnie innych przesłankach, rewitalizacja koncepcji obywateli się bez partykularnych państw z ich swoistymi systemami prawnymi jako zbiorami rozkazów suwerenów, i bez suwerenności jako kategorii uzasadniającej możliwość stanowienia norm, składających się na te systemy; czy przyjdzie chwila, gdy upadnie, swoista dla nowożytności, „metafizyka suwerennego państwa” z właściwą mu wyłączną możliwością arbitralnego stanowienia norm, „metafizyka rzeczpospolitej”, dla zdefiniowania której punktem zasadniczym i najbardziej koniecznym było, zdaniem nie tylko Bodina, określenie suwerenności.

Tekst publikowany po raz pierwszy pt. *O pojęciu suwerenność (kilka uwag historyka doktryn politycznych)* w piśmie „Civitas. Studia z filozofii polityki” 2003, nr 7: *Suwerenność*, s. 9-70 (jego fragmenty zostały wykorzystane także w mojej monografii *Konstytucjonalizm czy absolutyzm? Szkice z francuskiej myśli politycznej XVI wieku*, Kraków 2005, Księgarnia Akademicka, seria Ośrodka Myśli Politycznej).

⁸⁶ F.H. Hinsley, *dz. cyt.*, s. 78-112.

SPÓR O PODMIOT SUWERENNOŚCI I JEJ UZASADNIENIA W ANGIELSKIEJ MYŚLI POLITYCZNEJ EPOKI TUDORÓW

1. Badacze dziejów angielskiej myśli politycznej są zgodni co do tego, że w 1642 r. ciała przedstawicielskie ogłosiły „zasadę suwerenności parlamentu”, która – obok innych przesłanek politycznych oraz przyczyn ekonomicznych i społecznych – stała się racją decydującą o wybuchu wojny domowej; zasada ta została oprotostowana w drugiej połowie XVII w. nie tylko przez zwolenników „suwerenności monarchy”, a dyskusja nad nią, związana m.in. z wystąpieniami George’a Lawsons a i Johna Locke’a, doprowadziła do wykreowania „nowego typu liberalizmu” z właściwą mu, „rozmiękczoną” tezą o zwierzchnictwie ciał przedstawicielskich, reprezentujących jednostki kreujące uprzednio społeczeństwo obywatelskie. W związku z tym zwraca się również uwagę, że wyrażona w 1642 r. „zasada suwerenności parlamentu” miała walor absolutystyczny, z jednej strony dlatego, że terminy „suwerenność” i „absolutyzm” traktowano jako synonimy¹, z drugiej

¹ Np. Edward Alford zauważał w toku debaty nad *Petition of Right*, że *władza suwerena jest bezwarunkowa*, Pym wątpił, by można było kategorię „suwerenności” odnosić do króla, zaś Coke wprost odrzucał jego „suwerenną władzę” jako kategorię niebezpieczną dla istnienia parlamentu. Zob. sze-

natomiast, bowiem suwerenność wiązano z żądaniami króla Karola I Stuarta, uzasadnianymi przez jego prawników w związku z łączeniem przez monarchę, kosztem ciał przedstawicielskich, wyłącznych funkcji egzekutywy i legislatywy w sytuacjach wyjątkowych, a odnosząc tę kategorię do owych ciał odwracano relację, znosząc tym samym autonomiczną sferę działania króla. Kategoria suwerenności, ujęta w taki sposób i odnoszona do parlamentu, zyskiwała kierunek niemożliwy do przyjęcia przez tych prawników i ich władcę, kierunek, który współczesny angielski historyk „teorii politycznych”, Michael Mendle, zwie „parlamentarnym absolutyzmem”, krytycznym i wobec *common law*, i wobec *ancient constitution*, zatem wobec uzasadnień dwóch odmiennych doktryn, konkurujących u zarania XVII w. z absolutystycznymi propozycjami zarówno orientacji królewskiej, jak i parlamentarnej². Obok próby „przenoszenia” suwerenności z osoby króla na „osobę parlamentu”, w tym okresie pojawiała się również inna próba uzasadniania „parlamentarnego absolutyzmu”, ta mianowicie, która kojarzyła zespół kompetencji ciała przedstawicielskiego ze średniowieczną kategorią *plenitudo potestatis*, znajdując jej dopełnienie w ujęciu przedstawionym

rzej J.P. Sommerville, *Politics and Ideology in England, 1603-1640*, London-New York 1986, s. 168-169.

² Zob. np. M. Mendle, *Parliamentary sovereignty*, [w:] *Political Discourse in Early Modern Britain*, eds. N. Phillipson, Q. Skinner, Cambridge 1993, s. 97. Choć z tezą o zasadzie suwerenności parlamentu jako przyczynie wojny domowej dyskutują J.P. Sommerville (zob. J.P. Sommerville, *Ideology, Property and the Constitution*, [w:] *Conflict in Early Stuart England. Studies in Religion and Politics 1603-1642*, eds. R. Cust, A. Hughes, Harlow 1989, s. 47-71) i C. Russell (zob. C. Russell, *The Causes of the English Civil War*, Oxford 1990, rozdz. VI), wydaje się niewątpliwe, że żaden władca z dynastii Tudorów i Stuartów, świadom tradycyjnych uprawnień monarchy, nie był w stanie jej zaakceptować, a sprzeciwiając się jej przybliżał wybuch wojny domowej. Mendle wprost zauważa w związku z tym, że podobnie jak absolutyzm królewski, „absolutyzm parlamentarny” prowadził niekiedy do zaprzeczenia konstytucji i prawu, skoro jego zwolennicy skłonni byli (wzorem choćby Henry’ego Parkera) nie honorować wymagań legalności konstytucyjnej (M. Mendle, *dz. cyt.*, s. 98-99).

w ostatniej ćwierci XVI w. przez Jeana Bodina. W tym przypadku jednak uzasadnienie to zmierzało nie tyle do wykazania zasadności przypisywania suwerenności „osobie parlamentu”, zatem nie tyle odnosiło się do debaty o piastunie suwerenności, ile dotyczyło kwestii bardziej podstawowej: treści i zakresu suwerenności, która z konieczności miała oznaczać niepodzielną i stałą władzę, sprawowaną przez jedną „osobę”, obejmującą trzy funkcje oraz stanowiącą źródło istnienia i uprawnionych możliwości wszystkich innych organów działających w królestwie.

Za cechą wyróżniającą angielską odmianę „absolutyzmu parlamentarnego” uznaje się jednak inną jeszcze formułę wykorzystywaną dla jego uzasadnienia, zakorzenioną, inaczej niż obie poprzednie, w tradycyjnej wizji monarchii ograniczonej. O ile dwa pierwsze uzasadnienia zmierzały przeciwko koncepcji współwystępowania kilku organów władzy, wzmacniając się i prowadząc ku tezie o istnieniu niepodzielnej i jednolitej władzy politycznej, piastowanej przez jeden organ, „formuła angielska” miała inny kierunek, w pewnym sensie przeciwstawny wobec poprzednich. Teza ta nie jest jednak oczywista: adaptacja średnio-wiecznej zasady *plenitudo potestatis* mogła prowadzić do uznania, że jakaś wspólnota polityczna jest autonomiczną jednostką polityczną najwyższego rzędu, jest „jakby cesarstwem”, jako taka nie jest poddana żadnej „ludzkiej jednostce politycznej”, a jej władca posiada zwierzchność zarówno nad urzędami świeckimi, jak i nad hierarchami Kościoła³. Ten sens suwerenności był często wykorzystywany dla uzasadnienia niezależności Anglii względem władców zewnętrznych, zwłaszcza względem papieża jako „władzy zewnętrznej” i duchowieństwa katolickiego jako jego, zagranicznych zatem, „urzędników”. Średniowieczne *statutes of praemunire* odzwierciedlają tę fuzję, sięgającą co najmniej czasów Henryka II (konstytucje klarendońskie), będącą elementem sporu między królem i duchowieństwem; trend ten

³ Zob. W. Ullmann, *This Realm of England is an Empire*, „Journal of Ecclesiastical History” 1979, vol. 30, s. 173-203.

trwa aż do XVII w., o czym świadczy zarówno *Act in Restraint of Appeals* (1533) i Stephena Gardinera *De vera obedientia* z tegoż roku, jak i wystąpienia zwolenników „supremacji państwa” w czasach Elżbiety: Richarda Hookera i Thomasa Bilsona, także nie kwestionujących tezy o zwierzchności królewskiej (choć nie bezwarunkowej supremacji władcy), ujmowanej w tym sensie, będącym ważnym elementem „teologii politycznej”, typowej dla Anglii tego okresu, ale i mocno spojonej z koncepcją „Boskiego uprawnienia króla”⁴. To „zewnętrzne” skojarzenie suwerenności, odnoszące się w pierwszej kolejności do zagadnienia relacji między partykularną wspólnotą polityczną i uniwersalną wspólnotą wiernych, stawało się problematyczne, gdy król tracił zwierzchnictwo na rzecz parlamentu, ale tylko w związku z kwestią relacji do papieżstwa, gdyż problematyczność ta nikła w związku z kwestią niezależności państwa jako wspólnoty politycznej, uosabiającej teraz nie przez króla, ale przez ciało przedstawicielskie⁵.

⁴ Nawet Parker, wczesny zwolennik supremacji parlamentu i demaskator monarchii nieograniczonej, twierdził, że książę jest *głową i duszą wszelkiej władzy, zarówno świeckiej, jak i duchownej*, że posiada *boską łaskę* wyższą niż inni świeccy i duchowni, zaś zdecydowany antypapista William Prynne, także w duchu „imperialistycznym” podnosił, że *boży książę* piastuje pełnię władzy i nie jest zależny od jakiegokolwiek zwierzchnika zewnętrznego, dostrzegając jednak w przypadku angielskim problem uwikłania władcy w „papistowski spisek polityczny”, odbierający mu walor „bożego” księcia (zob. szerzej W.M. L a m o n t, *Marginal Prynne 1600-1669*, London 1963, s. 108-117).

⁵ Chociaż praca Bodina, który wymagał nie tylko ustalenia niezależności wspólnoty politycznej, ale również wskazania „zwierzchnika wewnętrznego”, w tym zwierzchnika wspólnoty wiernych, o ile miał on korzystać z jakichś uprawnień w „tym, co wspólne wszystkim rodzinom”, została przetłumaczona na angielski dopiero w 1606 r., to idee w niej zawarte, choćby dotycząca jednolitości władzy i wykluczająca możliwość jej dzielenia, obecne były w angielskiej myśli politycznej znacznie wcześniej. Jak wskazuje Sommerville, inspiracje zawarte w pracach Bodina nie były jedynymi podstawami absolutyzmu późnoelżbietańskiego i doby Stuartów, niemniej były one istotne dla wielu myślicieli angielskich tego okresu, niezależnie od tego, że powstały w związku z anarchią wojen domowych, i że propono-

„Specyficznie angielskie” źródło refleksji o suwerenności miało walor antyabsolutystyczny⁶. Koncepcja ustroju mieszanego, bliska Anglikom doby Tudorów i wczesnych Stuartów, korespondowała z dawną perspektywą uwzględniającą współpracę monarchy z ciałami przedstawicielskimi, wyznaczoną w szczególności przez Johna Fortescue w XV w., dostarczając argumentów zarówno przeciwko absolutyzmowi monarszemu, jak i „absolutyzmowi parlamentarnemu”. Przed 1642 r. często interpretowano stanowisko Fortescue w duchu absolutyzmu królewskiego, nie liczni sprzeciwiali się temu, głosząc (jak w 1610 r. James White Locke), że *dominium regale* wcale nie oznacza absolutnej władzy jednostki, lecz wiąże się z działalnością „króla w parlamencie”⁷. Oponenci, powołując się na dobro wspólne albo bezpieczeństwo ludu, przeciwstawiali się realizacji prywatnego interesu przez króla, eksponując raczej ideę *dominium politicum* niż *dominium politicum et regale*, by z jednej strony osłabić orientację regalną, z drugiej jednak nie dopuścić do utwierdzenia stanowiska broniętego przez sędziów *common law*, przekonujących o prymacie „długo ustalającego się prawa” jako kontekstu wiążącego każdego piastuna władzy; kontekstu pojawiającego się u Fortescue

wana w nich koncepcja była w istocie tworzona w związku z dramatycznymi, wyjątkowymi okolicznościami. Zob. J.P. Sommerville, *Politics and Ideology...*, s. 38 i 46. Mendle zwraca uwagę, że inspiracje te odnaleźć można w pracach zwolenników prymatu parlamentu, choć koncepcja Bodina zakładała, że żaden z komponentów suwerenności (prawodawstwo, nakładanie podatków, decydowanie o wojnie i pokoju, ustanawianie i obsadzanie urzędów oraz sądzenie w ostatniej instancji) nie może zostać usunięty bez naruszenia całej konstrukcji, oraz że piastun władzy suwerennej nie może z nikim jej dzielić, zatem nawet z parlamentem (*tamże*, s. 105-108 i 116).

⁶ Przeciwko koncepcji jednolitości władzy zwracali się monarchomachowie, ale ten nurt miał niewielkie znaczenie po objęciu władzy w protestanckiej Anglii przez Elżbietę i nie miał istotnego wpływu ani na opozycję wobec królewskiego absolutyzmu, ani na kształtowanie się koncepcji suwerenności parlamentu, głównie z uwagi na fakt, że przed 1642 r. najważniejszym elementem dyskusji była natura prawa, w roku 1642 zaś problem kto kontroluje państwo, a nie jak należy mu się sprzeciwiać.

⁷ *State Trials*, vol. 2, cols. 482-3.

zarówno w *dominium politicum et regale* i *dominium regale*, jak i w *dominium politicum*. Powiadano, że król nie posiada władzy absolutnej, że winien działać za zgodą parlamentu, że uprawnienie do własności było „oryginalne”, przeto taksowanie bez zgody reprezentującego właścicieli ciała przedstawicielskiego jest niezgodne z prawem, bo narusza wyłączną możliwość korzystania i rozporządzania rzeczami przez uprawnionych właścicieli⁸. Powtarzanie tych żądań, rozwiniętych w 1628 r. przez oponentów uprawnienia króla do więzienia poddanych, doprowadziło do tezy, że również w takiej sytuacji król nie mógł działać bez zgody izb (głosowanie 3 kwietnia), a następnie do uchwalenia *Petition of Rights*, określającej zakres kompetencji monarchy. *Lex terrae*, przywołane już w *Magna Charta*, a definiowane jako *rzeczywisty proces prawny* i *common law* (w węższym znaczeniu), wskazywać miało wszystkie możliwe przypadki uwięzienia i zatrzymania, opierając się nie tyle na *common law*, ile na zgodnym z prawem naturalnym „prawie państwa” (Sergeant Ashley) albo na *common law* jako „prawie krajowym” (Littleton). Żądania Coke’a, Seldena i innych, brzmiały zatem jak wezwanie do zerwania z koncepcją Fortescue, co wyraził Heath w tezie, że Gminy ujmują swe kompetencje na tyle szeroko, iż niemożliwą staje się próba ich osadzenia w „monarchii ograniczonej”, o jakiej wspominał Fortescue⁹.

⁸ Por. np. nieskuteczny projekt *Bill against impositions* z 1610 r. oraz *Petition of temporal grievances* z 7 VII 1610 r.; wypowiedzi Fullera, Hedley’a i Whitelocke’a zawarte w *Proceedings in Parliament 1610. House of Commons*, vol. 2, s. 266-267.

⁹ M. Mendle, *dz. cyt.*, s. 109. W 1642 r. izby parlamentu otwarcie już przyjęły interpretację Fortescue w duchu „absolutyzmu parlamentu”, postrzeganego jako ucieleśnienie *dominium politicum* zarówno w legislacji, jak i w rządzeniu, czyniąc się też depozytariuszem władzy zaliczanej tradycyjnie do *dominium regale*. Parker np., odwołując się do tradycji naturalnoprawnej, głosił tę tezę przejmując „ludową wersję” Bodinowskiego absolutyzmu, głoszoną przez Althusiusa. Problem nie tkwił jednak w recepcji Bodina, ale raczej w adaptacji rojalistycznej wersji koncepcji Fortescue na potrzeby zwierzchności parlamentu: wyraźna artikulacja tego stanowiska

2. Tekst, który ma traktować o myśli politycznej epoki Tudorów, zatem Anglii XVI w., rozpoczęliśmy od uwag o pewnych elementach refleksji późniejszej, bo właściwej wiekowi XVII, dochodząc w końcu do wniosku, że w pewnej przynajmniej mierze stanowiska rozwijane w związku z narastającym konfliktem o podmiot suwerenności zrywały z tradycją sięgającą wieku XV, wiążącą się z nazwiskiem prawnika z czasów Wojny Dwóch Róż. Ów ekskurs nie był jednak przypadkowy: wedle powszechnej opinii, angielska myśl polityczna epoki Tudorów stanowiła bowiem pomost między czasem Fortescue i czasem Stuartów i ich polemistów; pomost, który był jednak o tyle znaczący, że kontynuując pewne tradycje, obejmował również argumenty nowe, wprawdzie nie składające się jeszcze na nowe doktryny, ale z pewnością przygotowujące je, i to zarówno stanowisko absolutystyczne w wersji królewskiej i w wersji parlamentarnej, jak i stanowisko pośrednie, uwzględniające elementy koncepcji Fortescue, odrzuconej przez oba „kierunki absolutystyczne”. W pierwszej kolejności winniśmy bowiem zauważyć, że w dobie Tudorów zwykle sięgano do tradycyjnej wizji hierarchicznego ładu stworzenia, nie tylko znajdując w niej zasadnicze racje, uzasadniające istnienie

pojawiła się w uznaniu przez Gminy, że parlament jest „Wielką Radą” królewską, że jego członkowie mogą rozstrzygać również kwestie należące do dziedziny *dominium regale*, których uprzednio (za Tudorów) nie mogli podejmować bez zezwolenia króla; także za Stuartów rojaliści atakowali tę próbę wtargnięcia na teren *dominium regale* (np. Jakub I w 1621 r.), jednak zwolennicy parlamentu wprowadzali dystynkcję między radami udzielanymi w obrębie *dominium regale* i niewłaściwym, bezpośrednim działaniem władzy wykonawczej, dystynkcję, której Jakub i Karol nigdy nie uznali. Pojęcie „wielkiej rady” (*great council*) stało się istotnym elementem retoryki stosowanej przez zwolenników prymatu parlamentu, a w pewnym sensie nawet podstawą, na której wsparta została zasada swobodnej dyskusji parlamentarnej. W roku 1641 sytuacja uległa zmianie, gdy izby zaczęły działać jako prywatna rada królewska, zastępująca także inne organy wykonawcze króla w rodzaju *Star Chamber* i *High Commission*; w tym czasie izby po raz pierwszy pełniły rolę niezależnego od króla ciała, wkraczając na teren zastrzeżony dla władzy monarszej, już nie tylko radząc, ale wręcz decydując o treści aktów.

władzy oraz jej zakres i cel, ale także główne argumenty na rzecz jej piastowania przez jedną osobę, w jakiejś mierze związanej z chceniem, wolą lub użytecznością wspólnoty politycznej, nade wszystko jednak relacjonowaną do Pana Wszechrzeczy¹⁰. Argumenty znajdowane w wizji tradycyjnej, umacniały tedy z jednej strony pozycję władcy jako zwierzchnika danej, ujmowanej jako jedna i nadal organiczna, wspólnoty politycznej, służąc w szczególności jako racje jego zwierzchnictwa nad wspólnotą wyznaniową w sporze toczącym się niemal przez cały wiek XVI; z drugiej jednak strony, w tej samej, tradycyjnej wizji ładu, zaczęto się doszukiwać racji na rzecz ograniczenia zakresu władania tego, który był w niej sytuowany głównie w relacji do Boga. Osobisty związek piastuna władzy z Bogiem, z biegiem czasu coraz moc-

¹⁰ Morris zwraca uwagę, że do końca XVI w., z uwagi na dominację tradycyjnego oglądu, nie pojawiło się w angielskiej myśli politycznej nawet rozróżnienie społeczeństwa i państwa; że Anglicy nie mieli nawet *żadnej teorii politycznej, gdyż nie wypracowali teorii tego, co zwykliśmy nazywać państwem* (tj., jak wyjaśnia autor, *machiną administracyjną*), omawiając jedynie *problemy urzędów i pewnych osób w społeczeństwie, króla lub arystokracji, duchowieństwa lub urzędników. Dyskutowali cele, naturalne i nadnaturalne, którym społeczeństwo winno było służyć. Zastanawiali się nad charakterem, źródłami i wzajemnymi relacjami różnych rodzajów prawa zapewniającego ład w społeczeństwie oraz rozmaitymi autorytetami, z którymi społeczeństwo konfrontuje swoich członków. Większość z nich analizowała wagę, jaką dla społeczeństwa ma posłuszeństwo autorytetom, zarazem zwracali jednak uwagę na granice, jakich żaden z tych autorytetów nie powinien przekraczać. Król był tylko jednym z takich autorytetów. Były bowiem także inne: Prawo, Lud, Kościół, Bóg i (wedle niektórych myślicieli) Sumienie. Teoria społeczeństwa miała przy tym, co oczywiste, charakter chrześcijański i traktowana była jako powszechnie ważna, nastawiona jednak była raczej na analizę osób i ich zachowań niż instytucji; częściej mówiła ona o monarsze niż o monarchii, o suwerenie niż o suwerenności, o księciu i jego odpowiedzialności niż o Koronie i jej funkcjach. Z tego też powodu częściej uwzględniała indywidualne uprawnienia i wolności niż Uprawnienie i Wolność; co jednak jeszcze ważniejsze, stawiała państwo raczej na służbie społeczeństwu niż czyniła go jego panem lub nauczycielem. Zob. Ch. Morris, *Political Thought in England. Tyndale to Hooker*, Oxford 1953, s. 1-2 i 11.*

niej eksponowany, sytuowany był coraz wyraźniej w szerszym kontekście normatywnym, w jakim Fortescue ujmował „władzę przedmiotową”, znajdując właśnie w nim źródło uprawnionych możliwości, przysługujących piastunowi władzy niezależnie od formy rządów. Jeśli interpretuje się Fortescue zgodnie z odsuwaną ostatnio „manierą wigowską”, przestaje on być interesujący jako punkt wyjścia analiz angielskiej myśli politycznej XVI w.; jeśli jednak porzuci się tę manierę i spróbuje dotknąć istotnej treści jego doktryny, dostrzec, że analizując *dominium politicum*, *dominium regale* oraz *dominium politicum et regale* stale podnosił on problem normatywnego kontekstu istnienia wymienionych form rządów, jego stanowisko można traktować jako zespół konstatacji, do których odnosić się będą niemal wszyscy twórcy myśli politycznej epoki Tudorów: od Johna Skeltona i Thomasa Elyota po Richarda Hookera, a nawet radykalnych myślicieli protestanckich (w rodzaju Johna Poneta i Christophera Goodmana) oraz katolickich (choćby jezuita Robert Parsons).

W dyskursie politycznym „przejściowej” epoki Tudorów dominował tedy w dalszym ciągu język charakterystyczny dla tradycyjnej wizji ładu wszechrzeczy lub ładu stworzenia, w którym opisywano również uzasadnienia zwierzchnictwa politycznego. Podobnie jak w wiekach średnich i jak w tradycjach kontynentalnych, postrzegano naturę jako teleologicznie zorientowaną i stanowiącą podstawę ładu, nakierowanego ku celowi wszechrzeczy. Centralne miejsce w nadal dominującej wizji zajmował Bóg, który – jako Pełnia Bytu – kojarzony był z celem wszechrzeczy, dążącej do uzyskania podobnej pełni, zaś Jego mądrość określała treść ładu normatywnego rzeczywistości; hierarchia zwierzchności, w tym osobowa relacja między Bogiem a władcą politycznym, oraz hierarchiczna struktura społeczna stanowiły elementy hierarchicznej struktury bytu, odzwierciedlając hierarchiczny porządek świata ustanowionego aktem Boga. O ile ów świat, i – konsekwentnie – będąca jego częścią rzeczywistość polityczna, uporządkowany był normatywnie, to funkcje spełniane w nim i w tej rzeczywistości przez poszczególne

byty, znajdowały treść i zakres w normach ładu wszechrzeczy, których rozpoznanie, również w regułach wpisanych w normy prawa zwyczajowego, stawało się zadaniem każdego uczestnika ładu, w szczególności władcy kierującego wspólnotą polityczną. Zwierzchnictwo do niego należące postrzegano tedy nade wszystko z perspektywy „wymiaru sprawiedliwości”, raczej stosowania uprzednio rozpoznanych norm niż ich stanowienia; z perspektywy organu gwarantującego trwanie ładu, a nie tworzącego jakiś rodzaj ładu normatywnego konkurencyjnego lub nawet władczo decydującego o jego prawnym walorze. Ujęcie tego rodzaju właściwe było Fortescue, w niewielkiej mierze eksponującego osobistą więź władcy i Boga, z czasem jednak uzupełniane ono było uwagami o podobieństwie aktów dokonywanych przez zwierzchnika doczesnego i Pana Wszechrzeczy, a w końcu ekspozycją tezy o bezpośredniej boskiej proweniencji osoby władcy. Taki kierunek można z łatwością dostrzec zarówno w pismach Thomasa Elyota i Johna Cheke’a, jak i w pracach Johna Aylmera, który w 1559 r. bronił królowej Anglii przed atakami podejmowanymi przez Johna Knoxa, argumentując, że rządy mogą być sprawowane przez kobietę, gdyż plan stworzenia wcale tego nie wyklucza i nawet jej akty – o ile rozumne i zmierzające do dobra wspólnego – mogą mieć jakość analogiczną do tej, która jest właściwa aktom podejmowanym przez samego Boga. Przywołując racje biblijne i znajduwane w przykładach z dziejów antycznych, Aylmer dodawał nadto znacząco, że sam Bóg dokonał wyboru i zesłał Anglikom królową, której tytuł jest zasadny również z punktu widzenia obowiązującego prawa, nie wymyślonego przecież przez ludzi, lecz uznanego przez Boga, bo opierającego się na długo utrwalających się normach zwyczajowych. Nie tylko uzasadnienie zwierzchnictwa politycznego, władzy w sensie przedmiotowym, znajdował on tedy w akcie Boga, określającym – za pośrednictwem miar naturalnych i norm zwyczajowych – treść i zakres uprawnionego władania, ale także tytuł aktualnego piastuna zwierzchnictwa. Z jednej bowiem strony Aylmer gotów był uznać za Thomasem Elyotem, że *jedynie*

od Boga pochodzi wszelka godność i że ani szlachetne urodzenie, następstwo ani wybór nie ma tak wielkiej mocy, by można było na nich oprzeć jakieś stanowisko lub godność¹¹. Z drugiej jednak strony dowodził on, że za tytułem do władzy sprawowanej przez królową mieści się jakiś tajemny zamiar Boga, któremu niepodobna przeciwstawiać ludzkich przesądów, powodujących krytykami podobnego „Bożego rozstrzygnięcia” w rodzaju Knoxa¹². Nawet jeśli niektórzy autorzy, jak choćby Elyot, skupiać się będą nie na analizie podobieństwa aktów władcy do aktów Boga (jak większość współczesnych, a zwłaszcza późniejszych publicystów, wyznaczających drogę w kierunku monarszego absolutyzmu, eksponującego uzasadnienie wpisane w ramy „doktryny Boskiego prawa lub uprawnienia króla”), lecz na następstwach przełamania przez piastunów władzy normatywnych granic, obowiązujących w chrześcijańskich wspólnotach politycznych, uzasadnienie zwierzchnictwa wciąż zachowywało analogiczny walor, wykluczający jego definiowanie w kategoriach wyłączności rozkazodawstwa, a wyjaskrawiający raczej moment stosowania uprzednio rozpoznanego prawa. W ujęciach właściwych czasom Tudorów każdy urząd, a co za tym idzie każdy piastun władzy (choć był w jakiejś mierze podobny samemu Bogu, jako że reprezentował Boga lub Jego władztwo w porządku doczesnym i od Niego w ostatecznej instancji czerpał moc władczyego

¹¹ T. Elyot, *The Book named the Governour*, London 1907, II.7, s. 117.

¹² W przekonaniu Aylmera płęć władcy nie była przesłanką dobrego rządzenia; jego normy raczej lub zasady, których rozeznanie dostępne było władcy upelnomocnionemu w ostatecznej instancji przez Boga, niż to, czy rozeznania tego dokonuje kobieta czy mężczyzna, odgrywać miało decydującą rolę. Spoglądając z drugiej strony: poddani władcy zwracać mieli uwagę nie tyle na płęć władcy, ile na respektowanie przezeń uprzednio rozpoznanych norm ładu stworzenia, wyznaczających miary dla norm przezeń stanowionych jako pochodzących od zwierzchnika reprezentującego majestat Boga w doczesnym porządku (zob. J. Aylmer, *An Harborowe for Faithfull and Trewre Subiectes. Agaynst the Late Blowne Blaste, Concerninge the Gouvernme[n]t of Wemen. Wherin be Confuted All Such Reasons as a Straunger of Late Made in that Behalfe*, Strasbourg 1559, s. 5-14, 40-42 i 83-84).

działania), korzystał z uprawnionych możliwości, których źródło tkwiło w normatywnym ładzie przedmiotowym o Boskiej proweniencji, w ładzie nieodmiennie wiązany z aktualną wolą Boga, zarówno stanowiącą źródło godności urzędu, jak i wyznaczającą granice uprawnień, których jego piastun nie mógł przekraczać, by nie narazić ładu na zepsucie, a własnej osoby na konsekwencje jego utraty¹³.

Typowe w epoce Tudorów uzasadnienie zwierzchnictwa uwzględniało zatem szerszy kontekst ładu ustanowionego przez Boga, wskazując, że tytuł jego piastunów w żadnej mierze nie ma proweniencji ludzkiej. Odnosiło się ono nie tylko do tego typu urzędu, który z racji analogicznego „waloru osobowego” wydawał się z oczywistych racji podatny na tego rodzaju uzasadnienie, nie tylko zatem do „zwierzchnictwa monarchicznego”, ale także – co może się wydać paradoksalne – do zwierzchnictwa dzielonego przez władcę z różnie pojmowanym ciałem przedstawicielskim lub zgoła do tego rodzaju ciała, obejmującego króla jako składową. Niezależnie od tego, czy przekonywano o zwierzchnictwie króla, czy o zwierzchnictwie „króla w parlamencie”, niezależnie od tego również, czy wspomniano o konstytucji albo „rządzie mieszanym”, stale powracała ta sama racja, bowiem każdy zwierzchnik był przedstawicielem Boga na ziemi, a jako piastun pochodzącego od Niego urzędu czerpał swój ty-

¹³ Raab zwraca uwagę, że analogiczne uzasadnienie władzy odnaleźć można nawet w pismach Johna Cheke'a, odgrywającego w swoim czasie znaczącą rolę na dworze Henryka VIII. Zob. F. Raab, *The English Face of Machiavelli. A Changing Interpretation 1500-1700*, London 1964, s. 12-13; w dziele *The Hurt of Sedition or the True Subject to the Rebel* Cheke pisał: *jakikolwiek dzikie namiętności powodują wami, z konieczności muszą one – jak sądzę – być wstrętne i straszliwe przed Bogiem, a uzurpowanie sobie władzy i branie jej w swe ręce, będące w istocie stawianiem siebie na miejscu sprawiedliwości Bożej i powodowanym pychą zawłaszczaniem Jego tronu, w żadnym razie nie tylko Mu się nie podoba, ale także zasługuje u Niego na karę, to bowiem, czego dokonują Boży funkcjonariusze, Bóg traktuje jako swój własny akt.* J. Cheke, *Hurt of Sedition or the True Subject to the Rebel*, London 1549, cyt. za: R. Holinshed, *Chronicles*, 1587, vol. 3, s. 1044.

tuł wprost od Boga albo za pośrednictwem członków wspólnoty. Spoglądając z tego punktu widzenia, wszelki sprzeciw wobec zwierzchnika mógł się wydawać, przynajmniej na pierwszy rzut oka, równoznaczny ze sprzeciwem wobec Boga, jednak, co również może się wydać paradoksalne, uzasadnienie to odgrywało kluczową rolę także w refleksji tych, którzy wykazywali racje uprawnionego rokoszu; także oni mogli przecież głosić, że tytuł pochodzący od Boga należy do nich lub do nich wraca w razie jego utraty przez dotychczasowego piastuna władzy. To uzasadnienie odnajdujemy u popierającego monarchię w istniejącym kształcie Thomasa Merbury'ego, u skłonnych atakować pewne elementy angielskiej monarchii, zwłaszcza zwierzchnictwo króla nad Kościołem przedluteranckiego protestanta Williama Tyn-dale'a i niezłomnego katolika Reginalda Pole'a, wreszcie u tak radykalnego myśliciela, jakim był Ponet. Każdy z nich w drugiej połowie XVI w. trwał przy tradycyjnym uzasadnieniu mimo politycznych różnic i oczekiwań. Merbury, dyplomata w wielkiej mierze naśladowający styl myślenia politycznego właściwy ówczesnym „republikańskim” autorom włoskim, głosił, że władca Anglii *jest Obrazem Boga na Ziemi i choć władza przez niego sprawowana jest un minor esempio, to, zaiste, trudno sobie wyobrazić kogoś większego niż on i trudno sobie wyobrazić jakąś władzę większą od sprawowanej przez niego*. W jego opinii władca nie korzystał jednak z wyłącznego uprawnienia do stanowienia norm prawnych, określającego jego możliwość rozkazywania i sankcjonowania norm, był natomiast poddany prawu *cywilnemu i pospolitemu* i winien był honorować *przywileje i zwyczaje, umowy i wszelkie przyrzeczenia*, o ile nie były one sprzeczne z *prawami Boga* (jeśli bowiem tym najwyższym prawom przeczyły, nie były nimi związane)¹⁴.

O ile oczywiste wydaje się sięganie do ustanowionego przez Boga ładu jako uzasadnienia dla trwania zwierzchnictwa jedyno-

¹⁴ Ch. Merbury, *Discourse of Monarchie as of the Best Common Weale*, London 1581, s. 43-44.

władcy, to analogiczna racja musiała być ujmowana w inny sposób przez tych, którzy pragnęli zmienić choćby stosunek władcy do Kościoła. Tyndale, którego sposób myślenia był w czasach Henryka VIII równie niepopularny jak właściwy rzymskim katolikom, uzasadniał zwierzchnictwo podobnie jak Merbury: *Bóg, pisał, nadał prawa wszystkim narodom i we wszystkich krajach ustanowił królów, rządców i władców wedle swego uznania, by rządzili światem za Niego. Pytając znacząco: skoro owi władcy pozostają w ścisłym związku z Bogiem, któż może im się sprzeciwiać nie przeciwiać się zarazem Bogu*, Tyndale wykluczał wszelki opór stwierdzając, że sprzeciw wobec władcy nieuchronnie sprowadza karę Bożą. Z drugiej jednak strony, myśliciel ten nie akceptował również tezy, jakoby władca mógł rządzić powodując się tylko własną, arbitralną wolą. Pisał bowiem: *na tym świecie żaden król nie panuje bez praw i nie może postępować dobrze lub źle kierując się tylko swymi namiętnościami*, a nawet każdy z nich musi pamiętać, że poddani należą do Boga, a nie do niego, oraz że prawa przezeń stosowane są raczej prawami pochodzącymi od Boga niż od niego, jako że są to normy, wedle których Bóg wszystko uporządkował i wszystkim kieruje, pozostając zarazem Stwórcą i Sędzią wszechrzeczy¹⁵.

Mimo analogii ze stanowiskiem Merbury'ego, rozumowanie protestanckiego autora uwzględnia zagadnienie niedostrzegane przez wspomnianego dyplomate: to prawda, że żaden poddany nie mógł sądzić ani sprzeciwiać się władcy panującemu z Bożego powodu. Choć jednak tylko Bóg mógł sądzić władcę, ten winien był działać stosownie do woli Bożej, lecz jako taki mógł już w jakiejś mierze podlegać osądowi tych, którzy lepiej niż on rozpoznawali tę wolę. U myśliciela protestanckiego pojawiają się elementy wątku znajdowanego w doktrynach papalistów późnych wieków średnich, przyznających zwierzchnikowi Kościoła (identyfikowanego niemal wprost z uniwersalną wspólnotą polityczną

¹⁵ *The Whole Works of William Tyndale*, ed. J. Foxe, London 1573, s. 109-122.

chrześcijan) możliwość oceniania działań władcy po ich spełnieniu i ewentualnie orzekania o jego nieużyteczności *ratione peccati*. Racja formułowana przez Tyndale'a jest przecież analogiczna: władca, któremu niepodobna się sprzeciwić i z którym niepodobna zestawiać żadnego innego zwierzchnika doczesnego (również papieża znajdowanego w tej roli przez niemal wszystkich protestantów), nie jest (lub nie musi być) najlepiej przygotowany do odczytywania woli Boga. Jego ułomność w tym względzie, mająca naturę epistemiczną, nie ma bezpośrednich konsekwencji w sferze politycznej lub prawnej, pociąga jednak za sobą istotne następstwa w sferze moralnej, znajdujące niejaki dopelnienie w tamtych sferach. Stwierdzenie błędu moralnego popełnionego przez władcę przez tych, którzy są epistemicznie lepiej przygotowani do rozpoznawania treści ładu może powodować wskazanie przez nich przypadku grzechu, a co za tym idzie – uzasadnić co najmniej krytykę występnego władcy.

Tyndale krytykował Henryka VIII za nie dość konsekwentne zerwanie z Rzymem; w analizowanym przez nas aspekcie doktryny politycznej stanowisko podobne do zajmowanego przez niego reprezentował krytyk Henryka, zniierzający w przeciwnym kierunku, przekonujący o potrzebie odnowienia osłabionych więzi lub nawiązania zerwanych – kardynał Reginald Pole. Również on skłonny był krytykować poczynania władcy decydującego się na akt, którego następstwem była papieska ekskomunika, również on podawał argumenty właściwe tradycyjnemu uzasadnieniu zwierzchnictwa politycznego. Pole tęsknił wprawdzie do czasów, gdy Anglia cieszyła się wolnością, bo jej władca respektował tradycyjne normy prawne nie od niego pochodzące, lecz mające oparcie w długo ustalających się zwyczajach; tęsknił do czasów, gdy wola władcy nie stanowiła jedyne źródła prawa, lecz uzupełniała jedynie to źródło, które w tradycyjnej wizji ładu miało znaczenie kluczowe jako narzędzie ekspozycji norm o ostatecznie Boskiej proveniencji; tęsknił do czasów, gdy król wespół z ciałem przedstawicielskim rozpoznawał i deklarował jedynie normy długo ustalające swą treść i nieznaną żadnego ludzkiego autora;

tęsknił więc do czasów, w których treść norm dyktował zwyczaj, a władca pełnił funkcję sędziego, pozostając nie tyle suwerenem wobec wspólnoty, ile jej zarządcą. Mimo owej wielostronnej tęsknoty za tym, co dawne, minione, nadwątlone przez Henryka, Pole wzywał nie tyle do rebelii przeciwko władcy, uosabiającego odmienną rzeczywistość, ile do zwrócenia westchnień ku Bogu. Kim bowiem jest król, pytał znacząco; trwa on przecież

dla dobra swego ludu, jest pochodną aktywnej Natury, pełniąc urząd ustanowiony dla obrony interesów materialnych i doczesnych. Gdy atoli idzie o sprawy wykraczające poza interesy doczesne, jego jurysdykcja się kończy. Chwałą króla jest dobro jego ludu; jeśli zatem król wie kim jest i zna treść swego urzędu, winien w zakresie wykraczającym poza jemu przypisany złożyć koronę i królestwo w ręce kapłanów, jako w niebie i innych miejscach. Do kapłanów bowiem powiedziano „Bądźcie niby bogowie i dzieci Najwyższej Chwały”. Któż tedy mógłby wątpić, że godność kapłanów przekracza godność królów. W społecznościach ludzkich są bowiem trzy stopnie: lud – kapłan niby głowa i mąż ludu – król niby dziecko, twór oraz rządca obu poprzednich¹⁶.

Zasadnicza teza tradycyjnego stanowiska nie została zmieniona: Bóg pozostał ostatecznym źródłem władztwa. Ale choć nie zmieniło się źródło, w dziedzinie, którą moglibyśmy łączyć z „władzą w sensie podmiotowym” zmiana była dość radykalna. Oto piastunem politycznego zwierzchnictwa, zachowującego Boską proveniencję, nie był już świecki władca, ale raczej kapłani; nie wystarczały już, jak u Tyndale’a, reminiscencje doktryny papalistycznej, wprowadzane były tezy daleko bardziej skrajne, pochodzące z doktryny hierokratycznej. Wprawdzie zwierzchnictwo pozostawało w rękach tych, których w ostatecznej instancji uppełnomocnił Bóg, jednak władca świecki, niewypełniający właściwie funkcji w planie doczesnym, niedbający w należytej mierze o dobro poddanych lecz powodujący się partykularnymi namiętnościami, narażał się na utratę tytułu i to nie w następstwie

¹⁶ R. Pole, *Pro ecclesiasticae unitatis defensione*, Roma 1536, cyt. za: J.A. Froude, *History of England from the fall of Wolsey to the death of Elizabeth*, vol. 3, London 1858, s. 39 i 35.

interwencji Boga (jak u Jana z Salisbury), ale – przynajmniej w jakiejś mierze, nieustalanej dostatecznie precyzyjnie przez Pole'a – w wyniku sprzeciwu kapłanów, znów jako lepiej niż on przygotowanych do odczytywania woli Bożej. Co ważne, u Pole'a pojawiała się po raz kolejny eksplikacja tezy o „teologicznym” raczej niż politycznym walorze: władza polityczna winna być rozpatrywana w relacji Bóg-człowiek, a nie w relacji człowiek-człowiek, jej charakter przekracza bowiem porządek naturalny i łączy się z porządkiem supranaturalnym, a co za tym idzie piastun władzy politycznej winien baczyć bardziej na realizowanie woli Tego, którego od niego bliżej są w stanie poznać inni, niż na podejmowanie działań koniecznych dla zachowania bezpieczeństwa poddanych lub ich dóbr jedynie, mimo żądania dokonania podobnego „zniżenia” filozofii politycznej, sformułowanego wkrótce przez republikanów, w większej lub mniejszej mierze nawiązujących do dzieła Machiavellego¹⁷.

Zanim jednak w drugiej połowie XVI w. pojawią się elementy stanowiska uwzględniającego podobne „zniżenie” i prowadzącego do ustanowienia nowych uzasadnień zwierzchnictwa politycznego, już u zarania tego okresu odnaleźć można wyrażaną nie wprost ich zapowiedź, pojawiającą się za panowania Marii Tudor, usiłującej rekatolicyzować Anglię, w pismach biskupa Johna Poneta i Christophera Goodmana. Zwłaszcza pierwszy z wymienionych, Ponet, który w czasach Marii przebywał poza krajem, formułując argumenty bliskie szkockim prezbiterianom atakującym Marię Stuart, posuwał się znacznie dalej niż Pole, niemal otwarcie wzywał do buntu wobec innowierczej królowej, odbierając jej legitymację do sprawowania władzy. Jego rozumowanie rozpoczynało pytanie: czy – skoro nie ma w chrześcijańskim prawie wyraźnie zadekretowanej normy, przewidującej karanie tyrana – sprawiedliwe jest zabicie *takiego monstrum i okrutnej bestii w imię tego, by zachować człowieczeństwo?*

¹⁷ Zob. np. M. Peltonen, *Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought. 1570-1640*, Cambridge 1995, s. 105 i nast.

Odpowiedź była charakterystyczna: historia dostarczała wielu przykładów nie tylko pozbawiania tronu tyranów, ale i uśmiercania ich, przekonując Poneta, że w *największej mierze* oczywista jest *najprawdziwsza, najsprawiedliwsza i najbardziej ustalona norma Bożego sądu*, iż uśmiercenie tyrana jest sankcją za jego postępowanie¹⁸. W tezie Poneta z łatwością odnajdziemy ślady argumentu stosowanego przez Jana z Salisbury, uchodzącego, jak się wydaje – niesłusznie¹⁹, za pierwszego myśliciela nie tylko spośród Anglików, który przyzwał na tyranobójstwo. Ponet nie jest jednak równie ostrożny jak myśliciel późnych wieków średnich, świadom zasadniczych tez stanowiska papalistycznego, a nawet uchodzący za jego eksponenta; śladem Jana z Salisbury wcale nie powstrzymywał się przed wskazaniem podmiotów wyposażonych w uprawnioną możliwość wystąpienia przeciwko tyranowi, stawiania siebie w roli sędziego tego, który w tradycyjnym uzasadnieniu najczęściej wskazywany był jako wyłączny sędzia, stosujący uprzednio rozpoznane normy i miary ładu o Boskiej proveniencji. Także Ponet powołuje się na Boga jako ostateczne źródło wszelkich uprawnionych możliwości władczych, realizowanych w planie politycznym, uwzględniając tradycyjne ujęcie, konkretyzuje jednak ten element przyzwolenia na zabicie tyrana, którego zabrakło u Jana z Salisbury, a czyniąc to wskazuje na szczególną relację wiążącą z Bogiem już nie tylko władcę, korzystającego z dziedzicznego tytułu, ale także poddanych, powoływanych do tego, by sprawować ewentualny sąd nad tyranem. W tym „dopełnieniu” przyzwolenia na tyranobójstwo, Ponet sięgał do koncepcji znanych od dawna, nieartykułowanych atoli równie konsekwentnie przed drugą połową XVI w., gdy podobne „uzupełnienia” pojawiały się coraz częściej w wypowiedziach

¹⁸ [J. Ponet], *A Short Treatise of politike power, and of the true obedience which subjects owe to Kings and other civil Governours*, Strasbourg 1556, s. 47.

¹⁹ Zob. szerzej B. Szlachta, *Monarchia prawa. Szkice z historii angielskiej myśli politycznej do końca epoki Plantagenetów*, Kraków 2001, rozdz. II.

francuskich i szkockich kalwinów-monarchomachów. Przecząc kierunkowi przyjętemu przez myślicieli w rodzaju Aylmera, podjął analizę funkcji władzy, która – niezależnie od formy – powołana jest do realizowania na ziemi prawa Bożego i naturalnego; również dla niego władcy nie reprezentują Boga w taki sposób, by mogli rościć sobie pretensje do dowolnego działania, w szczególności do negowania prawa Bożego/naturalnego albo znoszenia jego mocy obowiązującej²⁰. Skoro ponad wszelkim urzędem znajduje się prawo Boże i naturalne, tedy złamanie norm w nim przewidzianych pociąga za sobą sankcję, którą nie jest już „sprzeciw sumienia” lub westchnienie do Boga Pole’a (ani nawet rozdział sfer zwierzchnictwa), ale – zgodnie z zaleceniem samego Chrystusa – „wycięcie nie przynoszącej owoców rośliny” przez tych, którzy zyskują teraz moc sądenia władcy. Tyranobójstwo nie jest już przywilejem, jak w pewnym sensie u Jana z Salisbury, uzasadniającego spełnianie sankcji „w imieniu Boga”; tyranobójstwo staje się powinnością, co więcej – nałożoną przez Boga-człowieka na chrześcijan, powołanych do strzeżenia ładu prawnego i wykonywania sankcji przewidzianych w normach owego ładu. Tyranobójstwo przestaje być uprawnieniem, które może, ale nie musi być zrealizowane, zyskuje zaś rangę zobowiązania wobec Boga do wykonania przewidzianej przez Niego sankcji za złamanie Jego prawa przez władcę, stającego się tyranem²¹. Nie jest to powinność narzucona na poszczególnych chrześcijan, ale obowiązek ciężący na wspólnocie jako całości, traktowanej jako „instrument sprawiedliwości i woli Boga”. Zachowując tradycyjny „kontekst teologiczny”, Ponet zauważa, że jeśli sankcja (wymagana przez sprawiedliwe, bo pochodzące od Boga, normy) nie zostanie spełniona, książę nadal „współżyjąc z ludem kazi go” swymi aktami, zaraża wadami jego członków i czyni państwo strukturą, która w żadnej mierze nie jest już Boża ani cnotliwa, staje się natomiast „czystą nicością”, niezdolną do

²⁰ [J. Ponet], *dz. cyt.*, s. 11-12.

²¹ *Tamże*, s. 51.

jakichkolwiek pozytywnych działań, w szczególności do przechowywania warunków należytego rozwoju ludzi i sprawowania rzeczywistej, bo zgodnej z normami prawa Bożego/naturalnego, władzy politycznej²².

Nie monarcha, jak u Aylmera i Merbury'ego, ani duchowieństwo, jak u Pole'a, ale lud lub wspólnota niejako mimo władcy (zatem bez kluczowego „momentu politycznego”, związanego z władztwem, wnoszonego przez niego do wspólnoty), staje się teraz wykonawcą woli Bożej, podmiotem epistemicznie uzdolnionym do rozpoznania treści norm ładu Bożego i wyposażonym w rodzaj władztwa umożliwiającego realizację sankcji, kojarzonej z karą główną. Chociaż myśliciel połowy XVI w. wyznacza w ten sposób drogę, którą podejmą liczni angielscy radykałowie polityczni kolejnych pokoleń, w tym również katolicy (choćby Robert Parsons), przecież wciąż pozostaje on w kręgu tradycyjnego uzasadnienia, stosowanego jednak do wspólnoty jako całości: ład o Bożej proveniencji nadal posiada walor normatywny, a należyte rozpoznanie treści jego norm jest warunkiem poprawnego działania w świecie doczesnym, w tym w dziedzinie politycznej. Zmiana podmiotu „uzdolnionego epistemicznie” nie ma większego znaczenia dla istoty tradycyjnego, teocentrycznego uzasadnienia zwierzchnictwa politycznego, ani nie znosi jego fundamentalnego zakorzenienia w ładzie normatywnym, poprzedzającym i określającym plan doczesny, w tym plan polityczny. Treść uzasadnienia pozostaje nietknięta do momentu, w którym pojawiają się autorzy „sekularyzujący” plan doczesny, w tym plan polityczny, w którym niektórzy zaczną głosić, że plany te są co najmniej względnie niezależne od uważanego przez poprzedników za wyższy, mający normatywny walor i warunkujący „poziom naturalny”, bo wyznaczający cel, ku któremu winien on zmierzać.

Wprawdzie ślady nowych ujęć możemy odnaleźć w pismach św. Tomasza More'a, a w pewnej mierze także u autorów eks-

²² *Tamże*, s. 54.

ponujących „rację użyteczności” dla wspólnoty jako decydującą o istocie, a nawet istnieniu zwierzchnictwa politycznego²³, jednak dopiero w dokonanej przez Francisa Bacona nowej konceptualizacji natury i usunięciu orientacji teleologicznej znajduje się zwykle ekspozycję różnego od tradycyjnego, można by rzec mediewalnego, ujęcia zwierzchnictwa. Gdy natura stawała się dziedziną rozpoznawalną w rezultacie badań i poddającą się kontroli i zmianom stosownie do ludzkich potrzeb, także dotychczasowe uzasadnienia zwierzchnictwa politycznego traciły znaczenie na rzecz ujęć nowych, o „bardziej ludzkim” walorze, znajdujących źródło władania w akcie człowieka powodującego się z łatwością przezeń rozpoznawalnym (znów „epistemiczna zdolność”, choć innego już rodzaju) poczuciem użyteczności. W konsekwencji zmianie uległ sposób ujmowania funkcji piastuna zwierzchnictwa, coraz wyraźniej traktowanego bardziej jako reprezentant tych, którzy znają to, co dla nich użyteczne niż jako sędzia stosujący normy wiążącego wszystkich ładu; bardziej, co znacznie ważniejsze, jako źródło ładu niż gwarant jego trwania, jako prawodawca niż jako aplikujący normy do danych okoliczności sędzia. Z konieczności łączona z tradycyjnym oglądem obrona angielskiego ustroju mieszanego, nadal podejmowana np. przez Aylmera, Starkey’a, Hookera i Coke’a, również stawała się problematyczna. Stanowisko tych, którzy usiłowali przekonywać, że na człowieku ciąży powinność dostosowania się do niezmiennych i oczywistych (bo posiadających proveniencję Boską lub walor

²³ Dotyczy to nie tylko pamflicistów lat 30. XVI w. i następnych, przygotowujących argumenty na rzecz doktryny „Boskiego uprawnienia króla” – zwierzchnika wspólnoty wiernych, jak Christopher St. German lub John Foxe (zob. szerzej F. Le Van Baumer, *The Early Tudor Theory of Kingship*, New Haven–London 1940, s. 12-89), ale również myślicieli w. XVI, przygotowujących argumenty istotne dla późniejszej „doktryny republikańskiej”, jak Richard Morison i John Heywood, później zaś Thomas Becon, Roger Ascham i tzw. *Commonwealthmen*, wreszcie – a może nade wszystko – Thomas Smith (zob. np. F. Raab, *dz. cyt.*, s. 7-42, oraz liczne publikacje m.in. J.G.A. Pococka, Q. Skinnera i Ph. Pettita, poświęcone tradycji republikańskiej).

zwyczajowy) struktur politycznych, odchodziło w niepamięć. Zapominano o uwagach Starkey'a, iż natura odbija Boski majestat i nieskończone bogactwo Boskiej potęgi stwórczej: niezmienny Boski ład przestawał być zasadą, z którą porządek polityczny winien korespondować, nie był już wzorcem uzupełnianym przez normy zwyczajowe, przewidującym miejsce wszystkich bytów, a opartym na wizji hierarchii prowadzącej od rzeczy materialnych ku duchowym²⁴. Z nowego ujęcia, dopełniającego tendencję zauważalną w poprzednim okresie, korzystać będą nie tyle „radykałowie eklezjalni” (np. „separatyści” uznawani za niebezpiecznych dla ładu politycznego przez protestantów różnych odcieni²⁵), ile twórcy doktryn politycznych, uzasadniających

²⁴ Zob. szerzej R. Eccleshall, *Order and Reason in Politics. Theories of Absolute and Limited Monarchy in Early Modern England*, Oxford 1978, s. 29-80.

²⁵ Warto zwrócić uwagę na marginesie, że uchodzący za przywódców „separatystów” („kongregacjonalistów”) Robert Browne i Henry Barrowe zbliżali się w pewnym sensie bardziej do stanowiska Aylmera niż Poneta lub nawet Pole'a. Głosili bowiem, że monarcha sprawuje władzę polityczną, która istotnie jest najwyższa, tzn. nikt nie może się jej sprzeciwić ani nawet oceniać sposobów korzystania z niej przez jej piastuna; nikt więc, wróćmy do języka stosowanego w tradycyjnym ujęciu, nie może pretendować do odczytywania woli Boga, istotnej dla planu politycznego, poza samym władcą. Problem jednak w tym, że ich zdaniem nie tyle brak było związku między tym, co wyższe, bo nadnaturalne, i tym, co niższe, bo naturalne, a w tym polityczne, ile w planie doczesnym istniały dwie niezależne dziedziny: polityczna lub świecka oraz duchowa, która podlegała zwierzchnikom nieaspirującym do pouczenia władców jak powinni postępować, by nie utracić tytułu pochodzącego ostatecznie od samego Boga. Browne'a i Barrowe'a interesował zatem nie tyle spór o podmiot „uzdolniony epistemicznie” w zakresie istotnym dla planu politycznego, ile obrona granic niezależności sfery duchowej. Nawet „radykałowie eklezjalni”, raczej niż polityczni, trwali tedy w przekonaniu o słuszności tradycyjnego uzasadnienia, zakreślając sferę, w której uzasadnienie to zachowuje wagę do tego stopnia, że władca może posyłać na śmierć poddanych i nikt nie może mu się przeciwstawić, bowiem nikt nie posiada od Boga tytułu do konkurowania w sferze politycznej z władcą, upelnomocnionym ostatecznie przez Boga. I chociaż w literaturze angielskiej nieodmiennie wiąże się tradycyjne uzasadnienie z dziedzictwem

zwierzchnictwo parlamentu lub króla mimo uznawanego dotąd prymatu norm zwyczajowych lub *common law*, niesprzecznych z normatywnie ujmowanym prawem naturalnym i Bożym. Liczne ich zastępy pojawią się w XVII w., zapowiadanych już przez samego przyszłego króla Anglii – Jakuba I, a w okresie sporządzania tekstu, króla Szkocji Jakuba VI Stuarta (ucznia politycznego radykała George’a Buchanana), którego praca *The Trew Monarchy* z 1598 r. zawiera wiele elementów właściwych ujęciu różnemu od dominującego w epoce Tudorów. Już jednak w tej epoce można dostrzec zapowiedzi nowych ujęć w pracach myślicieli, nie tylko uzupełniających racje zawarte w tradycyjnym uzasadnieniu argumentami, wywodzonymi z innych (np. historycznych) koncepcji, ale i stroniących od uzasadnienia teologicznego i porzeczających na opisie istniejącego ustroju albo – przez sięganie do klasycznych wzorców – formułujących racje, oparte na stwierdzeniu przyrodzonej skłonności do współżycia z innymi i poddawania się najgodniejszemu lub wręcz sięgających po racje użyteczności, wprowadzających niektóre elementy koncepcji kontraktualnej (szczególnie Thomas Smith). Uwaga ta nie zmienia jednak zasadniczej tezy, uzupełnianej, ale nie kwestionowanej przez historyków myśli politycznej, że w Anglii epoki Tudorów dominowało uzasadnienie zwierzchnictwa politycznego o charakterze teocentrycznym, i to niezależnie od politycznego stanowiska zajmowanego przez poszczególnych autorów, skoro pojawiało się ono w nadzwyczaj szerokim spektrum pro-

pozostawionym przez św. Augustyna, dodajmy, że dziedzictwo to dostarcza również racji na rzecz stanowiska wyrażonego przez „separatystów”. Jak bowiem przekonują coraz liczniejsi historycy, św. Augustyn przygotował również drogę Gelazemu I, ukazując zasadnicze rozpięcie między państwem Bożym i państwem ziemskim, nie wiążąc ich wprost, ani nie wzywając do identyfikacji państwa niższego rzędu z państwem wyższego rzędu, lecz eksponując ich odmienną, w tym również – co w tym przypadku także istotne – odmienną uzasadnień i celów, właściwych politycznemu zwierzchnictwu. Ostatnia uwaga może nawet posłużyć jako racja przygotowująca tezę, że w jakimś sensie korzystali z niego zwolennicy nowego ujęcia, odrzucający „teologiczną” orientację stanowiska tradycyjnego.

pozycji, zgłaszanych i przez zwolenników monarchii absolutnej, i przez wyznawców tyranobójstwa. Każdy z nich ostatecznie relacjonował władzę polityczną do Boga jako jej źródła, co najwyżej dopełniając tę relację rozważaniami na temat racji jej istnienia w niższym, „czysto ludzkim” planie (lub, jak mawia się dziś częściej, „czysto politycznym”). U Richarda Hookera odnajdziemy „sumę” argumentu właściwego epoce Tudorów, uświadamiającą nam, że nie prowadził on (lub nie musiał prowadzić) do uzasadnienia absolutnej monarchii, ale i ukazującą wagę tezy, iż polityka jest tylko jedną z dziedzin wysoce złożonej rzeczywistości, stworzonej i kierowanej ostatecznie przez Boga, a co za tym idzie – iż nie stanowi sfery niezależnej i nie rządzi się regułami odmiennymi od tych, które określają wszechobejmującą rzeczywistość²⁶.

Tekst publikowany po raz pierwszy jako *Spór o podmiot suwerenności i jej uzasadnienia w angielskiej myśli politycznej epoki Tudorów*, [w:] *Doktryny polityczne i prawne u progu XXI wieku. Wybrane problemy badawcze*, red. M. Maciejewski, M. Marszał, b.m.w. 2002, s. 311-326.

²⁶ S.L. Collins stwierdza jednak wbrew tej tezie, że Hooker dokonuje *ostatecznej sekularyzacji ładu*, niezwykle mocno eksponując znaczenie przyrodzonego rozumu człowieka, choć z drugiej strony nie godzi się na stwierdzenie, jakoby można było oddzielać człowieka od człowieka, skoro raczej relacjonuje każdego do Boga i za Jego pośrednictwem spaja ludzi ze sobą. Nie ma więc u niego mocnego akcentu nominalistycznego, występującego choćby już u Thomasa Smitha (zob. S.L. Collins, *From divine cosmos to sovereign state: an intellectual history of consciousness and the idea of order in renaissance England*, New York–Oxford 1989, s. 101-108). Także Ferguson zauważa, że Hooker przyczynia się do rozsadzenia dawnego, statycznego ładu dzięki swemu pragmatyzmowi (zob. A.B. Ferguson, *The Historical Perspective of Richard Hooker. A Renaissance Paradox*, „Journal of Medieval and Renaissance Studies” R. 3, 1973, s. 47-49).

UZASADNIENIE WŁADZY W PISMACH FRANCUSKICH HUGENOTÓW XVI W.

W literaturze opisywane są zwykle dwa uzasadnienia „władzy suwerennej” podawane w późnych wiekach średnich: imperialne (cesarskie) i eklezjalne (zwane niekiedy „papieskim”); wspomina się o tym, że oba oparte są na koncepcji uniwersalnej wspólnoty, obejmującej jednostki lub grupy („wspólnoty mniejsze”, osiągnące jednak „pełnię” dopiero we wspólnocie większej, nazywanej zwykle „rzeczpospolitą”), a co za tym idzie podporządkowującej zwierzchnikowi „wspólnoty większej” (by nie rzec „wszechobejmującej”) wszystkich zwierzchników partykularnych wspólnot, wyłaniających się w późnych wiekach średnich z rozpadającego się korporacyjnego *universum* chrześcijańskiego. Trwający przez kilka stuleci spór między zwolennikami zmienionej wersji papalizmu, a następnie hierokratyzmu (uzasadniającymi „uniwersalizm eklezjalny” lub „papieski”), a wyznawcami „tezy imperialnej” (argumentującymi za zasadnością uniwersalnych pretensji cesarza), kojarzony zwykle z koncepcjami wypracowanymi przez Idziego Rzymianina lub Augustyna z Ankony z jednej strony, Dantego Alighieri i Piotra Dubois z drugiej¹, przemienił się wkrótce, bo już na przełomie XIII i XIV wieku (w pewnym zakresie w związ-

¹ Albo, bardziej obrazowo i znacznie częściej w literaturze popularnej, przez papieży Grzegorza VII i Innocentego IV oraz cesarzy Henryka IV i Fryderyka I Barbarosę.

ku z konfliktem między papieżem Bonifacym VIII i królem Francji – Filipem IV Pięknym), w spór analogiczny, choć z nowymi uczestnikami. Obok dawnych, „uniwersalistycznych” stanowisk („papalnego” i „imperialnego”), pojawiła się orientacja kojarzona zazwyczaj z „cesarskimi” (lub nawet „cezarpapieskimi”) pretensjami zwierzchników „monarchii narodowych”. Zwolennicy nowej orientacji nawiązywali do idei właściwych stronnikom ujęć wcześniejszych, nie tylko traktując o konkretnej wspólnocie politycznej jako korporacyjnej jedni, wieńczącej przez zwierzchnika korzystającego z prymatu stanowienia prawa i jurysdykcji, ale także nakierowując uwagę na argumenty przekonujące o niezależności owego prymatu od wszelkiej ingerencji z zewnątrz (cesarskiej i papieskiej). Znacznie rzadziej omawiano problem tzw. suwerenności wewnętrznej, związany z potrzebą uzasadnienia pozycji zwierzchnika, personifikującego wspólnotę wobec innych jej organów albo pretensji poddanych, korzystających ze zwyczajowych przywilejów. Polemiki przełomu XIV i XV stulecia dotyczyły głównie podmiotu sprawującego zwierzchnictwo w pewnej niezróżnicowanej całości politycznej, bez względu na to, czy całość ta miała walor uniwersalny, czy raczej „narodowy”, zatem partykularny. Tezy koncyliarystów klóciły się wówczas z tezami hierokratów, tezy broniących „cesarskiego” waloru monarchów narodowych z tezami zwolenników „idei imperialnej”. Dopiero następstwa postępującego rozpadu późnośrednio-wiecznej koncepcji organicystycznej, łączonej z korporacyjnymi ujęciami wszelkich wspólnot, służącej ongiś umacnianiu władzy centralnej i tworzeniu podstaw doktrynalnych dla tezy o istnieniu jednego, niesprzecznego i względnie zupełnego ładu normatywnego, wiążącego wszystkich członków wspólnoty większej lub mniejszej, stwarzały klimat umożliwiający tworzenie koncepcji dotąd nieartykułowanych równie jednoznacznie².

² Analizując nowe ujęcia, określające podstawy tzw. politycznego humanizmu późnych wieków średnich i wczesnego renesansu, Walter Ullmann zaliczył do głównych cech *światopoglądu humanistycznego* przyjęcie w miejsce idei *całkowitego oddania (lub niepodzielności) stanowiska ato-*

Powiada się jednak, że wówczas, gdy spojrzenie człowieka XIV, XV i XVI w. skupiło się bardziej na życiu doczesnym niż przyszłym, gdy część człowieka odrodzonego przez chrzest uległa „rehumanizacji” i znalazła się w centrum „polityki i Państwa”, słowem – u progu nowożytności, wypracowano nowe rozwiązania; z jednej strony, pojawiła się teoria francuskich legistów, zwłaszcza znajdujących w środowisku francuskich „polityków” (*les politiques*), którzy w okresie wojen religijnych drugiej połowy XVI w. mieli uzasadniać niepodzielność władzy suwerennej jedyne, „personalnie uchwytne” i odpowiedzialnego tylko przed Bogiem organu wspólnoty politycznej – króla, wiążanego jednak normami prawa Bożego i naturalnego oraz prawami fundamentalnymi królestwa. Koncepcja ta, reprezentowana głównie przez Jeana Bodina, ale korespondująca z dominującą w Anglii ideą „Boskiego uprawnienia króla”, nawiązywała do ujęć wcześ-

*mistycznego. Całość, zgodnie z takim stanowiskiem, rozpadała się na kilka różnych działów, odrębnych i wzajemnie niezależnych, jak normy religijne, polityczne, moralne i inne. To, co poprzednio nierozzerwalnie się wiązało, teraz ukazywało się w postaci osobnych bytów, z których każdy opierał się na własnych założeniach i przesłankach, słowem: był autonomiczny. Co równie ważne, dawna wspólnota spojona wiarą zaczęła się w ciągu trzynastego wieku dzielić na niezależne jednostki o charakterze regionalnym, połączone więzami językowymi, etnicznymi, słowem, naturalnymi, a wiążąca się z tym procesem kategoria „suwerenność narodowa” stanowiła w istocie zaczątek rozkładu, dezintegracji i rozbicia tego, co kiedyś tworzyło pojęciowo niepodzielną całość (zob. W. Ullmann, Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu, tłum. J. Mach, Łódź 1985, s. 186-187). Ullmann zauważa też, że na przykład u Marsyliusza z Padwy to, co dawniej dotyczyło tylko monarchy, odnosiło się do ogółu nie odrodzonych [przez chrzest] ludzi, do społeczności obywateli, do Państwa, nie pojmowanego jednak abstrakcyjnie, lecz utożsamianego właśnie ze „społecznością obywateli”, w następstwie czego aprobatą obywateli staje się „materialnym składnikiem prawa”, a co za tym idzie „społeczność obywateli” musi już posiadać „własne organy przedstawicielskie”, a każdy z obywateli angażować się w spory i debaty polityczne, słowem: uprawiać politykę (*politicare*), co było jeszcze jednym objawem istnienia nowego stanowiska, tj. idei władzy płynącej z dołu (tamże, s. 184).*

niejszych, bo – jak one – traktowała o politycznej jedni personifikowanej przez jeden tylko organ, znosząc pretensje innych organów, ich roszczenia o udział w prymacie prawodawczym i jurysdykcyjnym. Druga koncepcja, bliska „monarchomachom” (królobójcom) różnych krajów i wyznań (głównie kalwinom szkockim, francuskim, angielskim i niderlandzkim, jak John Knox, Philippe Duplessis Mornay, Christopher Goodman czy Johannes Althusius, ale także katolikom, jak Jean Boucher) oraz wczesnonowożytnym (szesnastowiecznym) kontraktualistom (choćby wiązanim z katolicką szkołą z Salamanki), oparta już była na przekonaniu, że zwierzchnictwo („władztwo suwerenne”) należy (przynajmniej w pewnym zakresie lub w pewnych okolicznościach) nie tylko do monarchy, ale także do innych organów wspólnoty politycznej, zabiegających wraz z królem o jej dobro, w szczególności do „niższych urzędów” albo reprezentujących „lud” (czyli całą wspólnotę) ciał przedstawicielskich.

Obie propozycje odbiegały jednak od wcześniejszych ujęć: nie ogniskowały się już na rozważaniach o organicznej wspólnocie politycznej o walorze uniwersalnym lub „partykularnym”, ale wpisanym w szerszy kontekst, stroniły też od rozważań na temat wspólnoty nakierowanej na przekraczający ją (i określający jej ład normatywny) cel nadnaturalny, u schyłku wieków średnich nieodmiennie wiązany z rozumnością osobowego Boga. Nowe propozycje kierowały uwagę na poziom – mogłoby się wydawać – bardziej empiryczny, a przy tym korzystały z ujęć, jakie wypracowali myśliciele XIV w., porzucający opcję realistyczną na rzecz nominalizmu i opcję teleologiczną (uzupełnianą racjonalistycznym schematem) na rzecz woluntaryzmu. Pierwsza propozycja ogniskowała się na poszukiwaniu nowego, różnego od osobowego centrum jedności politycznej, na państwie jako abstrakcyjnej całości, której uosobieniem pozostawał wprawdzie król, ale już nie jako „głowa wspólnotowego ciała” (jak dowodził jeszcze w XII stuleciu Jan z Salisbury, w opinii niektórych historyków myśli politycznej, jak Sabine, twórca pierwszej „nowożytnej”, bo zorientowanej głównie na „to, co naturalne”, doktryny

politycznej), lecz jako organ swoistego, nieosobowego, niezłożonego z mniejszych autonomicznych części „bytu politycznego”; bytu będącego „jednym”, w imieniu którego sprawowane było władztwo z konieczności niepodzielne, nakierowane zasadniczo na dbanie o jego trwanie. Druga koncepcja obejmowała w pierwszej kolejności rozwiązania, w myśl których władztwo także było niepodzielne, choć nie sprawowane – jak w pierwszej propozycji – przez króla w imieniu abstrakcyjnej jedni, lecz raczej przez niego lub/i inny organ, w zastępstwie ludu nie jako „politycznego abstraktu”, lecz jako „osobowo uchwytniej całości” zdolnej do ustalenia i wyrażenia swej woli, nawet mimo woli króla. O ile w pierwszej propozycji polityczny byt lub abstrakcyjna całość, nazwana wkrótce „państwem” (do którego bardziej stosowna miała być nazwa *civitas* niżli *res publica*) nie miała woli, a piastun jej władztwa miał zabiegać jedynie o jej przetrwanie, nie pełniąc żadnych „funkcji wychowawczych” lub „pozytywnych”, bo nie mając na względzie żadnego „własnego” ładu normatywnego, a jedynie rozwiązując „techniczne” problemy, by zapewnić trwanie całości politycznej, o tyle w drugiej, zrazu nawiązującej w jakiejś mierze do tradycji republikańskiego Rzymu, pojawiał się nowy problem uwzględnienia „uchwytniej woli” całości politycznej.

Oczywiście można przypominać, że w późnych wiekach średnich, zwłaszcza w VII w., w związku z synodem w Toledo, czy też w XI w., wobec koncepcji Manegolda z Lautenbach albo tezy o potrzebie dokonywania wyboru cesarza lub zatwierdzania jego osoby jako piastuna cesarskiego władztwa przez „lud lub senat Rzymu”, występowały elementy charakterystyczne dla drugiej z omawianych propozycji. Warto jednak pamiętać, że pojawiały się one w związku z właściwą temu okresowi tendencją, prowadzącą do ustalania się uniwersalnej całości o walorze teleologicznym. Nowe ujęcia były wolne od podobnego uwikłania, nawet od kontekstu teleologicznie zorientowanego ładu normatywnego, bowiem koncentrowały się na uchwytnych empirycznie całościach politycznych, wykluczając tym samym wszel-

kie ujęcia uniwersalistyczne. Suweren Bodina, podobnie zresztą jak suweren późniejszego o kilkadziesiąt lat Thomasa Hobbesa i jeszcze późniejszego Samuela Pufendorfa, działa w imieniu i na rzecz abstrakcyjnego Państwa, którego trwanie ma gwarantować piastun władztwa nie pochodzącego wprost od Boga albo w ogóle już z Nim niewiązanego, lecz kojarzonego z samą empirycznie uchwytną polityczną całością (choćby jedynie „postulowaną”, jak u Hobbesa, pojawiającą się po „przekroczeniu” progu oddzielającego to, co naturalne, od tego, co polityczne). Także suweren „monarchomachów” otrzymał nową charakterystykę. Nie zawsze jest już królem uzupełnianym przez inne organy, niekiedy wręcz legitymizujące go, staje się natomiast „stale aktywnym”, podobnym „właścicielowi” domeny publicznej, który może orzekać o tym, co użyteczne już nie dla całości politycznej, lecz również dla jej wyróżnialnych części, choćby dla prowincji zyskującej własne dobro, różne od „dobra wspólnego” rzeczpospolitej³.

Gdy w 1574 r., dwa lata po rzezi dokonanej w noc św. Bartłomieja, najbliższy współpracownik Jana Kalwina, Théodore de Bèza wydał broszurę *Du droit des magistrats sur leurs subiets*⁴, można już było dostrzec wyraźny ślad nowej orientacji,

³ Zapowiedź tego stanowiska, łącząca jednak pewną całość z pozycją króla i przedstawicieli innych części ciała politycznego, możemy odnaleźć w koncepcji *dominium politicum et regale*, głoszonej w XV w. przez Johna Fortescue (zob. B. Szlachta, *Monarchia prawa. Szkice z historii angielskiej myśli politycznej do końca epoki Plantagenetów*, Kraków 2001, s. 268-288). Nowe ujęcie, eksponujące następstwa „atomizacji” – jak mówi Ullmann – dawnego, organicznego sposobu rozumienia wspólnoty, jest krytykowane nie tylko przez zwolenników orientacji papalistycznej czy hierokratycznej, w tym przez papieża Bonifacego VIII, ale także przez Dantego Alighieri, wyznawcę „idei imperialnej”. Dopowiedzmy i to, że znaczącą rolę w dziele utwierdzenia nowego stanowiska, zwłaszcza „atomizacji”, odegrali „bartoliści” – prawnicy nazywani postglosatorami, o których pisałem szerzej, zob. B. Szlachta, *O pojęciu „suwerenność” (kilka uwag historyka doktryn politycznych)*, „Civitas. Studia z filozofii polityki” (Kraków) 2003, nr 7: *Suwerenność*, s. 9-70.

⁴ J.W. Allen, nie rozstrzygający autorstwa rozprawy, wskazuje, że ukażała się ona dopiero w 1576 r. w opublikowanych przez Simona Goularta

której zwolennicy – w związku z uprawnieniem do oporu (lub, jak częściej czytamy w polskich opracowaniach, prawem do niego) – przyznają już piastunom niższych urzędów możliwość oceniania, czy król działa zgodnie z wymaganiami dobra wspólnego całej Rzeczypospolitej albo jej poszczególnych, bardziej niż ona partykularnych części. W ten sposób nie tylko król, ale i „niższe urzędy” (z jednej strony „dygnitarze królestwa”, z drugiej zaś zgromadzenia lokalne lub zarządcy prowincji) posiadały sobie właściwe sfery działania, uprawnienia i obowiązki, a zarazem właściwy im zakres odpowiedzialności, skoro Stany Generalne i stany prowincjonalne, którym monarcha uniemożliwiał spełnianie obowiązków, mogły mu się sprzeciwić⁵. Stanowisko Bèzy uznaje się za zapowiedź bodaj najbardziej radykalnej propozycji pochodzącej z obozu hugenockiego, przypisywanej Philippe’owi Duplessis (du Plessis) Mornay’owi, a opisaną w słynnej broszurze *Vindiciae contra tyrannos*; propozycji, która nawiązu-

Mémoires de l’Estat de France sous Charles IX, obok innych prac anonimowych napisanych przez protestantów po nocy św. Bartłomieja (między innymi *Dialogue d’Archon et de Politie*, tekstu nieprezentującego również radykalnego stanowiska, bardziej natomiast eksponującego „stanowisko tradycyjne” dla kalwinów, akcentujące bezpośrednio Boską proveniencję władcy politycznego, wskazującego, że monarchia jest ustrojem „najbardziej praktycznym” i podobającym się Bogu). Zob. J.W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, London-New York 1960, s. 314-315.

⁵ R.M. Kingdon, *The Political Resistance of the Calvinists in France and the Low Countries*, „Church History. Studies in Christianity and Culture” (Cambridge) 1958, no. 27, s. 220-233. Należy jednak zaznaczyć w związku z tym zagadnieniem, że Bèza bardzo wyraźnie sugeruje, iż ów sprzeciw ma podnosić „większość” piastunów „niższych urzędów”, co w sytuacji Francji byłoby prawdopodobnie nielogiczne, z racji przewagi wśród nich katolików. Wskazuje raczej, i taki kierunek zdaje się przyjmować znakomita większość autorów protestanckich, że uprawnienie do sprzeciwu przysługuje poszczególnym piastunom „niższych urzędów”, co w jakiejś mierze uzasadnia opór zarządców zdominowanych przez hugenotów prowincji i miast (zob. S. Goulart, *Mémoires de l’Estat de France sous Charles IX*, 1576, vol. 3, s. 136).

je w pewnej mierze do doktryn, ustalonych przez ówczesnych myślicieli katolickich⁶, eksponując jednak już nie tylko „moment teologicznego uwikłania” aktów podejmowanych przez władcę, kojarzonego z Bogiem kryterium ich oceny i samego uzasadnienia władztwa, ale także „moment czysto polityczny”. Występek władcy osadza się już w „planiu czysto ludzkim”: racje, które mają spowodować reakcję „niższych urzędów” nie są sytuowane wyłącznie w dziedzinie religijnej (choć zdarzają się nadal również takie ujęcia), a nawet są od nich w jakiejś mierze niezależne, tkwią bowiem w porządku zwanym w literaturze naturalnym lub konstytucyjnym, rodzą się wówczas, gdy naruszając zasady normatywne, określające ów porządek, jeden z organów uniemożliwia realizowanie obowiązków innemu (np. król odmawia zwoływania we Francji Stanów Generalnych przewidzianych w „ładzie konstytucyjnym” lub nie uwzględnia „konstytucyjnie uzasadnionego” sprzeciwu parlamentu, tj. remonstracji sądów królewskich). Już Bèza miał zatem zmierzać ku „bardziej racjonalistycznej” doktrynie, określającej źródła i naturę wspólnoty politycznej i właściwego jej władztwa, wbrew większości myślicieli protestanckich nie odwołując się wprost do Bożej interwencji⁷.

Przyjmując od dawna znaną autorom katolickim tezę, iż „z natury” każda jednostka jest wolna, bo nie rodzi się dla swoich zwierzchników, Bèza istotnie uznawał, że również wspólnoty złożone z ludzi nie „rodzą” się i nie istnieją dla władców, lecz raczej, iż istnieją niezależnie od nich i same ich dla siebie ustanawiają⁸; że źródło władztwa nie ma już bezpośrednio Boskiej

⁶ Szerzej na ten temat zob. B. Szlachta, *Konstytucjonalizm czy absolutyzm? Szkice z francuskiej myśli politycznej XVI wieku*, Kraków 2005, szkice poświęcony monarchom protestanckim i katolickim.

⁷ Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 2: *The Age of Reformation*, Cambridge 1978, s. 326.

⁸ T. Bèza, *The Rights of Magistrates over their Subjects*, [w:] *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century*, ed. J.H. Franklin, New York 1969, s. 103-104.

proweniencji, ale walor „naturalny”, sugerując – jak utrzymują niektórzy badacze – że jednostki same ustanawiają wspólnotę i władzę dla niej (w niej) po to, by zachować jej „przyrodzoną wolność”, by lepiej regulować wzajemne relacje między sobą, by w końcu współtworzyć zbiorowość mającą walor polityczny, którą sami dla siebie konstruują dla uzyskania gwarancji zachowania posiadanych uprawnień (zasadniczym problemem staje się w tym ujęciu uzasadnienie owych uprawnień, związane z potrzebą uzyskania odpowiedzi na pytanie, czy mają one walor zwyczajowy, czy są raczej darami Boga lub władcy politycznego, z pewnością bowiem nie „wynikają” jeszcze z „godności” jednostki lub osoby). Bèza przekonuje, iż podstawą i celem istnienia wspólnoty jest jej „dobro”, nie kojarzy go jednak z potrzebą aktualizowania możliwości przez każdą z jednostek ją tworzących, lecz raczej z wzajemnym zabezpieczaniem się przez nie przed agresją ze strony innych. Piastun politycznego władztwa, związany celem, dla którego istnieje wspólnota, ma gwarantować jej stabilność, „zapewniać pokój społeczny”. Piastun ten jednak, powstrzymując jednostki przed agresją względem innych, działa nie w abstrakcyjnej jedni Kościoła ani w abstrakcyjnej jedni Państwa; dawne „całości” zostają w tym ujęciu zastąpione przez konkretne, potencjalnie konfliktowe zbiorowości, odzwierciedlające różnorodność „empirycznego świata politycznego”. *Principatus politicus – oto, czym stawała się władza*, chciałoby się rzec za Ullmannem, zmieniając jego ustalenia o tyle, że „przenosząc” konstatację w nieco późniejsze czasy, w których istotnie Bóg nie wydaje się już powierzać władcom dzieła realizacji określanego przez siebie, zatem nadnaturalnego, celu. Bo chociaż kalwiński myśliciel zdaje się przyjmować, że każda jednostka jest ze swej natury ograniczona wymaganiami norm prawa Bożego, objawionego i niesprzecznego z nim (lub nawet na nim opartego) prawa naturalnego i odnosić to ograniczenie również do piastuna władztwa, to wyraźnie przyjmuje, że „świat polityczny” konstituuje porozumienie zawierane przez jednostki celem utworzenia wspólnoty, której trwanie ma zapewniać piastun władztwa. Pro-

blem tkwi jednak w tym, że Bèza, jak inni myśliciele należący do jego obozu wyznaniowego, wiąże ostatecznie rację powinności z relacją do Boga, że „porozumienie wolne i sprawiedliwe”, konieczne dla ustanowienia legitymowanego władcy, traktowane jest wprawdzie jako oczywiste przez wielu autorów kalwińskich, skoro król, Stany Generalne i inne „niższe urzędy” mają zyskiwać uprawnienie do rządzenia od „całego ludu”, zatem od wspólnoty ukształtowanej w jakiś sposób jeszcze przed pojawieniem się władcy politycznego⁹, jednak samo to porozumienie nie dostarcza dostatecznego uzasadnienia uprawnień i powinności przypisywanych władcy. Konkluzja ta ma znaczenie o tyle, że ukazuje problematyczność stanowiska Bèzy: skoro lud-wspólnota jest ukształtowany i wyposażony we władztwo niejako „sam w sobie” i jako taki ma przenosić swoje władztwo na jego osobowego piastuna, to powinien je cedować jako pewna całość (albo jednostki, które są jego „składowymi” winny cesji takiej dokonywać). Bèza przyjmuje raczej pierwsze rozwiązanie, przekonując, że lud-wspólnota nie jest sumą jednostek, lecz całością, za którą działają reprezentanci także korzystający z pełnomocnictwa do zawarcia porozumienia z przyszłym piastunem władztwa.

Propozycja ta, niekiedy uznawana za istotną dla kształtowania się nowożytnych ujęć kontraktualnych, nie rozwiązuje zagadnienia pierwotnego posiadania władztwa przez wspólnotę lub przez jednostki, jako że nie zawiera uzupełnienia, dotyczącego ewentualnych uprawnień jednostek lub wspólnoty, zachowywanych przez nie po zawarciu porozumienia przez ich przedstawicieli z piastunem władztwa. Jak się wydaje, pominięcie tego wątku przez Bèzę miało istotną przyczynę. Kalwin dopuszczał uprawnienie „niższych urzędów” do opierania się występniemu władcy politycznemu, nie uznawał jednak podobnego uprawnienia po stronie jednostek. Uznanie tezy, iż to jednostki posiadają uprawnienia i, początkowo, władztwo pozwalające na ich samodzielny obronę, oraz tezy, iż uprawnienia ich bronione są następnie przez

⁹ *Tamże*, s. 107-124.

przedstawiciele nawet wbrew królowi, prowadzi do wniosku, że ustanawiający monarchę przedstawiciele przenoszą w istocie nie swoje władztwo, lecz ostatecznie raczej władztwo „ludu” na jego najwyższego piastuna. Taki wniosek wiąże się jednak z przekonaniem, że uprawnione jednostki posiadają już nie tylko „źródłową pozycję” w zakresie realizowania władztwa, ale także pozycję stałą. Przekonanie to prowadzi jednak z kolei do radykalnego mniemania, iż uprawnienie do oporu pozostaje nie tyle przy „niższych urzędach”, ile przy reprezentowanym przez nie „ludzie”, a może nawet przy poszczególnych współtworzących go jednostkach jako pierwotnych depozytariuszach władztwa. Bèza przekonuje jednak, że jednostki pozostające we wspólnotach nie mają możliwości działania „z własnej inicjatywy”, że nie mogą korzystać z uprawnienia do oporu, gdyż należy ono wyłącznie do „niższych urzędów”¹⁰. Wydaje się przeto, że jest on gotów przyjąć pierwotne lub „źródłowe” władztwo u ludu-wspólnoty jako pewnej (przekraczającej jednostki) całości, która jednak nigdy nie sprawowała owego władztwa: lud-wspólnota przekazywał władztwo piastunom „niższych urzędów” (czy jednak jego „składowe-jednostki” zachowywały swe uprawnienia?) i – za ich pośrednictwem – najwyższemu jego piastunowi (w jakiejś mierze zachowując je jednak dla siebie, skoro konstrukcja zmierzała do uzasadnienia tego, co w literaturze zwane jest „świętym uprawnieniem do rebelii”, mającym przysługiwać wyznawcom obcej monarsze religii)¹¹. Z pewnością jednak w konstrukcji Bèzy

¹⁰ Jakby nie dostrzegając tego problemu, Arthur P. Manohan przekonuje, że zdaniem Bèzy ani wspólnota, ani nawet „w jakimś sensie” poszczególne, tworzące ją jednostki nie tracą swego ostatecznego uprawnienia suwerennego, które wolelibyśmy nazywać uprawnieniem władczym (zob. A.P. Manohan, *From Personal Duties towards Personal Rights. Late Medieval and Early Modern Political Thought, 1300-1600*, Montreal 1994, s. 245). Zob. również R.E. Giesey, *The Monarchomach Triumvers: Hotman, Bèza and Mornay*, „Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance” (Genewa) 1970, no. 32, s. 41-76.

¹¹ J.W. Allen, *dz. cyt.*, s. 319-321. Niezależnie od problematyczności koncepcji prezentowanej przez Bèzę w dziele napisanym pod wrażeniem rzezi,

władca nie tylko tracił swój „źródłowy charakter” w odniesieniu do urzędów, tak istotny między innymi dla Bodina, ale też nie mógł już być traktowany jako „stojący ponad prawem”, skoro i on stawał się urzędnikiem albo zarządcą wspólnoty jako całości, a nie tym, który – z racji szczególnej więzi łączącej go z Bogiem – jest w stanie najbardziej adekwatnie rozpoznać wymagania „niezmiennej sprawiedliwości” (wbrew przekonaniu współczesnego Bèzie Louisa Le Carona – Charondasa). Monarcha nie jest

dokonywanych nie tylko w nocy św. Bartłomieja w Paryżu, ale i w wielu innych miejscach kraju, wydaje się, że opiera on relacje między politycznym władcą i ludem-wspólnotą na porozumieniu, a nie przyzwoleniu, jednak porozumieniu zawierany nie przez lud-wspólnotę, lecz przez jego przedstawicieli. Bèza zastrzega jednak, co charakterystyczne, że skoro wszędzie prawo i słuszość obowiązują, to *żaden lud nie może ustanowić ani zaakceptować królów, jak tylko na wyraźnie określonych warunkach*, które stają się treścią *wzajemnych zobowiązań króla i ludu* (T. Bèza, *dz. cyt.*, s. 114), nie relacjonuje jednak treści „wyraźnie określonych warunków”, co – obok braku dostatecznego wyjaśnienia treści i sposobu nadawania przez lud pełnomocnictw jego reprezentantom – rodzi kolejne problemy teoretyczne. Warto jednak, mimo niejednoznaczności przywołanego fragmentu, wskazać raz jeszcze, że reprezentanci ludu, piastuni „niższych urzędów” działający zamiast ludu-wspólnoty albo w jego imieniu i na jego rzecz, w każdym razie upelnomocniani po to, by strzegli „dobra publicznego”, stają się w ujęciu Bèzy raczej urzędnikami ludu niżli monarchy i „odpowiadają” także nie tyle przed królem, przez którego nie są przecież ustanawiani, ile przed wspólnotą, która nadała im pełnomocnictwa (przypomnijmy: w jaki dokonano się to sposób, Bèza nie wyjaśnia dostatecznie). Manohan dowodzi, że teza o „wzajemnym zobowiązaniu”, pojawiająca się także w wypowiedziach innych ówczesnych publicystów kalwińskich we Francji, przejęta z *Wyznania Magdeburskiego*, przygotowanego w 1550 r. przez luterzańskich prawników, ma w istocie korzenie późnośredniowieczne i sięga jeśli nie do trzynastowiecznych tekstów kanonistów, to w każdym razie do przypomnianej przez nas w części wstępnej zbioru tradycji koncyliarystycznej (zob. A. P. M a n o h a n, *dz. cyt.*, s. 245, przyp. 142). Skinner z kolei wskazuje, że hugenoci, w tym Bèza, zgadzali się z najbardziej radykalnymi koncepcjami scholastyków, gdy idzie o sposób omawiania wspólnoty politycznej, wraz z nimi zbliżając się wręcz do idei „suwerenności ludu” (*a theory of popular sovereignty*), stanowiącej zasadniczą treść ich doktryny konstytucyjnej (zob. Q. S k i n n e r, *dz. cyt.*, s. 332).

„suwerenem”, nie sprawuje nawet władztwa w imieniu i na rzecz abstrakcyjnej całości politycznej (rzeczpospolitej), lecz staje się warunkowym piastunem władztwa konkretnej wspólnoty, zdolnej (raczej za pośrednictwem jej przedstawicieli niż reprezentantów jednostek na nią się składających) określić warunki swego trwania. Król staje się „obroncą prawa”, którego ostateczne źródło nie tkwi w jego woli ani nie jest ono wobec „planu politycznego” zewnętrzne, ale raczej w woli całej wspólnoty¹²; nie jest rozkazodawcą zdolnym zmieniać normy utwierdzone zwyczajem, lecz winien się poddać „rozkazom” zawartym w normach, pochodzących ostatecznie od ludu-wspólnoty, związany jest bowiem „naturalnym” celem jego istnienia i zajmuje pozycję podobną w pewnej mierze do tej, którą koncyliaryści, choćby Pierre d’Ailly i Jean de Gerson, przewidywali dla papieża w Kościele.

Przywołując często stosowaną w średniowieczu dystynkcję tyrańca jako uzurpatora sięgającego po władzę, a nieposiadającego tytułu do jej sprawowania oraz tyrańca tytuł posiadającego, stosującego jednak przeczące mu metody działania, Bèza wskazuje nie tylko, że przeciwko tyranowi-uzurpatorowi „każdy prywatny obywatel” może użyć „wszelkich swoich sił” gwoili ochrony legalnych instytucji rzeczpospolitej, ale także, że możliwe jest wystąpienie przeciwko legalnemu władcy, który stał się tyranem. Pomijając problematyczność „skrajnie indywidualistycznego” wywodu protestanckiego myśliciela, wskaźmy, że przypadek tyrańca a nieuzurpatora jest o tyle istotny, że zmusza do wskazania miar „legalności” różnych, od określających sposoby nabywania tytułu do władania, miar pozwalających określić nie tyle „prawość nabycia” władzy przez pretendenta, ile „prawość” aktualnie sprawowanego przez niego władztwa, nabytego legalnie. Wskazanie takich miar także jednak nie wystarcza, należy bowiem dopowiedzieć, kto – znając je – będzie osądzać władcę: wspólnota czy w jej zastępstwie piastuni „niższych urzędów”. Bèza uznaje, że „prywatny obywatel” może użyć „wszelkich swoich sił” przeciw-

¹² T. Bèza, *dz. cyt.*, s. 113.

ko tyranowi-uzurpatorowi, może mu się jednak sprzeciwić tylko na wezwanie reprezentujących wspólnotę „niższych urzędów”. Podobnie wspólnota jako całość nie może „sama z siebie używać wszelkich sił” przeciw tyranowi, gdyż nie posiada do tego tytułu, skoro w akcie przekazania władztwa reprezentantom upoważniła ich do baczenia na akty władcy i ewentualnego występowania z wezwaniem do stawienia oporu. Tak obywatel, jak i cała wspólnota ma – zdaniem Bèzy – tolerować tyrana, modlić się o zmianę jego postępowania; wprawdzie nie powinna wykonywać poleceń sprzecznych z normami prawa Bożego objawionego, ani nie powinna wspierać tyrana, jednak w żadnym razie nie może podejmować działania przeciwko niemu, gdyż w ten sposób sprowadziłaby niebezpieczeństwo dla swego istnienia¹³. A jednak tylko lud-wspólnota jako całość, a nie zbiór jednostek, który Bèza traktuje jako „bezmyślnego potwora”, może sprzeciwić się tyranowi jako pierwotny piastun władztwa, przekraczający tę „bezmyślność”, choć nie jest tego w stanie uczynić „samodzielnie”: w jej zastępstwie orzekać mają reprezentanci, prawdopodobnie lepiej znający „miary sądzenia” niż reprezentowany przez nich lud. Z praktycznego punktu widzenia „przeniesienie” możliwości orzekania ze wspólnoty na reprezentantów jest problematyczne, gdy aktywność drugich zależy od woli ewentualnego tyrana (nie tylko wszak Stany Generalne zbierały się jedynie na wezwanie króla). Większe znaczenie ma jednak „moment teoretyczny”: możliwość oceny przypisywana wszak była w ostatecznej instancji jednostce działającej na podstawie upoważnienia udzielanego przez wspólnotę, w jej zastępstwie i na jej rzecz; jednostce posiadającej szczególny status, bo piastującej „niższy urząd publiczny”, która miała „przekraczać” wszelkie partykularyzmy związane z tym, co indywidualne, także uprawnienia przysługujące (choćby na mocy zwyczaju czy przywileju) poszczególnym poddanym monarchy, nie mogła natomiast (czyżby inaczej niż sądzony przez nią król?) popadać w tyranie, była zatem w większym niż tamten stopniu

¹³ *Tamże*, s. 102-105 oraz 129.

„nakierowana” wyłącznie na cel istnienia wspólnoty jako całości. Bèza zmierzał ostatecznie do uzasadnienia niezależnej pozycji zwierzchników poszczególnych prowincji, zwłaszcza zapewne zdominowanych przez zwolenników innego wyznania niż panujące na dworze królewskim, wskazując, że „niższe urzędy” sprawują ci, którzy kierują mniejszymi jednostkami terytorialnymi niż monarcha, jakby nie dostrzegając, że są oni przecież bardziej skorzy do przyjmowania „ograniczonej”, partykularnej perspektywy i dlatego mniej zdolni do spoglądania na sprawy wspólnoty jako całości, wyznaczające wszak główne miary oceny poczynań każdego władcy politycznego. Bèza, oddając za Kalwinem uprawnienie do oporu jedynie „eforum”, pozostawiał wspólnotę bezbronną w obliczu „tyranii piastunów niższych urzędów” przeciwko królowi albo i wraz z nim mimo deklarowanej, często eksponowanej w literaturze przedmiotu, tezy o proklamowaniu przez nich „zasady suwerenności ludu”¹⁴. Teza ta może oznaczać, że piastuni wszystkich urzędów winni działać na rzecz „dobra powszechnego”, czyli „na rzecz ludu-wspólnoty”, który nie decyduje o treści działań, a co za tym idzie o treści „dobra”. Lud nie ma w tym udziału, bo nie zna miar pozwalających oceniać poczynania króla i piastunów „niższych urzędów”, zdając się na decyzje wypierających z tej roli króla przedstawicieli, do których miałyby istotnie należeć „aktualne” (ale nie „źródłowe”) władztwo.

Analogiczny wniosek można wysnuć z ustaleń dokonanych przez autora słynnego manifestu hugenotów, napisanego przez autora ukrywającego się pod pseudonimem Stephanus Junius Brutus (prawdopodobnie wspomniany już Duplessis Mornay) po nocy św. Bartłomieja. *Vindiciae contra tyrannos* z 1579 r., uznane przez Arthura P. Monahana za *znakomite podsumowanie teorii rządu cywilnego opartego na źródłowym uprawnieniu ludu do sprawowania kontroli i ograniczania władztwa najwyższego władcy za pośrednictwem wybranych w tym celu reprezentantów*¹⁵, uwzględnia wyraźniej niż tekst Bèzy dwie istotne perspek-

¹⁴ J.W. Allen, *dz. cyt.*, s. 325.

¹⁵ A.P. Manohan, *dz. cyt.*, s. 260.

tywy: z jednej strony perspektywę „prawdziwej religii”, która wskazuje treść „prawa Bożego”, określa reguły wiary zagrożonego Kościoła i stanowi rację ewentualnej ingerencji władców krajów ościennych w razie zagrożenia rzeczpospolitej albo Kościoła, z drugiej natomiast perspektywę „dobra rzeczpospolitej”¹⁶. Mornay zauważa, że to *Bóg stwarza królów i obdarza ich królestwami*, lud natomiast *wybiera suwerenów* [raczej królów – przyp. B. Sz.], *przekazuje im królestwa, potwierdza ich wybór własnymi głosami*¹⁷ (*Deus reges instituit, regna regibus dat, reges eligit; populus reges constituit, regna tradit, electionem suo suffragio comprobatur*). Autor *Vindiciae* wprowadza zatem istotne rozróżnienie: „stwarzania” i „wybierania” królów albo „instytuowania” ich i „konstytuowania”, przy czym „stwarzanie” lub „instytuowanie” należałoby do Boga, który miałby „wskazywać” osobę władcy, którą „konstytuować” lub „zatwierdzać” miałby lud, realizujący „zadanie” w dwóch wymiarach: akceptując „wybór” Boga oraz formalnie go potwierdzając. W dystynkcji Mornay’a skrywa się jednak pewien paradoks: jeśli Bóg wybiera, a lud jedynie wybór ten potwierdza, sam lub przez przedstawicieli, to rola ludu i przedstawicieli jest niewielka. Paradoks jest jednak poważniejszy, gdy spojrzymy na wywód Mornay’a z innej strony: czyżby lud, mając jednak jakiś udział w kreowaniu władcy, mógł odrzucić wybór Boga, odmawiając jego „zatwierdzenia” lub „ukonstytuowania” albo wypowiadając mu posłuszeństwo po uprzednim

¹⁶ Pomijanie pierwszej perspektywy, nierzadkie u współczesnych historyków myśli politycznej, usiłujących wykazać „prekursorski” walor dzieła Mornay’a dla kształtowania tradycji „demokratyczno-liberalnej”, jest – jak się wydaje – wadliwe, co gorsza odwołuje się do trudu rzetelnego ustalenia treści, niewątpliwie ważnego stanowiska zarysowanego w *Vindiciae*.

¹⁷ Zasadniczo cytuję za: *Rewindykacje przeciwko tyranom*, [w:] *Filozofia francuskiego Odrodzenia*, tłum. A. Nowicki, Warszawa 1973, s. 340-343, *Wybrane teksty z historii filozofii*, posiłkując się w innych fragmentach angielskim wydaniem krytycznym George’a Garnetta (zob. S.J. Brutus, *Vindiciae contra tyrannos or, Concerning the legitimate power of a prince over the people, and of the people over a prince*, ed. G. Garnett, Cambridge 1994) i wprowadzając własne przekłady.

potwierdzeniu wyboru dokonanego przez Boga? Paradoks można próbować rozwiązać co najmniej na trzy sposoby. Po pierwsze, można wykazywać, że Bóg *stwarza królów i obdarza ich królestwami* nie tyle wybierając osobę władcy (o czym świadczyłby podawany przykład Saula), ile ustanawiając pewien, podobający Mu się wzorzec ładu ustrojowego, pewną formę rządów, którą lud jest związany i do której dostosowując się „wybiera królów i przekazuje im królestwa” (a nie władztwo realizowane w innych formach rządów lub ustrojach; forma rządu nie pochodziłaby tedy od ludu), wreszcie „potwierdza własnymi głosami” obsadę urzędu z konieczności – bo za sprawą Boga – królewskiego. Bóg zatem byłby autorem „królestw jako takich”, a przez to stwarzałby królów, nie On jednak, lecz lud przekazywałby królestwo osobie przez siebie wybranej. Po drugie, Bóg mógłby stwarzać królów i obdarzać ich królestwami jako autor „skłonności do pozostawiania w monarchii”, twórca potrzeby życia we wspólnocie o takiej formie rządów (nie wprost, lecz pośrednio określający „ustrój”, kierując się, podobnie jak uprzednio, wolą ustanowienia między ludźmi pokoju i ładu); także w tym przypadku obsada urzędu pozostawałaby w rękach ludu, który „wybiera królów i przekazuje im królestwa”. Możliwa jest jednak trzecia interpretacja, jak się wydaje najbardziej odpowiadająca zamiarowi Mornay’a: Bóg, a nie lud, dokonuje wyboru osoby władcy i z Nim zawiera władca porozumienie, wiążąc się kolejnym porozumieniem z ludem, dzięki czemu aż dwaj „kontrahenci” władcy mogliby oceniać, czy dotrzymuje on warunków umowy. Interpretacja, która najpierw „odsyła” do warunków porozumienia zamiast wskazać relację zachodzącą między Bogiem i ludem w trakcie ustanawiania i konstytuowania władcy, jest o tyle uzasadniona, że ukazuje zarówno „podwójne uwarunkowanie” piastuna władztwa, jak „podwójność źródła władztwa” przez niego sprawowanego: Bóg byłby „dalszym”, ostatecznym źródłem władztwa, Tym, który uzasadnia posłuszeństwo oraz Tym, który wskazuje osobę sprawującą władztwo warunkowo, również ze względu na osobiste zobowiązania względem Boga jako ostatecznego jego źródła.

Wspólnota, nadająca królestwa i „konstytuująca” osobę władcy, istotnie „zatwierdzały” wybór dokonany przez Boga, bez możliwości jego zanegowania, znałyby jednak również – z uwagi na drugie zobowiązanie – miary oceny jego poczynań i, ewentualnie, posiadała uprawnienie oparte na uprawnieniach samego Boga do osądzania władzy i stawiania mu oporu w razie naruszenia warunków porozumienia, a w końcu do jego detronizacji, jeśli nie pozbawienia życia. Niezależnie od tego, którą z tych interpretacji wolałyby przyjąć Mornay, z pewnością potwierdziłyby, że skoro Bóg ma jakiś udział w ustanawianiu monarchii lub/i królów, to władztwo sprawowane w każdej Rzeczypospolitej pochodzi ostatecznie od Niego (choć być może nie On wskazuje osobę piastuna). Przekonując, że lud nie tylko „wybiera królów”, ale także „przekazuje im królestwa”, Mornay sugeruje jednak, że lud miałby w jakiś sposób posiadać władztwo od Boga i to uprzednio, przed „przekazaniem królestwa” władcy ewentualnie wybieranemu przez siebie. Nawet jeśli przyjmiemy którąś z dwóch pierwszych interpretacji, uznając, że Bóg „narzucił” formę monarchiczną wprost lub „zapośredniczył” ją w skłonnościach, to „wiązał” nią przecież w jakiś sposób uprzednio ukształtowaną, istniejącą już wspólnotę, pozostawiając ją w królestwie z charakterystycznym dla niej, a nieobsadzonym jeszcze urzędem.

Stanowisko autora *Vindiciae* jest istotne: idzie nie tylko o to, że głosi on niekiedy, iż rzeczywistym panem w królestwie pozostaje lud, a nie monarcha, ale także sugeruje, iż Bóg jest ostatecznym źródłem spójni łączącej wspólnotę przed pojawieniem się władcy ewentualnie przez nią wybieranego. Rola Boga w koncepcji politycznej Mornay’a byłaby tedy „podwójna”: byłby On nie tylko autorem powinnej „formy rządów” (dwa pierwsze rozwiązania) albo ostatecznym źródłem wszelkich powinności, dokonującym wyboru piastuna władztwa (rozwiązanie trzecie), ale byłby również ostatecznym źródłem więzi spajających lud przed wyborem piastuna władztwa, dokonywanym przez Niego albo choćby przez lud. Inaczej niż u myślicieli katolickich, u Mornay’a „spajanie” w lud, dokonywane byłoby przez Boga

niejako wprost, wydaje się bowiem, że myśliciel akcentujący upadłość intelektualną i moralną człowieka, nie jest w stanie wyzbyć się przekonania o niezdolności jednostek do samodzielnego tworzenia spójni, łączącej je z innymi jednostkami; że potrzebna jest w tym względzie pomoc Boga, zwłaszcza jeśli dostrzeżemy, iż w argumencie bodaj najbardziej dyskusyjnym (a może i najistotniejszym z punktu widzenia recepcji doktryny i racji proponowanych przez Mornay'a) autor *Vindiciae* wskazuje, że każda jednostka powoduje się „własną korzyścią”. Jakże zatem jednostki powodujące się „własną korzyścią”, tym, co partykularne, miałyby tworzyć więzi, gdy nie został jeszcze wskazany piastun władztwa, zdolny ustalić treść norm wiążących wszystkich? Jakże ci, którym – być może głównie z racji upadłości moralnej – odmawia się przyrodzonej skłonności do życia wspólnotowego, byłiby zdolni nawiązać relacje czyniące ich „ludem” („wspólnotą”)? Oczywiście, przychodzą na myśl rozwiązania podane przez Thomasa Hobbesa i Johna Locke'a¹⁸, także nie uwzględniające przyrodzonej skłonności jednostek do życia społecznego, ale wskazujące racje i treść takich więzi. O ile jednak Hobbes znajduje podstawę takich więzi w normach rozumu, stanowiących wspólny zasób ludzkich umysłów, jednak nie obowiązujących dopóki jeden ośrodek (niekoniecznie jednostka) ich nie wyartykułuje, nie przemieni w normy prawne i nie wymusi respektu dla nich pod groźbą sankcji w razie ich naruszenia, natomiast Locke wskazuje znane wszystkim dojrzałym intelektualnie normy rozumu (prawa natury), dzięki którym każdy poznaje miary oceny postępowania własnego i innych (w tym władcy), poszukiwane wszak stale przez myślicieli kalwińskich, o tyle Mornay, mający

¹⁸ J.W. Allen przekonuje, że koncepcje wypracowane przez Mornay'a oraz zaproponowane kilkadziesiąt lat wcześniej w dziele *De Principatu* przez Mariusa Salamoniusa, zawierają już kompletny niemal zbiór idei uporządkowanych przez Locke'a w *Dwóch traktatach o rządzie*. Z drugiej strony, tenże autor wskazuje, że złożenie koncepcji proponowanych przez Salamoniusa i George'a Buchanana stanowi w istocie wzorzec dla autora *Vindiciae* (J.W. Allen, *dz. cyt.*, s. 332-335 oraz 341-342).

na względzie nie tyle „argumenty ściśle filozoficzne” lub „naturalne”, ile religijne, a w pewnej mierze także polityczne, tłumaczy racje więzi spajających jednostki odwołując się wprost do Boga. Mornay nie był jeszcze w stanie wytoczyć racji, dla których same jednostki miałyby się dobrowolnie ze sobą wiązać, nie ma zatem u niego „umowy o społeczeństwo” (*pactum societatis*), która mogłaby poprzedzać „umowę o władzę” (*pactum subiectionis*), nie dlatego, że każda jednostka spontanicznie dąży do życia wspólnotowego, ale dlatego, iż jednostki nie są w stanie bez pomocy Boga „przekroczyć” swej upadłości.

Bóg uzasadnia obowiązek dążenia ku celowi wykraczającemu poza porządek ziemski, zatem „powinność podstawową”, na której dopiero mogą zostać oparte wszelkie inne obowiązki, także lojalności względem innych, w końcu zaś wobec wspólnoty i piastuna jej władztwa. Uznając Boga, a nie lud, za ostateczne źródło wszelkich powinności, w tym powinności niekrzywdzenia innych, a w końcu również posłuszeństwa władcy, Mornay paradoksalnie zbliża się do opcji przyjmowanej przez zwolenników doktryny „Boskiego uprawnienia króla”, wbrew nim uzasadniając jednak prawo (uprawnienie) oporu. Jeśli jednak, jak staraliśmy się wykazać, nie jest on w stanie odnaleźć po stronie jednostek więzi spajających je we wspólnotę, jeśli podobnie nisko jak Bèza ocenia ich zdolności, to jak może przypisać im tego rodzaju uprawnienie? Z pewnością w poszukiwaniach wciąż, wbrew Hobbesowi, a z zastrzeżeniami również wbrew Locke’owi, Bóg będzie mu towarzyszył na każdym etapie, by w końcu stać się Tym, który uzasadni uprawnienie należne jednak nie jednostce, lecz innemu podmiotowi lub podmiotom. Bóg jest źródłem więzi spajających jednostki, a nie tylko źródłem wszelkiego władztwa, tego w szczególności, które Mornay przypisuje wspólnotie przed wyborem przez nią lub przez Niego władcy-króla i które w jakiś sposób zostanie mu przekazane („konstytuowanie”). Wspólnota spajana przez Boga nie może być ostatecznym źródłem władztwa, nie może być bowiem samoistnym źródłem zobowiązania, koniecznego w tym przypadku, by kontynuować drogę w kierunku ustalenia racji uprawnienia do opo-

ru, wymagającego wcześniejszego wskazania treści powinności, których pogwałcenie może usprawiedliwiać jego wykorzystanie. Bóg, „racja władztwa”, konieczny dla uzasadnienia istnienia ładu normatywnego spajającego jednostki we wspólnotę, pojawiający się w pewnych interpretacjach nie tylko jako Ten, który wyznacza podstawę powinności, ale także jako Ten, który ustala formę władztwa, wskazuje strukturę formalną, „ustrojową” wspólnoty, ustala zatem warunki ewentualnego wyboru piastuna władztwa. Bóg jako źródło władztwa sprawowanego w „sferze politycznej” i autor formy jego sprawowania, jest Tym, do którego jednostki i ich zwierzchnicy winni odnosić wszystkie swe akty, Tym, który gwarantuje dopełniające Jego przymierze z władcą porozumienie władcy z ludem¹⁹, wreszcie Tym, który wskazuje cel ich dążeń oraz cel istnienia władztwa i wszystkich wspólnot oraz wyznacza istotę każdego władztwa i każdej wspólnoty.

„Król konstytuowany” przez lud i otrzymujący od niego inwestyturę za pośrednictwem jego „funkcjonariuszy” nie jest zwierzchnikiem ludu-wspólnoty, ale mu podlega. *W inwestyturze suwerena zawarta zostaje umowa pomiędzy suwerenem a ludem, umowa milcząca, wyraźna, naturalna lub także cywilna, według której będzie się posłusznym temu, kto dobrze rządzi, i wszyscy będą służyć temu, kto służy państwu, i będą posłuszni temu, kto jest posłuszny prawom itd.* Umowa jest więc zawierana w mo-

¹⁹ J.N. Figgis podkreśla, że umowę władcy z ludem gwarantuje Bóg i że dzięki Niemu lud może trwać przy prawdziwej religii; jeśli prześladując prawdziwą religię król narusza takie przymierze, lud zwolniony jest od posłuszeństwa swemu panu i zobowiązany jest tylko względem Boga jako pana wyższego. *Księżę prześladujący wiarę podnosi rokosz przeciwko Bogu. (...) To dowód, jak bardzo teoria oporu oparta na koncepcji kontraktu ukształtowana została w celu obrony religii, ale także jak teoria ta mogła być równie użyteczna dla ultramontanów i jak ściśle związana jest z koncepcjami feudalnymi, w końcu również z ideami ruchu koncyliarnego, skoro znajdujemy szczególnie u Mornay'a argumenty analogiczne do tych, które służyły uzasadnieniu uprawnień soboru względem papieży. Zob. J.N. Figgis, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius 1414-1625*, Cambridge 1916, s. 154.*

mencie nadawania inwestytury, uzupełniając jedynie warunki określone przez Boga w akcie „ustanowienia”, „instytuowania” lub nawet „wyboru”. Niezależnie od tego, czy umowa ta jest milcząca, wyraźna, naturalna lub cywilna, stanowi porozumienie między władcą i ludem, nie wiążąc się bezpośrednio z relacją „suwerena” do Boga, ale dopełniając tamto porozumienie i mając uzasadnienie tylko w związku z nim. Wskazawszy, że Bóg, ustalając cel i zobowiązując każdego władcę do jego realizacji w przymierzu z Nim zawartym, dostarcza podstawy dla miar „dobrego rządzenia”, uzupełnianymi miarami wiążanymi ze „służeniem państwu” i „posłuszeństwem prawom”, Mornay dopełnia przyjmowaną wcześniej przez protestantów tezę o bezpośrednim udziale Boga w formowaniu wspólnoty, elementami koncepcji kontraktualnej, bliskiej katolikom odwołującym się do św. Tomasza z Akwinu i Arystotelesa²⁰. Mornay, jak przed nim m.in. Anglik John Ponet, zdaje się łączyć tę tradycję z Kalwińską koncepcją „eforatu”, skłaniając się jednak do wniosku, że konieczne są dwa porozumienia: między Bogiem i piastunami, od Niego ostatecznie pochodzącego, władztwa (także piastunami „niższych urzędów”, jak król zobowiązanymi na tej podstawie do sprawowania sprawiedliwych rządów zgodnie z prawem Bożym) oraz między Bogiem a ludem. Dwa porozumienia lub raczej „przymierza” (*foedus*, a nie *pactum*, co Mornay zaznacza, a czego nie dostrzegają niektórzy badacze), których warunków strony nie mogą zmieniać, uzasadniają podwójny charakter powinności ciążących na „najwyższym władcy” i „niższych urzędach”: po pierwsze, powinności względem Boga (wiążącego monarchę i piastunów urzędów zobowiązaniem do przestrzegania Jego praw i obrony Jego Kościoła), po drugie, powinności względem ludu (monarcha i piastuni „niższych urzędów” mają dbać o istnienie i bezpieczne trwanie wspólnoty politycznej). Zagadnienie związane z porozumieniem między ludem i jego władcą, nie „przymierzem”, lecz „umową” zawieraną przez dwie

²⁰ Zob. zwłaszcza Q. Skinner, *dz. cyt.*, s. 321.

strony względnie swobodnie ją kształtujące, dopełnia poprzednie przymierza, naprowadzając na ograniczony zespół problemów dotyczących wymiaru politycznego, uzupełniających kluczowy dla Mornay'a „wymiar Boski”. Odnosząc się do warunków tego porozumienia, warunkowanego przez poprzednie, Mornay akcentuje powinność respektowania „indywidualnych uprawnień”, odchodząc od nastawienia wcześniejszych protestantów i głosząc nie tylko, że wspólnota jest „ważniejsza od króla”, ale także, że *królowie zostali stworzeni nie po to, żeby przywłaszczać sobie dobra zdobyte przez innych ciężką pracą w pocie czoła, skoro każda jednostka dąży do własnej korzyści*. Tę jego wskazówkę winniśmy podkreślić niezależnie od problematyczności pewnych jego ujęć i niezupełności argumentacji: wspólnota polityczna zdaje się istnieć dla zachowania „dóbr zdobytych ciężką pracą”, stanowić całość złożoną z tych, którzy „dążą do własnej korzyści” (ujęcie to zapowiada w pewnej mierze rozwiązanie właściwe twórcom koncepcji liberalnej, zaznaczającym związek społeczeństwa politycznego z uprawnieniami właścicielskimi, kierujących się własną korzyścią jednostek).

Teza Mornay'a nie jest nowa, gdy odczytujemy ją znając rozważania myślicieli wieków średnich (krytyczne stanowisko „hierokraty” Idziego Rzymianina, racje formułowane przez Jana z Paryża oraz franciszkanów, zwłaszcza Wilhelma z Ockham, dotyczące niezależności uprawnień właścicielskich, wreszcie krytyczne analizy Charlesa du Moulina). Interesujące jest jednak to, że Mornay eksponuje „moment właścicielski” jako właściwość realizującą się jakby przed pojawieniem się wspólnoty politycznej, a zwłaszcza jej władcy; że czyni ochronę uprawnień właścicielskich racją powstawania wspólnoty politycznej i wskazuje, iż żadne działanie legalnego rządu nie może się zwracać przeciwko wolnościowym uprawnieniom ludu, każde natomiast winno zmierzać do ochrony wolności i bezpieczeństwa wiążanego z uprawnieniami właścicielskimi (zatem z „planem materialnym”). Mornay dodaje jednak zastrzeżenie, istotne dla tradycji kalwińskiej: *jednostki i osoby prywatne nie powinny wydobywać*

miecza przeciwko tyranom, ponieważ nie one ich wybierały, ale ogół. Ponownie pojawia się sugestia, że jednostki, które miały mierzyć korzyść własnymi miarami, wiązany między innymi z bezpieczeństwem dóbr nabytych, nie posiadają tytułu do korzystania z prawa oporu, nie one bowiem, lecz lud jako całość już ukształtowana, nadał władcy inwestyturę (po raz kolejny pojawia się pytanie o racje konstytuowania się ludu-wspólnoty). Miary jednostek nie przekładają się tedy na uprawnienia, które miałyby uzasadniać możliwość stawienia oporu tyranowi. Z tezy o uprawnieniach, choćby właścicielskich, niepodobna wyprowadzać tezy o korzystaniu przez uprawnionego z prawa do swojej osoby i rzeczy, które odnosiłoby się do „sfery publicznej”, lecz należy przyjąć, że „kończy się” ono na dziedzinie „przed-publicznej” i nie przenosi na relację względem piastuna władztwa (dodajmy, że nie dobro jednostki, lecz wspólnoty jest celem istnienia królestw i ostateczną racją sprawowanego władztwa, o czym wspominał protestancki autor w związku z „wymiar politycznym” uzupełniającym „wymiar religijny”). Mornay nie znajduje więc w uprawnieniu właścicielskim bezpośredniej racji oporu jednostki wobec naruszającego je władcy, lecz raczej „zapośrednicza” jego ochronę w „dobru powszechnym”, na straży którego stawia nie jednostkę, poddanego lub obywatela, lecz piastunów „niższych urzędów”. Tym samym zmierza on do wykazania, że – z jednej strony – pierwotne porozumienie lub „przymierze” z Bogiem, będące źródłem zobowiązań moralnych, z drugiej zaś porozumienie lub „umowa” z ludem zawarta za pośrednictwem jego przedstawicieli w akcie inwestytury i składania przysięgi koronacyjnej jako źródło zobowiązań prawnych, to dwa elementy legitymizujące władztwo polityczne i decydujące o jego ograniczeniach, których nie wyznaczają uprawnienia właścicielskie. Zobowiązania moralne, stanowiące podstawę dla zobowiązań prawnych, uzupełnione drugim rodzajem powinności ciążących na władcy politycznym, określają miary „dobrego rządu”, ustalenie których warunkuje ewentualne stosowanie prawa oporu przez poddanych lub wspólnotę.

Wiemy, że Mornay przeciwstawia króla tyranowi, wiąże piastuna władztwa nie tylko formą, ale głównie celem istnienia wspólnoty politycznej, łączonym jednak nie tyle z zapewnianiem bezpieczeństwa poddanym, także w zakresie dotyczącym ich majątków, ile – podobnie jak Kalwin i Bèza – z dążeniem do powiększania chwały Bożej²¹. Wiemy także, że Mornay żąda podejmowania aktywności mimo partykularyzmów, dla „dobra państwa”, wymagając również respektowania praw. Zapytajmy raz jeszcze: kto jest władny stwierdzić, że władca naruszył warunki porozumienia z Bogiem albo warunki porozumienia z ludem? Czy, wzorem Kalwina i Bèzy, należy uznać, że stwierdzenie takie może się stać jedynie udziałem „eforów”, piastunów „niższych urzędów” w państwie, strzegących go przed tyranami, zdolnych ocenić postępowanie każdego władcy i ewentualnie wezwać do stawienia mu oporu reprezentowany przez siebie lud lub samodzielnie stawić opór? Mornay, jak wielu ówczesnych autorów protestanckich, przypominając późnośredniowieczny spór Lotara i Aza oraz opowiadając się – jak „bartoliści” – po stronie drugiego z nich, przyjmując tedy, że urzędy mogą sprawować w pewnym zakresie „własne” *imperium* („władzę miecza”), istotnie wskazuje, iż „protektorami i strażnikami” umowy zawartej za pośrednictwem przedstawicieli przez lud wraz z udzieleniem inwestytury są *dygnitarze królestwa. Kto nielojalnie i przewrotnie narusza tę umowę, jest w wyniku swego działania tyranem. Dlatego dygnitarze są obowiązani mocą piastowanych przez siebie urzędów do wypędzenia go zgodnie z prawami i, jeśli nie można inaczej – bo tyran stawia opór – do usunięcia go przemocą. Piastuni „niższych urzędów”, korzystający z *imperium* nie z „nada-*

²¹ To spostrzeżenie skłania niektórych historyków do stwierdzenia, że Mornay – wzorem Kalwina i Bèzy – nie tyle łączy „tyranię” z prześladowaniem wyznawców „prawdziwej” religii, ile z niedotrzymaniem zobowiązania względem Boga, wymagającym przecież udzielania ochrony i wsparcia tej właśnie religii i jej Kościołowi. Dlatego, jak się wydaje, istotnie brak u Mornay’a, podobnie jak u wymienionych przywódców ruchu kalwińskiego, „argumentu z prześladowania” jako uzasadnienia uprawnienia do oporu.

nia królewskiego”, mogą sami „wypędzić” tyrana, zgodnie z wymaganiami obowiązującego prawa, albo nawet usunąć go przy użyciu siły. Muszą zatem istnieć procedury odsuwania tyrana od władzy, pozwalające na podjęcie działań w pierwszym przypadku; w razie ich nieskuteczności miałyby być dopuszczalny „ostateczny akt”, to jest usunięcie tyrana siłą przez „dygnitarzy”, a nie przez lud. Mornay wskazuje jednak, że są dwa rodzaje takich dygnitarzy: ci, którzy mają pieczę nad całym królestwem, a więc konetable, marszałkowie, senatorowie, palatyni i inni, którzy są obowiązani do wystąpienia przeciwko tyranowi, każdy własnymi siłami, nawet wówczas, gdy inni przyzymkają oczy i są z tyranem w zgodzie. „Dygnitarze” mający pieczę nad całym królestwem, będący „urzędnikami królestwa”, a nie króla (można się jednak zastanawiać, na ile są oni „reprezentantami” ludu-wspólnoty), mają obowiązek, a nie tylko prawo, wystąpić przeciwko tyranowi własnymi siłami. Można wnosić, że ich obowiązek jest osobisty i spoczywa na każdym z „dygnitarzy”, że każdy z nich może podnieść rokosz przeciwko władcy uznanemu przez siebie za tyrana; że, w końcu, każdy z dygnitarzy samodzielnie ocenia na podstawie znanych sobie i przez siebie stosowanych miar, czy władca stał się tyranem i ustala, czy możliwości przewidziane w normach określających ewentualnie procedury odwołania władcy, naruszającego zobowiązania przyjęte w momencie udzielania inwestytury przez lud, okazały się nieskuteczne.

Jest jednak drugi rodzaj „dygnitarzy” – ci, którzy mają pieczę tylko nad częścią królestwa, a więc książęta, markizowie, hrabio-
wie (...), którzy są obowiązani do usunięcia tyranii i wypędzenia tyrana ze swego rejonu lub miasta. Choć Mornay wskazywał, że piastuni „niższych urzędów” działają w oparciu o legitymację nadaną nie przez króla, ale przez lud, nie „dzieląc” ludu na części i nie wspominając o „lokalnych wspólnotach” jako źródle upoważnień, to głosił zarazem, że „dygnitarze” mający pieczę tylko nad częścią królestwa także są zobowiązani do usunięcia tyranii i wypędzenia tyrana ze swego rejonu lub miasta, choć nie mają legitymacji od „lokalnej wspólnoty”. Można dowodzić, że

w partykularnym interesie hugenotów pozostawało wskazanie racji uzasadniających sprzeciw zarządców miast zdominowanych przez ludność protestancką. Pomijając jednak ten praktyczny wzgląd, winniśmy zauważyć tendencję kontynuowaną następnie przez innego, bardziej znanego myśliciela protestanckiego Johanna Althusiusa, którą uzasadniał „federację” wspólnot lokalnych, kierowanych przez „dygnitarzy” mających pieczę tylko nad częścią królestwa, zobowiązanych do wypędzania tyranów z terenów podlegających ich jurysdykcji, do stawiania oporu nie w imieniu całego ludu, ale reprezentowanej przez siebie „lokalnej wspólnoty”, nawet gdy pozostała część królestwa uznaje tyrana. Gdyby Mornay pozostawał konsekwentnie na poziomie „czysto politycznym”, gdyby stale wiązał uprawnienie (prawo) do oporu jedynie ze wskazanym przez Boga celem wszelkiego władztwa, czyli działaniami dla dobra ludu jako całości, to zapewne nie formułowałby tezy o zobowiązaniach „dygnitarzy lokalnych”. Właśnie w tym miejscu ujrzeć go możemy jako autora stale pamiętającego o podstawowym zadaniu władcy – o wspieraniu „prawdziwej religii”, jej wyznawców i Kościoła; możemy zobaczyć, że „lokalny dygnitarz”, także przecież zobowiązany przez Boga do wspierania religii, może (powinien) w imię tego zobowiązania przeciwstawić się władcy, który zobowiązania nie wykonuje²². Można tedy przekonywać w końcu, że autor *Vindiciae* postrzega Francję jako swoisty związek lokalnych wspólnot, mających własne uprawnienia, realizowane przez „lokalnych dygnitarzy”, niezależnych od „dygnitarzy” mających pieczę nad królestwem i „dygnitarzy” mających pieczę nad innymi wspólnotami lokalnymi. Możemy wskazywać, że w jakiejś mierze zasadna jest teza o istnieniu nie trzech, ale znacznie liczniejszych porozumień wiążących władcę: porozumień nie tylko między

²² Jakże znacząco brzmią w tym kontekście słowa wieńczące *Vindiciae*: *Wiara [właśnie ona jako podstawa wszelkiej powinności] zobowiązuje nas do przestrzegania prawa i dbania o Kościół Boży: sprawiedliwość wymaga od nas, byśmy wzięli rękę tyranowi, który niszczyłby wszelkie uprawnienia i wszelki dobry rząd.*

nim i Bogiem, ale także między nim i wieloma wspólnotami lokalnymi, zawartych za pośrednictwem reprezentujących całą wspólnotę, ale i reprezentujących poszczególne wspólnoty lokalne (jakże odległy wniosek od tez współczesnych hugenotom „polityków” i Bodina!). Monarcha autora *Vindiciae* z pewnością nie jest Bodinowskim „suwerenem” odnoszonym do państwa jako abstrakcyjnej jedni politycznej, skoro staje się „zarządcą spraw wspólnoty”, działającym zawsze w jej imieniu i na jej rzecz, w granicach wyznaczanych przez treść „przymierza” łączącego go z Bogiem i umowy łączącej go z ludem. Chociaż możemy się doszukiwać w analizach Bodina i Mornay’a punktów wspólnych, na przykład w traktowaniu właścicielskich uprawnień poddanych, których nienaruszalność władca miałby gwarantować, to dostrzegamy głównie dzielące ich różnice, w tym najważniejszą: u Mornay’a król nie jest „rozkazodawcą” wolnym od ograniczeń innych niż zasady prawa Bożego i naturalnego, prawa fundamentalne i uprawnienia właścicielskie, lecz zostaje ograniczony tak instytucjonalnie, jak i przez normy nienaruszalnego „przymierza” z Bogiem oraz odrębnej od tamtego umowy z ludem jako „rzeczywistym właścicielem wspólnoty”, a nawet źródłem prawa wiążącego władcę.

Choć w wielu współczesnych publikacjach, pochodzących zwłaszcza z angielskiego kręgu językowego, dowodzi się „nowoczesności” ujęć prezentowanych przez dwóch wspomnianych myślicieli kalwińskich i przekonuje się o ich „liberalno-demokratycznych” przekonaniach, a nawet o formułowaniu przez nich „zasady suwerenności ludu”, to warto zauważyć podstawowy kierunek ich namysłu, ograniczający poprawność takiej interpretacji. Warto dostrzec, że wspomniana zasada ma fundament w Boskim akcie „przymierza” ze wspólnotą z jednej strony, z drugiej zaś z każdym jej piastunem w istocie władztwa. Obaj myśliciele, częściej przytaczani w literaturze niż autorzy katolicycy, głównie związani ze szkołą w Salamance, opierali nie tylko władztwo jako takie na akcie odnoszonym do Boga, ale także uprawnienie do oporu, tym samym przeciwstawiając „Boskie uprawnienie

nie królów”, kluczową koncepcję doktryny absolutystycznej, „Boskiemu uprawnieniu wspólnoty” lub – bardziej konkretnie – „Boskiemu uprawnieniu ludu” lub/i jego przedstawicieli.

Tekst publikowany po raz pierwszy w pracy zbiorowej *Od filozofii polityki do praktyki politycznej*, red. A. Szahaj, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2006, s. 167-195.

WOLNOŚĆ REPUBLIKAŃSKA

NA MARGINESIE DEBATY O TRADYCJI REPUBLIKAŃSKIEJ W „ATLANTYCKIEJ” MYŚLI POLITYCZNEJ

Przed ćwierć wiekiem rozpoczęła się w zachodnich ośrodkach akademickich debata dotycząca treści i znaczenia ideału republikańskiego, kreślonego nade wszystko przez myślicieli włoskiego renesansu dla „atlantyckiej tradycji myśli politycznej”. Wywołał ją J.G.A. Pocock, zaliczany do grona twórców „szkoły historyków idei z Cambridge”, wydając monumentalną wręcz pracę, poświęconą dziejom atlantyckiej tradycji republikańskiej w dobie renesansu¹. Od tego czasu niemal co roku ukazują się prace analizujące kolejne aspekty tej tradycji; do grona najbardziej poważanych autorów należy Quentin Skinner, uchodzący za największy współcześnie autorytet szkoły i twórcę jej programu badawczego², który w dwutomowej pracy *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge 1978) i w następującym po niej

¹ J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, 1975.

² Zob. w szczególności wydaną po polsku pracę: *Powrót wielkiej teorii w naukach humanistycznych*, red. Q. Skinner, tłum. P. Łozowski, Lublin 1998.

szeregu mniejszych opracowań³, zaznaczył szczególnie zainteresowanie republikańskim sposobem ujmowania wolności, różnym – jego zdaniem – od ujęć właściwych tradycji liberalnej i konserwatywnej (niezależnie od ich zróżnicowania) i wymykającym się popularnej, choć nie akceptowanej powszechnie dychotomii negatywnej i pozytywnej wolności, wprowadzonej przez Isaiaha Berlina⁴. Stanowisko Skinnera rozwijał Philip Pettit, autor

³ Zob. nade wszystko: Q. Skinner, *Machiavelli*, Oxford 1981; tenże, *The Idea of Negative Liberty. Philosophical and Historical Perspectives*, [w:] *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, eds. R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner, Cambridge 1984, s. 193-221; tenże, *The Paradoxes of Political Liberty*, [w:] *The Tanner Lectures on Human Values*, ed. S.M. McMurrin, vol. 7, Cambridge 1986; tenże, *The Republican Ideal of Political Liberty*, [w:] *Machiavelli and Republicanism*, eds. G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli, Cambridge 1990, s. 293-309, a zwłaszcza tenże, *Liberty before Liberalism*, Cambridge 1998 – zapis inauguracyjnego wykładu Skinnera wygłoszonego przezeń na Uniwersytecie Cambridge 12 XI 1997 r. jako Regius Professor of Modern History.

⁴ Na niejednoznaczność owej dychotomii, a zwłaszcza problematyczność podanej przez Berlina definicji wolności pozytywnej, zwróciła ostatnio uwagę A. Grześkowiak-Krwawicz (*Quentin Skinner i teoria wolności republikańskiej*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2000, t. 45, s. 165-166). Autorka próbowała również wykazać, że Skinner co najmniej od 1984 r. analizuje ideał wolności, niesiony przez tradycję „klasycznego republikanizmu” (łączy ideę wolności negatywnej jako braku przeszkód do osiągnięcia wybranych celów przez indywidualne jednostki z ideą cnoty i służby publicznej w sposób, który dziś uznalibyśmy za niemożliwy bez nie-spójności myślowej), w późniejszych pracach ujmując go w formie dwóch paradoksów: *pierwszego – łączącego ideę wolności osobistej ze służbą publiczną i wynikającego stąd drugiego – możliwości zmuszania do służby publicznej i cnoty w imię zachowania tejże wolności*, możliwych do wyjaśnienia bez wykraczania poza zwykle negatywne rozumienie wolności, znajduwane właśnie w idei wolności republikańskiej, która *odżyła na krótko, ale intensywnie w renesansie, by w wieku XVII ustąpić pola bardziej indywidualistycznej teorii eksponującej prawa jednostki i umowę społeczną, choć jej echo odezwać się miało jeszcze u Monteskiusza (...) i, dodajmy, po trosze u Rousseau (tamże, s. 167)*. Grześkowiak-Krwawicz zwróciła również uwagę na ewolucję myśli Skinnera, który w późniejszych swych pismach miał się wycofać lub z większą ostrożnością stawiać pewne kwe-

Republicanism. A Theory of Freedom and Government (Oxford 1997)⁵, także podkreślający, że republikańska koncepcja wolności miała niebagatelne znaczenie w dobie rewolucji angielskiej w połowie XVII w. i stała się osią krytyki kierowanej pod adresem rządzącej oligarchii wigowskiej w połowie kolejnego stulecia, i korony brytyjskiej, sprzeciwiającej się niepodległości kolonii amerykańskich pod koniec XVIII w., stopniowo jednak odchodziła w zapomnienie, by mimo prób Johna Stuarta Milla, uchodzącego w polskiej literaturze za klasycznego liberała, oraz zbliżających się do stanowiska socjalistycznego „czartystów” stracić ostatecznie znaczenie w XIX w. wobec zdominowania dyskursu politycznego przez ujęcie liberalne.

Podstawy koncepcji wolności republikańskiej, nazywanej przez Skinnera (ale nie przez Pettita) „neoromańską wolnością cywilną”, wypracowała grupa myślicieli angielskich, aktywnych w okresie sporu o podmiot suwerenności między stronnikami króla Karola I i zwolennikami prymatu parlamentu. Przelamując chronologię, Skinner głosi, że znajdowali się oni w opozycji wobec doktryny Thomasa Hobbesa, w której piastunem suwerenno-

ście, w szczególności twierdzić zrazu, że zwolennicy teorii republikańskiej i liberalnej różnili się nie rozumieniem wolności, ale jedynie warunków ją gwarantujących, natomiast dopiero w pracy z 1998 r., przychylając się do zdania Filipa Pettit, jał głosić, że różnica była istotniejsza i dotyczyła samego pojmowania wolności, czy może raczej niewoli – dla liberalistów była nią ingerencja w działania jednostek, dla republikańców – zależność od cudzej woli (tamże, s. 173). W niniejszym tekście zajmuję się „dojrzałym” lub „późniejszym” stanowiskiem Skinnera, uznając relację wspomnianej autorki za zadowalającą, w szczególności pomijając zrelacjonowane przez nią, a powtarzane w kilku tekstach Skinnera ustalenia wstępne, dotyczące pojmowania „wolności negatywnej” przez klasycznych liberałów i ich współczesnych naśladowców, zwłaszcza S.I. Benna i W. Weinsteina, J. Grey’a, F. Oppenheima, C. MacCalluma Jr., J.P. Day’a oraz H. Steinera.

⁵ Pettit analizował republikańskie ujęcie wolności już w tekstach opublikowanych w 1993 r. Zob. P. Pettit, *Negative Liberty, Liberal and Republican*, „European Journal of Philosophy” 1993, vol. 1, no. 1, s. 15-38, i tenże, *Liberalism and Republicanism*, „The Australian Journal of Political Science” 1993, no. 28, s. 162-189.

ści nie było ani korporacyjne ciało, złożone z ludzi tworzących wspólnotę polityczną, ani ciało przedstawicielskie (parlament), składające się z reprezentantów w różny sposób upoważnionych przez tworzący wspólnotę lud, ani nawet osoba króla, ale abstrakcyjna lub „sztuczna” osoba zwana państwem⁶; sprzeciwiali się doktrynie, której załączki tkwiły w tezach prawników rzymskich i która została wkrótce rozwinięta przez kontynentalnych twórców stanowisk naturalnoprawnych, jak S. Pufendorf traktujący państwo jako „osobę moralną” o własnej, jednoczącej wszystkich poddanych woli, przekraczającej prostą sumę woli indywidualnych, a odczytywaną i wyrażaną (ale nie tworzoną) przez osoby piastujące władzę w imieniu państwa, a nie w imieniu Boga, poddanych lub ich przedstawicieli. W dziełach *De cive* (1642) i *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego* (1651) Hobbes istotnie wskazywał, że suwerenem nie jest żadna „osoba naturalna”, lecz państwo będące *Jedną Osobą* reprezentowaną przez piastunów władzy, tworzoną na mocy aktu przenoszącego na nie uprawnienia posiadane dotąd przez jednostki, wyposażającego je nade wszystko w możliwość stanowienia powszechnie wiążących norm prawnych, nie dowolnie jednak lub arbitralnie, ale wedle dyktatu rozumu, znajdującego treść norm prawa natury, nieobowiązujących w stanie natury, czyli przed powstaniem państwa, z racji braku „neutralnej osoby”, zdolnej przydać tym normom sankcję i wymóc ich respektowanie przez wszystkich; albo inaczej: zdolnej narzucić sankcjonowane przez siebie (czyli „sztuczną osobę”, wolną od namiętności osób naturalnych) normy, ustalające powszechnie honorowane odtąd miary sprawiedliwości. Pomijając dyskusyjne u Hobbesa zagadnienie prymatu (by nie rzec – logicznego pierwszeństwa) woli „państwa-suwerena”, stanowiącego prawo przedmiotowe wobec

⁶ O niezwykłym wpływie, jakim cieszyła się koncepcja „państwa-osoby” w brytyjskiej myśli politycznej przełomu XIX i XX w. pisał David Runciman w interesującym studium poświęconym tak znaczącym postaciom tej tradycji, jak F.W. Maitland, J.N. Figgis, E. Barker, G.D.H. Cole i H. Laski (zob. D. Runciman, *Pluralism and the Personality of the State*, Cambridge 1997).

miar sprawiedliwości, warto zauważyć, że u myśliciela uchodzącego w opinii wielu badaczy za przedstawiciela pierwszej fazy rozwoju doktryny liberalnej, często zestawianego z „ojcem nowożytnego liberalizmu” Johnem Lockiem, „rozumne” prawo przedmiotowe ustanawiane przez „suwerena-państwo” narzucało normy zaopatrzone sankcją, stosowaną w razie pogwałcenia reguły wyrażonej w ich dyspozycji, stając się również źródłem podmiotowych praw jednostek i – co znacznie ważniejsze – wyznaczając zakres pochtłanianej ich wolności. Hobbes twierdził bowiem, że prawo (jako zespół norm, jako *lex*) wyklucza wolność, że ta ostatnia istnieje jedynie w tym obszarze, który nie jest przez owe normy „zagospodarowany”; inaczej mówiąc, że wolnością jest „stan nieobecności norm”, gdyż swoboda wyboru celów i środków służących do ich realizacji wymaga nieobecności stanowionych przez państwo, „sztuczną osobę”, rozumnych norm prawnych, określających miary sprawiedliwości. Głównym zadaniem państwa stawało się powstrzymywanie jednostek przed naruszaniem uznanych (bo nie „zagospodarowanych” przez normy), i dlatego chronionych przez normy prawa przedmiotowego, uprawnień innych jednostek pod sankcją użycia przymusu w razie ich pogwałcenia.

Wolność kojarzona była tedy przez Hobbesa z jednej strony z nieobecnością fizycznego oddziaływania ze strony innych (powstrzymywanych przez prawo sankcjonowane użyciem przymusu), z drugiej z brakiem normy zobowiązującej do pewnego działania lub zakazującej pewnego działania, skoro miało ono jedynie powstrzymywać, spełniać funkcję czysto negatywną, a nie kierunkować kogokolwiek ku jakimkolwiek celowi. Ostatnia uwaga służy wielu historykom jako racja zaliczania Hobbesa w poczet twórców stanowiska liberalnego, Skinnerowi zaś jako argument na rzecz tezy, iż w ujęciu autora *Lewiatana...*, „przymus prawa” nie ogranicza wolności w obszarach pozostawianych przez prawo przedmiotowe bez norm, skoro tam, gdzie ono milczy, możliwe jest – właśnie dzięki „gwarancjonistycznemu” i „czysto negatywnemu” pojmowaniu prawa – podejmowanie

działań chcianych przez wolę jednostki bez interwencji kogośkolwiek z zewnątrz. Zdaniem Hobbesa, podmiot kierujący się zawsze instynktem samozachowawczym, nawet nie podejmując działań zakazanych przez prawo, które zmusza, kierując się obawą przed konsekwencjami jego pogwałcenia, także powoduje się instynktem honorując jego wymagania, a co za tym idzie, sam kierunek woli odpowiadającej na poruszenia instynktu znosi „wolność aktu”, skierowanego przeciw prawu i decyduje o tym, że akt tego rodzaju jest wolny jedynie pozornie. W interpretacji Skinnera, działanie nienaruszające norm prawa przedmiotowego z obawy przed konsekwencjami jego pogwałcenia, traktowane było przez Hobbesa jako wolny, bo powodowany instynktem, akt podejmowany w nieobecności tego, co z zewnątrz oddziałuje na podmiot i ogranicza go⁷.

⁷ Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, s. 9-12. Interpretacja Skinnera jest kontrowersyjna, ukazuje bowiem, że choć wolność polega u Hobbesa na nieobecności nie tylko ingerencji z zewnątrz podejmowanej przez innego, ale i nieobecności norm (jak mówi autor *Lewiatana*... „zobowiązań”, nie wspominając o „normach-przyzwoleniach” lub tzw. prawach podmiotowych) stanowionych przez „państwo-suwerena”, „sztuczną osobę”, to samo wyznaczenie przez prawo granic swobodnego działania jednostek nie jest ograniczeniem wolności. Wydaje się jednak, że samo zestawienie przez Hobbesa prawa, które zmusza i nakłada zobowiązania oraz wolności jako sfery swobodnego działania jednostek, wymaga uznania, że prawo przedmiotowe wyznacza granice wolności; skoro bowiem Hobbes powiada otwarcie, że prawo i wolność nie mogą istnieć w tej samej sprawie. Pisał on wszak w *Lewiatanie*...: *Prawem natury (lex naturalis) jest przepis lub reguła ogólna, którą znajduje rozum i która człowiekowi zabrania czynić to, co jest niszczące dla jego życia lub co odbiera mu środki zachowania życia; i która nakazuje mu dbać o to, co w jego rozumieniu najlepiej może jego życie zachować. Choć bowiem ci, którzy mówią o tej sprawie, zazwyczaj mieszają jus i lex, uprawnienie i prawo, to przecież należy te rzeczy rozróżniać. Albowiem uprawnienie polega na wolności, by coś wykonać lub czegoś zaniechać; gdy tymczasem prawo wyznacza jeden z tych sposobów zachowania i czyni go obowiązkiem; tak iż prawo i uprawnienie różnią się tak bardzo, jak zobowiązanie i wolność, które nie mogą istnieć jednocześnie w tej samej sprawie* (zob. T. Hobbes, *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa

Twórcy nowego ujęcia mieli dostrzec występujące w doktrynie Hobbesa napięcie, jeśli nie sprzeczność, między tezą, iż wolność cywilna („negatywna”) zależna jest od milczenia prawa⁸, i tezą, iż nieobecność prawa, umożliwiająca jednostce swobodne działanie, bo warunkująca brak ograniczeń fizycznych i prawnych, zależy w istocie od woli usytuowanego poza nią podmiotu, choćby był on nazywany „Lewiatanem” albo „bogiem śmiertelnym” lub zgoła „państwem”, i traktowany jako neutralny, bo przekraczający interesowność jednostek autor powszechnie wiążących norm, racjonalny prawodawca⁹. Republikanie mieli być tedy bardziej niż Hobbes krytyczni wobec „osób naturalnych”, przewidywanych przez niego do roli „personifikacji” państwa jako „osoby sztucznej”, nie szukali tedy zwierzchnika politycznego „zewnątrznego” wobec członków wspólnoty i dlatego od nich niezależnego, lecz – nawiązując do klasycznych republikanów (zwłaszcza Cyserona i historyków antycznego Rzymu) i korzystających z ich dorobku myślicieli włoskiego renesansu – eksponowali związek indywidualnej wolności z wolnością polityczną wspólnoty. Wykazali oni tedy, że wolność indywidualna jest w koncepcji Hobbesa problematyczna, a wolności politycznej wspólnoty w ogóle niepodobna w niej odnaleźć, przyjmując nieobcą bliskiemu im Machiavellemu, a krytykowaną przez

1954, s. 111). Z wywodu Hobbesa jednoznacznie wynika, że żaden rodzaj prawa nie może „porządkować” wolności, a jedynie może wyznaczać granice obszaru swobodnego działania lub granice uprawnienia przysługującego jednostce wówczas, gdy pojawi się już prawo przedmiotowe za sprawą państwa jako „suwerena – sztucznej osoby”. Samo jednak wyznaczenie granic jest przecież ograniczeniem wolności, skoro tam, gdzie ono się pojawia, wolność przestaje istnieć.

⁸ Dodajmy raz jeszcze: jeśli zakazuje ono jakiegoś działania, konieczne jest powstrzymanie się od tego działania, a zatem pewne ograniczenie i to mimo próby wykazywania przez Skinnera, że owo powstrzymanie traktowane jest jako wyraz wolności (zob. na ten temat również O. Höffe, *Sprawiedliwość polityczna. Podstawy krytycznej filozofii prawa i państwa*, tłum. J. Merecki, Kraków 1999, *passim*, zwłaszcza s. 117 i 138).

⁹ Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, s. 13-14.

Hobbesa, ideę „wolnej Rzeczypospolitej” jako warunek konieczny rozwiązania zagadnienia wolności, w sposób odmienny niż proponowany przez autora *Lewiatana*....

Wprowadzając koncepcję wolnej wspólnoty-państwa, w miejsce państwa jako „sztucznej osoby”, Marchamont Needham i John Milton, aktywni po obaleniu króla Karola I w 1649 r. i ogłoszeniu Anglii „Wspólnotą i Wolnym Państwem” (*Commonwealth and Free State*), oraz rozwijający ich stanowisko Algernon Sidney, Henry Neville i George Harrington, nawiązywali nie tylko do dziedzictwa klasycznego i też renesansowych republikanów działających we włoskich miastach, ale także do uwag aktywnych w poprzednim stuleciu Philipa Sidney’a, Richarda Beaconsfielda i Francisca Bacona. Zdaniem Skinnera, wypracowana przez nich dojrzała koncepcja republikańskiej wolności cywilnej, mimo ograniczonego w czasie wpływu (konieczność opanowania chaosu panującego w Anglii niezbędna wobec restauracji monarchii), uzasadniała z jednej strony „królobójstwo” Karola, z drugiej krytykę poczynań Olivera Cromwella, w obu zaś przypadkach będąc wystąpieniem w obronie zagrożonej „wolności republiki”. Ich koncepcja miała posiadać charakter „czysto polityczny”, uzasadniając korzystanie z pojęcia społeczeństwa cywilnego nie dla określenia przestrzeni między rządzącymi i rządzonymi, ale jedynie dla odróżnienia wspólnoty politycznej od rodziny lub państwa, oraz traktowanie jako kwestii drugorzędnej obszaru wolności i jej relacji wobec przymusu, jako głównego zaś zagadnienia relacji wolności poddanych do władzy politycznej oraz warunków zharmonizowania sprzecznych tendencji, wynikających z wolności jednostki i jej politycznego zobowiązania względem państwa. Inaczej niż klasyczni republikanie i ich włoscy naśladowcy, angielscy republikanie „neoromańscy” kojarzyli wolność z mającymi źródło w Bogu uprawnieniami należnymi każdej, z natury wolnej jednostce¹⁰. Ustalając gwarancje trwa-

¹⁰ Choć zbioru tych uprawnień nie katalogowali, z pewnością znajdowali wśród nich uprawnienia wymieniane następnie przez liberała Locke’a (do zachowania życia, zdrowia, wolności i mienia), wskazując, że ich obrona

nia wolności jako zbioru uprawnień jednostek, których żaden rząd ani żadna inna jednostka nie może naruszać, przyjmowali oni dwa główne założenia: że każdy jest w stanie pojąć co dlań znaczy posiadać lub nie posiadać wolności-uprawnień i każdy wie, iż jego indywidualna wolność zależy od istnienia współtworzonej przez nią wolnej wspólnoty politycznej. Inaczej niż liberałowie, w szczególności również inaczej niż Hobbes, nie wychodzili oni więc od rozważań dotyczących abstrakcyjnego stanu natury, by w nim odnaleźć uprawnienia-wolności jednostek i przenieść je do wspólnoty politycznej¹¹, lecz koncentrowali się na analizie „wolności powszechnej”, „wolnego rządu” (*free government, common liberty* – Milton), „wolności wspólnoty” (*liberty of commonwealth* – Harrington) albo „wolności narodów” (*liberties of nation* – Sidney). Dla każdego z nich kluczowe było tedy istnienie „ciała politycznego”, niekiedy zestawianego z naturalnym, nazywanego „ciałem ludu, wspólnoty lub narodu”. Wykorzystując antyczną koncepcję organicystyczną dla wyjaśnienia wolności ciała naturalnego i cywilnego utrzymywali, że podobnie jak naturalne ciała ludzi są wolne, o ile są w stanie działać lub powstrzymać się od działania powodując się swoją wolą, tak ciała zbiorowe pozostają wolne, o ile nie są ograniczane w używaniu swych władz wedle własnej woli, dla osiągnięcia stawianych sobie celów, o ile są zdolne samodzielnie sobą po-

przed ingerencją ze strony rządu i wszystkich innych jest zadaniem jednostek, społeczeństwa politycznego, reprezentującego je ciała przedstawicielskiego i rządu.

¹¹ Zdaniem B. Bruggera wszyscy przedstawiciele tradycji republikańskiej, od Milтона i Sidney'a po wpisywanych w tę tradycję Skinnera i Pettita (a zwłaszcza „radykalnego”, „utilitarystycznie” nastawionego współczesnego republikanina Benjamina Barbera), zarzucają liberałom nazbyt abstrakcyjny sposób ujmowania jednostki, w tym nazbyt abstrakcyjne rozważania na temat jej wolności, istniejącej w „nieobecności państwa” i jakby mimo niego, nieuprawnione założenie o istnieniu jednostek w stanie przedspołecznym i usuwanie kluczowego kontekstu cnót, określających zachowania jednostek definiowanych przez relacje wspólnotowe (zob. B. Brugger, *Republican Theory in Political Thought. Virtuous or Virtual?*, Basingstoke–New York 1999, s. 9-17).

wodować, co w proponowanej przez nich koncepcji oznacza, że o woli całego „ciała wspólnoty” decyduje wola jego członków.

Teza ta prowadziła do znaczących konsekwencji ustrojowo-politycznych: skoro państwo (tj. wspólnota polityczna będąca ciałem podobnym naturalnemu) ma być wolne, to prawa nim rządzące (a porządkujące poruszenia ciała) muszą być przyjmowane za zgodą wszystkich jego członków. Inaczej niż u Locke’a, wola członków nie była istotna jedynie w momencie zawierania pierwotnej umowy o społeczeństwo, ale zachowywała wagę w każdym momencie trwania wspólnoty politycznej, stanowiąc nie tylko źródło legitymacji prawodawcy, ale decydując w istocie o każdej nowej normie, którą następnie miał respektować każdy członek „ciała politycznego”. Brak przyzwolenia członków ciała na nowe normy sprawiał, że w razie ich przyjęcia przez zwierzchnika-prawodawcę, ciało poruszane było nie wolą własną, ale „wolą zewnętrzną” wobec niego, a co za tym idzie, pozbawiane było wolności¹². Wola ciała politycznego nie była zatem wolą obcą jego członkom, nie była od ich woli „odrywana” przez tworenie jakiegoś bytu autonomicznego wobec nich, w rodzaju „suwerennego społeczeństwa” (jak u liberałów) lub „suwerennego państwa” (jak u Hobbesa), lecz była sumą woli poszczególnych jej członków. Nie popadając w problemy, których nie uniknął Rousseau prawiąc o woli powszechnej, republikanie głosili, że wola wspólnoty jest po prostu wolą liczebnej większości, nie analizując wynikających z tej tezy ewentualnych zagrożeń dla położenia mniejszości¹³, problematyzując jednak w ten sposób

¹² By wspólnota była wolna, nie mogła w niej obowiązywać żadna norma, na którą uprzednio nie wyrazili przyzwolenia jej członkowie, zgodnie z tezą Sidney’a, iż wolnym jest takie państwo, które stanowi *zupełne ciało i posiada w sobie wszelką nad sobą władzę*; ciało, do którego każdy może równie swobodnie wejść, jak i je opuścić, gdyż nikt nie posiada *żadnej prerogatywy względem innych, chyba że zostanie mu ona przekazana przez całość* (zob. A. Sidney, *Discourses concerning Government*, ed. T.G. West, Indianapolis 1990, II.5, s. 99).

¹³ Sidney argumentował, nieświadomie zwracając się w pewnej mierze przeciw doświadczeniu polskiemu i późniejszym nad nim zachwytom Rous-

kolejną tezę ustrojową, wymagającą równej partycypacji wszystkich członków wspólnoty w stanowieniu prawa, jako warunku spełnienia postulatów uprzedniego przyzwolenia na nową ustawę ze strony każdego członka ciała politycznego. By posiadać „rzeczywistą wolność”, wszyscy członkowie wspólnoty mieli jednak posiadać władzę „ustanawiania i znoszenia praw”, gdyż tylko wówczas mogli honorować prawa ustanawiane dla siebie przez siebie, a nie przez kogoś „z zewnątrz”, choćby tym kimś była „sztuczna osoba” Hobbesowego państwa zwanego Lewiatanem. Jak sugeruje Skinner, rozwiązaniem umożliwiającym spełnienie tego warunku, było przyjęcie systemu przedstawicielskiego proponowanego już w *Utopii* przez św. Tomasza More’a, pierwszego, który miał wprowadzić do literatury angielskiej ideał *civitas libera*. Przejmując jego zamysł dotyczący „republiki federacyjnej”, republikanie odrzucali „bezpośrednią demokrację” na rzecz reprezentacji każdej mniejszej wspólnoty przez ludzi najcnotliwszych i najroztropniejszych, wolnych od względów partykularnych, zdolnych baczyć na dobro publiczne jako jedyną wytyczną działania¹⁴, zapobiegając tym samym rządzeniu ciałem wspólnoty „z zewnątrz”, a co za tym idzie negacji wolności członków ciała i wspólnoty jako całości. Podobna negacja była równoznaczna ze sprowadzeniem stanu niewoli, właściwego zdaniem Milтона i Sidney’ a (podobnie jak moralistów, historyków i prawników rzymskich) każdemu, kto wbrew naturze stanowił własność ko-

seau, że racją przyjęcia woli większości za ekspresję woli wolnego narodu jest ostatecznie to, że gdyby pozostawiono każdemu uprawnienie do zawieszania rezolucji ciała politycznego, żaden rząd nie byłby możliwy (*tamże*, II.5, s. 104).

¹⁴ Wprawdzie Harrington wolał powierzyć zadanie stanowienia prawa izbie arystokratycznej, oddając przedstawicielom ludu jedynie zadania wykonawcze, pozostali republikanie byli jednak przekonani, że o dobro wspólnoty dbać winni jedynie reprezentanci, pochodzący z wyboru wspólnoty. Ostatecznie, po 1660 r., wszyscy zgodzili się, że istnieć winny dwie izby parlamentu, obie pochodzące jednak z wyboru dokonywanego przez ciało polityczne, traktowane jako całość (Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, s. 20-35).

goś innego, a zatem nie tylko temu, kto był poddany przymusowi docierającemu z zewnątrz, ale i temu, kto będąc własnością kogoś innego mógł wprawdzie niekiedy działać wedle swej woli, ale tylko za przyzwoleniem właściciela (jak rzymscy niewolnicy lub dzieci poddane władzy rodziców).

Pozostawanie pod „zewnątrzną władzą”, choćby w danym momencie nieczynną, bycie zależnym od czyjejś woli, wyznaczało istotę zniewolenia (braku wolności). Przyczyny takiej zależności mogły być dwojakie: ciało polityczne mogło być (podobnie jak ciało naturalne) zniewalane przemocą (dlatego republikanie uznawali za znak tyranii użycie przemocy przeciw wolnemu ludowi przez każdego, kto działa „z zewnątrz”, nie tylko jednak nieprzyjaciela spoza granic państwa, ale także przez własnego zwierzchnika politycznego, który sforuje się ponad ciało, zrywając w ten sposób łączącą go z nim więź: każde „rozejście się” jego woli z wolą wspólnoty i zastosowanie przymusu poza granicami udzielonego przyzwolenia, było równoznaczne z aktem zniesienia wolności i zniewolenia ciała przez władcę działającego „z zewnątrz”) albo poddane zmianom ładu ustrojowego, prowadzącym do skupienia dyskrecjonalnej władzy w jednej z części rządu. Każda próba podjęta np. przez monarchę dla zapewnienia sobie dominującej roli w ustroju państwa, była krytykowana przez republikanów, występujących w obronie „rządu mieszanego”, wymagających w szczególności zniesienia królewskiego prawa sankcji ustaw uchwalanych przez parlament¹⁵, negującego

¹⁵ Broniąc „wolności publicznej”, Milton wskazywał np., że utrzymanie prawa sankcji naraża lud na ciągłe niebezpieczeństwo poruszania ciała politycznego przez obcą mu wolę kogoś innego niż naród reprezentowany w parlamencie, tylko w nim ujawniający swą rzeczywistą wolę i chroniący się w ten sposób przed popadnięciem w niewolę uzależnienia od „woli zewnętrznej”. Milton wskazywał znacząco, że *każda wspólnota jest w rzeczy samej społecznością wystarczającą sobie we wszystkich dziedzinach koniecznych do dobrego bycia i wspólnotowego życia i żadna z tych rzeczy koniecznych nie może być darowana przez jakąś jedną osobę (...), gdyż traciłaby ona walor wspólnotowy i czyniła wspólnotę niewolną*. Decydowanie o tym, co służy wspólnocie, musiało należeć tylko do ciała przedstawiciel-

niezależność woli parlamentu, będącego personifikacją wspólnoty politycznej i podporządkowującego go jednej „osobie naturalnej”, a przez to uzależniającego lud od zewnętrznej wobec jego woli, woli „jednego człowieka” Milтона. Krytykując sankcję, obalając nawet „negatywną” władzę monarchy jako wyraz woli różnej od woli ciała reprezentowanego w parlamencie, republikanie odbierali królowi walor przedstawiciela ciała politycznego: skoro państwo, identyfikowane z ciałem politycznym o własnej woli, a nie z „osobą sztuczną” (jak u Hobbesa), objawiało wolę tylko za pośrednictwem reprezentantów poszczególnych jednostek na nie się składających, król nie mógł „pozytywnie” współuczestniczyć w prawodawstwie (np. inicjując ustawy) i nie mógł korzystać z uprawnienia „negatywnego”, sankcjonując postanowienia ciał przedstawicielskich.

Teoria głoszona przez republikanów, wymagająca uznania za niewolne wielu współczesnych krajów (zarówno rządzonej absolutnie Francji, jak i kolonii amerykańskich), rychło znalazła krytyków, wskazujących na bezzasadność uzależniania wolności indywidualnej z wolnością państwa jako ciała złożonego z jednostek. Zarzut jakościowej odmienności obu „poziomów wolności” obecny był nie tylko u Hobbesa, ale także u współczesnego mu Filmera i zachował wagę co najmniej do czasów Constanta w XIX w., uderzając w punkt wyjścia republikanów, istotnie traktujących w pierwszej kolejności o wolności miast lub państw, a nie o wolności jednostek i w nieuprawniony (zdaniem krytyków) sposób „przenoszących” wolność wspólnotową na wolność jednostkową. Warto jednak zwrócić uwagę, że obierając taki punkt wyjścia, nie identyfikowali oni obu „poziomów wolności”, ograniczając się do wskazania, iż warunkiem wolności jednostki-obywatela jest wolność wspólnoty politycznej, że brak drugiej

skiego wylanianego w wyborach, wyposażonego w pełnomocnictwa przez wolny naród; gdyby decyzje tego ciała reprezentującego ciało wspólnotowe *miał znosić prosty głos jednego człowieka, nie można byłoby mówić, iż naród jest wolny*, konkludował poeta-republikanin (cyt. za: Q. Skinner, *Liberty before Liberalism, passim*).

uniemożliwia spełnienie pierwszej i w żadnym razie nie należy szukać, bo niepodobna odnaleźć, warunków wolności jednostki poza wolną wspólnotą. Kierując się głównie tezą Machiavellego, iż republika bardziej sprzyja chwale wspólnoty niż monarchia, wskazywali, że ciało polityczne stanowi wspólnotę dążącą wzwyż, ku ustanowieniu i rozbudowie wolności indywidualnej. W ich pismach można wprawdzie odnaleźć rosnącą niepewność co do możliwości osiągnięcia takiego celu, szczególnie w obliczu działań podejmowanych przez Cromwella, który rozwiązał parlament w 1653 r., głosząc hasło „wznoszenia wspólnoty ku chwale”, a nawet dostrzec stwierdzenie fiaska próby zbudowania wspólnoty republikańskiej przez Lorda Protektora i wynikającą z niego radykalną krytykę jego poczynań, jej następstwem nie było jednak porzucenie kierunku poszukiwań, ale uwzględnienie w większej mierze niż dotychczas (obok ustaleń dotyczących „warunków osiągania chwały przez wspólnotę”) także przesłankę zabezpieczenia wolności obywateli wspólnoty republikańskiej. „Bezpieczne trwanie niezależnych jednostek” stało się centralnym problemem ówczesnych wypowiedzi Harringtona, Nedhama i Milтона, wciąż wiążących jego spełnienie z ustrojem republikańskim, mocniej jednak eksponującym konkretne warunki instytucjonalno-prawne. Wciąż powtarzając analogię ciała politycznego i naturalnego i ich wolności¹⁶, a także tezę, że użycie przemocy przez władcę-tyrana nie jest konieczne dla pozbawienia jednostki wolności (bo sama zależność polityczna związana z możliwością skorzystania przez organ z władzy dyskrecyjnej, zatem działania nie w oparciu o procedurę prawną, której przebieg poddany byłby kontroli przedstawicieli wspólnoty, wystarcza dla negacji wolności), docierali jednak do sedna swego ujęcia wolności: władca, głosili, może wprawdzie nie korzystać

¹⁶ Milton wskazywał np., że niektóre podatki nałożone przez Karola I w okresie pokoju, bez zgody parlamentu, były „wdarciem się” w życie jednostek, mimo obowiązującego prawa, przez tyrana dokonującego konfiskaty mienia raczej niż poboru podatku, gdyż opierającego się jedynie na przymusie, nie zaś na prawie ustanowionym przez ciało polityczne.

z dyskrecjonalnej władzy albo może jej używać tylko po to, by zabezpieczać wolność obywateli (zapewniając respekt dla ich cywilnych uprawnień), jednak sam fakt posiadania przezeń tego rodzaju władzy jest równoznaczny z poddaniem jego arbitralnej woli tych uprawnień, a co za tym idzie uzależnieniem ich od woli kogoś innego, usunięciem wagi ich woli oraz wyrzuceniem jednostek z niezależności i uczynieniem niewolnikami¹⁷. Jeśli wolność jednostek miała być przechowana, musiał zostać zbudowany taki ustrój republikański, w którym żaden organ (jedynowładca, grupa rządzących lub ciało przedstawicielskie) nie posiadał władzy dyskrecjonalnej i nie miał możliwości uzależnienia od swej woli istnienia lub zakresu uprawnień, posiadanych przez jednostki niezależnie od treści tej woli¹⁸. Ustrój ten musiał przyznawać możność stanowienia prawa wyłącznie ludowi lub upoważnionemu przedstawicielowi zależnemu wprost od ludu, który w każdej chwili mógł być zakwestionować legitymację (mandat) reprezentantów, i podporządkowywać w jednakowej mierze każdego rządzącego i rządzonego prawu stanowionemu. Po doświadczeniach z republikańskim protektorem wyraźniej sformułowano tezę, iż udział każdego w stanowieniu prawa jest warunkiem trwania indywidualnej wolności i wolności państwa jako ciała politycznego¹⁹, przekonując, że tylko w „cesarstwie praw, a nie ludzi” (Harrington) możliwa jest wolność jako brak dyskrecjonalnej władzy jakiegokolwiek organu w państwie, umożliwiającej narzucanie woli „zewnętrznej” wspólnocie i jednostkom.

Zmiana lub uzupełnienie stanowiska przez republikanów nie rozwiązywały jednak zasadniczego problemu wskazanego przez

¹⁷ Stanowisko to wyrażali nie tylko radykalni republikanie, ale także Milton i Sidney, dla którego wolność oznaczała *niezależność od władzy kogośkolwiek innego*, stan niewoli zaś dotyczył tych wszystkich, którzy *nie są w stanie dysponować swą osobą i majątkiem, decydując stosownie od woli pana* (zob. A. Sidney, *dz. cyt.*, s. 17).

¹⁸ O formach ustrojowych koniecznych w tym względzie pisał obszernie Pettit (zob. P. Pettit, *dz. cyt.*, s. 171-205).

¹⁹ Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, s. 64; P. Pettit, *dz. cyt.*, s. 27-31.

Hobbesa, nie przekonywały bowiem o możliwości istnienia wolności jednostki (jako braku fizycznych lub prawnych ograniczeń) niezależnie od formy rządu. „Myśliciele neoromańscy” nie mówili o faktycznych i prawnych możliwościach realizowania własnych celów przez jednostki, ale raczej o instytucjonalno-prawnych warunkach ich swobodnego wyznaczania, myśląc – zdaniem krytyków z obozu liberalnego – wolność jako taką z gwarancjami bezpiecznego z niej korzystania i realizowania posiadanych uprawnień, nie opisując tedy wolności, ale raczej broniąc jej, co jednak najważniejsze – nie dostrzegając, że gdy człowiek rządzi się prawami, na które wyraził przyzwolenie, wolność cywilna wcale nie jest jeszcze spełniona ani bezpieczna, bo nie może brakować cugli pętających prywatną, arbitralną wolę obywateli stanowiących prawo²⁰. Spoglądając z tej perspektywy, Hobbes mógł wykazywać problematyczność więzi wolności prywatnej i wolnego państwa (w sensie „samo-rządzącej się”) wspólnoty jako zbioru obywateli, podnosząc, że obszar wolności jednostek zależy od zakreślonego przez prawo obszaru, do którego nie wkracza organ państwa, korzystający w uprawniony sposób z przymusu; obszaru, w którym każdy może realizować swe cele wedle własnej woli. Perspektywa przyjmowana przez krytyków republikańskiej koncepcji wolności pozwala dostrzec, że o wolności cywilnej decyduje nie tyle odpowiedź na pytanie kto stanowi prawo, ile raczej jak wiele praw zostało ustanowionych i jak wiele działań zostało przez nie zakazanych lub nakazanych; perspektywa ta ujawnia zatem brak związku między wolnością indywidualną i szczególną formą rządu, choćby demokracji bezpośredniej lub pośredniej. Używając dystynkcji Constanta moglibyśmy rzec, że republikanie mylili „polityczną wolność” starożytnych z „cywilną wolnością” nowożytnych, przypisywaną często wyłącznie tradycji liberalnej i nazywanej „negatywną”, a pozornie jedynie przez nich przyjmowaną, bo łączoną z partycypacją w procesie stanowienia prawa.

²⁰ Zob. Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, s. 72.

Rodzi się jednak pytanie o zasadność tego zarzutu w odniesieniu do koncepcji republikańskiej; pytanie o to, czy Skinner, próbując go uchylić, dostrzega pokrewieństwo tej koncepcji z propozycją demokratów w rodzaju Rousseau (którym Constant wprost przypisywał błąd „mieszania” dwóch rodzajów wolności), skoro eksponuje znaczenie partycypacji jako warunku „wolności cywilnej” („negatywnej”) nie analizując jej charakteru „wolności politycznej” (w jakimś sensie, pierwotnym – jak zobaczymy – sensie Berlina, także wolności „pozytywnej”). Broniąc koncepcji republikańskiej, Skinner wskazuje, że jej wyznawcy byli świadomi zależności obszaru indywidualnej wolności jednostek od obszaru działań nakazywanych lub zakazywanych przez prawo, które – mimo argumentacji Hobbesa – ograniczało przecież swobodne akty obywateli. Głosi nawet wprost, że republikanie byli admiratorami „negatywnego” sensu wolności (ustalonego przez Benthama w 1776 r.) jako nieobecności czynników ograniczających ją lub negujących²¹, i nie wątpili, że zakres uprawnionego użycia przymusu musi być wyraźnie określony przez prawo przedmiotowe. Wbrew interpretacji wielu współczesnych badaczy, republikanie nie ograniczali się więc do wskazywania warunków niewoli, spowodowanej zależnością woli (a nie użyciem przymusu) albo traktowania o wolności jedynie jako antytezy dominacji²², ale mówiąc o rządach prawa i prerogatywach określających władzę dyskrecyjną jakiegoś organu wskazywali, że pierwsze przymuszają do pewnego zachowania (mimo Hobbesa) i dlatego konieczne jest ustalanie ich treści przez każdą jednostkę, drugie natomiast wprowadzają jednostki w stan zależności, uzależniając je od arbitralnej woli „czynnika zewnętrznego” wobec nich albo i od kaprysu osoby czynnik tej personifikującej. Posiłkując się

²¹ Zob. nadto P. Pettit, *dz. cyt.*, s. 27-31.

²² Skinner nie godzi się w tym miejscu nawet z Pettitem, zdaniem którego – jak zdaniem krytyków jego stanowiska i stanowiska Skinnera – republikanie mieli się zasadniczo ograniczać do wskazywania konieczności nieobecności arbitralnej dominacji i uznawać działania zgodne z prawem, na które obywatele wyrazili przyzwolenie za akty wolne (Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, s. 79; P. Pettit, *dz. cyt.*, s. 66).

rzymskim ujęciem *libertas*, uwzględniającym wszak „porządkowanie aktów człowieka przez prawo”, twierdzili wbrew Hobbesowi, że przymus związany z prawem określonym przez jednostki ogranicza wolność, wbrew liberałom zaś, że ograniczenie wolności ma źródło nie tylko w „przymusie prawa” albo spełnianej lub spełnionej arbitralnej ingerencji ze strony kogokolwiek, ale także we wszelkiej dominacji, we wszelkiej zależności od „zewnętrznej” woli (sama świadomość zależności od takiej woli stawała się powodem powstrzymywania się jednostki przed korzystaniem z uprawnień składających się na „negatywną” wolność cywilną, a co za tym idzie, oznaczała utratę warunków bezpiecznego korzystania z wolności, a nawet negację wolności jako takiej)²³.

²³ Można tedy rzec, że o ile u klasycznych liberałów wolność jednostki oznaczała tylko brak faktycznej ingerencji, wiążącej się z użyciem przymusu, o tyle u „republikanów” ten brak dopełniał inny, równie konieczny, brak niebezpieczeństwa spełnienia podobnej ingerencji. Z tej właśnie racji, republikanie wciąż podnosili niebezpieczeństwo dla wolności wspólnoty i jednostki, wynikające z każdej próby identyfikacji woli władcy i prawa, grożącej uzależnieniem poddanych od kaprysu władcy, a co za tym idzie od zraty wolności i popadnięcia w niewolę. Harrington wnioskował, że forma rządu nie jest obojętna, bo w monarchiach podobna identyfikacja jest możliwa, natomiast we „wspólnocie ludu” nie, Sidney zaś pisał, że *wolność oznacza jedynie nie bycie poddanym woli jakiegokolwiek człowieka i nic innego nie decyduje o niewoli, jak tylko bycie zależnym od woli kogoś innego; jeśli tedy nie ma w królestwie innego prawa, jak tylko wola księcia, wolność w ogóle nie istnieje, a każdy, kto mówi, że władcy zobowiązani są chronić ziemię, wolności, dobra i życie poddanych, uznając zarazem, że prawa są jedynie wyrazem ich woli, ten ma świat nic nie znaczącymi słowami* (A. Sidney, dz. cyt., s. 402-403). Teza kryjąca się za tymi uwagami, iż samo niebezpieczeństwo raczej niż jego spełnienie, związane z użyciem przemocy przez arbitralnego władcę, ma decydujące znaczenie dla wolności, ma – powtórzmy raz jeszcze – kluczowe znaczenie dla myślicieli republikańskich. Jak wskazywał już More w pierwszej połowie XVI w., ślepe oddanie lub poddanie się arbitralnemu władcy dzierżącemu narzędzia przymusu, psychiczna raczej niż instytucjonalna racja, wyznacza istotę ustroju godnego niewolników (krytykę właśnie tego, kluczowego, elementu przedstawianego przez Skinnera ujęcia wolności, analogicznego do zaprezentowanego przez P. Pettita w *Negative Liberty, Liberal and Republican*, podaje

Choć Skinner zdaje sobie sprawę, że wraz z dominacją utylitaryzmu zamasty republikanów, w tym „teoria wolnego państwa wolnych obywateli”, przestała zajmować umysły angielskich myślicieli politycznych, a nawet wskazuje, że głównym przedmiotem ataków liberałów-utylitarystów była koncepcja wolności, wymagająca przyznania każdemu uprawnienia do udziału w stanowieniu prawa, z racji utrwalenia tezy o przeciwieństwie wolności i przymusu i przekonywania, że *legislatywa złożona z przedstawicieli ludu może wkraczać w swobodę poczynań jednostek w jeszcze większym stopniu niżli absolutny monarcha*²⁴, to broniąc tezy o „negatywnym” charakterze wolności republikańskiej wskazuje, iż nie mieści się ona w dychotomii Isaiaha Berlina²⁵. Berlin w nieuprawniony sposób skojarzył „negatywną” ideę

w recenzji R. Boesche. Zob. R. Boesche, *Thinking about Freedom*, „Political Theory” 1998, vol. 26, no. 6, s. 861-866).

²⁴ Słowa utylitarysty H. Sidgwicka cyt. za: Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, s. 99.

²⁵ Przypomnijmy dystynkcję Berlina, przywołując jego wywód *in extenso*, przed wdaniem się w analizę stanowiska, zajmowanego wobec niej przez Skinnera. *Proponuję przebadac nie więcej niż dwa znaczenia [pojęcia „wolność”], ale te podstawowe, za którymi stoi kawał ludzkiej historii i które, jak miemam, mają przed sobą przyszłość. Pierwsze z tych politycznych znaczeń wolności czy też swobody (będę używał obu słów wymiennie), które (zgodnie z licznymi precedensami) będę nazywał „negatywnym”, wiąże się z odpowiedzią na pytanie: „jak daleko sięga obszar, w którego granicach podmiot – osoba bądź grupa osób – ma, lub powinien mieć, całkowitą swobodę bycia i działania wedle własnej woli, bez wtrącania się innych osób?” Drugie, które nazwę „pozytywnym”, wiąże się z odpowiedzią na pytanie: „co, lub kto, jest źródłem władzy albo ingerencji, która może przesądzić, że ktoś ma zrobić raczej to niż tamto, być taki, a nie inny?”. Te dwa pytania są wyraźnie odmienne, aczkolwiek odpowiedzi na nie mogą się częściowo pokrywać. Definiując „wolność negatywną” Berlin pisał: *Wolność mierzy się zazwyczaj zakresem, w jakim nikt nie ingeruje w naszą działalność. W tym sensie wolność polityczna jest po prostu sferą, w której człowiek działać może bez przeszkód ze strony innych ludzi. Jeśli inni uniemożliwiają mi zrobienie czegoś, na co miałbym ochotę, moja wolność jest w tym zakresie ograniczona; a jeśli sfera wolności kurczy się za sprawą innych ludzi poniżej pewnego minimum, można powiedzieć, że znajdują się pod przymusem,**

wolności z jej liberalnym rozumieniem i zestawił ją z koncepcją „pozytywną”, niezwiązaną z niezależnością jednostki od ingerencji kogokolwiek z zewnątrz. Ów „liberalny autor” twierdził, że wolność negatywna polega na tym, że jednostka *ma całkowitą swobodę bycia i działania wedle własnej woli, bez wtrącania się innych osób*, dodając zarazem, że nie tylko *w interesie innych wartości, ale w gruncie rzeczy w interesie samej wolności*, honorujący „negatywny” typ wolności klasycy angielskiej myśli politycznej głosili, że *zakres nieskrępowanego działania ludzi musi być ograniczony przez prawo, pozostawiające pewien minimalny zakres wolności osobistej,*

którego w żadnym wypadku pogwałcić nie można, ponieważ jego naruszenie sprawia, że jednostka ma za mało przestrzeni dla chociażby minimalnego rozwoju wrodzonych uzdolnień, bez czego nie jest możliwe nawet uświadomienie sobie, a tym bardziej dążenie do rozmaitych celów uznawanych przez ludzi za dobre, słuszne lub święte. [Z tego wynika, że] między sferą życia prywatnego a dziedziną władzy publicznej musi być wytyczona granica²⁶,

ale wynika także, że skoro taka granica istnieje, to nie tylko wolność i zmuszające prawo wykluczają się wzajem, ale także musi zostać wyznaczona oddzielająca je granica, której przebieg – jak twierdzi Berlin, posiłkując się tezami Jeffersona, Burke’a,

*albo, jak kto woli, że jestem zniewolony. Choć jednak pojęcie przymusu nie obejmuje wszystkich form ograniczenia możliwości działania, to z podanych przez Berlina innych przykładów ograniczeń możliwości działania (niemożność zrozumienia dzieła Hegla, wyskoczenia w górę ponad pewien poziom) wynika, że w jego przekonaniu ograniczenie „politycznej wolności negatywnej”, a co za tym idzie zniewolenie, dotyczy jednak tylko przypadków stosowania przymusu, czyli *rozmyślnego wtrącania się innych ludzi w sferę mojego działania*, skoro pisze on, że *o braku wolności czy też swobód politycznych mówić można jedynie wtedy, gdy realizację celu uniemożliwiają mi inni ludzie, gdyż sama niemożność osiągnięcia celów nie świadczy jeszcze o braku wolności politycznej* (zob. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, [w:] tenże, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, red. J. Jedlicki, tłum. D. Grinberg, Warszawa 1991, s. 113-115).*

²⁶ *Tamże*, s. 114.

Paine'a i Milla – ustalony być winien przy uwzględnieniu przyjętego *a priori minimalnego obszaru ludzkiej wolności*, honorowanego przez każdego piastuna władzy, niedążącego do *znikczemienia albo zaprzeczenia natury ludzkiej*; z obszaru zawartego w tych granicach niepodobna zrezygnować *nie naruszając samej istoty człowieczeństwa*²⁷.

Nie wydaje się, by z określenia Berlina można było wywieść wniosek, że republikańska koncepcja wolności nie ma waloru „negatywnego”; z pewnością można natomiast wnioskować, że w jego przekonaniu (pytanie jednak, czy również w przekonaniu myślicieli bronionych przez Skinnera) „wolność negatywna” wymaga przyjęcia pewnej treści człowieczeństwa, wyznaczającej podstawę koniecznego obszaru wolności człowieka; treści, którą trzeba odnaleźć, by móc uzasadnić racje „koniecznego minimum wolności negatywnej”, ale też treści, której nie ustala każda jednostka dowolnie, lecz która – jako z góry przyjęta – jest co najwyżej rozpoznawana przez każdą jednostkę i każdego piastuna władzy, do których kierowany jest „imperatywny” apel o niewkraczanie w sferę „koniecznej, minimalnej wolności negatywnej”.

Kłopot, jaki pojawia się w tym miejscu analizy Berlina (dodajmy, kłopot dostrzegany przez Skinnera, acz nie rozstrzygany przezeń wprost), wiąże się z potrzebą wskazania podmiotu, zdolnego ustalić granice „koniecznej, minimalnej wolności negatywnej”, z odpowiedzią na pytanie: kto, jeśli nie każda jednostka, rozpoznaje i ustala owe granice? Wiemy już (o ile zgodzimy się z podanym przez Berlina określeniem „wolności negatywnej”), że w granicach koniecznej, minimalnej wolności (inaczej: wewnątrz wytyczonej z uwagi na „wymagania człowieczeństwa” sfery wolności), każda jednostka ma *całkowitą swobodę bycia i działania wedle własnej woli, bez wtrącania się innych osób*. Kto jest jednak dostatecznie „sprawny epistemicznie”, by wyznaczyć obszar wymagany przez „człowieczeństwa” (czy są nimi jedynie jed-

²⁷ Tamże, s. 121.

nostki?), z drugiej zaś w tym, że „całkowita swoboda wewnątrz obszaru wyznaczonego, bo wymaganego” może być zawężona do tak minimalnych granic, że realizacja człowieczeństwa będzie utrudniona lub wręcz niemożliwa. Usunięcie przez Berlina prawa naturalnego lub natury jako „podstawy normatywnej”, na której wspierali poszukiwania „wymagań człowieczeństwa” nie tylko zwolennicy „wolności pozytywnej”, ale także propagatorzy „wolności negatywnej” z obozu liberalnego (wspomnijmy choćby Hobbesa i Locke’a), utrudnia odpowiedź na pierwsze pytanie. Skinner słusznie może tedy zarzucić Berlinowi, że nie udziela on odpowiedzi na pytanie o fundament wolności negatywnej, decydujący o istnieniu „minimalnej sfery niezależności jednostki”, odwracając w ten sposób klasyczny zarzut liberałów, kierowany pod adresem republikanów, że koncentrują uwagę na gwarancjach przechowania wolności, a nie na jej podstawach, które ustalić należy, by móc określić obszar niezależności lub wolności jednostkowej. Raczej bronieni przez Skinnera „republikanie neoromańscy” niż liberałowie Berlina, dokonują wglądu w istotę wolności, mówiąc (choć dopiero po przykrych doświadczeniach „próby Cromwella”) o uprawnieniach jednostkowych, których przechowanie możliwe jest jedynie w wolnej, republikańskiej wspólnocie, jako że właśnie oni wskazują na jednostki stanowiące prawo dla siebie jako „epistemicznie zdolne” ustalić rozpoznane miary człowieczeństwa i w oparciu o nie zaprojektować normy owe miary uwzględniające, a co za tym idzie wskazać treść prawa przedmiotowego służącego realizacji człowieczeństwa, wykluczając zarazem dyskrecjonalną albo „prerogatywną” władzę, uzależniającą jednostki od „zewnętrznej” wobec nich woli. Z kolei jednak to Berlin i liberałowie, w większym stopniu niż Skinner i republikanie, uwzględniają zastrzeżenia wobec takiej „zdolności epistemicznej” jednostek; zastrzeżenia te prowadzą jednak w kierunku, którego nie jest w stanie uznać Skinner, wykluczając (jako znoszący wolność i sprowadzający stan niewoli) każdy „rząd autorytarny” dysponujący władzą dyskrecjonalną, „rząd” w jakiejś mierze dopuszczany przez Berlina, jako zdolny

– w jego mniemaniu – bronić „liberalnej wolności negatywnej”. Berlin twierdził wszak, że negatywna wolność oznacza brak ingerencji z zewnątrz, a jej utrzymanie zależy nie tyle od tego, kto dzierży władzę, ile od tego, jak wielka władza złożona jest w czyichś rękach, lub – z innej strony – jak wielki obszar niezależności od ingerencji ze strony kogokolwiek z zewnątrz jest zastrzeżony dla jednostek; pisał on bowiem wprost, że wolność negatywną można pogodzić z pewnymi rodzajami rządów autokratycznych, a w każdym razie z brakiem samorządu, jako że istotny jest dla niej obszar kontroli, a nie jej źródło; nie istnieje zatem konieczny związek między wolnością jednostki a rządami demokratycznymi, gdyż odpowiedź na pytanie „kto mną rządzi?” jest logicznie odrębna od odpowiedzi na pytanie: „jak dalece rząd ingeruje w moje sprawy?”²⁸. Innymi słowy, wolność nie jest niepołączalna z brakiem samorządności wspólnoty, ani nawet z jakimś rodzajem autokracji, brakiem, który – w przekonaniu republikanów – zawsze rodzi zagrożenie dla wolności-niezależności, umożliwiając wpływ „zewnątrznej woli” na wolę jednostek i czyni piastuna „władzy autokratycznej” jedynym „zdolnym epistemicznie” do ustalania miar człowieczeństwa.

Zauważając, że krytyka Berlina opiera się na przekonaniu, iż negatywna wolność wymaga li tylko nieobecności przymusu, a co za tym idzie zależność lub brak samorządności nie są równoznaczne z jej negacją, Skinner wskazuje, że ten właśnie element liberalnej koncepcji wolności podważali myśliciele „neoromańscy”, oddalający próby redukcji wolności jednostki do braku aktualnej lub minionej ingerencji przy użyciu przymusu ze strony kogokolwiek. Godząc się z Berlinem, że „pozytywna wolność” jest innym rodzajem wolności, czynił jednak zasadą różnicującą nie jej pozytywny związek z możliwościami działania (jak w podanym zrazu przez Berlina określeniu istoty wolności pozytywnej jako „bycia panem dla samego siebie”)²⁹, ale działanie

²⁸ I. Berlin, *dz. cyt.*, s. 126-127.

²⁹ Zauważając, że „pozytywny” sens słowa „wolność” wynika z pragnień jednostki chcącej być panem swego losu, pragnień bycia tym, kto decyduje

wymuszone przez kogoś, kto wkracza w obszar zastrzeżony dla swobodnych aktów jednostki. Twierdząc, że wolność republikańską istotnie należy kojarzyć z „byciem panem dla samego siebie” (w sensie byciem dla siebie prawodawcą), Skinner przyjmuje, że koncepcja myślicieli „neoromańskich” wiąże aspekty obu typów wolności wyróżnionych przez Berlina: wolność negatywna (niezależność wyznaczana przez zbiór przysługujących każdej jednostce uprawnień) może być realizowana tylko wówczas, gdy – zgodnie z pierwotnym określeniem wolności pozytywnej danym przez Berlina – jednostka jest panem dla samej siebie, gdyż, posiadając dostateczną „zdolność epistemiczną”, ustanawia sama dla siebie normy prawa przedmiotowego. Można tedy utrzymywać, że zdaniem Skinnera można odnaleźć co najmniej dwie koncepcje „wolności negatywnej”, z których jedna nie należy do dziedzictwa liberalnego, ale do tradycji republikańskiej, ta mianowicie, która nie traktuje o wolności jako niezależności

za siebie, a nie tym, za kogo decydują, bycia samosterownym, a nie kierowanym przez prawa natury lub przez innych ludzi, jak gdybym był rzeczą, zwierzęciem lub niewolnikiem niezdolnym udźwignąć rolę człowieka, to znaczący wyznaczyć sobie własne cele i kierunki działania oraz zmierzać do ich realizacji, Berlin odróżnia wolność *polegającą na tym, że jestem sam sobie panem* (wolność pozytywną właśnie) od zdefiniowanej uprzednio wolności negatywnej, *polegającej na tym, że inni mi nie przeszkadzają czynić, co chcę* (tamże, s. 129). Zarysowawszy jednak w ten sposób różnicę i zauważywszy, że oba rodzaje wolności często w pewnym zakresie „zachodzą na siebie”, Berlin w dalszym ciągu bada „pozytywny” sens wolności w inny sposób, kojarząc z nim nie tyle „bycie dla siebie panem” przez jednostkę, co „bycie dla niej panem” przez całość jednostkę tę obejmującą, choćby *wielkie społeczeństwo żywych umarłych i jeszcze nie narodzonych*, całość uznawaną niekiedy w jego przekonaniu za „prawdziwe” *ja, które narzucając swoją kolektywną czy też „organiczną”, jednolitą wolę krągnącym „członkom”, osiąga własną, a tym samym i ich „wyższą” wolność*. W tym ujęciu jednostka staje się „panem samym dla siebie” nie tylko o ile „uczestniczy” w wyższej całości, ale i o ile identyfikuje swą wolę z wolą tej całości, co w jakimś sensie zapowiadał już Hobbes (przynajmniej w przedstawionej powyżej interpretacji Skinnera), a co niemal wprost artykułował Rousseau wskazując, że w imię swej wolności jako partycypacji w stanowieniu prawa dla siebie, każdy obywatel winien utożsamić swą wolę z wolą powszechną.

od minionej lub aktualnej ingerencji (uprawnionej lub nie), ale o wolności jako niezależności od wszelkiej możliwej ingerencji, niezależności warunkowanej przez „bycie panem dla siebie samego”. Dopewnieniem dwóch rodzajów wolności negatywnej są odmienne koncepcje państwa, dostrzegane przez Skinnera zwłaszcza w tradycji angielskiej; choć bowiem wszyscy godzą się, że głównym zadaniem „państwa honorującego wolność negatywną”, państwa zwanego liberalnym, winno być respektowanie i utrzymywanie wolności obywateli, formalizowanej w postaci zbioru praw podmiotowych lub uprawnień należnych im, niezależnie od woli każdego piastuna władzy, to jedni utrzymują, że państwo może realizować to zadanie gwarantując obywatelom powstrzymanie się przed niesprawiedliwą, bo nieprawną lub nielegalną ingerencją w realizację wybieranych przez nich celów, natomiast drudzy głoszą, że to nie wystarcza, że państwo winno nie tylko gwarantować obywatelom, iż nikt nie będzie ingerować w ich sferę wolności, ale także, że będzie ich zabezpieczać przed zależnością od woli innych. Drudzy twierdzą tedy, że państwo ma obowiązek uwalniania obywateli od osobistej zależności od kogokolwiek, w tym od jego urzędników (których władzę winno ograniczać i usuwać ich dyskrecjonalność lub arbitralność), pokazując, że stała sympatia Zachodu do pierwszej drogi nie znosi potrzeby przemyślenia drugiej z obecnych w jego tradycji dróg³⁰.

Skinner, kończąc swe ostatnie dzieło wezwaniem pod adresem Zachodu, by uwzględnił tradycję republikańską i zwrócił uwagę na obecną w niej, różną od liberalnej koncepcję wolności, po raz kolejny eksponuje różnice dzielące ją od ujęcia właściwego liberałom. Wskazuje, że i republikanie, i liberałowie godzą się na „negatywne” jej ujęcie, jednak o ile pierwsi zwracają uwagę na wszelką zależność jednostki od kogoś innego, drudzy ograniczają katalog ingerencji do użycia przymusu w danej lub minionej chwili. Republikanie utrzymują, że brak wolności i stan niewoli pojawia się nie tylko wówczas, gdy ktoś „wymusza” ja-

³⁰ Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, s. 104-120.

kieś działanie jednostki wbrew jej woli, ale także wówczas, gdy podejmuje ona jakieś działanie lub rezygnuje z podjęcia jakiegoś działania w następstwie perswazji ze strony kogoś innego. Wbrew liberałom, republikanie mieli ukazywać nie tylko problematyczność spełniającej się lub spełnionej ingerencji, ale także problematyczność samej groźby jej pojawienia się, i z tego powodu podnosić, że państwo nie jest aparatem przymusu, reagującym na dokonującą się lub już dokonaną ingerencję, ale aparatem nastawionym na uprzedzanie zagrożeń, a przy tym powstrzymującym się od aktów, które mogłyby zrodzić tego rodzaju zagrożenia. Pomijając problematyczność dystynkcji Berlina, w szczególności kwestię odmienności określenia „wolności pozytywnej” jako „bycia panem dla samego siebie” i jej relacjonowania nie do tego określenia, ale raczej do „bycia powodowanym przez coś, co przekracza wolę jednostki” (np. wolę powszechną Rousseau lub dziejową rozumność Hegla), za Grześkowiak-Krwawicz możemy zwracać uwagę na różnice poglądów liberałów i republikanów lub myślicieli „neoromańskich”, nie tyle w odniesieniu do wolności jako takiej, ale raczej do „warunków gwarantujących wolność”. Możemy zauważać, że o ile liberałowie w niewielkiej mierze interesowali się zagadnieniem warunków instytucjonalnych realizacji wolności jednostkowej, bacząc głównie na należyte określenie obszaru „minimalnej a koniecznej niezależności”, o tyle republikanie kładli nacisk właśnie na ten aspekt, wykazując, że wolność negatywną można ochronić *tylko w określonym ustroju politycznym – republice rozumianej jako wolne państwo – civitas libera*, traktując poważnie alegorię państwa jako „ciała politycznego”, *stosując do republiki to samo co do jej obywateli negatywne rozumienie wolności jako swobody od ograniczeń, działania zgodnie z własną (a więc swych obywateli) wolą*; można też wskazywać, że traktowali oni wolne państwo jako ciało polityczne niebędące przedmiotem zewnętrznego przymusu ze strony sąsiadów, lecz wspólnotą, w której *wola obywateli, wola powszechna „ciała politycznego”, wybiera i wyznacza cele wspólnoty jako całości, mając wolę powszechną nie za pojęcie*

*abstrakcyjne, ale konkretne – jako wole wszystkich (lub większości) obywateli, w następstwie czego uznawali wolną, samorządną republikę za jedyną formę rządów zdolną zagwarantować zarówno potęgę i bogactwo kraju, jak wolność osobistą obywateli*³¹.

Co najważniejsze, a czego niepodobna dostrzec z takiej perspektywy, republikanie odrzucali wizję liberałów znajdujących dostateczne gwarancje „wolności negatywnej” w ładzie prawnym, niegwaltującym uprawnień jednostek i zapewniającym ich ochronę, choćby na straży owego ładu stał arbitralny piastun władzy politycznej; raczej, nie ufając „zdolności epistemicznej” takiego piastuna i jego (a nawet „osoby sztucznej”/państwa Hobbesa) bezstronności, liczyli na instytucje wolnego państwa i sam fakt istnienia takiego państwa³². Szło im zatem bardziej o wskazanie racji zagrożeń dla trwania wolnego państwa republikańskiego (jako koniecznego warunku indywidualnej wolności obywateli), niż o ukazywanie niebezpieczeństw czyhających na wolność jednostkową; nie tyle analizowali więc zjawiska dziejące się w relacjach między państwem i jednostką, grupami i jednostkami lub między jednostkami, ile zwracali uwagę na zjawiska zagrażające bezpiecznemu trwaniu wolnego państwa, w sposób mało przekonujący ukazując przed-prawny charakter uprawnień indywidualnych, określających sferę wolności negatywnej jednostek; bardziej interesowali się „wewnętrznymi niebezpieczeństwami” dla ustroju republikańskiego i „zewnętrznymi zagrożeniami” dla istnienia państwa, niż – mimo niejakiej zmiany nastawienia – niezależnością od ingerencji ze strony organów państwa, uprawnianych do niej za przyzwoleniem wszystkich, nawet nieświadomych treści swego przyzwolenia. „Cnota obywatelska”, zespół cech albo zdolności pozwalających jednostce chętnie i owocnie służyć dobru wspólnemu, oraz służba publiczna, wymagająca

³¹ A. Grześkowiak-Krwawicz, *dz. cyt.*, s. 168; w związku z tekstami: Q. Skinner, *The Paradoxes of Political Liberty*, s. 194-197; tenże, *The Republican Ideal of Political Liberty*, s. 301-303; tenże, *Liberty before Liberalism*, s. 25 i 61.

³² Q. Skinner, *The Paradoxes of Political Liberty*, s. 200.

„stawania się niewolnikami sprawy publicznej”, pozostawały w ich wystąpieniach głównymi warunkami, od spełnienia których zależało unikanie niebezpieczeństw dla wolności wspólnoty politycznej, a przez to także dla wolności jej członków³³. W ich ujęciu nakaz służby publicznej nie był sprzeczny z wolnością jednostki: skoro gorliwa służba na rzecz dobra wspólnego stanowiła gwarancję wolności wspólnoty i wolności każdej jednostki (także sprawującej ową „służbę”), jej wolność trwała, o ile wspólnota pozostawała wolna dzięki jej służbie.

W tym jednak miejscu należy dodać zastrzeżenie odsuwające krytyczną tezę o „nakazie służby publicznej” jako swoistej normie zmuszającej, docierającej do jednostki „z zewnątrz” i dlatego znoszącej jej wolność. We wcześniejszych tekstach, relacjonowanych przez polską autorkę, Skinner odróżniał wolność powiązaną ze służbą publiczną jako cechą właściwą tym, którzy pojmują, iż warunkiem ich niezależności jest utrwalanie wolności wspólnoty, od pozornej wolności tych, którzy traktowali wolność wspólnoty jako zagrożenie dla swej niezależności, z racji wiązania z nią powinności ograniczających indywidualną wolność. Skinner dawał do zrozumienia, że wolnym (w sensie republikańskim) jest jedynie ten, na kogo nie czyhają żadne, nawet potencjalne, zagrożenia dominacją docierającą „z zewnątrz”, ten jednak zarazem, kto działa zawsze z uwagi na dobro wspólne, a nie na swój partykularny interes, gdy „roztapia” on to, co partykularne w tym, co wspólnotowe niejako z „wewnętrznej skłonności”, nie zmuszany przez kogokolwiek³⁴. Do niewoli prowadziło nie tyle nieracjonalne zlekceważenie przyrodzonych uprawnień

³³ Na kłopoty związane z relacjonowaniem cnoty do uprawnień jednostki zwracałem uwagę w następującym tekście: B. Szlachta, *Cnota – prawo – uprawnienie. Szkic o dwóch modelach relacji między pojęciami występującymi w etyce i myśli polityczno-prawnej*, [w:] *Cnoty polityczne – dawniej i obecnie. Moralne źródła polityki*, red. R. Piekarski, Gdańsk 1997, s. 43-58.

³⁴ Zob. zwłaszcza Q. Skinner, *The Republican Ideal of Political Liberty*, s. 294-295.

drugiego, ile zlekceważenie wymagań dobra wspólnego, zatem w szczególności – dopuszczane przez liberała w imię obrony indywidualnej niezależności – przeciwstawienie własnych uprawnień naruszającemu je prawu wspólnoty. Koncentrowanie się na własnych, egoistycznych celach, choćby uzasadnianych obroną tego, co zagrożone, a co opisywane kategorią przyrodzonych i dlatego nietykalnych i niezbywalnych uprawnień indywidualnych, stanowiło zagrożenie dla wolności wspólnoty, a przez to również dla wolności jednostki³⁵.

Te uwagi w wielkiej mierze problematyzowały dostrzegane i eksponowane przez Skinera republikańskie ujęcie wolności w jego „negatywnym aspekcie”, jako niezależności od ingerencji ze strony innych, w tym państwa i prawa przez nie stanowionego. W istocie, prawo nie miało się ograniczać do wytyczania granic znanych prawodawcy i posiadającym uprawnienia jednostkom-obywatelom, w których jednostki działały niezależnie od ingerencji ze strony kogokolwiek. Z konieczności zyskiwało ono walor pozytywny lub „wychowujący”, ale w ujęciu Skinnera kierunkujący raczej niż zmuszający jednostki do działania w określony sposób: miało nie tylko chronić sferę niezależności jednostkowych, ale i „czynić jednostki dobrymi” z uwagi na wymagania dobra wspólnego, a nie na dowolny projekt aktualnego prawodawcy. Kłopot jednak w tym, że owym prawodawcą był zbiór obywateli, a skoro tak, to prawo zmuszające lud do działania w taki sposób, by wzmacniać instytucje wolnego rządu, a tym samym tworzące i zabezpieczające taki stopień wolności osobistej, jaki bez owego rządu zmieniłby się szybko w absolutną niewolę, stawało się problematyczne. Jeśli bowiem prawodawcą był zbiór jednostek, który winien wzmacniać wolny rząd, by zabezpieczyć wolność każdej jednostki, to wolność osobista musiała być definiowana z punktu widzenia wymagań koniecznych dla utrzymania waloru „wolnego rządu”. Jednostki nie mogły się przeciwstawiać takiemu rządowi nawet w imię niezależności od

³⁵ Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, s. 116.

jego ingerencji, właśnie dlatego, że one tworzyły ów rząd. Żadna norma nie mogła być przez nie kwestionowana, o ile jej wydanie było uzasadnione „wolnością rządu”, którego treść zależała od ustaleń podmiotu posiadającego dostateczne „zdolności epistemiczne”. Skoro miary „wolności rządu” określały jednostki składające się na prawodawcę, nie baczące na własny interes, a tylko na interes wspólnoty jako całości, w żadnym razie nie mogły one zestawiać norm narzucanych przez wolny rząd praw ze swymi indywidualnymi uprawnieniami, a co za tym idzie na pierwszy rzut oka niepodobna było bronić tezy o ich „logicznym pierwszeństwie” wobec norm prawa przedmiotowego i konieczności ich honorowania przez te normy, mimo prób podejmowanych przez republikanów po doświadczeniach z rządami Cromwella.

Paradoks znajdujący się przez niektórych badaczy prezentowanego przez Skinnera w tym miejscu republikańskiego ujęcia wolności, jest w istocie pozorny; jest taki nie dlatego, że republikanie rozstrzygali napięcie między normami, stanowionymi z uwagi na dobro wspólne przeciwko uprawnieniom indywidualnym, z uwagi na wolność wspólnoty przeciwną wolności jednostki; jest taki dlatego, że Skinner – oddalając dychotomię A. MacIntyre’a wolności jako niezależności, głoszonej przez „indywidualistycznych liberalistów” (wedle Skinnera także przez republikanów), i wolności „w sensie Arystotelesowskim” – dawał do zrozumienia, że republikanom bliskie było ujęcie przypisywane Stagirycie, eksponujące „spontaniczne” realizowanie przez jednostki dobra całej wspólnoty, nie mimo własnych uprawnień, ale właśnie zgodnie z nimi, nie z uwagi na „pochodzenie zewnętrzne” norm stanowiących źródło tych uprawnień, ale z uwagi na „skłonność” do honorowania tego, co wspólne jako warunku spełnienia tego, co partykularne. Bliższe miały im być dobra „naturalne” raczej niż „sztuczne”, „wewnętrzne” lub „habitualne” niż docierające z zewnątrz, które było racją norm nakłaniających do czegoś lub wręcz zmuszających³⁶.

³⁶ Tenże, *The Republican Ideal of Political Liberty*, s. 293.

Pytanie, jakie nasuwa się w tym momencie analizy, dotyczy nie tylko sposobu ujęcia wolności negatywnej, o tyle problematycznego w myśli republikańskiej, że przełamywanego obcą tradycją liberalnej tezą o prymacie dobra wspólnoty jako warunku dobra indywidualnego. Jeśli uwzględnimy uwagi o znaczeniu tradycji arystotelesowskiej, bliskiej republikanom tej miary, co Cyceeron, stopień problematyczności zmaleje, nie usunie jednak dalszego, ważniejszego pytania, jakie można stawiać republikanom lub myślicielom „neoromańskim”: pytania o możliwość wskazania innych racji niż „skłonnościowe”, które powodowałyby każdą jednostką, zatem także każdym piastunem władzy, i powstrzymały od wkraczania w „minimalną, decydującą o człowieczeństwie” sferę wolności jako niezależności jednostek. Wydaje się, że o ile u Hobbesa tego rodzaju minimalna wolność mogła być przechowana, bo państwo/„Lewiatan”/„bóg śmiertelny” był jednak różny od jednostek, w państwie identyfikowanym ze wspólnotą jako zbiorem wolnych obywateli możliwość taka zanikała. Tożsamość prawodawcy i poddanego uniemożliwia nie tylko odrębność państwa od zbioru jednostek, ale także odrębność sfery uprawnień chroniących ich wolność od stanowionych norm. Inaczej mówiąc: w ujęciu republikańskim uprawnienia indywidualne muszą się „rodzić” z prawa przedmiotowego, a nie być jego poprzednikiem. Nie mogą one decydować, jak u Locke’a, o treści prawa jako zbioru negatywnych, chroniących uprawnienia norm, zbioru zakazów naruszania uprawnień drugich, stosujących się do organów stosujących prawo i samego prawodawcy, także nieuprawnionego do wkraczania w sferę uprawnień indywidualów, ewentualnie tracącego ten walor w razie naruszenia zakazów. Uprawnienia stają się w ujęciu republikańskim zbiorem zalegalizowanych przez prawodawcę uprawnień możliwości jednostek, określanym przez prawodawców oraz rozszerzanym lub zawężanym przez nich z uwagi na stwierdzone wymagania dobra wspólnego.

Czy jednak przyjęcie za Machiavellim tezy o „korupcyjności” człowieka, który w większej mierze baczy na interes par-

tykularny niż powszechny, nie uniemożliwia przyjęcia koncepcji republikańców? Czy taki człowiek, choćby „wychowywany” przez prawo, zdolny jest ustalać normy nieznoszące „minimalnego zakresu niezależności”, nienegujące człowieczeństwa? Teza ta służyła Skinnerowi jako racja przeciwko dopuszczeniu przez Berlina rządów autorytarnych dla obrony wolności negatywnej, zarazem jednak, odniesiona do republikańskiej koncepcji wolności, staje się ona racją krytyczną wobec prób jej wyjaśniania w oparciu o wątki Arystotelesowskie. „Człowiek skorumpowany”, baczący na partykularny interes, nie jest przecież zdolny działać cnotliwie, służyć dobru wspólnemu; nie jest w stanie przedkładać tego, co powszechne nad to, co indywidualne, a dążąc do zaspokojenia swych partykularnych interesów skłonny jest przeciwstawiać swą „wolę prawodawczą” „woli wspólnoty” i ustanawiać ochronę normatywną dla tego, co służy raczej jemu niż wszystkim. Prawo stanowione z udziałem tak ujmowanych członków wspólnoty nie jest w stanie „wychowywać” w kierunku wskazywanym przez republikańców. Do „służby publicznej” i „cnoty społecznej lub politycznej” wychowywać natomiast może prawo, które odpowiada temu, co wspólne wszystkim i jako takie wyznacza miary człowieczeństwa każdego; wyznacza jednak miary mające walor norm, a nie uprawnionych „możliwości”, które miałyby się składać na minimalny obszar koniecznej niezależności dla spełnienia człowieczeństwa. Takie stanowisko, znane z pism klasycznego republikańca Cyncerona, zdaje się być obce nie tylko liberałom i opisywanym przez Skinera i Pettita republikańcom nowożytnym, ale także – wspomnianym przez Grzesko-wiak-Krwawicz – republikańcom polskim, często zapominającym, że miary ich uprawnień, możliwości lub indywidualnej wolności wyznaczają normy, mające głębszą podstawę normatywną niż wola nawet „epistemicznie zdolnego” obywatela. Uwzględniając w dostatecznej mierze tę tradycję, Skinner mógłby uniknąć wielu kłopotów w przedstawianym opisie i podjąć bardziej rzetelną krytykę stanowiska liberalnego z perspektywy republikańskiej. Wydaje się jednak, że zarówno on, jak i Berlin, zanadto ekspoz-

nują wagę epikurejskich pierwiastków myśli nowożytnej, obecnych i u Hobbesa (prezentowanego w roli polemisty republikańskiego), i u liberałów, i – mówiąc najogólniej – u wyznawców negatywnej wolności, porzucających ów normatywny podkład, który porządkuje korzystanie z dopuszczanego przezeń zespołu uprawnionych możliwości. Choć bowiem Ciceron, podobnie jak epikurejczyk Lukrecjusz, analizował przyczyny trawiącej Rzym choroby ustawicznego dążenia do panowania i władzy, znajdując jej źródła w wyzwoleniu szeregu typowo partykularnych „wzruszeń ekspansywnych” (jak strach, pożądanie, rozkosz), niszczących więzi w obrębie rodzin i wspólnot większych, przecież próbował on uporządkować akty „autonomicznej” jednostki, wskazując tym samym miejsce dla cnót społecznych, zwłaszcza dla sprawiedliwości (*iustitia*). Owo uporządkowanie, które miało być przekazywane w procesie wychowawczym i odzwierciedlane przez prawo, posiadało „naturalny i rozumny” podkład, który należało rozpoznać, a nie ustalić w arbitralny sposób, choćby w owym arbitralnym akcie stanowienia uczestniczyła każda jednostka, każdy, kto jest „panem dla samego siebie”. W przekonaniu klasycznego republikańskiego, wiedza o naturze odślaniała się z wolną ludzkością, można ją było odnaleźć w gromadzonej przez pokolenia mądrości gatunku, wskazującej rozwiązania coraz bardziej zawężające granice ślepego przypadku (*fortuna*), dominującego w życiu pokoleń minionych. Dla Cicerona nie było we wszechświecie niczego wyższego niż rozum, który łącząc człowieka z drugim i z bogami, ujawnia „boski” porządek natury, wyznaczający normy „prawa słusznego rozumu”. W naturze tkwiła zasadnicza i rzeczywista różnica między dobrem i złem oraz prawdą i fałszem, rozum tedy nie mógł być sługą partykularnego pragnienia, nie mógł być wobec uczuć instrumentalny, ani służyć jedynie zaspokajaniu interesów indywidualnych; wydając prawa i sądząc miał on czynić to *według normy, która chce być obiektywna i sięga korzeniami do samej istoty rzeczy*; jego dyktaty miały się stać nakazami, określającymi treść prawa zgodnego z „naturalną sprawiedliwością”, stanowiącą rację ludzkiego

stowarzyszenia i „węzeł wspólnoty”. Lukrecjuszową „wolność od państwa”, jakże bliską wielu liberałom, zastępował Cynceron „wolnością w państwie”, potwierdzając przeświadczenie myślicieli klasycznych, ale i zwracając się przeciwko wszystkim, którzy – choćby stając w obronie wolności negatywnej – dopuszczali „rządy autorytarne”. Krytyczny wobec jedynowładztwa, oligarchii i rządów ludu, Cynceron żądał ustanowienia trwałego pokoju społecznego, *którego należy bronić wszelkimi sposobami, choćby za cenę życia*, pokoju wspartego na fundamentach nieobecnych u Skinnera i Berlina, jakimi były wedle niego *religia, wróżby, władza urzędników, autorytet senatu, prawa, obyczaje przodków, sądy ludowe i państwowe, zaufanie, prowincje i sojusznicy, urok imperium, siły wojskowe i skarb*³⁷. Zwracając uwagę na naturalny i rozumny fundament prawa³⁸, na istnienie „prawdziwego prawa”

³⁷ Cynceron, *Pro Sestio*, cyt. za: C.N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, tłum. G. Piątko, Warszawa 1960, s. 55.

³⁸ Pisał Cynceron: *prawo jest to zaszczerpiony z naturę najwyższy rozum, który nakazuje, co trzeba czynić, i zakazuje, czego czynić nie należy. Ten sam rozum utwierdzony i udoskonalony w ludzkim umyśle jest prawidłem postępowania człowieka* (zob. Cynceron, *O prawach*, [w:] tenże, *O państwie. O prawach. O powinnościach. O cnotach*, tłum. W. Kornatowski, t. 2, Warszawa 1960, I.6.18, s. 207, *Pisma filozoficzne*); w konsekwencji początek prawa stanowionego nakazywał wywodzić z *prawa przyrodzonego; ono bowiem jest istotą natury, a zarazem myślą i rozumem mędrca tudzież miernikiem sprawiedliwości i niesprawiedliwości* (tamże, I.6.19, s. 208). Twierdził w końcu, że *jedna jest (tylko) sprawiedliwość będąca więzią społeczności ludzkiej: sprawiedliwość ustanowiona przez jedyne prawo, którym jest prawy rozum w nakazach i zakazach* (tamże, I.15.42, s. 221). I dalej: *wszystko jedno, czy to prawo zostało gdzieś spisane, czy też nie: kto go nie zna jest niesprawiedliwy. Lecz jeśli sprawiedliwość utożsamiamy z uległością względem praw pisanych i postanowień ludu, jeśli (...) wszystko trzeba mierzyć pożytkiem, to człowiek, który uzna to za korzystne dla siebie, wzgardzi prawem i złamie je, o ile będzie mógł. Idzie za tym, że bez oparcia w przyrodzeniu nie byłoby zgoła żadnej sprawiedliwości: co się ustanawia ze względu na pożytek, może być dla takiegoż pożytku obalone* (tamże, s. 222). *Wszelkie cnoty* – powiada w innym miejscu Cynceron – *rodzą się wszak stąd, że z natury skłonni jesteśmy do miłowania ludzi, co stanowi też podwalinę prawa (...). Jeśli by tedy prawa ustanawiane były tylko przez*

o materialnym, przedmiotowym charakterze, Cynceron miał powody mówić, że *cnota jest doskonałym rozumem, który na pewno opiera się na naturze*³⁹, i przekonywać, że istnieje zaiste prawdziwe prawo, prawo rzetelnego rozumu, zgodne z naturą, zasiane do umysłów wszystkich ludzi, niezmiennie i wieczne, które nakazując wzywa nas do wypełniania powinności, a zakazując odstrasza od występków; którego jednak nakazy i zakazy oddziaływały tylko na ludzi dobrych, nie wzruszają natomiast ludzi złych, które – dopowiedzmy – trafiają do „zdolnych epistemicznie”, nie zmuszając ich do niczego „z zewnątrz”, lecz kierując ich poczynania rozumne, tj. cnotliwe. Takie prawo, mówił dalej Cynceron,

*nie może być ani odmienione przez inne, ani uchylone w jakiejś swej części, ani zniesione całkowicie. Nie może zwolnić nas od niego ani senat, ani lud (...). Jako prawo jedyne w swoim rodzaju, wieczne i nieodmienne, obejmuje zarówno wszystkie narody, jak i wszystkie czasy. Podobnie jeden jest jak gdyby zwierzchnik i władca wszech rzeczy: Bóg. On to wynalazł owo prawo, ukształtował je i nadał mu moc*⁴⁰.

Rozumowanie to miało niebagatelne znaczenie dla dalszej ewolucji rzymskiej refleksji prawniczej, gdyż wskazywało na

nakazy ludów, rozporządzenia władców i wyroki sędziów, to gdyby jakieś głosowanie lub uchwała pospólstwa uznała za stosowne, istniałoby też prawo do rozboju, do cudzołóstwa, do fałszowania testamentów. Skoro zdania i życzenia głupców mają tak wielką moc, że ich uchwały potrafią odmienić istotę rzeczy, to dlaczego nie miałyby nakazać, aby występki złe i zgubne miano za dobre i zbawienne? Albo dlaczego prawo mogłoby z niesprawiedliwości uczynić sprawiedliwość, a nie mogłoby zła przekształcić w dobro? A więc do rozróżnienia prawa dobrego od złego nie mamy innego sprawdzianu, jak naturę. Pozwala ona nam rozpoznać nie tylko sprawiedliwość i niesprawiedliwość, lecz w ogóle wszystko szlachetne i haniebne: stosownie do udzielonego nam przez rozum powszechny rozeznania rzeczy oraz zgodnie z początkowymi pojęciami o nich, wszczepionymi do naszych umysłów, czyny szlachetne przypisujemy cnotcie, a haniebne przywarom. Sprowadzanie zaś tej różnicy nie do natury, ale do mniemań ludzkich jest szaleństwem (tamże, I.16.44-45, s. 222-223).

³⁹ Tamże, I.16.45, s. 223.

⁴⁰ Tenże, *O państwie*, [w:] tenże, *O państwie. O prawach...*, III.22.33, s. 133-134.

istnienie normatywnego fundamentu określającego wolę prawodawcy, która – jako wola każdego bytu w nią wyposażonego – miała znajdować miary w naturze rzeczy. Czyniło ono absurdalnymi orientalne zasady, nakazujące traktować władcę jako „inkarnację prawa” i ośrodek życia wspólnotowego (co było także, jak widzieliśmy, racją krytyki nowożytnych republikanów), czyniąc podstawą powszechnego respektu dla prawa nie wolę jednostek, ale naturę rzeczy, która – o ile nie zapoznawana przez interesowne jednostki (a takimi były, zdaniem Machiavellego, wszystkie jednostki) – dostarczała miar ludzkiego postępowania. Rozumowanie to utwierdzało przekonanie co do pozaludzkiego źródła prawa albo – w słabszej wersji – pozaludzkiego źródła norm porządkujących treść zachowań ludzi i wyznaczających miary prawa. Znajdowane u Cyncerona trzy cechy klasycznej koncepcji prawa naturalnego (prymat prawa opartego na kryterium naturalnym nad prawem stanowionym przez człowieka wedle miar użyteczności, bieżącej potrzeby albo zgoła zagwarantowania nienaruszalności uprawnień posiadanych przez jednostki, wyznaczających obszar ich negatywnej wolności; osadzenie „kryterium prawości” w rozumie, i to nie tyle w rozumie człowieka, co w rozumności przenikającej rzeczy naturalne, gwarantujące niezmienność i absolutny walor norm najwyższych; wreszcie kojarzenie uprawnienia nie tyle z możliwością dowolnego działania, ile z wyborem tego, co prawe i słuszne, bo „naturalne”, wynikające z „natury rzeczy”), pojawiające się również w pismach myślicieli chrześcijańskich⁴¹, wykluczały próby traktowania osobowego

⁴¹ Cynceroniańskie ujęcie prawa naturalnego, które stanie się szczególnie bliskie wielu etykom chrześcijańskim, odbiegało od tego, któremu hołdowali bardziej „empirystycznie” nastrojeni prawnicy rzymscy, korzystający w wielkiej mierze z ustaleń ówczesnych stoików. Dla rzymskich jurystów (do których raczej niż do Cyncerona zdają się sięgać omawiani przez Skinnera i Pettita „republikanie neoromańscy”) praktyczne prawo „naturalne” było zespołem samych przez się zrozumiałych norm, zasadniczo odnoszących się do wewnętrznych warunków życia takiego, jak je pojmowali Rzymianie (zob. E. Levy, *Natural Law in Roman Thought*, „Studia et Documenta Historiae et Iuris” 1949, no. 15, s. 9). Ich „praktycystyczna”, kojarzona

władcy jako arbitralnego źródła prawa przedmiotowego, choćby jego „osobowość” miała walor „sztuczny” (jak u Hobbesa) albo „wielogłowy” (jak u republikanów „neoromańskich”)⁴². Głoszona

z „powszechnym zmysłem”, koncepcja prawa naturalnego, kształtowała się w kontekście wymiany kulturalnej i handlowej, do jakiej dochodziło na styku państwa rzymskiego i tego, co pozostawało poza jego granicami. Odróżnienie *ius civile*, prawa stosującego się jedynie do obywateli rzymskich, od *ius gentium*, prawa (wszystkich) narodów, nadzwyczaj często utożsamianego z prawem naturalnym, miało w tym przypadku niebagatelne znaczenie. Ustalenia norm prawa narodów nie dokonywano przy tym w oparciu o studia komparatystyczne, lecz przez analizę zasad, akceptowanych przez Rzymian w ich targach z cudzoziemcami lub przez nieobywateli, przebywających na terytorium Rzymu. Co ważne, prawnikom rzymskim bliska była identyfikacja dystynkcji *ius civile/ius gentium* (i kojarzone z tym ostatnim prawo naturalne, z jednym istotnym wyjątkiem na rzecz instytucji niewolnictwa) z greckim odróżnieniem prawa pozytywnego (*to nomikon dikaion*) i prawa naturalnego (*to physikon dikaion*); zasady prawa naturalnego, o których wielokrotnie prawnicy rzymscy wspominali, zbierane były tedy *post factum*, stanowiły zespół norm, których istnienie nie było wiązane z rozumem człowieka, ani tym bardziej z Boską inspiracją rozumu ludzkiego lub istnieniem prawideł przekraczających to, co doczesne i dotykalne, ale wyłącznie z rzeczywistością widzialną, w której realizowali swą aktywność obywatele rzymscy (zob. J.W. Jones, *Historical Introduction to the Theory of Law*, Oxford 1940, s. 100-108).

⁴² W rozwijającej się przez tysiąclecie rzymskiej tradycji prawniczej pojawiła się w okresie *dominatu* koncepcja, z której skorzystają myśliciele nowożytni, iż źródłem prawa jest wola władcy; koncepcja stawiająca cesarza ponad prawem, uwalniająca go od prawnych wędzideł, koncepcja wyrażona przez Ulpiana w słynnym sformułowaniu *princeps legibus solutus est* (*Digesta*, 1.3.31), której znaczenie współczesny temu prawnikowi historyk rzymski Dio Cassius objaśniał w następujący sposób: *władca jest wolny od wszelkich ograniczeń prawnych i nie jest związany żadnymi pisanymi rozporządzeniami* (*Roman History*, 53.18.1). Późnorzymska idea, która po upływie pięciuset lat od jej pełnej prezentacji w kodeksie Justyniana stała się najbardziej dyskusyjnym elementem prawa rzymskiego, nie była akceptowana w barbarzyńskich społecznościach germańskich, nie została – przynajmniej zrazu – przejęta przez chrześcijańskich twórców doktryn prawniczych, ani nie znalazła miejsca w teoriach tworzonych w epoce wczesnofeudalnej. Stało się tak już choćby z tego powodu, że wspomniane trzy zespoły od-

przez klasycznego myśliciela republikańskiego koncepcja prawa naturalnego, porządkującego korzystanie z możliwości przez każdą jednostkę, winna zostać przemyślana przez republikańców nowożytnych, by właściwy im sposób ujmowania wolności zyskał walor „jakościowy”, różny od czysto „ilościowego”, właściwego zwłaszcza demokratom. Dopomina się tego nie tylko pamięć republikańczyka Cicerona, ale i współcześni krytycy ich propozycji; krytycy nie z obozu liberalnego, ale z obozów komunitariańskiego i konserwatywnego, wskazujący, że porzucenie bliskiego liberałom negatywnego jedynie charakteru uprawnień, których granice są zarazem granicami obszaru nieingerencji, na rzecz ich ujęcia „pozytywnego”, projektowanego i wciąż powiększanego przez jednostki same dla siebie stanowiące prawo, winno zostać uzupełnione jakimś rodzajem normatywnego podkładu⁴³, choćby znajdowanego w klasycznej myśli Cicerona, myśliciela bliskiego m.in. „ojcu nowożytnego konserwatyizmu” Edmundowi Burke’owi⁴⁴.

Tekst publikowany po raz pierwszy w piśmie „Państwo i Społeczeństwo. Półrocznik Krakowskiej Szkoły Wyższej im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego” R. 1, 2001, nr 1, s. 207-232.

biorców, wyżej ceniły prawo objawione i tradycyjne prawo zwyczajowe, niż prawo ustanowione przez władcę, który nie działał wspólnie lub przynajmniej za przyzwoleniem wspólnoty. Alcuin, nauczyciel i doradca Karola Wielkiego, stale napominał cesarza ustanowionego przez papieża w 800 r., że jest on związany prawami wydanymi przez poprzednich władców rzymskich, a zatem, że nie może sytuować siebie ponad prawem, *legibus solutus* (zob. J.M. Kelly, *A Short History of Western Legal Thought*, Oxford 1992, s. 103 i nast.).

⁴³ Zob. w szczególności B. Brugger, *dz. cyt.*, s. 2-15.

⁴⁴ Zob. szerzej B. Szlachta, *Konserwatywna krytyka wolności liberalnej*, „Znak” 1991, nr 8(435), s. 57-71, oraz tenże, *Konserwatywna idea wolności*, „Universitas” 1993, nr 4, s. 31-38.

AUTORYTET I WŁADZA

KILKA UWAG HISTORYKA DOKTRYN POLITYCZNYCH

Tekst ten, pozbawiony przypisów, jest zaledwie zbiorem uwag. Pierwsza z nich odnosi się do dystynkcji, wprowadzonej w jednym z tekstów przez o. Innocentego Bocheńskiego OP, dotyczącej dwóch rodzajów autorytetu w związku z problematycznością bycia lub posiadania autorytetu oraz przyjmowania innego odróżnienia, istotniejszego dla historyka doktryn politycznych, dostrzegającego niezwykle ważną wagę relacji między legitymacją tego, kto jest autorytetem lub ma autorytet (jest poważany lub ma powagę, jak można by na język polski przełożyć, i jak ongiś przekładano, łacińskie słowo *auctoritas*), i tego, kto jest władającym lub ma władzę (jak zwykło się ujmować współcześnie także w języku ojczystym, za konotacjami nadawanymi pojęciu „autorytet” we współczesnym języku angielskim, zrównującym *authority* i *power*, autorytet i władzę). Nieuwzględnianie tej drugiej dystynkcji albo i identyfikowanie autorytetu i władzy za językami zachodnimi nie tylko gubi wzgląd na powagę mającą inne źródło niż siła, na autorytet korzystający z innych środków niż przymus stosowany przez władzę (*potestas*, także *imperium*, a nawet *dominium*), ale także prowadzi (co w tym kontekście znacznie ważniejsze) do traktowania autorytetu/powagi jako przedmiotu posiadania, przedmiotu – podobnie jak władza w porządku demo-

kratycznym – od kogoś otrzymywanego lub przynajmniej dzierżonego za czymś (choćby milczącym, akceptowanym „mocą faktu”) przyzwoleniem.

Uwaga kolejna, także korespondująca z ujęciem Bocheńskiego, dotyka odróżnienia autorytetu deontycznego i epistemicznego, z których pierwszy kojarzy się historykowi doktryn politycznych z władzą, a drugi z cechą tego, który o czymś świadczy, który jest lepiej przygotowany do podejmowania aktów w świecie politycznym, z racji funkcji spełnianej we wspólnocie politycznej lub większej wiedzy nie tylko tej, która jest użyteczna w takiej wspólnocie, a służącej spełnianiu celów czysto politycznych. Albo inaczej: o ile autorytet deontyczny, jako zmuszający, może być kojarzony z polityczną władzą stosującą przymus, autorytet epistemiczny dotyka innej strony władzy, odnosi się raczej do tego, który wyznacza cele i wskazuje środki wiodące do ich spełnienia nie tyle zmuszając, co perswadując, nie wymuszając pewnych działań, choćby wedle arbitralnie narzucanych reguł, ale ucząc powinnych zachowań, wedle reguł rozpoznawanych przez tego, który „wie lepiej” i z tej racji jest, a nie tylko posiada, autorytet-powagę. Jeszcze inaczej: o ile powiada się, że władza obejmuje zarówno stanowienie prawa, jak i jego wykonywanie, albo że obejmuje z jednej strony wyłączność prawodawczą, z drugiej zaś wyłączność wydawania rozkazów i wymuszania pewnych zachowań, dzięki monopolowi stosowania przymusu fizycznego, to dystynkcja Bocheńskiego może obejmować każdą ze „stron władzy”. Pierwsza z nich, stanowienie prawa, jest jednak zwykle łączona z autorytetem epistemicznym, gdy drugą, jako jedyną, zazwyczaj wiąże się z władzą albo autorytetem deontycznym. Skojarzenia te przesłaniają jednak w ostatecznej instancji „dwoistość władzy” i „dwoistość autorytetu” zarazem, albo – co zdarza się zwłaszcza politycznym radykałom czasów nowożytnych – wiodą do uznania, że władza jest identyczna z wykonywaniem prawa albo stosowaniem przymusu fizycznego, że nie jest związana z prowadzeniem ku pewnemu celowi, ale jedynie z regulowaniem zachowań jednostek żyjących obok siebie, jakby były

one „obok siebie”, a nie w „związku ze sobą”, jakby państwo, którego są obywatelami, było zbiorowiskiem autonomicznych indywidualności uzupełnianych, i przez to składających państwo, przez władzę stosującą przymus następczo, po naruszeniu przez którąś z jednostek sfery należnej innej jednostce. W ten jednak sposób władza kojarzona jest raczej z rozkazywaniem i stosowaniem przymusu, niż ze stanowieniem prawa stosownie do celów lub skłonności właściwych wszystkim jednostkom, prawa niezmuszającego ich do niechcianych działań, ale rozpoznawanego przez autorytet epistemiczny i deklarowanego jako ułatwiające realizowanie się ludzi jako członków pewnego gatunku.

Zapowiadany paradoks wiąże się z obiema uwagami, a w pewnym sensie z miejscem naszego spotkania, pamiętającym trudną pracę nad konstytucją, która miała zastąpić ustawę zasadniczą z 1921 r., zrównującą autorytet ustawodawcy (o ile epistemiczny) z jego władzą (autorytetem deontycznym). Paradoks dotyczy krakowskiego prawnika, którego projekt konstytucji miał bez wątpienia wielkie znaczenie dla rozwiązań ustrojowych, przyjętych w Państwie Polskim w latach 30. Władysław Leopold Jaworski, bo o nim mowa, znał problematyczność poruszanych przez nas zagadnień, dostrzegał jednak, że w krytykowanym przez wielu prawników Polski międzywojennej rozwiązaniach Konstytucji marcowej, doszło nie tylko do utwierdzenia zasady, iż „lud” (zdaniem Jaworskiego będący jedynie niezwykle szkodliwą „fikcją personifikacyjną”) jest suwerenem (zatem i wie najlepiej co dla niego w sferze politycznej właściwe, jest zatem autorytetem epistemicznym sam dla siebie, i jest dysponentem środków przymusu, władnym zawsze kontrolować stosujących je, jest więc autorytetem deontycznym sam dla siebie); w rozwiązaniach tych doszło do czegoś więcej: do uznania, że w imieniu i na rzecz owego fikcyjnego ludu pełnię władzy i oba autorytety istotne dla sfery politycznej dźwierzają ciało przedstawicielskie ludu, złożone z przedstawicieli partii politycznych; że ostatecznie to oni, jako stosunkowo nieliczny kolektyw, mają w swych rękach pełnię władzy, stanowiąc prawo, jak i wpływając decydująco na działania

organów stosujących prawo. Jaworski, świadom niebezpieczeństwa dla państwa, a nie dla ludu jako zbioru indywidualów owego skupienia władzy, w izbie złożonej z przedstawicieli partykularnych (klasowych lub narodowych, mawiał) ugrupowań politycznych, godził się pozostawić ciało przedstawicielskiemu uprawnienia w zakresie stanowienia prawa, orzekania o treści norm powszechnie obowiązujących, uznając, że istotnie jedynie to ciało reprezentować może „lud”, który „wie lepiej”, co dlań dobre i dlatego właściwe. Oddając jednak „polityczny autorytet epistemiczny” ludowi, właściwie ciało przedstawicielskiemu, w końcu zaś przedstawicielom partii politycznych, zdecydowanie odbierał im władzę twierdząc, że ta oznacza jedynie „wyłączność w zakresie stosowania środków przymusu” i winna być złożona w rękach republikańskiej głowy państwa. Jednak piastun władzy nie tylko karał, nie tylko stosował przymus, choć z jego władzy istotnie czerpały wszystkie organy wykonujące prawo; głowa państwa była także władna nieodwołalnie „blokować” projekty ustaw przyjmowane przez parlament, sankcjonowała bowiem wszystkie jego akty normatywne. Ten, który stanowił prawo (parlament) nie był władcą, nie był piastunem władzy, w pewnym sensie był autorytetem epistemicznym (albo, lepiej, posiadał taki autorytet, czerpany z wyboru lub zaufania „ludu”), w żadnym jednak razie nie miał już być autorytetem deontycznym, nie mógł bowiem ani przymuszać, ani kontrolować organów, które przymus stosowały. Z drugiej jednak strony, jedyny dysponent przymusu, wszak będący republikańską głową państwa, czerpał legitymację z tego samego źródła, a jednak – będąc z konieczności chrześcijaninem jako głowa wspólnoty, której kultura jest chrześcijańska – bronił nienaruszalności negatywnych granic prawa, nie dopuszczając, by ten, który wie lepiej co właściwe w sferze politycznej, ustalał normy przeczące wymaganiom miłości chrześcijańskiej, negujące *zasady moralności Chrystusowej*. W ten sposób piastun władzy, choć w ograniczonym, bo negatywnym jedynie, zakresie stawał się także autorytetem epistemicznym, będąc zarazem „przymuszającym autorytetem deontycznym”. Rozróżniając stanowienie

prawa i jego wykonywanie, powagę-autorytet w zakresie tego, co w sferze politycznej słuszne, i władzę zmuszającą do respektowania powinności, Jaworski dochodził w ten sposób do szczególnego rodzaju połączenia dwóch typów autorytetów w jednej osobie, połączenia jednak szczególnego rodzaju, w wielkiej, jak się wydaje, mierze uwzględniającego dorobek chrześcijańskiej myśli politycznej.

Gdybyśmy bowiem próbowali omówić zakreślony niniejszym rozważaniom temat, należałoby w pierwszej kolejności zwrócić uwagę, że połączenie obu rodzajów autorytetu jest czymś oczywistym dla dziedzictwa klasycznej Grecji. I nie idzie o połączenie, które Jaworski zwalczał w związku z Konstytucją 1921 r., o ich połączenie w „demokratycznych ciałach” ateńskich, ale o szerszą wizję Greków, którzy za oczywiste mieli przeświadczenie, że ten, który najlepiej wie o tym, co właściwe dla człowieka, winien kierować innymi, zarówno stanowiąc, jak i kontrolując wykonywanie prawa. Spór toczony przez nich o podmiot autorytetu był zarazem sporem o podmiot władzy, a to dlatego, że dystynkcja stanowienia prawa – jego wykonywanie – nie była dla nich oczywista. Ten, kto był autorytetem z racji świadczenia o treści rozumnej rzeczywistości i największej zdolności prowadzenia w kierunku celu właściwego wszystkim ludziom, miał zarazem piastować władzę, by jego rola przewodnika mogła być sprawowana w możliwie pełny sposób. Władca był zatem raczej autorytetem, niż miał autorytet, a był nim dlatego, że wykształciwszy intelekt lub będąc najgodniejszym, najbardziej sprawnym etycznie, z łatwością wskazywać mógł środki powinnego działania, prowadzącego ku celowi właściwemu wszystkim ludziom jako egzemplarzom tego samego gatunku. Władca będący autorytetem, a nie mający autorytet z czyjegoś nadania, ten, który stanowił normy prawego działania wedle poznanego wzorca człowieczeństwa i tym samym ułatwiał obywatelom państwa-miasta dążenie do właściwego im celu, nie tylko nie ograniczał ich wolności, ale raczej potwierdzał ją za sprawą nadawanego porządku aktom człowieka, dzierżył też władzę niepodległą aktów sprzecz-

nych z owym celem i środkami do niego wiodącymi. Jako taki nie działał z czyjegokolwiek świadomego przyzwolenia, ale wyjawiał to, co rozumne w człowieku i to, co jest jego celem, tym samym świadcząc o jego gatunkowej tożsamości. Tym samym, nie tylko stanowiąc prawo, ale i stosując przymus, spełniał niebagatelną rolę w wychowywaniu członków wspólnoty politycznej, będąc ich przewodnikiem, *dobrym pasterzem*, jak mawiać będą twórcy myśli hellenistycznej czerpiący z tego dziedzictwa, a nie arbitralnym rządcą, którego nieuporządkowana wola jest równa prawu. Będący autorytetem i władcą zarazem, wieńczył strukturę autorytetów-władców w rodzaju nauczycieli, rodziców, przywódców wspólnot lokalnych, wraz z nimi wspomagając proces rozpoznawania i utrwalania w każdym jego skłonności nie dowolnych lub czysto indywidualnych, ale gatunkowych, tkwiących w każdym i poruszających każdego ku właściwemu celowi gatunkowemu. Z konieczności: myślenie kategoriami gatunkowymi, myślenie o całościach, jak powiedziała by wspomniany wcześniej Jaworski, myślenie oparte na pojęciach ogólnych, a nie ogniskujące się na woli i świadomości indywidualuów, zapewniło istotną rolę we wspólnocie politycznej tym, którzy zdolni byli rozpoznać ich treść i prowadzić innych ku celom wskazywanym w owych pojęciach. Ten jednak, co dla naszego tematu szczególnie ważne, kto w ujęciu Greków był autorytetem, a nie miał go, i był zarazem piastunem władzy, czerpał legitymację nie z czyjegokolwiek świadomego aktu, ale z posiadanej zdolności i umiejętności prowadzenia innych ku pewnemu celowi.

Wyrażna dystynkcja autorytetu i władzy pojawia się natomiast w rzymskiej myśli politycznej, daleko mniej „teoretycznej” niż grecka, bardziej sięgającej po dane doświadczenia niż abstrakcyjne pojęcia ogólne, zogniskowanej w wielkiej mierze na refleksji historycznej; myśli rzymskiej, dla której kluczową kwestią pozostawało zachowanie tych treści, które znajdowano u początku istnienia zrazu niewielkiej wspólnoty Rzymian, rozrastającej się z czasem i niosącej ku innym ludom to, co dla wspólnoty tej było ważne od zarania jej istnienia. Ten sposób myślenia, niezwykle istotny również dla dziejów stosunków

między zwierzchnikami chrześcijańskiej wspólnoty duchowej i wspólnoty politycznej w wiekach średnich na Zachodzie, stosunków różnych od modelowanych na Wschodzie, w większej mierze sięgających po dziedzictwo hellenistyczne, a w ostatecznej instancji greckie, nie tylko doprowadził do ustalenia subtelnych różnic między kategoriami *imperium*, *potestas*, *auctoritas* i *dominium*, których treść należałoby przeanalizować, by rozpoznać proces prowadzący do zaniku w historii zachodniej myśli politycznej tych różnic i ukształtowania nowożytnego państwa, ale dawał także różną od greckiej odpowiedź na zagadnienie kluczowe dla naszego tematu. Nadmienmy jedynie, że już w republikańskim Rzymie wykorzystywano kategorię *auctoritas*, nie tylko w argumentacji retoryczno-logicznej, wymagając uwzględnienia sądu „starszych”, „bardziej uczonych”, a przez to godnych poważania (argument *ex auctoritate*), ale także – z racji mniej teoretycznego niż u Greków, a bardziej praktycznego nastawienia – także w odniesieniu do prawników interpretujących obowiązujące normy prawne (*auctoritas iuris prudentum*); prawników, którzy uwzględniając zasadę słuszności dokonywali wykładni prawa, stosowanej przez sędziów z racji powagi, jaką tamci cieszyli się w społeczeństwie, uchodząc za znawców. Wykładnia ta nie wiązała formalnie sędziów, a jednak orzekali oni rzadko wbrew niej, traktując opinie „uczonych”, bardziej doświadczonych i lepiej znających prawo jako spójne z systemem prawa. Analogiczny walor przypisano z czasem senatorom lub senatowi jako zgromadzeniu starszych (*auctoritas senatus*), którego opinię – niemającą waloru prawnie wiążącego – należało uwzględnić, o ile sprawujący władzę i uchwalające normy zgromadzenie ludowe, pragnęły zachować ciągłość rzymskiej cywilizacji. W tym jednak przypadku autorytet uzasadniała już nie tyle „praktyczna mądrość bardziej doświadczonych”, co raczej świadczenie przez będącego autorytetem, o treści swoistego ładu niesionego przez dziedzictwo sięgające założenia miasta, ładu wzmacnianego przez *religio*, wyrażające się w przywiązaniu do przeszłości, przez świadomość dzielenia miasta z bogami, a w końcu przez normy prawne odzwierciedlające związek początku i teraz-

niejszości. W ten sposób *imperium* uwzględniało zarówno tego, kto radzi, a nie zmusza, i jako taki jest autorytetem, zapewniając łączność z „aktem założycielskim”, jak i tego, kto stanowi normy i je wykonuje, piastując władzę (*potestas*), a wreszcie tego, kto cieszy się niejaką niezależnością w zawiadywaniu rzeczą własną z wykluczeniem władczego wpływu innych (*dominium*). Ustalenia dokonane przez Rzymian są o tyle ważne dla naszego tematu, że ukazują z jednej strony autorytet znawcy (epistemiczny) – będący, a nie posiadany z czyjegoes przyzwolenia – jako tego, kto lepiej niż inni zna treść obowiązującego prawa i dokonuje jego wykładni, i jako taki nie władczo, ale „perswazyjnie” wpływa na sędziego orzekającego, z drugiej zaś wiązą autorytet z pewnym „momentem początkowym” i mają za autorytet kogoś (osobę lub instytucję), kto „pamięta” (lepiej: „świadczy o”) akt początkujący istnienie wspólnoty. Przykłady rzymskie przekonują o wadze przeświadczenia, które od tego czasu trwać będzie w kulturze europejskiej i decydująco wpływać szczególnie na średniowieczny sposób myślenia na Zachodzie, a nawet – jak twierdzą niektórzy badacze – ustalać sens Zachodu, jako odrębnej od Wschodu całości. Przeświadczenia, że możliwe jest uchwycenie dwóch różnych kategorii, autorytetu i władzy, i dwóch osób lub instytucji: tej, która perswaduje, będąc autorytetem z racji swej wiedzy lub bliskości różnie pojmowanego początku, a co za tym idzie, świadczy o tożsamości, i drugiej – tej, która zmusza, stanowiąc prawo i przydając mu sankcję. Tej zatem, która w niektórych ujęciach prowadzi ku pewnemu celowi, apelując niejako do tego, co w człowieku świadczy o jego człowieczeństwie, co koresponduje z jego przyrodzonymi skłonnościami, i tej, która – postrzegając jedynie zachowania zewnętrzne – reguluje relacje między jednostkami i grupami, nie zawsze działającymi wedle owych skłonności lub nie zawsze czyniącymi to, czego wymaga rozpoznawana przez autorytet istota człowieczeństwa.

Choć jednak Grecy utożsamiali dwa pojęcia i dwie funkcje, które Rzymianie rozdzielili, nie znaczy to, że ci ostatni kwestionowali konieczność ich łącznego traktowania. Dla Rzymian bo-

wiem ten, który perswaduje może wpływać na tego, kto sprawując władzę, ustala treść prawa i przydaje mu sankcję przymusu, o ile władca pragnie zachować tożsamość poddanej mu wspólnoty politycznej. Problem jednak w tym, że przemiany ustrojowe zachodzące w Rzymie w kilku kolejnych stuleciach, przenikanie orientalnego lub hellenistycznego myślenia, doprowadziły do zatarcia tych dystynkcji, że z biegiem czasu władca Rzymu, a następnie Bizancjum, coraz bardziej upodabniał się do władcy orientalnego, mającego się za „inkarnację prawa”, za tego, który jest bogiem nawet, jedynym zdolnym świadczyć o tożsamości nie tyle z racji zdolności rozpoznawania tego, co wspólne wszystkim ludziom lub decydujące o identyczności rozwijającej się w czasie wspólnoty politycznej, co z racji posiadanego monopolu stanowienia prawa, skupiania w sobie pełni władztwa i korzystania z niego przy pomocy rozwijającego się w Rzymie cesarskim, nadzwyczaj scentralizowanego systemu biurokratycznego. Po upadku republiki bowiem zaczęto traktować „pierwszego obywatela” (*princeps*) jako twórcę i rządcę doskonałego państwa (*auctor optimi status*) z racji jego znakomitości, a nie „starszeństwa”; w okresie dominatu natomiast, często „ubóstwiany” cesarz stawał się podmiotem autorytetu i władcą zarazem, a jego wola uznawana była niekiedy za jedyne źródło norm powinnego działania obywateli także w sferze religijnej. Relacjonowanie autorytetu do aktu fundatorskiego, ważne jeszcze w czasach nowożytnych choćby w tradycji amerykańskiej, traciło znaczenie w związku z wyjaskrawieniem pozycji cesarza. Ten, który władał – coraz częściej czerpiąc legitymację nie z racji zdolności prowadzenia ku wspólnemu celowi, ale z ustanowienia mających siłę: wojska lub rodów – znów rościł sobie pretensje do bycia autorytetem: w skrajnych ujęciach czynił to eksponując swą „boską naturę” lub swój „geniusz”, w którym ujawniał się „geniusz państwa”. To on miał ustalać to, co wspólne każdemu poddanemu, nie trudząc się już rozpoznawaniem treści powszechnika w rodzaju „człowieczeństwo”, ani nie wsłuchując się w głos przedstawicieli rodów pamiętających akt założycielski, ale narzucając normy i miary

działania poddanych wedle własnej woli, niemiarkowanej teoretycznym ani historycznym rozumem.

Pochodzące z pierwszego wieku po Chrystusie spostrzeżenia stoika Seneki Młodsze mają w tym względzie niebagatelne znaczenie; odróżniając dwa rodzaje wspólnot: jednej, większej, spajanej więzami moralno-religijnymi, i drugiej, mniejszej, o więzach jedynie prawno-politycznych; większej, która realizuje wymagania „powszechnej rozumności wszechbytu”, i mniejszej, która trwa, o ile zachowana jest lojalność poddanych względem jednego ośrodka. Ów ośrodek, o ile roszcący pretensje do bycia autorytetem i piastowania władzy zarazem, może jednak „nie mieścić się” we wspólnocie większej, może zostać ograniczony do wspólnoty mniejszej i utracić moc rozpoznawania tego, co dla wspólnoty większej decydujące. Seneka znajduje w ten sposób rozwiązanie brzemienne w skutki dla późniejszej zachodniej myśli politycznej: wbrew tendencjom dostrzegalnym już w jego czasach, nie pozwala na identyfikację autorytetu i władzy, zdolny jest zakwestionować próby wykorzystywania *religio* dla uzasadnienia owej identyfikacji i traktowania władcy politycznego jako bez mała boga, wskazując wymiar wykraczający poza to, co polityczne, wymiar, w którym i Grecy, i Rzymianie „zamykali” realizację człowieczeństwa. Zdolność Seneki ma oczywiście związek, z odmiennym niż u innych myślicieli rzymskich, sposobem ujmowania przezeń *religio*, kategorii wzmacniającej dotąd tożsamość wspólnoty politycznej, teraz „otwierającej” na to, co przekracza wspólnotowość tego rodzaju, z coraz bardziej uchwytnym jako transcendentna Osoba Rozumem wszechrzeczy.

Wystąpienie Seneki zapowiada pojawienie się chrześcijaństwa, nie tylko – jak twierdzą historycy doktryn politycznych – wprowadzającego nieznaną Grecji i Rzymowi kategorię „podwójnej lojalności”, lojalności wobec dwóch różnych autorów ładu: wobec Boga, jako autora ładu wszechrzeczy, i cesarza – autora ładu politycznego, ale także wprowadzającego odmienne uzasadnienia dla będącego autorytetem, a najbliższym związanego z Bogiem, i dla piastuna władzy, którego związek z Bogiem może

być luźny, który działać może w planie „czysto ludzkim”, w skażonym grzechem planie „pożądających jednostek” nie dążących do spotkania z Bogiem jako podstawą ich sensu, lecz pragnących zdobywać to, co materialne, zmysłowo uchwytnie, a stanowiące odblask tego, co rzeczywiste. W myśli chrześcijańskiej, świadomej tradycji greckich i rzymskich, utwierdza się z wolna przekonanie o absolutnym autorytecie jedyne, osobowego Bogu i autorytecie świadectwa o Nim i Jego woli, jakim była *Biblia* oraz pisma lub osoby apostołów i Ojców Kościoła, a następnie – przynajmniej na Zachodzie – Kościół rzymski i jego Głowa, jak uczył św. Leon I Wielki, skądinąd znakomity rzymski prawnik, „aktualny św. Piotr”, przez to „osobiste dziedzictwo” będący depozytariuszem oryginalnego nauczania Chrystusa. To prawda, że w ujęciu chrześcijan właściwe Rzymianom odwołanie do tego, co minione, wypierane było przez odwołanie do tego, co „ponad”, a nie „przed”, do Transcendencji raczej niż do przeszłości. Ważne jest jednak i to, że w uzasadnieniach dawanych przez Leona Wielkiego dla pozycji zwierzchnika Kościoła rzymskiego, zawarta była próba przywrócenia „rzymskiego sensu autorytetu”, który świadczył o związku z aktem założycielskim wspólnoty, prawda, już nie tyle politycznej, co duchowej, a jednak – co skądinąd zrodzi niebagatelne problemy teoretyczne – blisko związanej ze wspólnotą polityczną jako mającą analogiczny fundament normatywny. Na rzymskiej dystynkcji autorytetu i władzy oparł swą koncepcję dualistyczną, określającą relację między zwierzchnikami dwóch wspólnot, św. Gelazy I, papież schyłku V w. po Chr., przypisując *święty autorytet* biskupom, świadczącym o tożsamości wspólnoty wiernych i chrześcijańskiego cesarstwa (*auctoritas sacrata pontificum*), zajmującym pozycję analogiczną do posiadanej przez rzymskich prawników i senat, władcom świeckim zaś *potestas regalis*, władzę zatem, która nie miała wpływać na określanie celów, ku którym zmierza ostatecznie człowiek, a tylko porządkować relacje między jednostkami w planie doczesnym. Przypisując dzieło wydzielenia dwóch sfer Chrystusowi, który świadom ludzkiej upadłości wyróżniał je, zakazując wza-

jemnego wpływania na nie przez zwierzchników sfer sąsiednich, Gelazy przygotowywał koncepcję konkurencyjną wobec bizantyjskiej doktryny imperialnej, nawiązującej do tradycji grecko-hellenistycznych, traktującej o cesarzu jako namiestniku Boga na ziemi, „inkarnacji prawa”, symbolu wieczności i ciągłości państwa, równym apostołom, jednoczącym w swej osobie autorytet i władzę tak prawodawcy i sędziego, jak i zwierzchnika administracji i wojska. Rozróżnienie autorytetu i władzy, odgrywające istotną rolę w procesie uniezależniania się Kościoła od władzy świeckiej także w okresie sporu o inwestyturę, uległo zatarciu w okresie późnośredniowiecznych polemik o zwierzchnictwo władzy duchowej lub świeckiej, a konsekwencje przemian koncepcji autorytetu ujawniły się w XIII i XIV w., w sporach o sens suwerenności w monarchiach narodowych oraz o podmiot autorytetu w Kościele (koncyliaryzm).

Kłopot jednak w tym, że do momentu, do którego doszliśmy, w żadnym razie niepodobna powiedzieć, że autorytet może być przez kogokolwiek nadawany lub uznawany, albo że ktoś posiada autorytet, choć w wielu współczesnych podręcznikach z ujęciami takimi możemy się zetknąć, z racji stosowania przez ich autorów kategorii nam bliskich do koncepcji nam obcych, choć przecież nie w pełni przebrzmiały. Do schyłku wieków średnich, jak twierdzą niektórzy aż do momentu „odpomnienia” stanowiska arystotelesowskiego lub – jak chcą inni – stoickiego i epikurejskiego, niepodobna jednak wykazywać, że ktoś z ludzi nadaje innemu autorytet lub świadomie wskazuje kogoś będącego autorytetem. Nie jest to jedynie problem semantyczny, jest to natomiast kwestia nader istotna dla wykazania poza- czy przedświadomych źródeł, zarówno autorytetu-powagi, jak i władzy i zaledwie wtórnego, ewentualnego, zagadnienia obsady urzędu; kwestia, czy ktoś jest autorytetem lub nawet władcą z czyjegoś nadania albo przyzwolenia, czy też jest nim niejako „z tajemnicy” wyprzedzającej ludzką świadomość, niekiedy dla niej nieuchwytny, bo niedotykalnej, wykraczającej poza jego porządek zmysłowo uchwytny i decydującej o pozycji tych, którzy świadczą o więzi

z podstawą tajemnicy: pojęciem ogólnym, aktem fundatorskim lub osobowym Bogiem. Wspomniany nurt koncyliarny nie przełamuje jeszcze tego nastawienia, choć przenosząc na wspólnotę autorytet, świadczący o więzi z Bogiem i wiążąc z jej przedstawicielami możliwość osądzania tego, który dotąd spełniał tę funkcję i przez pośrednictwo św. Piotra dowodził jej tożsamości, w pewnej mierze przyczyniał się do wprowadzenia na porządek dzienny kwestii dotąd nieobecnej. W większym jednak stopniu niż jego zwolennicy, nowe ujęcie jest dziełem tych, którzy przyjmując nominalizm i woluntaryzm nie rozważali już tego, co zbliża ludzi do siebie, a wyrażone we wspólnych im skłonnościach i celach gatunkowych, ani tego, co jest w nich rozumnego i czego rozpoznanie ułatwia autorytet; którzy, jak Marsyliusz z Padwy, ekspozowali konieczność przyzwolenia ze strony jednostek dla orzeczeń autorytetu i władzy, dokładniej zaś piastunów obu funkcji, którzy świadome przyzwolenie ze strony adresatów tych orzeczeń czynili punktem wyjścia refleksji nad istotą obu kategorii. Od tego czasu, a zwłaszcza reformacji, przy obudzeniu krytycznego ducha, zawrzała walka przeciw tradycyjnym źródłom legitymizacji autorytetu, która przybrawszy w okresie oświecenia rozleglejszy charakter i odniesiona do wszelkich dziedzin życia duchowego, przeciwstawiła im wolę jednostki w wyniku ustaleń kalkulującego rozumu albo i samodzielnie zdolnego rozpoznać to, o czym miałby świadczyć autorytet, i decydować o udzieleniu przyzwolenia. W imię emancypacji człowieka i autonomii jego woli podejmowano zatem krytykę autorytetów uznając, że ograniczają one tę wolność lub autonomię. Wbrew klasycznemu ujęciu autorytetu, upowszechniała się także nowa wizja dziejów, nie będących już rozwojem przeszłości lub potwierdzaniem początku, ale raczej przekraczaniem tego, co minione. Mimo prób obrony tradycyjnych autorytetów oraz tezy, że ich uznanie oraz trwanie religii i zadawnionego prawa jest czynnikiem spajającym wspólnoty i umożliwiającym jednostkom identyfikację, w ostatnich stuleciach postępuje erozja autorytetu, współcześnie utożsamianego niekiedy wprost z władzą, niezależnie od tego, czy jest

on przypisywany rodzicom, specjalistom w pewnej dziedzinie, nauczycielom, kapłanom czy władcom politycznym, przeciw którym podnosi się argument jakoby utrudniały one osiągnięcie jednostkowej samorealizacji lub „pełni autentyczności”. W pewnych środowiskach dominuje jednak przekonanie o potrzebie uznawania autorytetu, choćby z uwagi na ekskluzywność niektórych dziedzin wiedzy lub osiągnięcia danej osoby (autorytety świata uczonych), rzadziej z uwagi na ład „naturalny” lub „tradycyjny”, który uzasadniałby szczególną pozycję rodziców (zwłaszcza ojca) lub nauczyciela, albo nadnaturalne źródło, jak w przypadku nauczycielskiego autorytetu katolickiego Kościoła lub jego głowy – papieża, będącego autorytetem strzegącym tożsamości nauki Chrystusowej, formułującym nieomylnie definicje w zakresie nauki wiary i moralności z woli Zbawiciela w imieniu Kościoła, zatem niezmiennie same z siebie, a nie w oparciu o zgodę wspólnoty wiernych.

Znakiem zmian zachodzących w odniesieniu do analizowanych przez nas zagadnień jest nie tylko wspomniana na wstępie, semantyczna kwestia identyfikacji pojęć autorytet i władza w niektórych współczesnych językach, ale i mająca wielkie znaczenie w nauce współczesnej, klasyfikacja autorytetów dana przez Maksa Webera, wyróżniającego autorytet tradycyjny (oparty na przekonaniu, że ma on prawo do panowania odziedziczone po przodkach, pochodzące od Boga lub wynikające ze „świętej” tradycji), legalno-racjonalny (władza osiągnięta zgodnie z procedurami obowiązującymi w danej społeczności) i charyzmatyczny (gdy rządzący wyróżnia się szczególnymi cechami, choćby świętością lub bohaterstwem); klasyfikacja wieńczona uwagą, że każdy autorytet ewoluuje ku pierwszemu z wymienionych. W socjologii współczesnej, korzystającej z tej klasyfikacji, pojęcie autorytetu służy nie tylko do opisu osoby lub instytucji cieszącej się uznaniem i szacunkiem opinii publicznej, ale także idei, poglądu, prawa, a nawet sumienia lub cechy określającej uznanie i powszechny szacunek, przy czym autorytet – zgodnie z jedną z uwag wstępnych – jest już nie tyle określeniem osoby lub idei

(X jest autorytetem), co posiadaną przez nie właściwością (X ma autorytet lub cieszy się nim). Kryterium stosowania tego pojęcia wiąże się niemal wyłącznie z popularnością wyznaczaną przez środki komunikacji społecznej, a posiadaczem autorytetu, cieszącym się powagą także w zakresie moralności, którym bywa znany literat lub aktor, a jego sądy wpływają na opinie odbiorców, przyznających „cechę autorytetu” osobie powszechnie znanej i poddającej się jej „powadze”.

Ostatnia uwaga, na zakończenie: choć z punktu widzenia pierwotnej definicji autorytetu, kojarzącej pozycję jego podmiotu z potrzebą zachowania tożsamości różnie ujmowanych wspólnot, z tradycją, religią i prawem, pełna identyfikacja autorytetu i władzy nie jest możliwa, to wobec zamazania granicy między tymi kategoriami, „autorytet” posłużył jako źródłosłów właściwego XX w. pojęcia autorytaryzmu, opisującego działania władzy, korzystającej ze środków nadzwyczajnych, także przymusu fizycznego, dla zrealizowania własnej wizji rzeczywistości, zmuszającej innych do pożądaných przez siebie zachowań. Pojęcie to, fałszujące klasyczny sens autorytetu i przeciwstawiane wolności, zyskało powszechną aprobatę mimo dostrzeganej zależności wzrastania stopnia nacisku ze strony władzy autorytarnej, w miarę słabnięcia rzeczywistych autorytetów i postulatu oparcia ładu państw demokratycznych na wielości tradycyjnych autorytetów i autorytecie rządu, nieuciekającego się do autorytarnych metod. W pewnych ujęciach, właściwych zwłaszcza członkom szkoły frankfurckiej i przedstawicielom „nowej lewicy”, pojęcie autorytetu – także kojarzone z władzą – wykorzystuje się w badaniach nad osobowością, krytykując tzw. osobowość autorytarną, zazwyczaj kształtowaną przez rodziny preferujące surowe wychowanie, mające skłonność do ulegania autorytarnym ideologiom i innym ludziom, uznawanym przez siebie za autorytety, a zarazem do bycia autorytetem dla innych i podporządkowywania ich sobie. W skrajnych ujęciach, właściwych niektórym postmodernistom (np. Foucault), zwraca się uwagę na konieczność destrukcji istniejących autorytetów, uznawanych nie tylko za źródło

zniewolenia człowieka, ale i represji. Dotyczy to w szczególności postulatów porzucenia idealnego modelu średniowiecznego chrześcijaństwa, który wiązał autorytet odwołujący się do wypowiedzi (*Pismo Święte*) z autorytetem instytucji (Kościół), uznania autorytetu za pojęcie socjologiczne, o tyle wolne od łączności z władzą, że nie stosujące przemocy, mające legitymację o walorze uznaniowym (powiemicznym), opartą na *kredycie zaufania*, a nie na religii lub jednolitej tradycji, w istocie jedyną akceptowaną w społeczeństwach demokratycznych, odwołujących się wszak do różnorodnych tradycji religijnych i świeckich.

Tekst drukowany po raz pierwszy w nieco innej wersji w piśmie „Pro Fide, Rege et Lege” 2000, nr 3/4 (38), s. 38-44.

INDEKS OSÓB

- Accursius Franciscus 86-87, 160, 166
Adam 43, 71
Agryppa Meneniusz 112
d'Ailly Pierre 28, 76, 245
Alciato Andrea (Alciatus, Alciata) 155, 164-169, 171-172, 175, 184
Alcuin bł. 11, 300
Aleksander z Hales 13
Alford Edward 209
Alighieri Dante 86, 138, 233, 238
Allen John William 238-239, 243, 247, 251
Althusius Johannes 190, 214, 236, 259
Amsterdamski Stefan 151
Andrea z Isemii 87
Arendt Hannah 43-48, 50-51, 54
Arnisaeus Henning 177
Arystoteles (Stagiryta) 8, 13, 34, 40, 43, 45-50, 52, 54-56, 62, 72, 76, 88, 94, 112-121, 123, 126, 128, 130-131, 136-138, 169, 177, 195, 200, 254, 292, 294
Ascham Roger 229
Ashley Sergeant 214
Augustyn z Ankony 233
Augustyn św. 12-13, 22, 52-55, 113, 120-124, 126-132, 134-135, 137-138, 231
Austin John 144, 146, 186
Ayala Balthasar 32
Aylmer John 218-219, 227-230
Azo z Bolonii 86, 90, 96, 152-156, 158, 160-161, 165, 180, 257
Bacon Francis 36-37, 59, 84, 89, 106, 229, 270
Ball Terence 83
Barber Benjamin 271
Barclay William 90, 174-175, 204
Barker Ernest 266
Baron Eguinarius (Baro Eguinaire) 173
Barrowe Henry 230
Bartelson Jens 150
Basdevant-Gaudemet Brigitte 108
Baszkiewicz Jan 150, 197
Baumanoire Philippe de 153
Le Van Baumer Franklin 229
Beacon Richard 270
Becon Thomas 229
Bednarski Feliks Wojciech, OP 18
Bellarmine Robert św. 36
Belloy Pierre de 188

- Belch Pius, OP 13
 Benn Stanley Issac 265
 Bentham Jeremy 279
 Berlin Isaiah 264, 279, 281-286,
 288, 294, 296
 Berman Harold J. 150-155
 Besold Christopher 176-177
 Bèza Théodore de 188, 238-247,
 252, 257
 Biel Gabriel 28
 Bierzanek Remigiusz 31, 158
 Bilson Thomas 212
 Bocheński Innocenty, OP 301-302
 Bock Gisela 264
 Bodin Jean 7, 30, 89, 92, 102-103,
 105-107, 149-150, 154, 156-
 -159, 171-188, 190-200, 202-
 -203, 207, 211-214, 235, 238,
 244, 260
 Boecjusz Anicius Manlius Severi-
 nus 200
 Boesche Roger 281
 Bolingbroke Henry St John, wicehr.
 75
 Bonawentura św. 13
 Bonifacy VIII 234, 238
 Boucher Jean 236
 Bracciolini Poggio 55
 Bracton Henry de 55, 69, 191
 Browne Robert 230
 Brugger Bill 271, 300
 Bruni Leonardo 55
 Brunner Otto 153
 Buchanan George 231, 251
 Budé Guillaume (Budaëus) 88, 94,
 164, 166, 169, 188
 Burke Edmund 282, 300
 Burns James Henderson 35, 56, 58,
 70, 76, 170, 191, 196
 Campanella Tomasz 84
 Le Caron Louis (Charondas) 174,
 189, 193, 244
 Cassius Dio (Cocceianus C. Dio) 11,
 299
 Cathrein Wiktor 18
 Chartier Alain 55
 Chasseneuz Barthélemy de 88, 90,
 169-171, 187
 Cheke John 218, 220
 Chrimes Stanley Bertram 54-55, 57,
 63, 70, 75
 Church William Farr 106, 108, 186-
 -187, 189, 192-193, 197
 Cochrane Charles Norris 296
 Coke Edward 36, 74, 209, 214, 229
 Cole George Douglas Howard 266
 Coleman Janet 191, 206
 Collins Stephen L. 232
 Colonna, ród 154
 Constant Benjamin 275, 278-279
 Contarini Gasparo 97-98
 Conze Werner 153
 Copleston Frederick 24, 36
 Coquille Guy 88, 169
 Cromwell Oliver 270, 276, 284,
 292
 Cujas Jacques 169
 Cust Richard 210
 Cycleron (Cicero Marcus Tullius)
 8-10, 12, 55, 58, 83-84, 95,
 121, 130-131, 137, 200, 269,
 293-298, 300
 Cynus z Pistoï 86
 Day J. P. 265
 Descartes René (Kartezjusz) 32,
 142-143
 Duaren François le (Le Douaren)
 173
 Dubois Piotr 233
 Dufour Alfred 35
 Duplessis (du Plessis) Mornay Phi-
 lippe (pseud. Brutus Stephanus
 Junius) 188, 236, 239, 247-260
 Duprat Antoine 175

- Durandus Guillaume, bp 160
Durantis Guilielmus (zw. Młodszym) 87
- Eccleshall Robert 59, 230
Elyot Thomas 217-219
Elżbieta I Tudor, królowa Anglii 212-213
Erazm z Rotterdamu 85
Ewa 71
- Farr James 83
Fell Armand London 171
Ferguson Arthur 232
Ferrault Jean 170-171
Figgis John Neville 24, 253, 266
Filip IV Piękny, król Francji 234
Filmer Robert 275
Finnis John 7
Fitz-Ralph Richard 75-76
Fortescue John 54-76, 191, 213-215, 217-218, 238
Foucault Michel 315
Foxe John 222, 229
Franciszek I Walezjusz, król Francji 88, 107, 164, 169, 175, 201
Franklin Julian H. 101, 171, 176-177, 190, 197, 240
Froude James Anthony 224
Fryderyk I Barbarossa, król Niemiec i Święty Cesarz Rzymski 233
Fryderyk II Hohenstauf, król Niemiec i Święty Cesarz Rzymski 186
Fuller Lon Luvois 7
Fuller Nicholas 214
- Gałkowski Jerzy 24
Gardiner Stephen 212
Garnett George 248
Gelazy I św. 231, 311-312
Gentilis Albericus 32
Gerson Jean de 24, 76, 245
- Giesey Ralph E. 243
Gilbert Felix 54
Gillot Jean 172-173
Gilmore Myron P. 106, 109, 152-154, 157-159, 163, 166, 172, 174, 179, 182
Gilson Étienne Henry 14, 44-45, 47-48, 53
Goldie Mark 35, 170
Goodman Christopher 217, 225, 236
Goulart Simon 238
Govéa Antoine de 173
Gracjan 20, 24
Grassaille Charles de 88, 90, 169-171, 187
Grey John Nicholas 265
Grinberg Daniel 282
Grocjusz (Grotius) Hugon 20, 24, 31-35, 38
Grzegorz VII 151, 206, 233
Grzegorz z Rimini 20
Grześkowiak-Krwawicz Anna 264, 288-289, 294
Guicciardini Francesco 94, 99
- Habsburg, dynastia 170
Haillan Bernard de Girard 175
Hall Jerome 7
Hallpern Ignacy 36
Hanson Rusell L. 83
Harrington George 270-271, 273, 276, 280
Hart Herbert Lionel Adolphus 144
Hazeltine Harold D. 55, 76
Heath 214
Hedley Thomas 214
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 82, 143-145, 148, 204, 282, 288
Henryk II Plantagenet (Andegawęski), król Anglii 211
Henryk II Walezjusz, król Francji 88, 169

- Henryk IV Salicki, król Niemiec i Święty Cesarz Rzymski 233
- Henryk VI Hohenstauf, król Niemiec i Święty Cesarz Rzymski 154
- Henryk VII Luksemburski, król i cesarz Niemiec 87
- Henryk VIII Tudor, król Anglii i Irlandii 220, 222-224
- Henryk z Gandawy 28, 137
- Heywood John 229
- Hinsley Francis Harry 151, 197, 204, 206-207
- Hobbes Thomas 36-40, 49, 80, 82, 102-106, 109, 142-143, 238, 251-252, 265-273, 275, 278-280, 284, 286, 289, 293, 295, 299
- Höffe Otfried 269
- Holinshed Raphael 220
- Hooker Richard 74, 212, 217, 229, 232
- l'Hôpital Michel de, kanclerz Francji 89, 175, 189-190, 193
- Hostiensis Enrico Segusio 196
- Hotman François 91, 169, 178
- Hudson Anne 28
- Hudson Winthrop Still 100
- Hughes Ann 210
- Hugon z Novocastro 28
- Huguccio z Pizy 163
- Huntington J. F. 142
- Idzi Rzymianin (rodu Colonna) 55, 75-76, 86, 121, 137-138, 154, 192, 233, 255
- Innocenty III 87
- Innocenty IV 233
- Ireneusz z Lyonu 12
- Imerius 86
- Irwin Terence Henry 47
- Izdebski Zygmunt 158
- Izydor z Sewilli św. 12
- Jakub I, król Anglii (Jakub VI Stuart, król Szkocji) 37, 215, 231
- Jakub z Viterbo 137
- Jan Duns Szkot bł., OFM 22-24, 27-28
- Jan XXIII 129
- Jan z Paryża 138, 255
- Jan z Salisbury 54-55, 86, 152, 225-227, 236
- Janet Paul 32
- Jaworski Władysław Leopold 303-306
- Jedlicki Jerzy 282
- Jefferson Thomas 282
- Jezus Chrystus 43, 88, 138, 148, 169, 206, 227, 304, 311, 314
- Jones John Walter 11, 299
- Jouvenel Bertrand de 141-143, 147-150, 156, 205
- Justynian I Wielki, cesarz Bizancjum 11, 28, 82, 86, 154, 299
- Kalwin Jan 188, 238, 242, 247, 254, 257
- Kantorowicz Ernst Hartwig 170
- Karol I Stuart, król Anglii i Szkocji 210, 215, 265, 270, 276
- Karol I Wielki, Święty Cesarz Rzymski 11, 300
- Kasperek Franciszek 80-82, 108
- Kelley Donald R. 170, 173-174
- Kelly John Maurice 12, 27, 34, 150-151, 300
- Kempshall Matthew S. 113, 137, 139
- Kingdon Robert McCune 239
- Knox John 178, 218-219, 236
- Konstantyn I Wielki, cesarz Rzymu 86
- Kornatowski Wiktor 8-9, 296
- Koselleck Reinhart 153
- Kozerska Ewa 77

- Król Marcin 144
Krucina Jan 129
Kubicki Władysław, ks. 122
Kuryś Agnieszka 25
- Lagarde Georges de 20, 25-26, 114, 136
Lamont William Montgomerie 212
Lancaster, ród 55
Landmann Adam 143
Laski Harold 266
Lawson George 209
Leon I Wielki św. 311
Leon XIII 129
Leschassier Jacques 90
Levy Ernst 10, 298
Linehan Peter 24, 29
Littleton Thomas de 214
Liwiusz Tytus 83
Lloyd Howell A. 109
Locke John 35, 41, 100-103, 186, 209, 251-252, 267, 270, 272, 284, 293
Lolmy Jean Louis de 75
Loriot Pierre 173
Lotar 90, 153-155, 158, 163-164, 166, 180, 257
Loyseau (L'Oyseau) Charles 102, 106-109, 149, 156, 191, 200-204
Lucas z Penny 87
Ludwik XII, król Francji 175
Ludwik XIII, król Francji 204
Ludwik XIV, król Francji 204
Lukrecjusz Titus Carus 295-296
- Łozowski Przemysław 263
- MacCallum Jr. Gerald C. 265
Mach Jolanta 235
Machiavelli Niccolò di Bernardo dei 32, 93-95, 97, 149, 225, 269, 276, 293, 298
- Maciejewski Marek 232
MacIntyre Alasdair 292
Macpherson Crawford B. 105
Mair Martin 28
Maitland Frederic William 266
Manegold z Lautenbach 237
Manohan Arthur P. 243-244, 247
Marcol Alojzy 129
Maria I Stuart, królowa Szkocji i Francji 225
Maria I Tudor, królowa Anglii i Hiszpanii 100, 225
Marion Simon 88, 169
Marks Karol Henryk 82
Marsyliusz z Padwy 29, 86, 97, 102, 130-139, 150, 235, 313
Marszał Maciej 232
Martyniak Czesław 18, 21
Marzęcki Józef 36
Maynus Jason 163
McGrade Arthur Stephen 24, 26
McIlwain Charles Howard 54, 57, 187
McMurrin Sterling M. 264
Mendle Michael 210, 213-214
Merbury Charles 221
Merbury Thomas 221-222, 228
Merecki Jarosław 269
Messner Johannes 129
Mill John Stuart 265, 283
Milton John 100, 270-271, 273-277
Mommensen Theodor 82, 159
Monteskiusz 75, 264
More Tomasz św. 84, 228, 273, 280
Morison Richard 229
Morris Christopher 70, 216
Moulin Charles du 90, 155-156, 169, 171-172, 179, 192-193, 203, 255
- Nedham Marchamont 270, 276
Nell-Breuning Oswald von 129

- Neville Henry 270
 Nowicki Andrzej 248

 Oakley Francis 28
 Odofred 158
 Oppenheim Felix E. 265
 Orygenes 12

 Paine Thomas 283
 Parker Henry 210, 212, 214
 Parsons Robert, SJ 217, 228
 Pasquier Étienne 88, 169
 Passevin d'Entreves Alessandro F.
 57
 Paweł VI 130
 Paweł z Tarsu św. 44, 51-52
 Peltonen Markku 225
 Perrin John W. 153-154
 Pettit Philip Noel 229, 264-265, 271,
 277, 279-280, 294, 298
 Phillipson Nicholas 210
 Pianko Gabriela 296
 Piekarski Romuald 290
 Pietrzyk-Reeves Dorota 12
 Piłat Robert 43
 Pinckaers Servais Théodore, OP 25
 Piotr z Atarrabii (Nawarry) 28
 Piotr św. (zw. Skalą) 206, 311, 313
 Piotrowicz Ludwik 115
 Placentinus 86, 160
 Platon 8, 112
 Plummer Charles 63
 Pocock John Greville Agard 57-58,
 61, 92, 229, 263
 Pole Reginald, kard. 221, 223-225,
 227-228, 230
 Ponet John, bp 100, 217, 221, 225-
 -227, 230, 254
 Post Gaines 82-83, 95, 206
 Prynne William 212
 Pufendorf Samuel von 21, 35, 39,
 90, 238, 266
 Pym John 209

 Quaritsch Helmut 153, 188

 Raab Felix 59, 220, 229
 Randi Eugenio 27-28
 Raphael David Daiches 79
 Rau Zbigniew 41
 Rebuffi Pierre de 89, 169-170, 175
 Riesenbergh Peter N. 163, 175
 Robert I Mądry, król Neapolu 87
 Roger z Waltham 55
 Rommen Heinrich Albert 24
 Rorty Richard 264
 Rousseau Jean-Jacques 186, 264,
 272-273, 279, 286, 288
 Le Roy 193
 Runciman David 266
 Russell Conrad 210
 Rutkowska Ewa 32
 Rybałt Jan 14, 44

 Sabine George Holland 236
 Sadowski Piotr 77
 Salamonius Marius 251
 Salij Jacek 56
 Salustiusz Gaius Crispus 83
 Samuel, prorok, król Izraela 68
 Sassoferrato Bartolus da (Saxofer-
 rato Bartolus de) 29, 86-88, 90,
 96, 160-166, 168-169, 175-176,
 186, 188
 Saul, król Izraela 249
 Schneewind Jerome B. 264
 Scott Joanna Vecchiarelli 136
 Selden John 214
 Seneka Lucius Annaeus (Młodszy)
 84, 310
 Seńko Władysław 130
 Seyssel Claude de 88, 169, 175,
 189
 Shepard Max Adams 54
 Sidgwick Henry 281
 Sidney Algernon 270-273, 277, 280

- Sidney Philip 270
Skeel Caroline Anne James 54
Skelton John 217
Skinner Quentin R. D. 40, 83, 90,
92, 94, 98-99, 160, 162-163,
195-197, 200, 210, 229, 240,
244, 254, 263-265, 267-271,
273, 275, 277-281, 283-287,
289-292, 294, 296, 298
Smith Thomas 74, 229, 231-232
Snell Bruno 46
Sommerville Johann Peter 210, 212-
-213
Soto Domingo de 32
Spinoza Baruch 36, 40, 49
St. German Christopher 229
Starkey Thomas 94, 229-230
State Stephen A. 40
Steiner Hillel 265
Strayer Joseph Reese 150
Stuart, dynastia 210, 212-213, 215
Suárez Francisco 20, 32
Sutor Bernhard 129
Sylwester I 86
Szahaj Andrzej 261
Szlachta Bogdan 17, 26, 118, 120,
122, 130, 134, 149, 152, 156,
178, 226, 238, 240, 248, 290,
300
Szymański Andrzej 77

Tierney Brian 24, 29, 191, 206
Tocqueville Alexis de 143-146, 186
Tomasz z Akwinu św. (Akwinata)
13-26, 31, 47, 55-57, 60, 62,
75, 84-85, 89, 114, 129-130,
137, 150, 154, 170, 254
Tuck Richard 24, 34, 40

Tudor, dynastia 209-210, 213, 215,
217, 219-220, 231-232
Tyndale William 222-224

Ubaldis Baldus de 29, 86, 163
Ullmann Walter 75, 113-114, 136,
206, 211, 234-235, 238, 241
Ulpian Gnaeus Domitius Annianus
11, 28, 83, 85, 87, 90, 159-161,
166, 168, 197, 299
Utz Arthur Fridolin 129

Valla Lorenzo 164
Verecke Louis 26
Verdross Alfred 129
Vermeille Jean de Terre 55
Verpaalen Antoine Pierre 129
Villey Michel 26
Violi Maurizio 264
Vittoria Francisco da 32

Weber Max 314
Weinstein W. 265
West Thomas G. 272
Whitelocke James 213-214
Wilhelm z Auxerre 13
Wilhelm z Ockham, OFM 20, 24-
-28, 59, 77, 86, 255
Wilks Michael 28
Wincenty z Beauvais 55
Wittke Carl 54
Woolf Cecil Nathan Sidney 161
Wróblewski Jerzy 158
Wyclif John 76

Zasius Ulrich 164, 166-169, 181
Znamierowski Czesław 38, 104,
268

Szkice z historii myśli politycznej zawierają zarówno zmodyfikowane teksty już publikowane, jak i teksty dotąd niepublikowane, dotyczące szerokiej tematyki zajmującej profesora Bogdana Szlachtę. Publikacja pozwala na zapoznanie się ze zmianami znaczeń, jakim ulegały od starożytności, przez wieki średnie, po nowożytność takie istotne dla zachodniej myśli politycznej pojęcia, jak wola i wolność, władza i autorytet, prawo i suwerenność, dobro wspólne i państwo. Pozwala też dostrzec złożoność debat toczonych przez stulecia w związku z tymi pojęciami i wielość koncepcji z nimi kojarzonych.



www.akademicka.pl

