

Bogdan Szlachta

**STATUS – CIVITAS – RES PUBLICA
KILKA UWAG O KSZTAŁTOWANIU SIĘ
NOWOŻYTNEGO PAŃSTWA**

1. We współczesnym dyskursie filozoficzno-politycznym, zdominowanym zdaniem niektórych 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 pojęć jest „państwo”, którego istnienie, a zwłaszcza swoistą aktywność jego lub jego organów stwierdzamy codziennie na arenie międzynarodowej i nie tylko. Zazwyczaj państwo 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 poważniejszych wątpliwości, ostatnia jednak jest przedmiotem szczególnego zainteresowania socjologów, politologów i filozofów, zwłaszcza specjalistów uprawiających dziedziny nazywane socjologią władzy i filozofią władzy¹.

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

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

myśliciel angielski Tomasz Hobbes czynił ośrodkiem koncepcji politycznej, oddziałując na tyle mocno na innych, że zaczęli ogniskować wokół jego przeciwstawienia liczne a 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 Kasparek, 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 tedy, 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 przełamać 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 ustroj 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 samoistości 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 autor przeciwstawia państwo poddanemu, który stał się już obywatelem, zyskując uprawnienia wobec państwa i znajdując się w relacji z nim jako zobowiązany; 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 działających na szczeblu centralnym i lokalnym. „Osobowe” państwo, z którym związane zostało najwyższe władztwo, nie jest już

² F. Kasparek, *Prawo polityczne ogólne z uwzględnieniem austriackiego razem ze wspólną nauką ogólną o państwie*, Kraków 1878, t. 1, s. 519-520 i 548.

wiązane z osobami jego „ludzkich piastunów”, lecz ze swoistym bytem mających własną wolę, bytem, w którego imieniu 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 gwoli 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 taką 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. tak 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 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 reipublicae* 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, iż prawo publiczne, jako dziedzina różna od prawa prywatnego, odnosi się do *status rei*

³ *Digesta*, red. T. Mommsen, Zürich 1970, I.5.2, s. 35.

⁴ Zob. szerzej G. Post, *Studies in Medieval Legal Thought*, Princeton 1964, s. 333-414.

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

*Romanae*⁶. Dopiero jednak z odrodzeniem prawa rzymskiego w XIV w. powszechnie zaczęto dyskutować problem „stanu królestwa”⁷, 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 status reipublicae* miał korzenie klasyczne, pojawiał się u Cycerona 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 *republica* 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, zraty „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 zrywały 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 przejrzeć dzieło choćby pierwszego z wymienionych myślicieli, Anglika pierwszej połowy XVI w., by dostrzec, że przedmiotem jego zainteresowania nie jest już władca, ale wspólnota jako taka; że – inaczej niż wielu współczesnych, w tym nawet jego przyjaciel Erazm z Rotterdamu – nie ustala on już

⁶ *Digesta...*, I.1.2, s. 29.

⁷ G. Post, op. cit., s. 310-322.

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; coraz bardziej usuwany jest poza dyskurs o istocie „stanu” kontekst teologiczny, kluczowy dla myślicieli późnych wieków średnich, na jego miejsce wprowadzany jest natomiast kontekst daleko bardziej uchwytne 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 „wypływały” 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 składającą, niekiedy nawet wprost identyfikowano go z rzecząpublicą (*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: Irnerius i Placentinus, Azo i Accursius, oraz postglosatorzy XIV w., jak Cynus z Pistoii, jego uczeń Bartolus de Sassoferrato i jego z kolei uczeń Baldus de Ubaldis. Ich myśl polityczna, stworzona w szczególnym kontekście przełomu średniowiecza i renesansu, uwzględniała dorobek m.in. Jana z Salisbury, 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 przez jej piastuna wspólnoty jako swoistej korporacji posiadającej walor uniwersalny (cesarstwo), 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 wyja-

śnienia cesji władztwa na władcę, który miał służyć dobru wspólnemu, aplikując zasady sprawiedliwości do konkretnej rzeczywistości. Wbrew jednak tej tendencji, u progu XIV w. zaczęła się rozwijać sprzeczna z nią tendencja wiodąca do uniezależnienia pozycji władcy od źródłowej cesji władztwa przez lud. Zgodnie z linią wyznaczoną głównie przez prawników francuskich (zwłaszcza Guilielmusa Durantisa zw. Młodszym) i neapolitańskich (Andrei z Isernii, Lucasa 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), z drugiej jednak 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, o tyle 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 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 – że prawa te ustanowił lud jako pierwotny dysponent 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 już postanowienia układu kończącego jedną z faz sporu o inwestyturę (1122), różnicujące władztwo posiadane przez tę samą osobę jako cesarza i króla Niemiec.

który stawiając nad sobą władcę wskazał reguły ograniczające jego władztwo⁹. Jeśli uwzględnimy, że do grona legistów zaliczani są również Jean Bodin i „polity-

⁹ Pierwsza opcja, która 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 współudziału 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 m.in. idee 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 XVI w., jak Guillaume Budé, który – powołując się na Arystotelesa – skłonny był czynić króla „jakby Bogiem” i źródłem sprawiedliwości, stawiać go ponad prawem i przyznać naturalną władzę podobną do posiadanej przez ojca rodziny albo rzymskiego dyktatora. Legiści jednak uznawali zwykle – jak krytycznie wobec głównej tendencji Pierre'a de Rebuffiego – 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, 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 wymaganiam prawa również stanowionego, a jedynie w „stanach nadzwyczajnych” korzysta z władzy absolutnej, znosząc w szczególności normy prawa zwyczajowego. Legiści XVI w. nie mieli już króla za głowę zhierarchizowanego organizmu feudalnego, ale jako suwerena dysponującego w pewnych przypadkach absolutną władzą nad poddanymi, nie zobowiązanego 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, nie związanych z nim więziami prywatno-, ale publicznoprawnymi: średniowieczną tożsamość prawa i zwyczaju zastąpił 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 podatków, 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* 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 Bartolusa koncepcji „przeniesienia władztwa” przez lud (*translatio imperii*) 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”. Przeciwwstawiając papalizmowi postulaty gallickańskie, 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 usabiając mądrość wspólnoty nie może on dzielić

cy”, kontynuujący myśl polityczną kanclerza Michela de L’Hôspitala, 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 Francis Bacon, polemizując z prawnikami *common law*, i Samuel Pufendorf, tworząc oryginalną koncepcję prawa (a zarazem traktujący państwo w *De iure 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 wprowadzając dystynkcję *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, posiadających różny status i różną pozycję. W związku z nią pojawia się teoria, zgodnie z którą lud, złożony z jednostek nadal nierównych w zakresie posiadanych uprawnień i przywilejów, 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.

3. Zdaniem Skinnera, dla procesu kształtowania się nowożytnego pojęcia państwa jako niezależnej osoby o własnej woli albo oddzielnego aparatu władzy większe

władztwa z ciałami przedstawicielskimi, a tym samym otwierał perspektywę pozwalającą uzasadnić osobiste rządy władcy ustanowionego wprost przez Boga.

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

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 zapoznaną przez francuskich tezy prawników rzymskich o pierwotnym władztwie ludu. W podobnym kierunku zmierzali 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 droit de succession aux royaumes, contre l'usurpation du tiltre qualitt de roy de France, faite par le roy de Navarre*, Paris 1590).

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 nie mające odniesienia w rzeczywistości, ile sposoby używania pojęcia w praktycznym zastosowaniu odegrały tutaj rolę pierwszorzędną. 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, przeciwieństwo jednak 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 dyskutowany był w okresie renesansu problem formy rządu, która byłaby w stanie zagwarantować zachowanie niezależnego *statusu*, przetrwanie miasta pojmowanego jako związek obywateli, jako *civitas* lub *respublica*, w jak najlepszym stanie (*optimus status*). Zadawano tedy często pytanie: czy celowi temu służy lepiej forma przewidująca dziedzicznego *signora*, 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. Jednak po wielu doświadczeniach związanych z pojawianiem się uzurpatorów utwierdziło się 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 bezpieczeństwo i dlatego również wolność obywateli. Opierając się na tym przekonaniu, autorzy licznych renesansowych „zwierciadeł książąt” (*mirror-of-princes*), próbowali wyjaśnić przy użyciu jakich środków władca może osiągać własne cele i wznosić 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 tym samym 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.

¹² Q. Skinner, *The state...*, s. 96.

¹³ Zob. szerzej J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton 1975, s. 83-330.

Księciu Machiavellego możemy dostrzec próby ukazania sposobów utrzymania przez władcę „stanu rządu” albo sposobów, w jaki pretendent do takiego stanu winien się imać celem jego ustanowienia, a równocześnie ustanowienia nowego bytu politycznego.

Warto atoli 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 tedy skojarzenia *status* lub *stato* z osobą władcy lub wspólnotą polityczną istniejącą dzięki posiadanemu przez niego „statusowi”, a także odniesienia do konkretnej formy rządu, zwykle którejś z wymienianych przez Arystotelesa w jego klasyfikacji form dobrych (pozwalających realizować dobro wspólne) i złych (skierowanych w przeciwnym kierunku). Mimo stwierdzania 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 władca poddany (choć zdarzało się i tak, że pojęcie *stato* wiązano tylko z jedną formą władania). Zgadzano się również, że zachowanie *statusu* obligatoryjnie łączy z zachowaniem terytoriów, nad którymi rozciąga władzę władca będący jego podmiotem.

Takie konotacje interesującego nas terminu znajdujemy jednak nie tylko u autorów włoskich, jak Niccolò Machiavelli i Francesco Guicciardini, ale i u autorów zaliczanych do „północnego renesansu” (np. Guillaume Budé, Thomas Starkey), także głoszących, że warunkiem posiadania *statusu* przez politycznego władcę jest wieńczenie 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 terminu państwo (*lo stato*) znajduje się w powszechnym użyciu u włoskich pisarzy renesansowych: wskazuje, 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) dowodzi 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

¹⁴ Q. Skinner, *The state...*, s. 101.

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 piastuna suwerenności – toczących się między monarchami i parlamentami – nieodmiennie prowadzących 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 Cyncerona), 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 zaspokajanie 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 którymi 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 decydujące dla 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, nie mogących już realizować własnych celów.

Rozumowanie także służyło do uzasadnienia wolności, pojmowanej jako możliwość niezależnego realizowania własnych celów przez wspólnotę polityczną; tak pojmowano w miastach włoskich termin *libertas*, oznaczający brak ingerencji z zewnątrz, nade wszystko cesarza, który domagał się uznania jego zwierzchnictwa feudalnego nad *Regnum Italicum* (prawnicy, jak Azo i Bartolus). To samo rozumowanie wykorzystywano też do uzasadnienia istnienia wolności cywilnej (tj. obywatelskiej, wynikającej z udziału we wspólnocie politycznej – *civitas*), tym razem kojarząc termin *libertas* z brakiem wszelkiej, nawet potencjalnej, jeszcze nie zrealizowanej, ingerencji w przysługującą obywatelowi moc samodzielnego określania celów. Z jednej zatem strony rozumowanie to zwracało przeciwko wszelkim pretensjom formułowanym przez wielkich feudałów pod adresem niezależnych

republik miejskich oraz przeciwko jurysdykcyjnym pretensjom ówczesnych papieży (np. Marsyliusz z Padwy). Z drugiej – żądano na jego podstawie 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”, wiązane 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 wybieranym 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 ingerować 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 republice¹⁶.

Opinie te uzasadniają uwagę 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 i stosowania przymusu. Tego rodzaju ujęcie zapowiadały stanowiska poprzedzające wystąpienie republikanów w XVI w.: problem wyłączenia władzy pojawiał się i w działaniach podejmowanych przez monarchów przeciwko cesarstwu i papieżowi, 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 konkretnej grupy ludzi mieszkających na określonym terytorium i dostarczających legitymacji dla władcy działającego na rzecz realizacji owego dobra, w szczególności zaś bezpieczeństwa

¹⁵ Ibidem, s. 105.

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

wspólnoty i wolności poddanych, a raczej stanowiących *suwerenne ciało* 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 i 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 tedy, jako o samym tym aparacie rządzącym, który zwierzchnik polityczny ma obowiązek utrzymywać, ale który zachowuje wobec niego niezależność i nie czerpie legitymacji 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 fakkjami, 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 obydwa 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 osób piastunów władzy, jednoznacznie sprzeciwiając się absolutystycznym tendencjom, zarazem jednak gotowi byli łączyć państwo ze wspólnotą, mówić o raczej jej 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 pierwszy, ale nie drugi rodzaj niezależności, było zresztą formułowane świadomie, skoro odpowiada swoiście republikańskiemu sposobowi pojmowania wolności jako nieobecności potencjalnego nawet zagrożenia swobody wyboru celów i środków umożliwiających ich realizację przez wolnych obywateli tworzących „wolne państwo”.

¹⁷ Q. Skinner, *The state...*, s. 108.

¹⁸ *Ibidem*, s. 110.

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” – *ciała 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 głoszonej współcześnie przez szkockich i francuskich monarchomachów: tezy, iż władca nie działający 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 ciężającej 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 nie odwołane przez „kolektywnego suwerena”. I tradycja republikańska, i w pewnej mierze od niej odrębna tradycja liberalna nie były zatem w stanie ustalić różnicy władzy ludu 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 politycznego, przy ciele przedstawicielskim którego pozostaje stale najwyższa władza²⁰.

¹⁹ J. Ponet, *A Short Treatise of Politic Power*, [w:] W. Hudson, *John Ponet*, Chicago 1942, s. 105.

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*.

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, albo lepiej, że stanowi pochodną istnienia społeczeństwa jako identyfikowanego z państwem ostatecznego piastuna suwerenności, posiadającego zwierzchnictwo jako całość, której organy (monarcha, 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, opierającą się na tożsamości ludu i ludzkiego prawodawcy, znajdowanej już w XIV w. u Marsyliusza z Padwy. Na problematyczność tej identyfikacji wskazywali na przełomie XVI/XVII hiszpańscy neoscholastycy – analizujący niezbywalne uprawnienie wspólnoty do oceny poczynań władcy, na podstawie którego 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 myśl przesłanki przypisywanej Marsyliuszowi głosili z jednej strony francuscy monarchomachowie, z drugiej 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 wyprowadzonym 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 polityczna 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 republikanów i liberałów w rodzaju Locke'a, byli oni zgodni co do tego, że rząd nie może być po-

strzegany 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 ludzie, 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), tj. w odniesieniu do tego, co wspólne wszystkim rodzinom. U Hobbesa rząd, niezależnie od formy, sprawował jeszcze wyraźniej władzę „zbiorowej osoby” posiadającej 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 suwe-

renem; o nim się mówi, że ma moc suwerenną czy zwierzchnią, o każdym zaś innym człowieku, że jest jego poddanym²¹.

Hobbes proponuje zupełnie inną „koncepcję absolutystyczną” niż współcześni mu zwolennicy absolutyzmu królów, w szczególności nie ma u niego elementów doktryny „Boskiego uprawnienia króla”, bowiem nie wiąże on już władzy jako „koniecznego urzędu”, przez który 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, nie należącej 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-„bogowi 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* bywał 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 – rzecząpospolitą (*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 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.

Wcześniej niż 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 suwe-

²¹ *Lewiatan*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 151-152.

²² T. Hobbes, *Leviathan*, red. 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 każdorazowy piastun władzy jest raczej piastunem urzędu suwerena niż suwerenności, sprawuje *the office of sovereign*, nie będąc w istocie suwerenem.

²³ F. Bacon w ostatecznej wersji *Esejów* (Oxford 1972, s. 42, 160 i 163).

renność; „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”, nie określający 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” jako drugi rodzaj „senioratu publicznego”, przypisywany jednak nie osobie władcy, lecz państwu jako takiemu:

suwerenność – pisał Loyseau – 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 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, jak u Bodina 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 rzecz urzędników działających „w imieniu sprawiedliwości”, sprawujących „funkcje publiczne” nie na podstawie dziedzicz-

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

nych przywilejów, 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 monarsze (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.

Jak w ujęciu Hobbesa, państwo stawało się całością, której wolę reprezentował władca, tak 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*.

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 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 1941) oraz H. A. Lloyd, *The Political Thought of Charles Loyseau*, „European Studies Review” 1981, nr 11.