

BOGDAN SZLACHTA

DWA WYMIARY FILOZOFII POLITYCZNEJ.
NA MARGINESIE DEBATY
DWÓCH POLSKICH FILOZOFÓW XVII W.

WPROWADZENIE: ZARYS PROBLEMU

W napisanym przed trzydziestoma niemal laty tekście wykorzystałem fragment pracy francuskiego prawnika Louisa Le Fura, który — rozważając kwestię „suwerenności prawa” i „suwerenności państwa”, tak ważną w polskim życiu politycznym ostatnich kilku lat wobec zapisu przyjętego w Konstytucji RP z 1997 r. o „demokratycznym państwie prawnym” — stwierdzał:

Jeżeli się optuje za zwierzchnictwem państwa, nie można [...] zmuszać państwa do uznania jakiegokolwiek reguły, której by [ono] uprzednio wyraźnie nie przyjęło [...]. Jeśli natomiast optuje się za suwerennością prawa, wówczas rzeczywiście można państwu narzucić regułę, której rzekomo nigdy nie uznało. Lecz tym samym rozstrzyga się sprawę istnienia prawa, które narzuca się człowiekowi indywidualnemu lub zbiorowości, a więc zarówno państwu, jak jednostce fizycznej. Prawo to narzuca się człowiekowi nie samo z siebie, co by nie miało sensu, gdyż prawo nie posiada własnej woli, którą by mogło narzucać, lecz dlatego, że według jednych jest zgodne z naturą rzeczy albo według innych, którzy — i słusznie (lecz jest to już kwestią dyskusyjną) — uważają to tłumaczenie za niewystarczające i nieściśle, [gdyż] pochodzi ono od rozumu i od woli wyższego rzędu, które człowiek obowiązany jest respektować (za: MARTYNIAK 1949, 155).

Tamten tekst (SZLACHTA 1994) wprowadzał dystynkcję państwa prawnego i państwa prawa, odsyłając do poszukiwań podstaw pierwszego z nich w tradycjach uzasadniających (zdaniem Le Fura) „suwerenność państwa”,

Prof. dr hab. BOGDAN SZLACHTA, profesor zw. UJ — kierownik Katedry Filozofii Polityki w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie; e-mail: bogdan.szlachta@uj.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4841-589X>.

natomiast podstaw drugiego w tradycjach uzasadniających „suwerenność prawa”. Dzisiaj, gdy stosuje się kategorie „państwo prawa” i „państwo prawne”, zwykle przyjmuje się, że państwo (działające w „sferze faktyczności”) kształtuje sferę normatywną, ustanawia normy prawne, ewentualnie samo siebie ograniczając w szczególności przez honorowanie katalogu wolności i praw człowieka i obywatela oraz innych zapisów konstytucyjnych. W ten sposób jednak czyni się konstytucję aktem normatywnym najwyższego rzędu wiążącym legislaturę, która z kolei własnymi rozstrzygnięciami normatywnymi wiąże inne organy władzy publicznej. Kontekst wyznaczany przez normatywizm prawniczy, ograniczający niebezpieczeństwa niesione przez pozytywizm prawniczy, zna już dystynkcję aktu konstytuancy i aktów legislatury, z których pierwszy ustala normatywne warunki i granice stanowienia drugich, broniąc tym samym prymatu porządku prawnego przed aktywnością „zwykłych organów” państwa. Rzecz w tym, że kontekst ten nie tylko „przenosił” problem suwerenności państwa z ich działalności na akt konstytuancy, uznając, iż dane państwo pojmowane jako system prawny ma sobie właściwą normę podstawową kojarzoną właśnie z konstytucją, ale uznając zarazem, iż „organy zwykłe” — działające na podstawie i w granicach wyznaczanych przez nią — nie mogą działać dowolnie lub arbitralnie, są bowiem związane jej postanowieniami; postanowieniami, które jednak nie pochodzą od tych organów, lecz od innego, „niezwykłego organu”, mianowicie konstytuancy. Konstrukcja ta znosiła opozycję dwóch rodzajów suwerenności: państwo miało być suwerenne, choć nie w sensie „wyłączności prawodawczej” kojarzonej z dowolnością lub arbitralnością, skoro „norma podstawowa” była kategorią aprioryczną, postulatywnie jednaką dla danego i innych państw; prawo także miało być suwerenne, znów nie w sensie „wyłączności prawodawczej” kojarzonej z dowolnością lub arbitralnością, skoro „norma podstawowa” stała się źródłem aktywności legislatury, w którym należało również znajdować jej granice i to granice normatywne. Dotrzemy rychło do innych zagadnień wspomnianych przez Le Fura, dotkniemy w szczególności problemów wikłania przez niego prawa (gwoździ odnalezienia racji jego respektowania) w relację z rozumem lub wolą wyższego rzędu. Dostrzeżmy jednak, że francuski prawnik wyraźnie kierował uwagę na dwie pokłady, z których pierwszy (kojarzony z państwem) osadza się zwykle w „planie faktyczności”, podczas gdy drugi (kojarzony z prawem) — w planie odmiennym, nazwijmy go więc „normatywnym”. Poszukiwania normatywistów¹, które wciąż odgry-

¹ Twórca tej propozycji Hans Kelsen, mający być może rozwiązanie starotestamentowe za uzasadnienie normatywnego ograniczenia ludzkiego normodawcy, ujmował prawodawcę będącego człowiekiem w ramach autonomicznego ładu prawnego, odrywając go tym samym od „sfery

wają istotną rolę, choć niekiedy traktowane są jako nieudane, przenoszące bowiem debatę z poziomu legislatywy (jako organu państwa) na poziom konstytuanty (jako — przy pewnych dodatkowych założeniach lub zastrzeżeniach — również organ państwa), są dla nas o tyle ważne, że ukazują relację między oboma „planami”. Relację ukazującą zasadniczą kwestię wywodzenia norm prawnych z czyjejs woli lub wiązania woli normą wcześniejszą od niej, wyprzedzającą ją, a przez to czyniącą to, co normatywne, pierwszym wobec tego, co faktyczne².

Spoglądając z perspektywy prawnika i filozofa pracującego dla politologów, zaproszony na Kongres Filozofii Polskiej, spróbuję wskazać kilka problemów wynikających z tego rozwarstwienia, odwołując się głównie do ustaleń rodzimych, choć zwykle dawnych, a „filozoficznie nastrojonych” myślicieli politycznych. Nie będę przy tym analizował ustaleń żadnego z nich,

faktycznej” lub uniezależniając go od niej. Prawodawca stawał się wobec tej sfery (jak u Hobbesa i pozytywistów) pierwszy, gdyż miał ją dopiero „normatywnie porządkować” jako element sfery normatywnej od faktycznej w pełni niezależnej. Spełniał się w ten sposób postulat Arystotelesa, by prawo raczej rządziło niż ludzie, kosztem pozytywistów prawniczych, utożsamiających prawo z wolą władzy i kosztem pewnych nurtów liberalnych (benthamizm), pojmujących prawo jako narzędzie osiągania stanów rzeczy pożądaných przez większość jednostek, ale także kosztem ujęć odwołujących się do różnie pojmowanego prawa naturalnego. Wedle Ignacego Czumy, aktywne w okresie międzywojennym, ujęcie Kelsena było błędne, bo wola normodawcy zwanego państwem miała w nim wskazywać to, *co być powinno*, ustanawiać „*dobroć*” *moralną*, żadne zaś kryterium spoza systemu prawnego nie mogło wpływać na jego wolę stanowiącą (CZUMA 1934, 245–46). Nie tylko Czuma, ale także inni tomiści międzywojenni, jak Martyniak i Szymański, krytycznie zestawiali z propozycją Kelsena ujęcie proponowane w klasycznych koncepcjach prawa naturalnego, uznających istnienie odrębnego od poznającego podmiotu świata celowościowo uporządkowanego przez Stwórcę, mających powinności za środki wiodące do celu. W ich opinii odrzucenie celowościowego charakteru rzeczywistości unicestwia wszelką powinność (SZYMAŃSKI 1931, 6), czyni *fakt źródłem prawa*, gdy fakt winien być uwzględniany jedynie wówczas, gdy wyraża pewien już istniejący porządek celowy, wymagający poznania i przemienienia w powinność. Dla uzasadnienia „obiektywnej podstawy prawa” konieczne jest tedy uwzględnienie relacji pomiędzy istniejącym bytem i wyrażającą go lub nawet chroniącą powinnością. Racji istnienia powinności tomiści szukają bowiem nie w powinności wyższego rzędu (jak czynią zwolennicy woluntaryzmu teonomicznego), lecz w istnieniu celowościowo uporządkowanej rzeczywistości. Istnienie (i trwanie) rzeczywistości stanowi warunek niezbędny uzasadnienia powinności, sprawa jednak zarazem, że tomiści narażają się na istotny zarzut błędu naturalistycznego, którego starał się uniknąć Kelsen, dążąc do wywodzenia powinności jedynie z norm, a nie z faktów. Lecz propozycja tomistów odsyła nie do faktyczności pojmowanej „wulgarnie”, jako zbioru faktów stwierdzanych naocznie, lecz do faktyczności związanej w pierwszej kolejności z realnie istniejącą i celowościową formą gatunkową, wspominając o niezmiennych normach prawa naturalnego jako chroniących także niezmiennie treści określające m.in. człowieczeństwo, stanowiących „ogniwo pośrednie” między prawem wiecznym zawartym w umyśle Boga i prawem ustanawianym przez ludzi, między rozumną wolą Boga i powodowaną przez poznające tamtą wolą rozumnego człowieka (MARTYNIAK 1949, 126–29).

² Zob. szerzej m.in. SZLACHTA (2020a, 279–92).

skupiał się na roztrząsaniach tak znamienitych a zapomnianych polskich filozofów prawa, jak Czesław Martyniak czy Leon Petrażycki, idących w różnych przeciwieź kierunkach, ani na uwagach polskich normatywistów, jak Władysław Leopold Jaworski czy Maciej Starzewski, lecz — odwołując się do pism także kilku innych autorów — ograniczę się do pokazania dwóch pól nie tylko ich zainteresowania, ale także (śmiem twierdzić) filozofów polityki, próbujących uzupełnić rozważania podejmowane dzisiaj zwłaszcza przez filozofów prawa zajętych nie tyle faktycznością, ile normatywnością ograniczaną do zbioru przepisów przyjętych przez dowolnie pojmowanego prawodawcę. Rzecz w tym, że w „polu faktyczności” wpierw stwierdzany jest ów prawodawca, z którego woli wyprowadza się treść przepisów ograniczających ewentualnie także jego poruszenia, przechodząc do porządku nad dystynkcją Le Fura i orzekając, że normatywny ład prawny jest już nie autonomiczny tylko, ale także „suwerenny”, uwolniony od związku z faktycznością, pozostający poza nią, a nawet wobec faktyczności pierwszy, bo ją określający. Przyjrzyjmy się raz jeszcze temu „zapętleniu”. Poszukiwania podstaw i treści ładu normatywnego były w ludzkiej myśli podejmowane wpierw w związku z ujęciem kosmologicznym (choćby przez starożytne ludy Wschodu, a w pewnym zakresie jeszcze przez Greków odsyłających — znów wspomnijmy Le Fura — ku naturze krytycznie zestawianej z konwencjami przyjmowanymi przez człowieka czy ludzi), później w związku z projektem teonomicznym (jak w tradycji starotestamentowej, ukazującej źródłową rolę kolejnego elementu przywołanego przez francuskiego prawnika, mianowicie *woli wyższego rzędu* ujawnianej przez osobowego Boga tak w akcie stwórczym lub procesie stwarzania, jak i w objawieniu docierającym zrazu choćby tylko do jednego z ludów, tego, który stanowił Jego własność), przeciwważonym w pewnym zakresie przez projekty odwołujące się do prawa natury (jak u sofistów) lub prawa naturalnego opartego na rozeznaniu gatunkowych form (jak u Platona, a zwłaszcza u Arystotelesa) albo do powszechnie stwierdzanych treści *logosu* (stoicy). W kolejnych ujęciach, których niepodobna zestawić w tak krótkim tekście w pełni, korzystano z ujęć woluntarnych (szkotyści), wracano do rozważań o naturze jako rozumie (Hobbes), przypisywano jednostce uprawnienia i czyniono ład normatywny narzędziem ich ochrony (Locke), sięgano po „duchy praw” (Monteskiusz), wreszcie uznano, że normatywny ład tworzony jest przez „lud” (Rousseau), „państwo” (Hegel) albo przez jednostki powodujące się własnymi preferencjami poddanymi „mechanizmowi większościowemu” (Bentham i jego demokratyczni naśladowcy). Ta niezwykła ewolucja myśli odsłania różne poszukiwania

ładu normatywnego: bywało, że prawodawca pojawiał się w niej przed prawem jako twórca takiego ładu, którego wola — wbrew zastrzeżeniu Le Fura — nadawała moc prawu; bywało jednak także, iż był on wiązany — jak chciał Le Fur — normami wspartymi na naturze (różnie pojmowanej) lub (różnie pojmowanym) rozumie albo normami wywodzonymi z woli Prawodawcy wyższego od niego. Dzisiaj, gdy filozofowie polityki wciąż powtarzają tezę, iż ład normatywny jest i musi być ustanawiany przez mnogie jednostki powodujące się własnymi preferencjami, gdy wiążą oni „moralność prawa” z procedurami, wedle których winien działać prawodawca, sprawa może wydawać się rozstrzygnięta. Skoro jednak filozofowie wciąż stawiają pytania, pokażmy się o sprobieniowanie takiego rozstrzygnięcia zwłaszcza w związku z przedstawioną ewolucją raczej niż w związku z dzisiejszym „stanem rzeczy”, odsyłającym już to ku ujęciom pozytywistycznym (eksponującym normy jako fakty ustanawiane przez prawodawcę mającego legitymację od jednostek), już to ku ujęciom eksponującym konieczność różnych interpretacji odnoszonych i do podmiotów interpretujących, i do przedmiotu interpretowanego, wreszcie ku ujęciom konstruktywistycznym albo nawet konstrukcjonistycznym³.

PROPOZYCJE SZYMONA STAROWOLSKIEGO

W wielce interesującej, a niemal zapomnianej siedemnastowiecznej debacie dwaj (znów: niemal zapomniani) polscy myśliciele, katolicki ksiądz i „statysta”, zarysowali punkty widzenia krytyczne dla ujęcia dominującego dzisiaj⁴. Pierwszy z nich, ksiądz Szymon Starowolski (1588–1656), uchodzący za autora pierwszej historii filozofii polskiej (*Scriptorum Polonicorum Hekatontas...*, wzorowane na dziele Diogenesa Laertiosa, sporządzone zostało dla czytelnika zagranicznego) i pierwszego polskiego zarysu metodologii historii (*Penu historicum...*), opierał swe ustalenia głównie na koncepcjach zakorzenionych w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, niekiedy sięgając jednak także do stoików. Drugi, Łukasz Opaliński (1612–1662), reprezentujący następną generację, dzieląc w pewnym zakresie podglądy kapłana kojarzonego z kontreformacją, a zarazem pełniący liczne ważne urzędy

³ Zob. w polskiej literaturze przedmiotu choćby ZWIERZDŻYŃSKI (2012, 117–35) i JAŚTAL (2015, 122–43).

⁴ Dalsze fragmenty wywodów oparte są niekiedy na tekście SZLACHTA (2020b) (ogłoszonym w nowym czasopiśmie Wydawnictwa Sejmowego *Mysł Polityczna*), 71–92.

publiczne, odwoływał się głównie do republikańskiej tradycji rzymskiej. Ich odwołania to znaki szczególne (nie tylko polskich) zapożyczeń dominujących w ich czasach: z jednej strony ujęcia akomodowane przez myśl chrześcijańską, wyraźniej jednak wiązane z podejściem św. Tomasza niż św. Augustyna; z drugiej strony ujęcia znajdowane jako „klasyczne”, odsyłające do refleksji przedchrześcijańskiej, eksponujące nie tyle relację do Boga, ile osadzenie we wspólnocie politycznej — zasługa dla której miała decydować o pamięci o aktorze publicznym, lecz która stawać się miała głównym teatrem poczynań „statysty” dla niej działającego, a nie dla osiągnięcia zbawienia. Obaj autorzy, o których wspomnę, byli o tyle oryginalni, że starali się powiązać dwie perspektywy: koncentrującą się na zbawieniu choćby przez działania dla wspólnoty politycznej oraz ukazującą znaczenie aktywności dla niej również. Dwa wątki także ich zajmowały — jak zajmowały wielu autorów XVI i XVII w., świadomych powodów zmagających religijnych ich czasów i ich znaczenia dla ówczesnych napięć politycznych — po pierwsze, uzasadnienie „prawa oporu” poddanych wobec władcy (potencjalnie występnego, a być może innowierczego), po drugie uwarunkowania normatywne niesione przez prawa Boże i naturalne oraz tzw. fundamentalne jako kryteria i poprawnego prawodawstwa, i poprawnego władania. Problemy te zajmowały obu autorów, jak zajmowały wyznawców kalwinizmu i katolicyzmu rozproszonych w monarchiach europejskich, a także radykałów z obu obozów wyznaniowych zwanych monarchomachami („królobójcami”)⁵. Choć jednak sięgali oni do podobnych źródeł, ważnych dla doby renesansu — obfitującej wszak i w nawiązania do „klasycznych” myślicieli republikańskiego Rzymu, i w ekskursy ku myślicielom wczesnochrześcijańskim (zwłaszcza ku Augustynowi, eksponującemu dystynkcję „miasta człowieka” jako „państwa ziemskiego” oraz „miasta Boga” tak przedgrzechowego, jak i „pielgrzymującego” w „państwach ziemskich”) — i choć podejmowali podobne zagadnienia zajmujące także wielu innych autorów, to interesowały ich dwa różne pola. Pierwszego, Starowolskiego, zajmowały głównie kwestie związane z „planem normatywnym”, zaś drugiego, Opalińskiego — kwestie „instytucjonalne”.

Starowolski nie obierał za punkt wyjścia ani stanu natury jako stanu przedspołecznego i przedpolitycznego zarazem, a nawet jako stanu przedkulturowego, ani jednostki w takim stanie znajdującej i posiadającej ewentualnie uprawnienia przyrodzone, wcześniejsze od tego, co społeczne, politycz-

⁵ Zob. szerzej SZLACHTA (2005) i SZLACHTA (2007) wraz z powołaną tam niezwykle obfitą literaturą przedmiotu.

ne, a nawet kulturowe, jak czyniono w niektórych współczesnych mu ujęciach zapowiadających tradycję liberalną (zwłaszcza jednak w niezwykle dzisiaj również popularnych ujęciach Hobbesa i Locke'a). Obierał natomiast wspólnotę polityczną powstającą w sposób „naturalny”, dzięki skłonności do życia społecznego jednostek czerpiących z doświadczeń wspólnoty, w której się pojawiały, oraz korzystających z wolności i uprawnień charakterystycznych dla właściwego jej ładu normatywnego, niesprzecznego z prawami Bożym i naturalnym. Ład normatywny danej „wspólnoty politycznej”, w tym przypadku Rzeczypospolitej, uwzględniał uniwersalnie ważne ograniczenia wyborów podejmowanych przez prawodawców, przypisując władzy politycznej funkcję strażnika istnienia i prawidłowego funkcjonowania społeczności powstającej przed nią, tedy wobec niej pierwszej. Kładł Starowolski akcent na prawo jako czynnik spajający tę społeczność, nie głosił jednak, iż organizuje ją prawo ustanawiane dowolnie lub arbitralnie przez ludzkiego prawodawcę mającego na względzie — jak u niektórych już późnośrednio-wiecznych autorów w rodzaju Marsyliusza z Padwy — „pożytek wspólnoty”. Przekonywał wprawdzie, że prawo służyć winno temu, co już przed nim istnieje, zatem społeczności powstałej w sposób naturalny, względem na użyteczność prawa dla niej był tedy istotny, jednak nie był jedyny: skoro społeczność miała — jak pouczali przedstawiciele szkoły z Salamanki, współczesnej polskiemu kapłanowi, ale też współczesnej angielskiemu jezuitcie Robertowi Personsowi, sprzeciwiającemu się królowej Elżbiecie I Tudor jako występującej przeciwko istnieniu społeczności — powstawać na mocy natury, bo gatunkowa natura ludzka, ustanowiona przez Boga, zawierała skłonność do życia społecznego skłaniającą każdą jednostkę do pozostawania z innymi w zbiorowości, to była chroniona i przez prawo Boże, i przez prawo naturalne (lub „przyrodzone”⁶), zatem i przez ujawnioną treść woli Bożej (osobliwie Dekalog), i przez normy rozpoznawane mocą rozumu przyrodzonego człowieka. Pochodzące od człowieka prawo miało wprawdzie być mierzone pożytkiem dla danej wspólnoty politycznej, zarazem miało być

⁶ Starowolski zauważał, że także *poganin* zdolny jest zachowywać „sprawiedliwość na samo tylko prawo przyrodzone patrząc” (STAROWOLSKI 1991c, 207): „A my mając Zakon Pański i naukę Pana Chrystusową, nie chcemy się prawem przyrodzonym rządzić, nie chcemy sprawiedliwości boskiej przestrzegać i dajemy się w tej mierze poganom celować; sromota zaiste wieczna”. Stwierdzał, by ostatecznie zapowiedzieć sankcje zarówno doczesne, jak i pozadoczesne: „Żebyśmy przeto i Królestwa Polskiego, i Królestwa Niebieskiego nie stracili, pamiętajmy na przykazanie Pańskie, a poprawmy” — zwróćmy uwagę, bo sprawa to kluczowa w jego wywodach — „praw naszych i przestrzegajmy sprawiedliwości boskiej, albowiem inaczej nie ujdziem karnia i tu na świecie, i po śmierci w piekle” (tamże).

niesprzeczne z normami tamtych praw (Bożego i naturalnego), gdyż warunkowało i trwanie, i pomyślność danej (i postulatywnie każdej) wspólnoty politycznej.

Prawodawca ludzki miał istnieć, by chronić społeczność (wspólnotę polityczną), działać gwoli umocnienia jej trwania i pomyślności: *przełożęństwo* to istotny element, dopełniany jednak zgodą obywateli, głosił Starowolski, zbliżając się do ujęcia znaczenie wcześniejszego, znanego od XIV w., gdy angielski myśliciel John Fortescue przeciwstawiał ustrój znający i „czynnik królewski”, i „czynnik polityczny” (reprezentujący poddanych) dominującemu jakoby na kontynencie ustrojowi znającemu tylko pierwszy z nich. Dobre rządzenie opiera się *na przełożęństwie*, na hierarchii wymaganej tedy i dla istnienia całości społecznej, i dla dobrego nią kierowania warunkującego i *ekonomię*, i *pajdeję*, głosił Starowolski. Głównym narzędziem, przy pomocy którego jest ono sprawowane, było dla niego prawo, jako główne spoiwo łączące jednostki we wspólnotę. Nie miało ono być dowolne, lecz sprawiedliwe, odpowiadać naturze gatunkowej człowieka. By takim być, nie mogło być ustalane przez partykularne siły, nie mogło być „naginane” ani naruszane przez wzgląd na interes jednostek (choćby najmożliwszych) czy grup (choćby stanów). W oparciu o nie władza polityczna miała przecież nie tylko strzec jedności wspólnoty, ale także umacniać ją jako całość. Niepodobna więc było przystać na to, by rządzący — „poniechawszy przykazania [...] boskiego — szli za rozumem swoim, jakoby lepiej się znając na rzeczach niżeli Pan Bóg” (STAROWOLSKI 1991c, 204); niepodobna było dopuścić, by — powołując się na tak ujęty, partykularny „rozum własny” — wedle własnych miar ustalali treść prawa. Prawo właściwe, zgodne z wymaganiami (wiemy to już) norm objawionych i norm chroniących naturalne skłonności, miało chronić i umacniać także wolność rządzonych, którą Starowolski kojarzył z szacunkiem dla chłopów i mieszczan. Wolność — częsty to motyw nie tylko w jego rozważaniach, ale nawet w dociekaniach snutych w dobie tzw. PRL-u — wymagała nieobecności przemocy stosowanej w imię spełnienia partykularnych interesów stanowych lub warstwowych. Wymagała, przeciwnie, ochrony prawnej, która usuwała przemoc wobec innych warstw czy stanów, wszelkie bowiem stany (także szlachta i wojsko) tworzyły wspólnotę wraz z innymi warstwami. Jeśli nie honorowano tego wymagania, nie dostrzegano całości, lecz działano na rzecz tylko pewnej jej części, to narażano się — jak Elżbieta w oczach Persons — na krytykę. To racja, dla której Starowolski wywodził, że posuwający się do takich prób stają się bardziej niesprawiedliwi niż poganie, którzy — podobnie jak chrześcijanie — zdolni są

przecież poznawać i uwzględniać wymagania prawa naturalnego/przyrodzonego pojmowanego jako zbiór norm chroniących gatunkowe skłonności, a nie jako możliwość lub możliwości przysługujące jednostkom; zdolni są to czynić, choć nie znają lub nie uwzględniają norm prawa objawionego, z tym samym niesprzecznego. Mnożenie czynów niesprawiedliwych, niezgodnych z prawem Bożym i naturalnym, przez członków wspólnoty politycznej kierujących się pychą będącą z kolei powodem prywaty⁷, miało prowadzić nie tylko do osłabiania, a nawet upadku Rzeczypospolitej w planie doczesnym, ale także — i jest to wymiar osobisty — do ich potępienia po śmierci, zraty zatem w planie pozadoczesnym. Sankcja ta, nie ludzka i nie doczesna, lecz Boża i pozadoczesna, ważna dla chrześcijan, nie była obecna w „klasycznych” ujęciach republikańskich, eksponujących — jak wspomniano — nade wszystko moment realizowania się jednostki wewnątrz i dla wspólnoty politycznej.

Sankcja ta była niezwykle mocno eksponowana przez Starowolskiego jako kapłana: obywatel miał głównie dbać o zbawienie, w drugiej dopiero kolejności służyć ojczyźnie. Prawo, które miało określać czyny każdego obywatela, także mającego udział w sprawowaniu władzy, a zwłaszcza w ustalaniu treści norm, miało ułatwiać mu raczej niż utrudniać dążenie do tego nadnaturalnego celu, do zbawienia. W ten sposób sankcja za czyny niesprawiedliwe nie tylko wydobywała człowieka ze wspólnoty politycznej i eksponowała jego „pozaobywatelski” walor, ale także uwyrażniała służebną funkcję norm prawnych stanowionych przez prawodawcę będącego człowiekiem, który miał uwzględniać pożytek reguły dla trwania i rozwoju wspólnoty politycznej, wobec indywidualnego zbawienia. Sprawiało to, że prawo nie mogło być ustalone przez wzgląd na to tylko, co dotyczy wspólnoty politycznej, przez tych, którzy Rzeczpospolitą, jej stany lub ziemie reprezentują, zwłaszcza gdyby baczyli oni na partykularne interesy. Tam, gdzie — jak niekiedy w Rzeczypospolitej — „wszystko wszystkim wolno”, gdzie ubożsi są „niewolnikami możniejszych, którzy ich krzywdzą, despektują i najeżdżają kiedy im się jeno podoba”, nie są spełniane wymagania sprawiedliwości. Ci, którzy wymagania te negują, którzy traktują innych członków wspólnoty gorzej niż *Turczyn*, nie tylko nie przyczyniają się do umacniania trwania wspólnoty politycznej, ale też nie osiągną zbawienia. To kontekst ważnych wniosków wyprowadzanych przez autora znajdującego podstawy ładu normatywnego w woli Boga i naturze gatunkowej, wiążącego ujęcie

⁷ Zob. zwłaszcza STAROWOLSKI 1991a, 274 i nast. oraz znacznie późniejszy STAROWOLSKI 1991b, 266 i nast.

starotestamentowe i ujęcie proponowane przez chrześcijańskich naśladowców Arystotelesa: gdzie „prawu pospolitemu ludzie rozkazują, nie ludziom prawo, tam wolności nie masz, ale swawola, która i człowieka do którego przystąpi, i każde królestwo, każdą rzeczpospolitą, każdy dom albo familią, i każde towarzystwo albo zgromadzenie prędko zgubi i obali”. Teza kolejna Starowolskiego, także nie wiązana już wprost z zapowiedzią sankcji pozadoczesnej, lecz odnosząca się do następstw niesprawiedliwości dla trwania wspólnoty politycznej, brzmiała równie jednoznacznie, dotycząc także zadań władzy: „Bo gdzie prawo ludzi nie hamuje, gdzie zwierzchność swej woli nie zawściąga, gdzie każdemu wolno czynić co chce, gdzie jednemu drugiego zabierać, mordować, krzywdzić wolno”, prowadzi do bezprawia równanego ze stanem niewoli i to niewoli powszechnej (STAROWOLSKI b.r.w., 165). Starowolski włączał się w ten sposób w żywą do dzisiaj debatę o relacji między wolnością a prawem: skoro równał bezprawie za stanem niewoli, to mniemał, że realizacja prawa warunkuje osiągnięcie i zachowywanie stanu wolności. Wybór woli niekoniecznie służył osiągnięciu takiego stanu. Gdy wola prawodawcy wybierała błędnie, gdy przeczyła wymaganom prawa Bożego lub naturalnego, wówczas trudno było przyjąć, iż prawo ma walor prawa rzeczywistego. Wszak w takim przypadku prawo ustanawiane przez prawodawcę było raczej znakiem bezprawia, a przez nie znakiem negacji wolności tak prawodawcy (lub członków ciała prawodawczego, być może także króla, gdy brał on udział w tym procesie), jak i adresatów normy ustanawianej. Jak wówczas i jak wielokrotnie później w katolickiej nauce wszystko refleksji pojawiało się tedy zestawienie: wolność umożliwiana przez prawo lub swawola jako oznaka sprzeciwu wobec prawa sprawiedliwego lub jako oznaka swoistej uzurpacji prawodawcy, dla którego istotniejsze było narzucenie własnej woli niżli uzgodnienie jej z „wyższym łaodem normatywnym” (prawem Bożym lub/i prawem naturalnym)⁸. Starowolski negował

⁸ Osadzenie wolności w kontekście „właściwej miary” kojarzonej z nieśmiertelną duszą jednostkową i Bogiem, do którego dusza ta zmierza, było przedmiotem refleksji Patryka Sapały, który analizował dokonania innego (w swoim czasie) kapłana katolickiego, bardziej niż Starowolski znanego polskiego myśliciela politycznego, Stanisława Orzechowskiego. Refleksja dotyczyła nie tylko uwikłania wyborów dokonywanych przez wolę podmiotu moralnego w relację z prawem ludzkim, ale także relacji do prawa „wyższego rzędu” i relacji do tego ostatniego prawa ludzkiego. Orzechowski — podobnie jak Skarga i Starowolski — wikła ludzką wolę w normatywny kontekst, mając wolność podmiotu z woli tej korzystającego za osiągniętą lub spełnioną wówczas, gdy wybiera ona to, czego wymaga norma (dotyczy to zarówno wyborów dokonywanych przez „wolę prawodawczą” króla, jak i wyborów każdego innego podmiotu). Zdaniem Sapały, Orzechowski ma życie we wspólnocie za naturalny, a więc skuteczny i godziwy sposób osiągania celów moralnych, wskazywanych przez prawo, ale nakierowanych nie na to, co doczesne,

obaj rodzaje swawoli, które — choć opierały się na swobodzie wybierania przez wolę — negowały wolność właściwą człowiekowi, negowały bowiem ład określający prawidłowe poruszenia człowieka. „Posłuszeństwo prawa nie czyni nas niewolnikami, ale prawdziwie wolnymi, prawdziwie szczęśliwymi” (STAROWOLSKI b.r.w., 165), wszelako o tyle tylko, o ile prawo, któremu jednostka jest posłuszna, jest prawem nie tyle należycie ustanowionym, ile mającym należyłą treść. Treść, której ustalania oczekiwał kapłan w ramach monarchicznej formy rządów⁹. Choć ustrojowa czy instytucjonalna forma wspólnoty politycznej była dlań w istocie drugorzędna, jako że każda z uznawanych przez niego forma miała — jak u Arystotelesa — spełniać ten sam cel, służyć trwaniu społeczności, to monarcha traktowany był wyżej niż zbiorowość lub grupa jako „podmioty władające”. Monarcha bowiem, który bał się *Pana Boga i we wszystkim przestrzegał przykazania jego*, nie stawiał swego rozumu ponad przykazania i wymagania rozpoznawanej natury gatunkowej, nie przyjmował, że *lepiej się zna na rzeczach niżeli Pan Bóg* (STAROWOLSKI 1991c, 204), pojawiać się miał częściej niż mniejszość lub większość w roli decydenta Rzeczypospolitej. Także racja podawana w tym zakresie przez Starowolskiego zasługuje na uwagę. Oczytany w dziełach „klasycznych autorów”, jak Platon i Arystoteles, a także — nawiązujący nade wszystko do stoików — Polibiusz i Cyceron, uznawał, że wielu daleko bardziej narażonych jest na hołdowanie partykularyzmowi niż jednostka.

PROPOZYCJE ŁUKASZA OPALIŃSKIEGO

Podglądy te podzielał w pewnym zakresie Łukasz Opaliński (młodszy, 1612–1662), który trwał przy królu w czasie potopu szwedzkiego, popierał

lecz na to, co pozadoczesne; realizacja celów moralnych wymaga swobodnego uwzględnienia przez ludzką wolę ładu normatywnego, postulatywnie odzwierciedlanego w prawie ludzkim określającym reguły zachowań we wspólnocie (Rzeczypospolitej) i wybory woli człowieka wolnego (uczestniczącego również w stanowieniu norm), wolność posiadającego, pozostającego w stanie wolności albo ją praktykującego. Uwagi Patryka Sapały dotyczące pojmowania wolności, oparte na analizie językowej, są znakiem zrozumienia wagi zagadnienia związanego i z planem jurydycznym, i z planem moralnym odsyłającym ku Bogu, a nawet z planem politycznym kojarzonym ze wspólnotą (SAPAŁA 2017, 199–241).

⁹ Starowolski znał monarchię, arystokrację i demokrację jako formy rządów poprawne; nie kwestionując poprawności dwóch ostatnich, nie optując też za formą mieszaną, w odniesieniu do Rzeczypospolitej miał pierwszą za najwłaściwszą (o debacie dotyczącej nade wszystko formy mieszanej zob. szerzej interesujące studium Doroty Pietrzyk-Reeves [2012, *passim*]). Dla Starowolskiego jednak nie forma była najistotniejsza, lecz to, czy — niezależnie od niej — jest czy nie jest realizowane sprawiedliwe prawo zapewniające wolność wspólnocie i jej członkom.

dworskie projekty elekcji *vivente rege* na sejmach w 1661 i 1662, a nawet tworzenie „Merkuriusza Polskiego”. Mając wolność za „bezcenną” i przypisując ją Rzeczypospolitej, kojarzył ją z pokojem i określał mianem „córy przewidującej mądrości”, zaznaczając w ten sposób jakże dawne już połączenie rozumności porządkującej wolne wybory. Jako realizowaną i porządkowaną mądrze, miał on wolność za właściwość Rzeczypospolitej, o ile ta — „nie znająca gwałtów ani obawy” — trwała bezpiecznie mimo zagrożeń z zewnątrz: i ona, i jej członkowie mieli cieszyć się wolnością pojmowaną jako niezależność od wpływów zewnętrznych potęg politycznych i obcych władających, a zarazem jako nieobecność arbitralnych aktów rządzących¹⁰. „Statysta” upodabniał tedy Rzeczpospolitą do rzymskiej republiki, głosząc nadto, iż każdy obywatel winien zajmować się nią dobrowolnie, a nie z przymusu, realizować obowiązki wobec niej, by móc bezpiecznie pędzić „życie prywatne”, nie narażając się „na żadną obawę” w trakcie sprawowania urzędów i korzystania z majątków (OPALIŃSKI 1921, 57). Wprost powiada przy tym Opaliński o „władzy królewskiej”, którą Polska posiadała niemal zawsze i niemal nigdy nie była przez nią tyranizowana. Tę formę rządów miał on nie tylko za najdawniejszą, ale i za zgodną z naturą i rozumem, a nadto pożyteczną i korzystną dla wspólnoty i jej członków. Powiązanie naturalnego i rozumnego waloru z pożytecznością i korzystnością jest charakterystycznym rysem jego wywodów. Król nie włada patrymonium, nie może traktować poddanych i dóbr do nich należących jako swoich, nie posiada on bowiem legitymacji czerpanej skądkolwiek inąd, jak tylko z prawa (także rozumnego i naturalnego) oraz z przyzwolenia poddanych. Na podstawie praw sprawuje on tedy władzę, choć mógłby czynić to poprawnie nawet w ich nieobecności, i jest nimi związany: nie obywatele dani są władcy, lecz władca dany jest obywatelom, zdaje się głosić również Opaliński, podobnie jak Starowolski mogąc sięgać w tym zakresie do popularnych ujęć republikańskich nie tylko o rodowodzie Arystotelesowym.

Rozwiązanie znane członkom szkoły z Salamanki pojawia się również u Opalińskiego: członkowie Rzeczypospolitej tworzą społeczność pierwszą

¹⁰ Opaliński nie podzielał, jak się wydaje, przesvědzenia Starowolskiego, iż istnienie prawa jest warunkiem koniecznym osiągnięcia stanu wolności przez jednostkę lub/i wspólnotę (a zwłaszcza członków jej ciał legislacyjnych). Przyjmował on przeciwieństwo istnienia stanu wolnego od prawa, będącego jednak stanem wolności, skoro pisał, że „starodawni Przodkowie nasi, pod łaskawym panowaniem Królów żyjąc, praw nie potrzebowali” (OPALIŃSKI 1938a, 10). Okazywało się jednak, że choć prawa brak, to królowie podejmują aktywność; że zatem istotniejszym niż prawo jest — także dla osiągnięcia stanu wolności — władza, którą jednak (jak zobaczymy) należy sprawować właściwie, choć nade wszystko dla pożytku poddanych.

wobec władzy i władającego, skoro jej dany jest władca i skoro względem niej spełnia on swoje obowiązki. W tym jednak miejscu autor, powołujący się na Arystotelesa, wprowadza wątek obcy Stagiryście: królewska władza, zgodna z naturą i rozumem, pożyteczna i korzystna dla obywateli, jest nadto ziemskim obrazem samego Boga i jako taka winna być sprawowana zgodnie z boskim pierwowzorem. Opaliński dochodzi w ten sposób do jednego z najistotniejszych rozwiązań: okazuje się, że Bóg nie działa arbitralnie, że także On „trzyma się zasad [...] dobrotliwości i świętości”, ustalając treść prawa swoją wolą. W ujęciu tym, przenosząc zainteresowanie z „planu normatywnego” na „plan faktyczny”, Bóg okazuje się nade wszystko wzorcem władcy ustalającego miary słuszności i sprawiedliwości. Naśladując Boga, władca będący człowiekiem (jeden, nie wielu) także winien ustanawiać takie miary, lecz nie opierając się na własnym tytule (wynikającym choćby z dziedziczenia) lub legitymacji „oddolnej”, lecz na tytule wyprowadzanym z woli samego Boga. Znow, podobnie jak Starowolski, głosząc tezy, że sprawujący władzę królewską ma honorować normy ustalone przez Boga stawiającego granice także jego woli¹¹ i że wówczas jedynie osiąga stan wolności, Opaliński przekonywał zarazem, iż Rzeczpospolita nie podlega prawu w taki sposób, w jaki podlegają mu jednostki i władca, gdyż jej wolność wymaga niezależności od wpływu innych „wspólnot politycznych”. Problem wolności sytuował on teraz nie tyle tedy w „planie normatywnym”, ile znow w „planie faktycznym”. Bardziej zajmowały go relacje wspólnoty politycznej z innymi jej podobnymi, które mogłyby podejmować próby narzucania jej praw własnych lub swego zwierzchnictwa, niżli relacje woli prawodawcy lub/i jednostki, a nawet (co wysoce problematyczne z racji przywoływania „podmiotu zbiorowego”) woli Rzeczypospolitej do prawa. W ten sposób Opaliński, oddalając się od Starowolskiego, wkraczał na pole charakterystyczne dla „klasycznej” tradycji republikańskiej, eksponując problemy związane z faktycznymi zmaganiem poszczególnych wspólnot politycznych, szukając w związku z nimi warunków trwania niezależnej Rzeczypospolitej. Nie szło już tylko o tworzenie dla siebie prawa, nie szło nade wszystko o wykazanie, iż warunkiem wolności obywateli jest wolność wspólnoty, do której należą, lecz o wskazanie, czy dana wspólnota zdolna jest zachować istnienie i rozwijać się wobec pretensji zgłaszanych przez inne, jej podobne. Znow, jak u Starowolskiego, mając władających za instancje zabiegające o przetrwanie i rozwój całości, obywateli zaś za kierujących się nie partykularyzmem, lecz

¹¹ Zob. szerzej w PIETRZYK-REEVES (2012, 241).

obowiązkami wobec niej, Opaliński zajmował się nade wszystko kwestią sprawności rządu w „polu faktyczności”.

Są trzy „prawa władzy państwowej”, mówił: decyzja o wszelkich sprawach, sądy bez apelacji, w końcu prawo wyboru urzędników. Te trzy realizowane są także w Rzeczypospolitej. Prawo rozstrzygania spraw albo odnosi się do czasu pokoju, a wtedy polega na wydawaniu ustaw, ogłaszaniu rozporządzeń, biciu monety, prowadzeniu robót publicznych, albo też na wypowiedzianiu, prowadzeniu i kończeniu wojny, a wówczas wypływa z niego możliwość dokonywania poborów, ściągania danin, zawierania przymierzy. To pierwsze prawo, owszem, przysługuje polskiemu królowi, lecz tylko działającemu w łączności z senatem i stanem rycerskim, podobnie jak prawo drugie, mianowicie prawo sądenia. Tylko trzecie prawo (obejmujące możliwość wybierania urzędników, rozdawania dóbr i dobrodziejstw) realizuje król samodzielnie, nawet w odniesieniu do beneficjów stanu duchownego. Korzystając jednak z pierwszego i drugiego prawa, monarcha nie tylko wyraża zgodę na wszelkie postanowienia obu izb sejmujących, ale także rozstrzyga w sprawach m.in. zbrodni publicznych i obrazy majestatu. Zakres władzy polskiego króla zdaje się być szerszy nawet niż innych monarchów Europy nie tyle w zakresie dwóch pierwszych praw, ile trzeciego: przecież gdzie indziej król nie ma równej władcy polskiemu swobody w zakresie szafowania łaskami. Ta atoli prerogatywa nie usuwa zasadniczej tezy Opalińskiego, krytycznie odnoszącego się do absolutystycznych prób podejmowanych we Francji i Hiszpanii, szczególnie jednak wyraźnie odcinającego się od „azjatyckich despotów”. Dwa przypadki europejskich monarchii i wiele przypadków despotów wschodnich wyznaczają tło jego konkluzji: Rzeczpospolita nie dąży do absolutyzmu ani despotów; nie jest jednak zanarchizowana, zna bowiem władzę króla, lecz zna ją — podobnie jak znakomita większość monarchii europejskich — jako opartą na prawie i prawo realizującą. Wolę króla porządkuje prawo, na które on wyrazić musi zgodę, lecz czyni to nie tyle przez wzgląd na zbawienie czy uzgodnienie norm z wymaganiami prawa Bożego lub/i naturalnego (choćby traktowanymi tylko jako „negatywne granice”, a nie „podstawy pozytywne” działań podmiotu), lecz przez wzgląd na trwanie wspólnoty politycznej i jej rozwój. Umożliwiało to Opalińskiemu wkroczenie na pole wolne od dociekań Starowolskiego, na którym podejmowano rozważania o ewentualnym stosowaniu środków niezgodnych nawet z prawem Bożym czy naturalnym jako umożliwiających osiągnięcie celów doczesnych, czysto politycznych czy faktycznych, w każdym razie nakierowanych na umocnienie istnienia Rzeczypospolitej.

Nie ma u Opalińskiego tak wyraźnych odwołań do prawa Bożego i prawa naturalnego, jak u Starowolskiego. Jest natomiast wyraźne odesłanie do stanowiska zajmowanego przez izby, które reprezentują dwa stany, odesłanie do ciała czy raczej ciał przedstawicielskich¹². To one proponować mają prawa, określać treść norm wiążących i króla (za jego zgodą), i innych członków Rzeczypospolitej. W granicach praw przez nie proponowanych winien się poruszać król pozbawiony tytułu do formułowania norm prawnych samodzielnie. Musi on zatem nimi porządkować swoją wolę, nie decydującą grzesznie, ale też nie decydującą wbrew temu, na co nie dają przyzwolenia przedstawiciele stanów. O ile u katolickiego kapłana pierwszej połowy XVII w. kluczową rolę zdaje się grać wymiar normatywny połączony z apelem do „sumnień”, o tyle u „statysty” połowy tego stulecia dominować zaczyna wymiar instytucjonalny połączony z zapowiedzią sankcji, skoro „wolne [...] państwa inszego sposobu nie mają na poprawę złych zwyczajów, tylko ostrych i surowych praw stanowienie” (OPALIŃSKI 1938a, 19); ostrych i surowych praw, który — by nie pozostać martwymi — winny być skutecznie egzekwowane. Istota zagadnienia tkwi w tym, że obaj odsyłają do myślenia o całości, której władca winien służyć, działając na rzecz umocnienia jej w istnieniu i jej rozwoju oraz zapewnienia w niej pokoju. Starowolski czyni, to eksponując zagrożenia i bezpieczeństwo Rzeczypospolitej i jej członków, Opaliński natomiast — wskazując na hamulce instytucjonalne mające zapewnić dbałość o wszystkie jej elementy. Można byłoby tedy rzec, że w debacie prowadzonej przez nich nie bezpośrednio, dopełniają się dwa wymiary kluczowe dla myśli politycznej nie tylko ich czasów, dwa wymiary wciąż ważne w poszukiwaniach prowadzonych nade wszystko przez filozofów polityki: u polskich autorów XVII w. są to z jednej strony wymiar, który eksponuje potrzebę zachowania nieprzekraczalnych granic znanych z prawa Bożego lub/i prawa naturalnego, uwzględniany przez obu (choć przez Starowolskiego wyraźniej), z drugiej zaś wymiar, który eksponuje potrzebę rozpoznawania tego, co pożyteczne i korzystne dla Rzeczypospolitej w ramach jej właściwego „mechanizmu ustrojowego”. Zwracając uwagę na wymiar instytucjonalny, Opaliński zdawał sobie sprawę, że teza, iż król i izby dążyć będą pospołu do zgodnego ujęcia tego, co pożyteczne i korzystne dla Rzeczypospolitej¹³, może być złudna wobec oporu zwolenników istniejącego

¹² Opaliński mocniej niż Starowolski ograniczał krąg uczestników procesu ustalania norm prawnych, negując dopuszczanie do ciał prawodawczych przedstawicieli miast.

¹³ Króla wzywał jednak Opaliński, by „podał rękę wolności, by powagą Majestatu [...] naprawił zepsowaną radę, bez której każda R.P. śliska jest do upadku”; by nadto „civium serca i umysły” do zgody prowadził, wiódł je „do jedności i do obmyśławania pospolitego dobra”

stanu. Wiedział, że niekiedy prywatą, o której tak wiele mówił Starowolski, przemaga nad myśleniem o całości; że zdarzają się przypadki, gdy tak mocno dominuje ona w myśleniu członków ciał przedstawicielskich, iż niepodobna już liczyć na zgodne przyznanie ochrony temu, co pożyteczne i korzystne dla całości. Gdy na sejmie 1652 r. podupadły już obyczaje, prawo przestało już zabezpieczać przed dominacją prywatą¹⁴, w imię której wolno nawet gubić ojczyznę, wolno nie „pozwolić obrony, nie dać mówić o niej”; wolno nad „dobrem pospolitem mścić się swej urazy”, a nawet pretekstem „prawa swojej dopinać prywaty, Sejm zamieszać, na koniec wolno i rozerwać”. Tak to, gdy obyczajów już nie dostaje, gdy nie są one już honorowane, a prawo wykorzystuje się nie dla umocnienia całości, lecz dla „dopięcia swego”,

całość wszystka Rzeczypospolitej / W dyskrecyjej jednego jest posła z Upity, / I dosyć na zgubę jest jeden: albo głupi, / Albo zły i przewrotny, gdy go kto przekupi. / A gdy Sejm co uchwali, czy wolno nie słuchać, / Ani podlegać temu? — Nie tylko wolno, lecz / Jest to rzecz już zwyczajna i prawie powszechna (OPALIŃSKI 1938b, 61)¹⁵.

(OPALIŃSKI 1938a, 51); do senatu apelował podobnie, by strzegł „całości Ojczyzny, która w nieodmiennym zatrzymaniu trzech Stanów zawisa”, by wiódł ją *do* „kresu pospolitego dobra”, by i on sprawował „civium serca i różne umysły”, by i on je łączył, „aby wolności swej” każdy zażywał „na pomnożenie dobra Rzeczypospolitej” (tamże, 52). Wreszcie i „Zacną Szlachtę Polską”, izbę poselską, wzywał do tego, by miała „pilne staranie o dobro pospolite”, dopowiadając już w 1641 r.: „Niech zgoła to wasze, w którym się słusznie kochacie, Nie pozwalam, praw strzeże i swobod, niech się na dobro Ojczyzny obraca, a nie na usługę swej chciwości i ambicylej, i ludzi prywatnych potęgi” (53).

¹⁴ Zob. szerzej o relacji między obyczajami i prawem, w tym o uwadze Opalińskiego, iż „z początku kwitnie cnota i poczciwość, która sama sobie prawo stanowi, to jest dobrze czynić”, a prawa są stanowione dopiero wówczas, gdy obyczaje zaczynają podupadać: GRZEŚKOWIAK-KRWAWICZ (2018, 121) (przywoływana monografia, obok już wspomnianych, wybornie ukazuje kontekst nie tylko debaty Starowolskiego i Opalińskiego, ale również znacznie szerszych debat dotyczących m.in. prawa i wolności).

¹⁵ Gdzie indziej Opaliński, sposobem kaznodziei Starowolskiego, ostrzega przed przywiązaniem do marności „świata tego” słowami:

Nakoniec jeszcze, jeśli i przykłady / Nie dadzą w tym ci doskonałej rady, / Da ją śmierć sama, bo ty pokazuje, / Że człowiek ten świat daremno smakuje, / Ponieważ ona wszystko mu odbiera, / Gdy przez nią wszego każdy odumiera. / Trunna pomiarem rzeczy, a światowe / Szczęście się wali w ciemności grobowe, / Czas wszystko niszczy, wszystkie wyniosłości / Podlegać muszą jego śmiertelności.

Uznaniu marności towarzyszy wyraźne wezwanie do uwzględniania owego „wymiaru pozadoczesnego”, który Starowolski tak mocno uwydatniał; towarzyszy jednak również stwierdzenie, które można odnosić do bardziej nas interesującego w niniejszym wprowadzeniu do debaty „planu doczesnego” i w nim osadzonej „sfery politycznej”: „A tak to czytamy, aby pożądlivość /

KU KONKLUZJI: PRÓBA PORÓWNANIA

Jeśli spojrzymy na dokonania Starowolskiego i Opalińskiego nie z perspektywy ich ewentualnych sympatii dla poszczególnych „stronnictw” toczących zmagania o prymat także w trakcie sejmów XVII w. (bliskiej szczególnie historykom badającym dzieje polityczne), lecz z perspektywy właściwego im podejścia określanego mianem „konstytucjonalizmu” (która zda się być bliższa filozofom polityki), to przyjdzie podkreślić, iż toczyli debatę oni z innymi, ale i toczyli — w ramach polskiego wariantu konstytucjonalizmu — debatę o to, który jego aspekt jest istotniejszy: normatywny czy instytucjonalny? I tak jak autorzy z innych krajów, dostrzegający napięcie między zwolennikami zachowywania bez zmian stanu istniejącego oraz stronnikami umacniania władzy króla, w Rzeczypospolitej Obojga Narodów wyczulali oni na potrzebę uwzględniania obu tych aspektów, mając jednak aspekt normatywny za pierwszy względem instytucjonalnego. Wiedzieli już, wiedzieli w siedemnastym wieku, że jeśli prawodawca pojawi się pierwszy, przed prawem, to trwać będzie w „stanie faktyczności”, poza nieistniejącym jeszcze „stanem normatywnym”. Jego normatywnie nieuwarunkowana pozycja przypominać będzie tę, którą ongiś przypisano Bogu z niczego stwarzającemu, w akcie lub procesie stwarzania ustanawiającemu dopiero ład normatywny. W tym teonomicznym ujęciu Bóg trwał nieuwarunkowany, faktyczny, władny ustanowić ład normatywny odnoszący się ewentualnie i do kosmosu (już Go niewiążącego, wbrew ujęciom kosmologicznym), i do „planu ludzkiego”. W nowożytności podobną pozycję Hobbes przyda państwu, z instancji tej wywodząc normy prawa natury ograniczające uprawnienia jednostek i warunkujące pokój zewnętrzny między nimi. Ujęcie Starowolskiego zostanie w ten sposób radykalnie porzucone¹⁶, na rzecz podejścia, którego

Wszystkę okrzesać, a prawą szczęśliwość / Położyć w sobie, albo w Bogu raczej, / Bo trudno nabyć pokoju inaczej” (OPALIŃSKI 1938c, 104–6).

¹⁶ Jego bezzasadność orzeka każdy, kto uznaje następstwa przełomu nominalistycznego, podającego w wątpliwość zasadność opierania prawa na znanym tomistom łądnie przedmiotowym, a zwłaszcza przełomu kartezjańskiego, kładącego akcent nie na nim, lecz na strukturach poznawczych człowieka, nakazującego więcej spoglądać na poznający rozum człowieka niż na ład już wprost niepoznawalny, lecz zapośredniczony przez idee rzeczy. Poznanie idei zastępowało wszak poznanie rzeczy, rozum ludzki ujawniał zaś treść norm nie tyle odczytując elementy tkwiące w łądnie stworzonym przez Boga (stającego się już tylko gwarantem prawa), ile znajdowane w nim samym. W ten jednak sposób faktyczny byt, którym wciąż był człowiek, wyrwany został z ładu go poprzedzającego i stawał się niezależnym od niego i jego Twórcy źródłem norm prawnych. Wbrew Kelsenowi to, co faktyczne, stanęło przez tym, co normatywne, z rozumu pierwsze należało wywieść drugie. Niezależnie od tego, czy z rozumu wywodzone były uprawnienia

elementy śledziliśmy u Opalińskiego. Wszak już spekulacje doby renesansu, wiodące od tzw. humanizmu obywatelskiego XIV w., przez ujęcie Erazma z Rotterdamu, po propozycje republikańskich twórców humanizmu politycznego w rodzaju Machiavellego czy Sarpiego, nieodmiennie prowadziły do utrwalania podejścia, które uwydatniało rolę ludzkich podmiotów lub ludzkich zbiorowości jako jedynych faktycznie istniejących, skutkiem tego stających się jedynymi pretendentami do określania również ładu normatywnego. Ład taki mieli oni ustalać dla siebie lub dla państwa jako osobliwego a spekulatywnie ustanawianego tworu politycznego. Temu tworowi potrzebny był i ład normatywny określający poruszenia obywateli, i ład instytucjonalny. Skutkiem zerwania w XVI stuleciu z kojarzeniem państwa z osobą władcy lub zbiorowością, zerwania utrwalonego w kolejnym wieku nade wszystko przez Hobbesa, stało się poszukiwanie „mechaniki” rządzenia niezakorzonej w jakichś dawniejszych poszukiwaniach sięgających choćby Boga (który wszak co najmniej niechętnie odnosił się do prób budowania „miast”, zwłaszcza uniwersalnych, jak w Babelu), a zapewniającej sprawne zarządzanie obywatelami. Twórcy projektów ładu instytucjonalnego w daleko większym stopniu korzystali tedy z doświadczeń gromadzonych w „planie ludzkim”, dążąc do nadania mechanizmowi formy pozwalającej uzyskać jego oczekiwaną sprawność. Twórcy ci nie byli już zainteresowani dyskusją ze zwolennikami prawa naturalnego (paradoksalnie niekiedy z niego wywodzącymi uzasadnienie dla monarchii lub demokracji jako odpowiadających temu prawu lub zgoła w nim przewidzianych), ograniczając się do osadzenia w faktyczności tego, co ustalili. W ten jednak sposób zbliżali się oni do konstatacji ważnej dla nowożytności: ład instytucjonalny — o ile ma działać sprawnie — powinien być określany przez ład normatywny w możliwie najmniejszym stopniu, w każdym razie drugi ład nie może kłaść granic nieprzekraczalnych, utrudniających funkcjonowanie mechanizmu instytucjonalnego nakierowanego nie na prowadzenie do zbawienia, lecz na zapewnianie bezpiecznego współżycia członków wspólnoty politycznej, nie na utrwalanie miar wolności, lecz na zapewnianie swobodnej artykulacji stanowisk przez tych, którzy decydowali o nadawaniu legitymacji rządzącym nimi. Ze strony piastunów organów w ładzie instytucjonalnym działających idzie odtąd impuls na rzecz „rozmiękczenia” ładu normatywnego lub poddawania jego reguł ich dyspozycji. Faktyczność z wolna uzyskiwała prymat, a wystąpienie

przypisywane ongiś tylko jednostkom, a dzisiaj również grupom (zwłaszcza w społeczeństwach wielokulturowych), czy znajdowano w nim przedmiotowe „prawa natury”, ład normatywny był odtąd wtóry względem tego, co faktyczne, acz już wyraźnie oderwane od Bożej inspiracji.

Kelsena, jak uprzednio wystąpienia zwolenników prawa naturalnego lub prawa natury, zwracały się przeciwko tej tendencji, której skutki obserwujemy dzisiaj, mierząc się z następstwami koncepcji Johna Rawlsa i jego naśladowców także w Polsce. Rzecz w tym, że z postanowień poszczególnych jednostek, nieograniczanych w wyborach normami poza nimi znajduwanymi, mamy wywodzić „konstytucję dobrze urządzonego społeczeństwa liberalno-demokratycznego”, zawierającego i „zasady sprawiedliwości”, i treść ładu instytucjonalnego¹⁷.

REFERENCJE

- CZUMA, Ignacy. 1934. *Absolutyzm ustrojowy*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- GRZEŚKOWIAK-KRWAWICZ, Anna. 2018. *Dyskurs polityczny Rzeczypospolitej Obojga Narodów: pojęcia i idee*. Toruń: Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- HABERMAS, Jürgen. 2005. *Faktyczność i obowiązywanie: teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*. Tłum. Adam Romaniuk i Robert Marszałek. Warszawa: Scholar.
- HABERMAS, Jürgen. 2009. *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*. Tłum. Adam Romaniuk. Warszawa: PWN.
- JAŚTAŁ, Jacek. 2015. „Konstruktywizm w metaetyce — perspektywa Arystotelesowska”. *Diame-tros* 45:122–43.

¹⁷ Problem tkwiący w tym rozstrzygnięciu wydobywał nawet Jürgen Habermas, orzekając wprawdzie, iż dopiero „wraz z organizacją państwa praworządnego system praw wykształca się i wyodrębnia w postaci porządku konstytucyjnego, w którym medium prawa może stać się skuteczne jako wzmacniający transformator słabych impulsów społecznie integracyjnych, jakie wysyła komunikacyjnie ustrukturuwany świat życia” (HABERMAS 2005, 193), jednak wymagając wskazania choćby „słabych impulsów integracyjnych”, które umożliwią podobne wybory jednostek; wskazania zatem podstaw intersubiektywnie podzielanego (znajdowanego zazwyczaj na tzw. poziomie przedmoralnym) ukierunkowania na (te same lub takie same) wartości, nie wspominając już o uzasadnieniu istnienia zwierzchnictwa. Lecz i on wikał się w problemy nieznanne w istocie Starowolskiemu ani nawet Opalińskiemu, wynikające z braku nawet negatywnych granic, których nie mogą przełamywać zgłaszane roszczenia stanowiące punkt wyjścia w procesie ustanawiania norm prawnych raczej niż moralnych (lub „prawno-moralnych”), a przez to ustanawiania ładów normatywnego i instytucjonalnego przez pozostających w faktyczności. Powiada Habermas: „roszczenie do obowiązywania mogą bowiem zgłaszać tylko te normy, które mogłyby znaleźć zgodę wszystkich zainteresowanych jako uczestników praktycznych dyskursów” (HABERMAS 2009, 19). Dawne normy ograniczające, gruntowane na dawnych, nieistotnych już apelach do gatunkowej natury ludzkiej (skłonności) i woli Boga, nie mogą już wiązać „współprawodawców” kierujących się tylko potrzebą uzyskania *zgody wszystkich zainteresowanych* stającej się jedyną miarą poszukiwanej intersubiektywności warunkującej w planie instytucjonalnym ustanowienie prawa jako ładu normatywnego.

- KAMYKOWSKI, Ludwik, red. 1938. *Łukasz Opaliński. Pisma polskie*. Warszawa: Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego–Instytut Popierania Nauki.
- LEWANDOWSKI, Ignacy, red. 1991. *Szymon Starowolski. Wybór z pism*. Biblioteka Narodowa I, 272. Wrocław: Ossolineum.
- MARTYNIAK, Czesław. 1949. *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- OPALIŃSKI, Łukasz. 1921. *Obrona Polski przeciw Janowi Barclay'owi*. Biblioteka Pisarzy Politycznych 2. Tłum. i opr. Kazimierz Tyszkowski. Lwów–Warszawa: Książnica Polska Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych.
- OPALIŃSKI, Łukasz. 1938a. *Rozmowa plebana z ziemianinem albo dyskurs o postanowieniu teraźniejszym Rzeczypospolitej y o sposobie zawierania seymow*. W: KAMYKOWSKI, *Pisma polskie*.
- OPALIŃSKI, Łukasz. 1938b. *Coś nowego, pisanego roku tysiąc sześćsetnego pięćdziesiątego wtorego?* W: KAMYKOWSKI, *Pisma polskie*.
- OPALIŃSKI, Łukasz. 1938c. *Poeta nowy*. W: KAMYKOWSKI, *Pisma polskie*.
- PIETRZYK-REEVES, Dorota. 2012. *Ład Rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- SAPAŁA, Patryk. 2017. „Relacja między wolnością a prawem w pismach Stanisława Orzechowskiego”. W: *Wartości polityczne Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Struktury aksjologiczne i granice cywilizacyjne*, red. Anna Grześkowiak-Krwawicz i Jerzy Axer. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- STAROWOLSKI, Szymon. b.r.w. *Reformacja Obyczaiow Polskich: Wszytkim Stanom Oyczyzny naszey, terażniejszych czasow zepsowanych barzo potrzebna*. b.m.w.
- STAROWOLSKI, Szymon. 1991a. *Prywat Polską kieruje...* W: LEWANDOWSKI, *Wybór z pism*.
- STAROWOLSKI, Szymon. 1991b. *Robak sumnienia zlego...* W: LEWANDOWSKI, *Wybór z pism*.
- STAROWOLSKI, Szymon. 1991c. *Zguba Oyczyzny — stacyja*. W: LEWANDOWSKI, *Wybór z pism*.
- SZLACHTA, Bogdan. 1994. „Rozważania o państwach prawa”. *Universitas*, nr 9–10, 8–18.
- SZLACHTA, Bogdan. 2005. *Konstytucjonalizm czy absolutyzm? Szkice z francuskiej myśli politycznej XVI wieku*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- SZLACHTA, Bogdan. 2007. *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- SZLACHTA, Bogdan. 2020a. „Między pozytywizmem i normatywizmem prawniczym. Kilka uwag historyka myśli politycznej”. W: *Formalne i nieformalne źródła prawa*, red. Tomasz Barankiewicz, Tomasz Barszcz, Krzysztof Motyka i Jadwiga Potrzyszcz, 279–92. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- SZLACHTA, Bogdan. 2020b. „W poszukiwaniu istoty wolności. Polski dwugłos z siedemnastego stulecia”. *Myśl Polityczna* 2 (3): 71–92.
- SZYMAŃSKI, Antoni. 1931. „Zakon przyrodzony”. W: *Księga pamiątkowa ku czci Profesora Władysława Abrahama*, 2:1[365]–21[385]. Lwów: Gubrynowicz i Syn.
- ZWIERZDŻYŃSKI, Marcin K. 2012. „Konstruktywizm a konstrukcjonizm”. *Principia* 56:117–35.

DWA WYMIARY FILOZOFII POLITYCZNEJ.
NA MARGINESIE DEBATY DWÓCH
POLSKICH FILOZOFÓW XVII W.

S t r e s z c z e n i e

Poszukiwania prowadzone przez filozofów politycznych dotyczą zwykle wymiaru normatywnego: wsparte na rozstrzygnięciach dotyczących pojmowania świata, niekiedy z udziałem osobowego Boga, oraz pojmowania człowieka w świecie tym osadzonego, ustalają podstawy ładu stanowiącego analogon kosmosu lub wyraz Bożej woli, następstwo ewolucji lub rozstrzygnięć świadomie dokonywanych przez panujących albo legitymizujących ich. Drugi wymiar budzi mniejsze zainteresowanie filozofów, większe prawników i politologów wkraczających niekiedy również na pole filozofii politycznej. Wymiar ten ma walor instytucjonalny, wiążąc się z próbą wskazania „mechanizmów” pozwalających realizować ład normatywny. Przedmiotem rozważań będą różne rozwiązania proponowane w obu wymiarach refleksji przez dwóch polskich autorów XVII w.

Słowa kluczowe: filozofia polityczna; ład normatywny; ład instytucjonalny.

TWO DIMENSIONS OF POLITICAL PHILOSOPHY:
SIDE NOTES TO A DEBATE BETWEEN TWO POLISH PHILOSOPHERS
OF THE 17TH CENTURY

S u m m a r y

Studies conducted by political philosophers focus typically on the normative dimension. Grounded in decisions concerning the understanding of the world, sometimes with the participation of a personal God, and of man as a part of it, they lay the foundations of the order constituting an analogue of the cosmos, or the result of God's will or evolution, or the effect of decisions made consciously by the ruling or those who legitimize them. The second dimension is of less interest to philosophers, as opposed to lawyers and political scientists who are interested also in political philosophy. This dimension has an institutional value and is connected with the investigation of "mechanisms" enabling the achievement of normative order. My considerations will involve various propositions in the two dimensions, made by two Polish authors from the 17th century.

Keywords: political philosophy; normative order; institutional order.

Information about the Author: Prof. Dr. Hab. BOGDAN SZLACHTA, Full Professor at the Jagiellonian University in Kraków, Head of the Department of Political Philosophy, Institute of Political Sciences and International Relations; e-mail: bogdan.szlachta@uj.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4841-589X>.