

ARKADIUSZ MICHAŁ STASIAK

SPRAWIEDLIWOŚĆ JAKO CEL WŁADZY MONARSZEJ EWOLUCJA IDEI OD PLATONA DO SCHYŁKU OŚWIECENIA

W negatywnej ocenie tradycjonalistycznych i republikańskich ideologów naczelnymi celami władcy były podboje i zdławienie wolności poddanych. Konfrontacyjny charakter tych idei był oczywisty. Republika była przecież tworem pokojowym, zainteresowanym jedynie zachowaniem stanu posiadania. Była przy tym kolebką wolności. Dzięki tej wolności republika mogła funkcjonować. Szczęśliwie dla poniższych rozważań nawet wydawałoby się niewykonalne cele władzy monarszej nimi pozostają. Do celów tych warto powracać i wokół nich warto snuć wielkie monarchistyczne teorie. Jest tak, bowiem ich niewykonalność nie wpływa na żądania ich wykonania.

Co istotne, wszelka hierarchia – jak zauważył Richard M. Weaver – a szczególnie hierarchia monarchistyczna, wymaga wspólnego ustalenia celów¹. Cele władzy nie mogą być zatem wypadkową indywidualnych konstrukcji. Są w dużej mierze efektem oczekiwań poddanych i odpowiedzią na te oczekiwania udzieloną przez teoretyków władzy.

Już samo wstępne założenie tego artykułu jest determinujące. Zakładam bowiem, że polityka stanowi środek do realizacji celu społecznego, który ma charakter pozapolityczny. Sądzę, że taką perspektywę można przyjąć dla badania idei władzy. Co więcej, oceniając przyjęty cel, jakiemu służy władza (cel, jaki władzy wyznaczają teoretycy), można określić system wartości „wyznawany” przez idealnego władcę. Rozważania teoretyczne uwalniają w tym przypadku od często realizowanego w historii celu, jakim była władza sama w sobie. Wydaje się, że takiej kwestii – zdobycia władzy dla niej samej –

Dr ARKADIUSZ MICHAŁ STASIAK – adiunkt Katedry Historii XVI-XVIII wieku Instytutu Historii KUL, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: arcus@kul.lublin.pl

¹ R. M. Weaver, *Idee mają konsekwencje*, Kraków 1996, s. 42.

w polskiej, nowożytnej teorii nie stawiano. Było to zagadnienie o płaszczyźnie przede wszystkim praktycznej. Taka postawa (czynienia celu panowania z władzy osiąganego dla niej samej) generuje pytanie, jakiego nie odnalazłem w polskim dyskursie na temat władzy – czy dobrze jest posiadać władzę? To zagadnienie często wzbudzało dyskusję. Arystoteles mówiąc: „człowiek jest zwierzęciem politycznym”, dowodził, że poprzez działalność polityczną urzeczywistniamy nasze podstawowe możliwości. Uważał on, iż posiadanie władzy jest źródłem nieporównywalnego z niczym innym wzbogacenia życia. Odmienne kwestię tę postrzegał Epikur. Szukał on spokoju w życiu dającym subtelne przyjemności i jak najmniej cierpienia („żyj nieznanym”). A polityka to dokładne przeciwieństwo spokojnego życia, bowiem oznacza bezustanną irytację i uzależnienie od innych. Nowe relatywistyczne wątki do tej dyskusji wprowadził Machiavelli. Władza była dla niego uzasadniona przez chwałę i ekscytację, jakie wzbudza polityczna wirtuozeria. Poszukując idei władzy mogę nawet założyć, że miłość do władzy nigdy nie będzie silniejsza niż pragnienie jakiegoś celu, który dzięki sprawowaniu władzy można realizować. A także, iż posiadanie władzy nigdy nie przyniesie zaspokojenia, chyba że nadrzędny cel panującego zostanie osiągnięty. Zakładam nadto poszukiwania celu władzy, jako działania korzystnego także dla innych, nie tylko dla władcy.

Nie będę rozpatrywał w tych rozważaniach powinności ustrojowo-prawnych króla. Jest to zupełnie inny wymiar celu władzy, mający charakter ustrojowy a nie ideologiczny. W polskiej teorii często sprowadzono owe cele władcy do prostego przestrzegania praw i wolności narodu szlacheckiego.

Czy zatem ostatecznym celem władcy jest umożliwienie jednostkom życia zgodnego z ich wyborem? Przy czym już na wstępie należy dopowiedzieć – pozytywna odpowiedź na to pytanie nie będzie oznaczała wpisania nowożytnej teorii władzy w nurt tradycji liberalnej w Lockowskim znaczeniu. Odpowiadając – tak celem władzy były zapewnienia sprawiedliwości – będę odkrywał nie dominujący nurt, ale różnorodność teorii władzy.

Podstawę źródłową mojego artykułu stanowią traktaty polityczne i prace o zbliżonym do tej formy charakterze. Punktem wyjścia do rozważań jest *Państwo* Platona. W tej podróży przez meandry teorii politycznej sięgałem po liczne traktaty, ale skoncentrowałem się przede wszystkim na europejskiej myśli nowożytnej, aby w końcowej części artykułu przedstawić idee sprawiedliwości, jako celu władzy monarszej w Pierwszej Rzeczypospolitej. Z tego też powodu tak często cytuję, w końcowej partii rozważań, takich autorów, jak Józef Wybicki, Józef de Puget-Puszet, Stanisław Staszic. Pracą zasadniczą dla teorii sprawiedliwości w poszukiwanym dla mnie znaczeniu jest książka

Otfrieda Höffe *Sprawiedliwość polityczna. Podstawy krytyki filozofii prawa i państwa*². Nie można pominąć także głośnego dzieła Johna Rawlsa *Teoria sprawiedliwości*³, książki szczególnie istotnej dla konstrukcji wzoru teoretycznego. Na polskim gruncie najpełniej zagadnienie teorii sprawiedliwości ujął Wojciech Sadurski (*Teoria sprawiedliwości. Podstawowe zagadnienia*)⁴. Obszernej literatury na temat sprawiedliwości dostarcza refleksja filozoficzna. Wśród najnowszych prac szczególnie interesującymi są opracowania: Antoniego Siemianowskiego (*Sprawiedliwość*)⁵, Ryszarda Kleszcza (*Co to znaczy „sprawiedliwość”?*)⁶, Andrzeja Pawelca (*Ontologia sprawiedliwości*)⁷. Brak jest natomiast analiz, próbujących uchwycić istotę zagadnienia w Rzeczypospolitej drugiej połowy XVIII wieku. Analiza teorii sprawiedliwości władzy w sposób naturalny przynosi moralną ocenę panowania. Idee sprawiedliwości władzy w Rzeczypospolitej nie były tak jak zachodnioeuropejska nowożytna refleksja polityczna zdeterminowane doświadczeniem XVI- i XVII-wiecznych wojen religijnych (w mniejszym stopniu – sporów politycznych). Z takich doświadczeń wyrastały teorie polityczne tej miary twórców, co: Jean Bodin, Tomas Hobbes, Hugo Grotius. W efekcie owa moralna ocena sprawiedliwości osobowej króla mogła być wypadkową przede wszystkim krytyki stosunków politycznych. Szczególną rolę miało w tym procesie oceny doświadczenie ucisku, czy to od władzy osobowej, czy też napięcie tego rodzaju wewnątrz stanu szlacheckiego, czy wreszcie dostrzegalne coraz mocniej łamanie „praw człowieka” najniższych warstw ludności. Wszystkie te rodzaje doświadczenia ucisku prowadziły do idei wolności od władzy.

Sprawiedliwość jako konieczny warunek ludzkiego życia, a nie moralny luksus warunkuje wiele celów władzy. W zgodzie z europejską filozofią polityczną to powiązanie sprawiedliwości z innymi ideami z zakresu teorii władzy szczególnie ujawnia się w dążeniu do pokoju (*opus iustitiae pax – pokój jest owocem sprawiedliwości*)⁸. W zasadniczy sposób z ideą sprawiedliwości

² O. H ö f f e, *Sprawiedliwość polityczna. Podstawy krytycznej filozofii prawa i państwa*, Kraków 1999.

³ J. R a w l s, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994.

⁴ W. S a d u r s k i, *Teoria sprawiedliwości. Podstawowe zagadnienia*, Warszawa 1988.

⁵ A. S i e m i a n o w s k i, *Sprawiedliwość*, „Logos i Ethos” 1993, nr 2, s. s. 7-31.

⁶ R. K l e s z c z, *Co to znaczy „sprawiedliwość”?*, „Filozofia Nauki” 1999, nr 1/2, s. 31-41.

⁷ A. P a w e l e c, *Ontologia sprawiedliwości*, „Civitas” 2000, nr 4, s. 133-143.

⁸ Wzór tej obopólnej, zdeterminowanej relacji pochodzi z Biblii, Psalm 84 (85) 11, Iz 32. 17. Zob. także: W. P l e i s t e r, *Mythos des Rechts*, w: *Recht und Gerechtigkeit im Spiegel der europäischen Kunst*, red. W. Pleister, W. Schild, Köln 1988, s. 29-32. Przy czym w Biblii

władzy wiąże się także teoria stanowienia prawa (sprawiedliwego prawa)⁹. Fundamentalne związki zachodzą także pomiędzy sprawiedliwością i teorią umowy społecznej. Jak dowodzi John Rawls, przedmiotem pierwotnej umowy są zasady sprawiedliwości stanowione dla wspólnoty¹⁰. Kolosalne znaczenie dla idei sprawiedliwości władzy ma równość polityczna, bowiem równą powinna być dystrybucja bogactwa i dostęp do urzędów państwowych (pozostających w gestii władzy monarszej). W wypadku nierównego podziału bogactwa, wolności, szacunku, niesprawiedliwość będzie po prostu nierównością. Nadto oświeceniowa antropologia i antytradycjonalistyczny klimat epoki potęgowały wyjątkowo ściśle relacje i związki pomiędzy takimi ideami, jak równość, wolność i sprawiedliwość.

Sam termin „sprawiedliwość” jest predykatem oceny obiektywnej. Nazywając władzę sprawiedliwą, wyrażamy jej aprobatę, ale i zgodność z prawem (prawomocność). Określając ją niesprawiedliwą, wyrażamy dezaprobatę wobec władzy nieprawomocnej i fałszywej.

Analizując ideę sprawiedliwości władzy osobowej, należy wreszcie wyraźnie odróżnić *praxis* osobistą od *praxis* instytucjonalnej. Pierwsza implikuje zasady i postawy osoby naturalnej i jako taka nie mieści się w rozważaniach nad teorią sprawiedliwości władzy. Tę stronę ludzkiej egzystencji we wspólnocie można określić sprawiedliwością osobową. Sprawiedliwy w sensie osobowym (sprawiedliwy król) uznaje zobowiązania prawa z przekonania, a nie ze strachu przed karą. *Praxis* instytucjonalna jest formą relacji w państwie i dzięki temu nabiera charakteru politycznego, w efekcie staje się meritum poniższych rozważań, jako sprawiedliwość instytucjonalna. Instytucja władzy królewskiej obwarowana prawami i obowiązkami dość jasno określa, co jest dopuszczalne, a co jest zakazane. Z takiej definicji wynikają kary za pogwałcenie i naruszenie tych zasad. W efekcie już sama instytucja może być sprawiedliwa albo niesprawiedliwa. Przy czym sama istota sprawiedliwości insty-

termin „sprawiedliwość” występuje w różnych znaczeniach. Sprawiedliwe są wszystkie czyny pozytywne, ale także sprawiedliwość jest cechą tylko pewnych czynów człowieka. J. M a k o t a, *O sprawiedliwości*, „Kwartalnik Filozoficzny” 26(1998), z. 2, s. 208-210. W prosty sposób fundamentalny charakter relacji sacrum–sprawiedliwość wyłożył Jean Paul Roux, cytując sasanidzką *Księgę korony* na wstępie swojej pracy o mitach i symbolach władzy królewskiej: „Bóg w swej sprawiedliwości stworzył królów, aby ta sprawiedliwość urzeczywistniła się, a niesprawiedliwość została zniesiona” (cyt. za: J. P. R o u x, *Król. Mity i symbole*, Warszawa 1998, s. 5).

⁹ H ö f f e, *Sprawiedliwość polityczna*, s. 19.

¹⁰ R a w l s, *Teoria sprawiedliwości*, s. 23. Bezpośrednio z teorii umowy (teorii kontraktu) wywodzi się, propagowana przez Rawlsa, idea sprawiedliwości jako bezstronności.

tucjonalnej w monarchii ma co najmniej dwa wymiary. Pierwszy odnosi się do podstawowej struktury i zasad sprawiedliwości przyjętych w państwie (praw określających system), drugi do interpretacji tych zasad przez króla. W takim ujęciu drugi wymiar przybiera charakter na poły imperialny na poły osobisty. Oczywiście staje się, że uznanie pierwszego wymiaru za niesprawiedliwość, determinuje także ocenę interpretacji króla jako niesprawiedliwą¹¹.

Trzy główne wymiary sprawiedliwości władzy zostały wyznaczone w starożytnym, greckim dyskursie filozoficznym. Według Platona „sprawiedliwość polega na oddawaniu każdemu tego, co mu się należy”¹². Idea ta była wynikiem rozległej analizy sprawiedliwości osobistej, jak i sprawiedliwości instytucjonalnej. Platon nie pozostawiał decyzji władcy, co właściwie komu się należy. Wskazywał, że więcej należy się tym, którzy zasłużyli się dla państwa – „mężom, którzy dalej zaszli na drodze cnoty”¹³. Sprawiedliwość była dla Platona „uczciwym” podziałem bogactwa, statusu i władzy. „Uczciwym” oznaczało konstytuującym właściwy porządek rzeczy dla społeczeństwa

¹¹ Często zwraca się uwagę na wspólny rdzeń w języku polskim słów „sprawiedliwość” i „prawo”. Tendencja ta ma swe źródło w łacińskich terminach „justia” i „jus”. To idealistyczne zespolenie zakłada, że prawo powstało po to, aby można było dochodzić sprawiedliwości. Zob. S a d u r s k i, *Teoria sprawiedliwości*, s. 77-78. Sprawiedliwość bardzo często była stosowana w kontekście instytucjonalnym. Wiązano ją z organami sądowymi i sądownictwem w ogóle. Zob. K l e s z c z, *Co to znaczy „sprawiedliwość”?*, s. 38.

¹² P l a t o n, *Państwo*, Warszawa 1990, s. 35. Zgodnie z późniejszym tytułem *Państwo* Platona jest traktatem *O sprawiedliwości*. Także w pracach Arystotelesa pojawia się analogiczna idea sprawiedliwości, polegająca „na przydzielaniu każdemu tego, co się mu należy”. A r y s t o t e l e s, *Etyka Nikomachejska*, w: t e n ż e, *Dziela wszystkie*, t. V, Warszawa 1996, s. 170-172. Jednak jest to wypowiedź marginalna w dorobku Stagiryty. Według Arystotelesa sprawiedliwość, w znaczeniu obszerniejszym, to przestrzeganie obowiązującego prawa – jest ta sprawiedliwość cnotą ogólną i zupełną, bowiem zawiera wszystkie inne cnoty. A r y s t o t e l e s, *Polityka. Z dodatkiem pseudo-arystotelesowskiej ekonomiki*, Warszawa 1964, s. 104-106, 229-230; A r y s t o t e l e s, *Etyka Nikomachejska*, s. 168-169, 171. Władysław Biegański wyróżnił u Arystotelesa sprawiedliwość w znaczeniu obszerniejszym i ściślejszym. Sprawiedliwość w znaczeniu obszerniejszym oznaczałaby całą moralność i można by ją określić jako „sumiennność”, a termin „sprawiedliwość” odnieść do znaczenia ściślejszego. W. B i e g a ŋ s k i, *Etyka ogólna*, Warszawa 1918, s. 334. Por. P. L a f a r q u e, *Badania nad pochodzeniem pojęcia sprawiedliwość i pojęciem dobra*, w: t e n ż e, *Pisma wybrane*, t. I, Warszawa 1981, s. 83-120. Arystoteles *sprawiedliwymi* określał dobre formy rządów, chodziło o monarchię, arystokrację i rząd konstytucyjny. Trudno o podobne idee u Platona. Ale u Arystotelesa, tak jak u Platona, sprawiedliwość miała funkcję nadrzędną nad innymi cnotami, jako fundament państwa.

¹³ P l a t o n, *Prawa*, Warszawa 1960, s. 223. Wydaje się, że interpretując sprawiedliwość jako uznawanie szczególnych cnót i zasług nielicznych, Platon głosił prymat doskonałości, w którym sprawiedliwość przybierała cechy nierówności.

i dla duszy jednostki. A stąd już krok do tego, co w teorii władzy Platona najważniejsze – sprawiedliwość była nagradzaniem zgodnym z naturalnym porządkiem rzeczy. Przez co nie była pochodną woli jednostki. W platońskim dialogu ideę sprawiedliwości z woli jednostki reprezentował adwersarz Sokratesa – Trazymach. Dowodził on, iż miarą sprawiedliwości jest siła i władza panującego, a w efekcie jego własne upodobanie. Miarą władzy dla Trazymacha jest czysta siła w służbie partykularnych interesów panującego. Sprawiedliwość jest w efekcie korzyścią silniejszego. Trazymach reprezentuje amoralizm, który powróci w myśli Machiavellego. Polis w tej wykładni staje się syndykatem silnych, którzy w spokoju sumienia uciskają i wykorzystują słabszych. Pomiędzy sprawiedliwością z woli władcy a sprawiedliwością wynikającą z naturalnego porządku, jest wreszcie sprawiedliwość umowy (w terminologii nowożytnej umowy społecznej), której miarą są prawa (w *Państwie* Platona ideę reprezentował Glaukon). W tym trzecim porządku sprawiedliwe jest to, co legalne¹⁴. Ale też trzecia koncepcja podchwyciona (w pewnym stopniu także) przez Hobbsa podważa istnienie uniwersalnego porządku, a człowieka definiuje jako istotę kierującą się jedynie własnym egoistycznym interesem¹⁵. Kategorią wiążącą dla tej, „trzeciej” teorii sprawiedliwości jako wzajemności jest przestrzeganie zawartej umowy. W tym porządku niesprawiedliwe jest łamanie umowy, a sprawiedliwość staje się przestrzeganiem zobowiązań. Platon otworzył dyskursywny spór osnuty wokół dylematu, czy dążyć do władzy sprawiedliwej, czy wolności od władzy. Tę pierwszą odnajduje we wspólnocie z władzą mądrą (wiedzą) i sprawnością moralną (umiarem, odwagą, osobistą sprawiedliwością). Z charakterystycznym dla swojej idei elitaryzmem Platon zakładał, że wartości te mają określać nie wszystkich, ale jedynie rządzących. W rezultacie rządu filozofa (filozofów) uprawomocniają jedynie władzę sprawiedliwą, a nie jakąkolwiek inną.

Uniwersalna, klasyczna idea sprawiedliwości okazała się nad wyraz trwała. W okresie nowożytnym została zaadaptowana do licznych koncepcji władzy monarszej. Na zasadzie paradoksu Machiaveli wspierał tą teorią wiarołomstwo władcy, pisząc: „zapewne gdyby wszyscy ludzie byli dobrzy, ten przepis nie byłby dobry [przepis o niedotrzymywaniu danych poddanym obietnic przez władcę], lecz ponieważ są oni nikczemni i nie dotrzymywaliby tobie

¹⁴ P l a t o n, *Państwo*, s. 85.

¹⁵ T. H o b b e s, *Lewiatan*, Warszawa 1954, s. 111-112. Interpretacja teorii sprawiedliwości Hobbesa nie jest jednoznaczna, jak może sugerować to powyższy, krótki opis. Bo jeżeli sprawiedliwość w uniwersalnym znaczeniu ma rolę dla ustanowienia suwerena, to po jego ustanowieniu liczy się tylko wola suwerena. Zob. H ö f f e, *Sprawiedliwość polityczna*, s. 126.

[Księciu] wiary, więc ty także nie jesteś obowiązany im jej dotrzymać”¹⁶. Władca daje poddanym to, co im się należy – jest więc sprawiedliwym. Negatywna diagnoza wspólnoty rządzonych „wiarołomców” determinuje sposób realizacji sprawiedliwości.

Zagadnienie władzy sprawiedliwej było jednym z głównych tematów nie tylko w teorii władzy, ale w szeroko pojętej filozofii. W refleksji rozwijanej wewnątrz cywilizacji zachodnioeuropejskiej, powstało kilka aksjomatów idei sprawiedliwości władzy. Istotne ustalenia wniósł do zachodniej refleksji politycznej św. Tomasz z Akwinu, czyniąc to naturalnie na kanwie myśli starożytnej. Za najbardziej sprawiedliwy uznał on rząd jednolity, tzn. monarchistyczny, a nie arystokratyczny, czy tym bardziej niejedolitą demokrację¹⁷. Tym samym ugruntował on wiarę w sprawiedliwość jednostkowej władzy. Fundamentalnymi były w europejskiej teorii władzy idee określające relacje pomiędzy prawem i sprawiedliwością. Była to relacja dobitnie eksponowana przez teoretyków władzy w okresie nowożytnym z Jeanem Bodinem na czele. To właśnie francuski teoretyk uznał za rząd sprawiedliwy ten, który podlega jedynie prawu Bożemu i prawom kardynalnym (w znaczeniu praw naturalnych). Pamiętając, że monarchia dla Bodina była najlepszą formą ustroju, uzyskujemy, w jego wykładni, ideał sprawiedliwego władcy. Władcy, któremu łatwo jest wyznaczyć prawa, jakich ma przestrzegać. Ale jednocześnie nie można go kontrolować w realizacji tych praw¹⁸. W tak zdefiniowanej idei władzy prawo staje się najwyższym przejawem suwerenności i jest zarazem rozkazem suwerena. W efekcie generowania tego rodzaju, nowych teorii, platoński ideał trzech porządków sprawiedliwości zaczął się „zacierać”. Z czasem powstawały idee pośrednie między ideą sprawiedliwości z natury, ideą sprawiedliwości z woli władcy a prawnym porządkiem umowy.

Staropolska myśl polityczna dość precyzyjnie definiowała ideę sprawiedliwości królewskiej. Jak dowodzi Urszula Augustyniak, na polskim gruncie

¹⁶ N. M a c h i a v e l l i, *Książę*, Warszawa 1984, s. 87.

¹⁷ Św. T o m a s z z A k w i n u, *O władzy*, w: t e n ż e, *Dzieła wybrane*, Kęty 1999, s. 233.

¹⁸ J. B o d i n, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, Warszawa 1958, s. 264-266. To właśnie Bodin na nowo zdefiniował w europejskiej teorii politycznej termin władzy suwerennej. Władza taka może uczynić wszystko, poza łamaniem praw boskich i praw naturalnych. Jej istota (a w rezultacie istota suwerenności) sprowadza się do mocy tworzenia i znoszenia prawa, z wyjątkiem wyżej przywołanych (praw boskich i praw naturalnych). Nieograniczona zatem moc prawodawcza suwerena dotyczy prawa państwowego. We wcześniejszej, „średniowiecznej” teorii politycznej głównym celem władzy było rozstrzygnięcie sporów. Na tym zasadzała się suwerenność władzy, której istotą było sądzenie. L. D u b e l, *Historia doktryn politycznych i prawnych do schyłku XX wieku*, Warszawa 2005, s. 153.

zręby nowożytnej idei zbudował Andrzej Frycz Modrzewski, za nim podążyli inni teoretycy XVI wieku i pisarze polityczni XVII wieku. Kształtowali oni tym samym wyobrażenia szerszych kręgów stanu szlacheckiego¹⁹. Wśród cech kardynalnych idealnego króla Modrzewski, obok sprawiedliwości, wymieniał: umiarkowanie, hojność i męstwo. Jednak dodawał, iż „najlepsza z cnót to sprawiedliwość”²⁰. Według prostej definicji Modrzewskiego sprawiedliwość była najważniejszą z cnót monarszych. Wypełniał on ową wartość, służąc państwu przez stawianie interesu poddanych ponad własną korzyścią. Pamiętać przy tym należy, że Modrzewski, jak i wielu jemu współczesnych polskich twórców, nadawał uzasadnieniu swoich poglądów charakter teologiczno-moralny²¹. Religia była dla niego źródłem postawy obywatelskiej. Nie przyjęło się zatem na polskim gruncie, znane tu choćby z zapożyczeń dokonanych na włoskich uniwersytetach, oddzielenie polityki od religii (przeciwstawienie religii cnoty politycznej).

Sprawiedliwość była często cechą wiodącą władcy, ale zawsze wymieniano ją wśród wielu innych cech. W XVI wieku dominował specyficzny model przedstawiania ideału króla. Eksponował on cechy króla jako człowieka, a w mniejszym stopniu jako polityka. Wzór ten znów zyskał atrakcyjność w XVIII stuleciu. Przywrócenie tego ideału miało wyrazistą specyfikę. Sądzę, że bardziej było dowodem nawiązania do humanizmu renesansowego niż rzeczywistym ideałem władcy. Król idealny z okresu dominacji humanizmu renesansowego w europejskiej kulturze miał odznaczać się całym zbiorem cech osobowych: humanitaryzmem, dobroczynnością, skromnością, umiarkowaniem, mądrością, ale także pobożnością. Z przywołaniem, tak powszechnie wymienianej w królewskich zwierciadłach w XVI wieku, pobożności w okresie oświecenia powstał światopoglądowy dylemat.

Na gruncie legalistycznym definicja sprawiedliwości była równie prosta. Król w Rzeczypospolitej był zobligowany do postępowania zgodnie z norma-

¹⁹ U. A u g u s t y n i a k, *Wazowie i „królowie rodacy”*. Studium władzy królewskiej w Rzeczypospolitej XVII wieku, Warszawa 1999, s. 55.

²⁰ A. F. M o d r z e w s k i, *O poprawie Rzeczypospolitej*, w: *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, oprac. L. Szczucki, Warszawa 1978, s. 254. Por. S. P i w k o, *Frycza Modrzewskiego program reformy państwa i kościoła*, Warszawa 1979, s. 58; W. V o i s e, *Frycza Modrzewskiego nauka o państwie i prawie*, Warszawa 1956, s. 138. Wyeksponowanie sprawiedliwości za Modrzewskim, jako wiodącej cechy króla idealnego, dość wiernie powtórzył Jakub Przyłuski. Zob. J. P r z y ł u s k i, *Prawa, czyli statuty i przywileje Królestwa Polskiego*, w: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, red. L. Szczucki, Warszawa 1978, s. 207.

²¹ O biblijnych inspiracjach myśli Modrzewskiego: P i w k o, *Frycza Modrzewskiego program*, s. 58-59; V o i s e, *Frycza Modrzewskiego nauka*, s. 62.

mi prawnymi. Legalizm tak określony, stał się fundamentem staropolskiego systemu wartości politycznych²².

Wielu filozofów polityki oraz teoretyków władzy wskazywało i wskazuje na kluczową rolę sprawiedliwości w rozważaniach nad teorią polityki i ideą państwa²³. Ten dezyderat jest równie czytelny u Platona, jak i w pracach współczesnych autorów. Dla tych twórców idea sprawiedliwości Platona była i jest tematem centralnym.

Zasadę, iż sprawiedliwość jest najważniejszą wartością władzy, teoretycy polityki odmieniali na setki sposobów. Jednak za takim stwierdzeniem, jak zauważyła Teresa Kostkiewiczowa, rzadko podążała choćby próba wyjaśnienia idei sprawiedliwości władzy²⁴. Przykłady takiej retoryki można mnożyć. I tak Jan Marczewski enigmatycznie zauważał, że „nie masz właściwego monarchom dzieła nad sprawiedliwości cnotę i jej stateczne utrzymanie”²⁵. Przykładów podobnych stwierdzeń można przytoczyć znacznie więcej. O nadrzędności sprawiedliwości w procesie sprawowania władzy pisali: Grzegorz Piramowicz²⁶, Wincenty Skrzetuski²⁷, konsekwentnie na sprawiedliwość jako prawdziwy i ostateczny cel władcy wskazywali Józef Wybicki²⁸ czy Stanisław Staszic. Ten ostatni w *Przestroгах dla Polski* stwierdzał, że:

²² E. O p a l i ń s k i, *Kultura polityczna szlachty polskiej w latach 1587-1652. System parlamentarny a społeczeństwo obywatelskie*, Warszawa 1995, s. 96.

²³ H ö f f e, *Sprawiedliwość polityczna*, s. 7; Z. S t a w r o w s k i, *O dwóch miarach sprawiedliwości*, „Civitas” 2000, nr 4, s. 33-47; J. M i k l a s z e w s k a, *Sprawiedliwość libertariańska*, „Civitas” 2000, nr 4, s. 99.

²⁴ T. K o s t k i e w i c z o w a, *Publicystyka Franciszka Salezego Jezierskiego z lat 1788-1791. Z zagadnień literackiej perswazji*, w: *Sejm Czteroletni i jego tradycje*, red. J. Kowewski, Warszawa 1991, s. 127. Być może oczekiwanie głębokiej refleksji nad ideą sprawiedliwości jest naiwnością. Być może teoria sprawiedliwości ma, jak twierdził Vilhelm Lundstedt, jedynie wymiar ideologiczny i jako taka jest „czystym wymysłem”. Choć i ta teoria doprowadza nas do wniosku, że sprawiedliwość jest pozbawiona sensu, ale brak jej tego sensu tylko w teorii prawa. Nie zmienia to faktu, że Lundstedt wiązał sprawiedliwość z ideologią i określał jako „czysty wymysł”. V. L u n d s t e d t, *Law and Justice. A Criticism of the Method of Justice*, w: *Interpretation of Modern Legal Philosophy*, red. P. Sayre, New York 1947, s. 450.

²⁵ J. M a r c z e w s k i, *Dzień uroczysty S. Stanisławowi Biskupowi i Męczennikowi poświęcony oraz Imieninami rocznemu Najjaśniejszego Króla Jmci Polskiego Stanisława Augusta zaszczycony, kazaniem w kościele Farnym Bydgoskiem w przytomności J.O. Trybunatu Koronnego [...] uczczony [...] przez podanie do druku ogłoszony od X. [...] z Towarzystwa Jezusowego wzywz wyrażonego Kościoła Kaznodzieję*, [b. m. wyd.] 1768, k. C 2 v.

²⁶ G. P i r a m o w i c z, *Przestrogi dla czytających pisma historyczne-polityczne, jako to pamiętniki, dzienniki, wojaże, geografie i tym podobne*, Warszawa 1787, s. 99.

²⁷ W. S k r z e t u s k i, *Prawo polityczne narodu polskiego*, t. I, Warszawa 1782, s. 118.

²⁸ J. W y b i c k i, *Myśli polityczne o wolności cywilnej*, oprac. E. Rostworowski, Wrocław 1984, s. 76; t e n ż e, *Listy patriotyczne*, Wrocław 1955, s. 37.

„sprawiedliwość jest pierwszym i świętym obowiązkiem króla”²⁹. Ale przy tym nie definiował terminu „sprawiedliwość”, jak wcześniej czynił to w *Uwagach nad życiem Jana Zamoyskiego*.

Wypowiedzi te dowodzą jedynie, że sprawiedliwość była wartością absolutnie trwałą. W przypadku tych, nad wyraz ogólnych wykładni sprawiedliwość stanowi najważniejszy cel władzy jednostkowej. Dla mojego wyводу ważniejsze jest to, że taki najważniejszy cel może stanowić. To właśnie przywołany powyżej Wybicki, znacznie częściej niż jemu współcześni, sięgał po głębsze pokłady aksjologii wartości. Być może wynikało to z jego monarchistycznych sympatii. W jego wykładni sprawiedliwość to: „wiedzieć co darować i karać w ludziach, dając widzieć sprawiedliwość bez tej surowości, która ją czyni zbyt straszliwą”³⁰. Wybicki „marzył” o sprawiedliwości nie nazbyt (z natury) surowej. Zdawał sobie sprawę, że idea sprawiedliwości może wymagać poświęcenia szczęścia i nie da się w pełni pogodzić z wolnością polityczną. Wybicki zdawał się mówić, iż wolność jest mniej ważna niż uczciwość, a tych, którzy nie są sprawiedliwi z własnej woli, trzeba do bycia sprawiedliwymi zmusić. Jednak w przypadku takiego przymusu surowość (której starał się uniknąć) jest nieodzowna. Wydaje się, że lepiej z tego faktu zdawał sobie sprawę Józef de Puget-Puszet, zauważając: „surowość jedynym jest środkiem do zatamowania przestępstwa”³¹.

Kiedy w opublikowanym w 1810 r. *Porządku fizyczno-moralnym* Hugo Kołłątaj będzie rozważał cele władzy, za wartość wiodącą uzna, jak i jego poprzednicy, sprawiedliwość. Z tą różnicą, że Kołłątaj nie dostrzeże już żadnej roli króla w realizacji tego celu władzy³². Sprawiedliwe społeczeństwo w nowej wykładni miało być budowane przez władzę kolegialną a nie jednostkową.

Na przeciwnym końcu XVIII-wiecznej teorii władzy sytuują się idee głoszące oddanie królowi pełnej władzy nad sądownictwem. Taki postulat forsował Ignacy Łoborzewski w *Zaszczycie wolności polskiej*. Proponował on,

²⁹ S. Staszyc, *Przestrogi dla Polski*, Wrocław 2003, s. 203.

³⁰ Wybicki, *Listy patriotyczne*, s. 32. Analogiczne postrzeganie sprawiedliwości można odnaleźć w pracach Davida Hume’a. Może to świadczyć o zapożyczeniach dokonanych przez Wybickiego. Zob. S. R. Krause, *Hume and the (False) Luster of Justice*, „Political Theory” 32(2004), nr 5, s. 647.

³¹ Józef de Puget-Puszet, *O uszczęśliwieniu narodu*, t. II, Warszawa 1789, s. 34.

³² H. Kołłątaj, *Porządek fizyczno-moralny*, oprac. K. Opałek, Warszawa 1955, s. 114-115.

aby sprawiedliwość była pierwszą prerogatywą króla³³. To rozszerzenie monarszych kompetencji miało nastąpić przy zachowaniu przez tron prawa do nominacji na urzędy i nagradzania poddanych³⁴. Ideał króla, jako obrońcy prawa i sprawiedliwości, czytelny jest także w pracach Staszica, gdy ten w *Uwagach nad życiem Jana Zamoyskiego* zawyrokował: „praw wszystkich wykonania król będzie stróżem”³⁵. Wzorów dla takich idei, poza angielskim systemem politycznym, było wiele. Taki ideał dawał Polakom, co może być zaskakujące, sam Jan Jakub Rousseau, czyniąc celem króla utrzymanie sprawiedliwości, określane jako troska o nieskazitelność wszystkich trybunałów. Król, „urodzony sędzia swojego ludu”, miał przecież sprawować, w wykładni filozofa z Genewy, najwyższe sądownictwo³⁶. Zbliżony ideał odnaleźć można w monarchistycznej skądinąd utopii przypisywanej Stanisławowi Leszczyńskiemu. To przecież monarcha bezpośrednio czuwał nad wykonywaniem sprawiedliwości w idealnym państwie ex-króla: „monarcha opłaca sędziów, a zarazem oświeca ich, jego mądrość i czujność wynagradza lub karze, powaga ogranicza ich władzę, żeby jej nie nadużywali”³⁷.

³³ I. Ł o b a r z e w s k i, *Zaszczyt wolności polskiej angielskiej wyrównywający, z uwagami do tego stosownymi i opisaniem rządu angielskiego*, Warszawa 1789, s. 35.

³⁴ Tamże, s. 36.

³⁵ S. S t a s z i c, *Uwagi nad życiem Jana Zamoyskiego*, oprac. S. Czarnowski, Wrocław 2005, s. 215. W późniejszych *Przestrojach dla Polski* Staszic popadał w sprzeczność z powyższą uwagą, skrajnie ograniczając wpływ króla na sądownictwo i sprawiedliwości. Czynił to dowodząc, że taki wpływ ograniczy równość, wolność i własność poddanych. „Tylko wola powszechna [pisał Staszic] może stanowić magistratury sądownicze, nadać im władzę i opisać sposoby dochodzenia i rozpoznawania, czyli strony żalącej się dowody są prawdziwe. Karę zaś wyznaczy samo prawo. Tam nie ma równości, wolności ani własności, tam prawa człowieka już wzruszone, gdzie jeden obywatel ma władzę wyznaczania sędziów dla współobywateli swoich” (*Przestrogi dla Polski*, s. 24). Staszic uznawał nawet za niedopuszczalne mianowanie sędziów przez króla. Idea sprawiedliwości jako nadzoru nad sędziami będzie często powracać w polskiej refleksji nad polityką, zob. M. K a r p o w i c z, *O uszanowaniu i posłuszeństwie królom*, Grodno 1775, s. 201.

³⁶ J. J. R o u s s e a u, *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, w: *Oeuvres complètes*, t. VII, Paris 1857, s. 993. Wiązanie osoby królewskiej ze sprawowaniem sądów w państwie było wyjątkowo trwałe. Nawet odebranie prawa sprawowania sprawiedliwości osobie króla angielskiego Deklaracją Izby Lordów i Izby Gmin z 27 maja 1642 r., nie oznaczało rezygnacji z tradycyjnej tytulatury. Sam tekst Deklaracji głosił, że sprawiedliwość sprawowana w państwie, nadal będzie sprawiedliwością królewską, choć niewykonywaną przez jego osobę przy użyciu jego woli, ale nadal przez jego sądy. E. H. K a n t o r o w i c z, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, Warszawa 2007, s. 17.

³⁷ S. L e s z c z y Ń s k i, *Rozmowa Europejczyka z wyspiarzem z królestwa Dumocala*, w: t e n ż e, *Głos wolny wolność ubezpieczający*, Lublin 1987, s. 57.

W charakterystyczny i reprezentatywny zarazem sposób rozumiał sprawiedliwość, jako cel władzy królewskiej, anonim, autor *Uwag nad pochwałą wieku osiemnastego*. Sprawiedliwość idealnego króla oznaczała dla niego po prostu przestrzeganie praw politycznych³⁸. Ta legalistyczna, zrozumiała dla szerokich grup narodu politycznego idea sprawiedliwości, była prawdopodobnie najpowszechniejszym jej ujęciem. Być może, idąc w kierunku oczekiwań szerokich grup szlacheckich, sprawiedliwość można sprowadzić tylko do jawności procedur jej wymierzania. W takim wypadku spór o sprawiedliwość straciłby charakter teoretyczny. Stałby się on formalny. Trudno też oczekiwać, aby szlachta polska oceniała system sprawiedliwości jako niesprawiedliwy; bowiem ocenie narodu politycznego podlegała jedynie imperialno-osebista interpretacja praw przez króla. Interpretacja, w której kierował się on własnym interesem, a nie praworządnością, w powszechnym odczuciu wzbudzała sprzeciw jako niesprawiedliwość. Dowodzi to, iż staropolska idea legalizmu była niepodważalna.

Ciągle obecny w teorii władzy spór o to, czy w budowaniu idei politycznych odwoływać się do sprawdzonych, starych rozwiązań, czy sięgać po pomysły nowe i nowatorskie, w drugiej połowie XVIII wieku stał się wyjątkowo dramatyczny, intensywny i wyrazisty. Doskonale jego charakter oddaje hasło głoszone przez Hieronima Stroynowskiego, iż wyznacznikiem szkodzenia rządzonym jest przekroczenie zasad sprawiedliwości przyrodzonej³⁹. To nowatorskie hasło naturalnej sprawiedliwości stało się nowym paradygmatem teorii. Stroynowski definiował je – jak sadzę – najtrafniej, ale to nie on wprowadził ideę na grunt polski. Hasło to pojawiło się już wśród inicjatorów kodyfikacji prawa polskiego na sejmie 1776 r.⁴⁰ Idea bazowała na teorii prawa natury i wprost odnosiła się do katalogu praw naturalnych z nienaruszalnością własności, obowiązkiem wynagrodzenia szkód i dotrzymaniem umów oraz potrzebą stosowania kar za przestępstwa. Już po odrzuceniu opartego na zasadzie naturalnej sprawiedliwości *Kodeksu Zamoyskiego*, Remigiusz Ładowski zauważył: sprawiedliwy jest władca, jeśli się z „prawami naturalne-

³⁸ *Uwagi nad pochwałą wieku osiemnastego*, [b. m. wyd.] [1785], s. 8. Autorstwo tekstu najczęściej przypisywane było Antoniemu Popławskiemu.

³⁹ H. S t r o y n o w s k i, *Nauka prawa przyrodzonego, politycznego, ekonomiki politycznej i prawa narodów*, Wilno 1785, s. 137-138.

⁴⁰ Zob. E. B o r k o w s k a - B a g i e ń s k a, „*Zbiór praw sądowych*” *Andrzeja Zamoyskiego*, Poznań 1986, s. 60; K. O p a ł e k, *Wstęp*, w: W y b i c k i, *Listy patriotyczne*, s. XXXIV.

mi i Boskiemi zgadza”⁴¹. „Modna” formuła na trwałe zatem zakorzeniła się w myśleniu o sprawiedliwości władzy.

Teoretycy władzy drugiej połowy XVIII wieku nie raz musieli zadawać sobie pytanie, czy ludzie są w samej istocie nierówni? Być może czynili to częściej niż myśliciele w innych epokach. Jeśli tak, jeśli ludzie są nierówni, to sprawiedliwość musi uznawać zasługi i osiągnięcia, łatwiej będzie nam wtedy zaakceptować tradycję jako cel polityczny, bowiem tradycja zawsze kryje w sobie znaczne nierówności. Taka postawa była zgodna z platońską ideą naturalnej sprawiedliwości. A jeśli ludzie są równi, to oznacza, że mają prawo do indywidualizmu. Każdy z nich może żyć w zgodzie ze swoim wyborem. Współczesny ideał równości dostarcza podstaw do afirmacji sprawiedliwości egalitarnej oraz wspólnoty, ponieważ równość znosi różnicowania takie, jak władza i status społeczny, zróżnicowania, które dzielą ludzi. W czasach nowożytnych o takiej równości pisali jedynie utopiści, redukujący władzę do „naturalnego” minimum. Jeżeli odpowiedzieć twierdząco na zadane powyżej pytanie (ludzie w samej istocie są nierówni), to łatwo dojść do tezy, iż sprawiedliwość instytucjonalna – może zawsze (z zasady) być niesprawiedliwa, bowiem niesprawiedliwy jest rozkład naturalnych talentów. A ta niesprawiedliwość może przenosić się na system dystrybucji i redystrybucji. Być może zatem sprawiedliwość winna sprowadzać się do „trafnego” nagradzania i karania poddanych. Nagradzania adekwatnego do zasług rządzonych, tak jak ujął to Platon. Choć naturalnie ta „trafność” decyzji królewskiej jest tu kategorią wyjątkowo dwuznaczną, to dlatego idee sprawiedliwości w różnym stopniu mogą uwzględniać ideę dobra wspólnego i równości.

Symbolem państwa jest miecz jako znak wyłączności władania i warunków urzeczywistnienia monopolu władzy; a dokładniej – monopolu na egzekwowanie prawa. To, czy władca dysponuje mieczem suwerennie, czy w służbie sprawiedliwości w imię rezygnacji z wolności, jest już kwestią indywidualną. Większość polskich teoretyków władzy drugiej połowy XVIII wieku konsekwentnie wytrącała miecz władzy z królewskiej ręki. W ten sposób staropolski legalizm przenosił się do myślenia o państwie także w epoce oświecenia. Miecz jest także symbolem sprawiedliwości, która zajmuje miejsce suwerena jako emanacja niezależności od władzy. Miecz sprawiedliwości zdawał się jedynym narzędziem, jakie polscy monarchistyczni teoretycy władzy byli gotowi oddać monarsze. Ale nawet w kręgach monarchistycznych zakres władania przez monarchę tym groźnym narzędziem podlegał dyskusji. Natu-

⁴¹ R. Ł a d o w s k i, *Krótkie zebranie trzech praw początkowych*, Lwów 1780, s. 91.

ralnie forsowanie idei sądenia przez władzę osobową byłoby propagowaniem nagiej siły. Istota takiej władzy może sprowadzać się do posiadania dostatecznej siły, aby odmówić egzekwowania sprawiedliwości lub uzależnić sprawiedliwość od własnej woli. Monopol na przymus nie jest zatem mierzony tylko siłą egzekwowania sprawiedliwości, ale także możliwością jej nieegzekwowania. Wydaje się, że idee sprawiedliwości woli nie mogły zaistnieć w polskiej teorii. Acz kwestia ta jest dwuznaczna, bowiem miecz, który dzierży sprawiedliwość, to po prostu zwykły symbol siły, i jako taki nie jest związany ze sprawiedliwością. Jako instrument siły może służyć sprawiedliwości, jak i jej zagrażać. Miecz stanie się instrumentem sprawiedliwości, kiedy utraci swą obosieczność i z zasady będzie związany tylko ze sprawiedliwością. Doprowadzenie do takiego stanu stało się ideą nowożytnej sprawiedliwości. I to ideą bardzo bliską polskim teoretykom władzy drugiej połowy XVIII wieku, teoretykom, którzy – jak sądzę – nawet nie dopuszczali myśli o sprawowaniu sprawiedliwości na podstawie wolnej woli władzy jednostkowej.

BIBLIOGRAFIA

- A u g u s t y n i a k U., Wazowie i „królowie rodacy”. Studium władzy królewskiej w Rzeczypospolitej XVII wieku, Warszawa 1999.
- H ö f f e O., Sprawiedliwość polityczna. Podstawy krytycznej filozofii prawa i państwa, Kraków 1999.
- K a n t o r o w i c z E. H., Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej, Warszawa 2007.
- K l e s z c z R., Co to znaczy „sprawiedliwość”? „Filozofia Nauki” 1999, nr 1/2, s. 31-41.
- L a f a r q u e P., Badania nad pochodzeniem pojęcia sprawiedliwość i pojęciem dobra, w: t e n ż e, Pisma wybrane, t. I, Warszawa 1981, s. 83-120.
- L u n d s t e d t V., Law and Justice. A Criticism of the Method of Justice, w: Interpretation of Modern Legal Philosophy, red. P. Sayre, New York 1947, s. 415-452.
- M a k o t a J., O sprawiedliwości, „Kwartalnik Filozoficzny” 26(1998), z. 2, s. 207-222.
- O p a l i Ń s k i E., Kultura polityczna szlachty polskiej w latach 1587-1652. System parlamentarny a społeczeństwo obywatelskie, Warszawa 1995.
- P a w e l e c A., Ontologia sprawiedliwości, „Civitas” 2000, nr 4, s. 133-143.
- R a w l s J., Teoria sprawiedliwości, Warszawa 1994.
- R o u x J. P., Król. Mity i symbole, Warszawa 1998.

- S a d u r s k i W., Teoria sprawiedliwości. Podstawowe zagadnienia, Warszawa 1988.
- S i e m i a n o w s k i A., Sprawiedliwość, „Logos i Ethos” 1993, nr 2, s. 7-31.
- S t a w r o w s k i Z., O dwóch miarach sprawiedliwości, „Civitas” 2000, nr 4, s. 33-47.
- W e a v e r R. M., Idee mają konsekwencje, Kraków 1996.

JUSTICE AS THE AIM OF THE MONARCH'S RULE.
THE EVOLUTION OF THE IDEA FROM PLATO TILL THE END
OF THE ENLIGHTENMENT

S u m m a r y

The idea of justice of the authority in the general sense remains a central topic in Polish political theory. This has resulted in frequently tackling this problem, but it has not been reflected in the complexity of the theory. It is even hard to talk about a theory in the case of the analyzed considerations. They were mostly very superficial mentions of the monarch's justice, permeated with the old-Polish legalism. Legalism reduced to the rule – the king is obliged to observe legal norms and to give priority to the good of the ruled ones over his own interests. This model determined deliberations about justice. Most theoreticians could not see a possibility to strengthen the king's influence on dispensing justice in the country, although there were exceptions to this view, and not only among monarchists. Owing to this model in Polish political thought, after the fall of the First Polish Republic it was easier to accept the idea of justice dispensed by broad bodies representing the community. The model was not overcome even by the instrumental transfer of the idea of natural justice to the Polish ground. This was also not done by doubts expressed by Wybicki about the possibilities to link justice with the subjects' happiness and with political freedom.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: Idea sprawiedliwości, władza, teoria władzy, filozofia polityki.

Key words: idea of justice, authority, theory of authority, philosophy of politics.