

Richelieu. Ontologia(e) państwa nowożytnego [TPCT 493]

Rzecz wspólna, prawo jako dusza wspólnoty, dobry ustrój jako mieszanka elementów monarchicznych, arystokratycznych i demokratycznych. Tam, gdzie Richelieu strzeże jedności przed partykularyzmem, polski republikanizm strzeże wolności przed absolutum dominium. Francja obawia się rozbicia, Polska drży przed dominacją arbitralnej woli króla. Dwa porządki i podejścia, kształtują zarazem dwie filozofie państwa.

Emanacja nowożytnej polityczności: arcykapłan jedności, który wyprowadza Francję z wojen domowych oraz twórca idei państwa, które staje się samo dla siebie funkcją i celem. W tym czasie rodzi się to, co późna nowoczesność nazwie pragmatyką racji stanu: dyplomacja jako proces, interes jako miara, król jako jedyna figura polityczna zdolna uspołnić złożoną całość. Francja wczesnonowożytna – rozpięta między ruiną wojen domowych a ambitnym snem o jedności – obrazuje jeden z przepisów racjonalności politycznej na te bolączki. Stoi za nim idea *raison d'état*, która w osobie kardynała Richelieu, nabrała kształtu praktycznej teologii porządku. W tym świetle absolutyzm nie jest kaprysem potężnego monarchy, lecz pewną *praxis* – odpowiedzią na chaos. Z drugiej strony Europa ma także państwa, w których zwycięża republikańska wiara, że wspólnota może oddychać prawem i cnotą, a władza, by być prawowitą, musi być dzielona i nadzorowana. Te dwie wyobraźnie polityczne – absolutystyczna i republikańska – spierały się nie tylko o technikę rządu, lecz o metafizykę wspólnoty. Hierarchia i

bezwzględny prymat jedności, czy udział, spór poskromiony instytucją i cnota ćwiczona w codziennym współrzędzeniu? Jawi się to niemal jak Szekspirowskie pytanie!

Kardynał Richelieu czyta swój czas jak wprawny lekarz. Stawia diagnozę, zagrożeniem jest decentralizacja, która poprzez magnackie księstwa, hugenockie twierdze, przyczynia się do narastającego chaosu, którą nader skrzętnie chcieliby wykorzystać czyhający Habsburgowie. Obrana terapia zdaje się być nader surowa: rozbrojenie prywatnych roszczeń, ujednoczenie administracji, dyplomacja jako twardy mechanizm budujący równowagę sił, wreszcie wywyższenie tronu. W tej logice król – z łaski Boga – staje się zwornikiem, ale też gwarancją i legitymizacją innych władz. U podstaw tej praktyki leży doktryna. Jean Bodin, pisząc o „absolutnej i nieustającej władzy rzeczypospolitej”, konstytuuje samo pojęcie państwa. Bez suwerenności, bowiem, trwałej, niepodzielnej nie ma ram, w których w ogóle można mówić o prawie, wojnie i pokoju, w końcu zaś o pieniądzu czy jurysdykcji. Suweren, jak powiada, stoi ponad edyktami swoich delegatów i nie dzieli się tym, co istotowe. Zarazem podlega prawu bożemu i natury oraz fundamentalnym prawom królestwa, które tworzą fundamentalną hierarchię źródeł. Bodin odrzuca ustroje mieszane z punktu widzenia ontologii: „majestat” nie znosi gradacji.

Do tej architektury suwerenności dopisują swoje piętra legiści i teoretycy. Charles Loyseau – równie czuły na porządek stanowy, co na ontologię władzy – przenosi ciężar suwerenności z osoby na państwo, wskazując, że to właśnie ona „nadaje istnienie” politycznej całości i jest z nią tożsama w zwierzchnictwie nad terytorium. Z kolei Pierre Grégoire, z temperamentem systematyka i teologa, wyprowadza ideę godności panowania, w której boska wola staje się przesłanką dla

sakralizacji królewskiego majestatu. Zaś Charles Le Bret, doprecyzowuje zasadę niepodzielności: jeśli suwerenność jest formą państwa, to dzielenie jej jest rozszczepianiem samego bytu politycznego. A nad całością unosi się maksyma *rex est imperator in regno suo*: emancypacja króla od zewnętrznych roszczeń idzie w parze z jego supremacją wewnątrz. Tak widziany absolutyzm nie jest więc jedynie mechaniką władzy, lecz raczej jawi się jako pewna filozofia dyscypliny i hierarchii, gdzie wielość, jeśli nie zostanie objęta ścisłą i kontrolowaną formą, przeradza się w anarchię. To porządek, który wyprowadza pokój ze scalonego centrum, a cnotę – z posłuszeństwa rozumowi państwa, które ostatecznie uosabia suweren a zatem król. Bodinowska „sprawiedliwość harmoniczną” brzmi tu jak metafora całego projektu: sztuka godzenia proporcji przez wyższą architekturę norm. To dlatego absolutyzm operuje kategorią bezpieczeństwa egzystencjalnego: najpierw „być”, potem „być dobrym”.

Tymczasem po drugiej stronie Europy Rzeczpospolita Obojga Narodów trwa przy języku, który z rzymskiego dziedzictwa uczynił codzienną gramatykę. Rzecz wspólna, prawo jako dusza wspólnoty, dobry ustrój jako mieszanka elementów monarchicznych, arystokratycznych i demokratycznych. Tam, gdzie Richelieu strzeże jedności przed partykularyzmem, polski republikanizm strzeże wolności przed absolutum dominium. Francja obawia się rozbicia, Polska drży przed dominacją arbitralnej woli króla. Dwa porządki i podejścia, kształtują zarazem dwie filozofie państwa.

Po tej stronie sporu o ustrój państwa też uwidacznia się wiele ciekawych piór. Andrzej Frycz Modrzewski układa przeciw politykę jak etykę stosowaną: prawo ma rodzić się z obyczaju i prowadzić ku dobru wspólnemu; kary mają być równe, bo równość wobec prawa jest

wywiedziona z porządku wyższego; król rządzi o tyle, o ile zgoda stanów i rozum porządkują jego działanie. Cnota jest tu warunkiem wolności: bez niej swoboda staje się swawolą, a wspólnota – łupem siły. W tym duchu Modrzewski rozpoznaje, że nikt nie dźwiga Rzeczypospolitej sam – to polskie echo arystotelesowskiej wspólnoty celu, uzupełnione śmiałą, jak na swoje czasy, intuicją równości i troski o tych, których prawo zwykło pomijać. Podobnie Stanisław Orzechowski, skądinąd bardziej ekskluzywny w definicji obywatelstwa, rzeźbi polską politeję jako istotę rządu mieszanego. *Lex* ponad *rex*, zwyczaj ponad arbitralność. Wolność jest dobrem pierwszym, ale nie bez granic. Co więcej, swoją pochwałę polskiego ustroju spleta z humanistycznym przekonaniem, że króla czyni zgoda wspólnoty, a nie genealogia. Andrzej Wolan dodaje temu pejzażowi własny rys. Gdy mówi, że „nie masz tam miejsca wolności, gdzie nie masz praw żadnych”, wyciąga konsekwencję: prawdziwa wolność to życie pod rządami prawa, które wiąże wszystkich – i szlachtę, i mieszczan, i chłopów. Władza królewska jest ograniczona zgodą, a zgoda jest rzeczywista, kiedy równość wobec norm nie jest deklaracją, lecz praktyką. Wolan łączy także etykę zgody Cyncerona ze świadomością kruchej jedności. Bowiem wspólnota, rozszarpana przez zwady, ginie nie tyle pod ciosami wrogów, ile od utraty zgody. A przecież i Łukasz Opaliński, jasno deklaruje, że państwo jest własnością obywateli, nie rodową posiadłością. Jednocześnie rozpoznaje moralną genezę prawa: gdy cnota kwitnie, normy mogą być szczupłe; gdy obyczaj więdnie, mnożą się statuty. A przecież można jeszcze przywołać Andrzeja Maksymiliana Fredrę, jeden z najwytrawniejszych stylistów polskiej doktryny. On z kolei odwraca wzrok od dynastii ku samej idei: elekcyjność tronu jest nie defektem, lecz dowodem przewagi formy, w której król pozostaje funkcją woli politycznej narodu szlacheckiego. *Liberum veto* – ów symbol równości – ma zabezpieczać starą formę rządu przed *absolutum dominium*. Fredro jednak zdaje sobie sprawę, że ciężar rządu dźwiga mniejszość zdolnych. Z tego rodzi się pewien

paradoks: instytucja równości, która miała być bezpiecznikiem, bywa bezsilna wobec roszczeń jednostki. Logika kompetencji, która miała chronić Rzeczpospolitą, rodzi oligarchiczne nawyki. Cnota bez mechanizmów bywa bezradna; mechanizmy bez cnoty – bezdusznie skuteczne.

Jak można dostrzec modele francuski i polski (a przecież i angielski) wyłaniają dwie „gramatyki polityczne”. Absolutyzm wywodzi jedność z formy i władzy, w niej bowiem hierarchia ratuje byt państwa, a byt poprzedza jakość. Republikanizm, wywodzi jedność z prawa i uczestnictwa – wolność polityczna nie jest luksusem, lecz warunkiem dobra wspólnego. Tam – suwerenność jako niepodzielny atrybut, tu – suwerenność prawa i zgody. Tam – porządek statyczny, tu – porządek dynamiczny, który tworzy się w ruchu instytucji. W modelu republikańskim istotą staje się moralne przysposobienie obywatela – owa rzymska cnota; Anglia obwarowuje je mechanizmami, które czynią cnotę „prawdopodobną” nawet wtedy, gdy ludzie są przeciętni. Bez cnoty, tej realnej lub „wymuszonej” – wolność, a wraz z nią wspólnota, się rozpada.

Pozostaje pytanie: czy można zbudować państwo, które nie wyrzeka się siły, a zarazem nie pęta obywateli; czy da się odziedziczyć od Richelieu zdolność do utrzymania jedności, a od Modrzewskiego, Orzechowskiego, Wolana i Opalińskiego – sztukę rozpraszania władzy tak, by krążyła, zamiast krzepnąć? Gdy sięgniemy tradycji angielskiej, do Algernona Sidneya z jego konsekwentnym sprzeciwem wobec tyranii, czy do Harringtonowskiej równowadze własności, a nawet Miltonowskiego zastrzeżenia legitymacji – zrozumiemy, jak bardzo republikanizm wyciągnął z antyku nie tylko ideał cnoty, lecz też narzędzia obrony przed dominacją. Gdy czytamy Bodina, Loyseau i Le

Breta, rozpoznajemy, że absolutyzm nie był kaprysem, lecz projektem ratunkowym dla rozbitej cywilizacji. W tym napięciu, w tej nieusuwalnej dialektyce, dojrzewa nowoczesne państwo. Z pewnością absolutyzm i republikanizm to dwa bieguny, między którymi przesuwają się igła europejskiego kompasu. Kardynał Richelieu z pewnością pozostanie patronem niezbędnej jedności, racji stanu i wysublimowanej racjonalnej polityczności, jednak z Bodinowskim przypomnieniem o prawie natury i fundamentalnych normach. Republikanie z Rzeczypospolitej przypominają, że wolność jest warunkiem godności. Jednak wskazują, że istotne są instytucje, które podtrzymują cnotę, gdy słabnie obyczaj. A może zwyczajnie warto dostrzec państwo, które nie wstydzi się siły, i wspólnotę, która nie rezygnuje z bycia wspólnotą?

Jan Czerniecki

**Wszystkie artykuły z Teologii Politycznej Co Tydzień [493]:
„Richelieu. Ontologia(e) państwa nowożytnego”**

*Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa
Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury*



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego
