



Horyzonty Polityki
2025, Vol. 16, N° 55



TOMASZ TULEJSKI

<http://orcid.org/0000-0001-9466-1173>

Uniwersytet Łódzki

ttulejski@tlen.pl

DOI: 10.35765/HP.2589

***Respublica Saecularis*. Francisco de Vitoria o człowieku, władzy i dobru wspólnym**

Libertas, quae non in eo est ut iusto utamur domino, sed ut nullo.
Cicero – *De re publica* 2,43

Streszczenie

CEL BADAWCZY: Celem badawczym artykułu jest analiza koncepcji państwa Francisca de Vitorii oraz jej teologicznych fundamentów.

PROBLEM I METODY BADAWCZE: Głównym problemem analizowanym w artykule jest geneza oraz zakres władzy politycznej w teologii politycznej Francisca de Vitorii. Stanowi ona próbę rekonstrukcji porządku politycznego w nowej sytuacji politycznej, społecznej i religijnej XVI stulecia. Rozpad jedności *Christianitas* oraz rozwój partykularyzmów politycznych i eklezjalnych doprowadził do zakwestionowania dotychczasowych fundamentów, na których wznosiło się średniowieczne państwo i był budowany porządek społeczny. De Vitoria w swojej propozycji próbuje przywrócić jedność polityczną poprzez odwołanie się nie do wspólnej religii, lecz do uniwersalnych zasad wyprowadzonych z prawa naturalnego.

PROCES WYWODU: Artykuł rekonstruuje główne elementy wywodu de Vitorii oparte na prawie naturalnym, z którego hiszpański filozof wyprowadza społeczny charakter człowieka, konieczność istnienia władzy politycznej, konwencjonalny charakter ustrojów politycznych, granice władzy oraz definicję tyranii i prawa oporu.

WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ: Teologia polityczna de Vitorii pokazuje alternatywne możliwości rozwiązania problemu jedności ładu politycznego oparte nie na zasadzie suwerenności oraz absolutnej władzy państwa, lecz na prawie naturalnym, wspólnym wszystkim ludziom bez względu na wyznanie, które ma swe źródło w rozumie partycypującym w uniwersalnym porządku.

Sugerowane cytowanie: Tulejski, T. (2025). *Respublica Saecularis*. Francisco de Vitoria o człowieku, władzy i dobru wspólnym. *Horyzonty Polityki*, 16(55), 205–228. DOI: 10.35765/HP.2589.

WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE: Tekst pokazuje wyartykułowaną przez teologię katolicką koncepcję ładu politycznego opartego na wspólnych wszystkim ludziom zasadach moralnych.

SŁOWA KLUCZOWE:

Vitoria, suwerenność, prawo naturalne

Abstract

RESPUBLICA SAECULARIS. FRANCISCO DE VITORIA
ON MAN, POWER AND THE COMMON GOOD

RESEARCH OBJECTIVE: The aim of this article is to analyze Francisco de Vitoria's concept of the state and its theological foundations.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHOD: The main problem addressed in this article is the genesis and limits of political authority in Francisco de Vitoria's political theology. It attempts to reconstruct the political order in the new political, social, and religious context of the sixteenth century. The disintegration of the unity of Christianitas and the development of political and ecclesiastical particularisms led to the questioning of the previous foundations on which the medieval state and social order had been built. De Vitoria's proposal seeks to restore political unity, not by appealing to a common religion, but by invoking universal principles derived from natural law.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: The article reconstructs the main elements of de Vitoria's argument based on natural law, from which he derives the social nature of man, the necessity of political power, the conventional nature of political systems, the limits of power, the definition of tyranny, and the right to resist.

RESEARCH RESULTS: De Vitoria's political theology suggests alternative possibilities for solving the problem of the unity of the political order, based not on the principle of sovereignty and the absolute power of the state, but on natural law, which is common to all people, regardless of religion, and originates in reason, participating in the universal order.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS: The article demonstrates Catholic theology's articulation of a concept of political order based on moral principles that are common to all people.

KEYWORDS:

Vitoria, sovereignty, natural law

WSTĘP

Filozofia polityczna Francisca de Vitorii, jednego z największych katolickich teologów XVI stulecia – mistrza Luisa de Moliny i Francisca Suáreza – zresztą jak całej szkoły z Salamanki, osadzona jest w refleksji Stagiryty i Akwinaty, choć nie oznacza to ślepego podporządkowania się autorytetowi Tomasza. Przeciwnie, *Doctor resolutissimus* nie waha się wyjść poza perspektywę wyznaczoną przez swego intelektualnego przewodnika, gdyż *Doktor angelicus* jest dla niego istotnym, lecz tylko punktem odniesienia służącym do zbudowania własnej, oryginalnej koncepcji *Ordo*. Poza nim przewodnikami de Vitorii są pisma starożytnych – oprócz Arystotelesa także Platona, Cyserona, Epikura, Lukrecjusza, Lukana, Plauta, Terencjusza, Hezjoda czy Laktancjusza. Profesor z Salamanki zna też oczywiście doskonale Ojców Kościoła oraz prawo rzymskie i bizantyjskie. W myśli de Vitorii widać również wyraźne wpływy renesansowego humanizmu (bardziej z pozycji polemicznej) i nominalizmu. Nie daje się też nie zauważyć wpływu gallikanizmu czy umiarkowanego koncyliaryzmu, co nie dziwi z uwagi na fakt, że d'Ally i Gerson byli rektorami, a Mair i Almain wykładowcami Uniwersytetu Paryskiego – *alma mater* de Vitorii (Villoslada, 1938, s. 172). Żyje bowiem de Vitoria już w innej niż Tomasz epoce i na kształt jego rozważań wpływają nowe okoliczności społeczne, polityczne i kontekst religijny pierwszej połowy wieku XVI¹. Symbolicznie niemal jest de Vitoria rówieśnikiem Corteza, Pizarra, Lutra i Zwingliego. Tworzy więc w czasie, gdy odkryty został Nowy Świat, co postawiło przed Europejczykami nowe wyzwania natury fundamentalnej, oraz w sytuacji rozpadu jedności *Christianitas*, a zatem upadku średniowiecznego konsensusu dotyczącego genezy, natury, zakresu oraz zadań władzy politycznej. Wiek XVI zbiera bowiem owoce wcześniejszych, średniowiecznych jeszcze sporów i kontrowersji, przynosząc narodziny koncepcji państwa narodowego, centralizację władzy państwowej, teorię suwerenności i racji stanu, których apostołami byli już dwa stulecia wcześniej Pedro Flotte, Guillaume de Nogaret i Pierre Dubois. Konsekwencją jest upadek idei uniwersalistycznych poprzez rozwój partykularyzmów

¹ Więcej na temat informacji biograficznych dotyczących de Vitorii patrz: Wielomski, 2017, s. 5–10.

(także w dziedzinie eklezjalnej), z drugiej strony renesans idei imperium opartego na wzorach rzymskich oraz próby dominacji władzy świeckiej nad władzą duchową (Prieto López, 2017, s. 227–228). W wieku de Vitorii rodzi się więc w bólach koncepcja nowożytnego porządku, która później znajdzie wyraz w koncepcjach Bodina czy Hobbesa. Jego budowa trwa już w istocie od XIII wieku, a służą temu prawo rzymskie (Azo, Bartolus de Sassoferrato, Baldus de Ubaldis – Canning, 2007, s. 455–469) i polityczny arystotelizm, zwłaszcza w wersji awerroistycznej (Marylisz z Padwy), wykorzystywane jako instrumenty uwolnienia porządku doczesnego od porządku transcendentnego reprezentowanego przez Kościół, rozbitcia struktury feudalnej oraz uzasadnienia nowej koncepcji władzy absolutnie i niepodzielnie przypisanej państwu oraz temu, kto je ucieleśnia, zgodnie z Ulpianowskim *Quod principi placuit, legis habet vigorem*. W niemal wszystkich tych kwestiach de Vitoria zabiera głos, a jego wykłady (wygłoszone podczas niemal 20 lat pełnienia funkcji pierwszego profesora teologii i spisane przez jego studentów²) dotyczą władzy kościelnej (*De potestate Ecclesiae prior*, 1532, *De potestate Ecclesiae posterior*, 1533), symonii (*De simonia*, 1536), władzy papieża i soboru w Kościele (*De potestate Papae et concilii*, 1534), kwestii podboju przez Hiszpanię nowych ziem w Ameryce (*De indis prior*, 1539), prawa wojny (*De indis posterior seu de iure belli*, 1539), zabójstwa (*De homicidio*, 1530), magii (*De magia*, 1540), czy rozvodu Henryka VIII (*De matrimonio*, 1531). Jego myśl polityczna także niesie ze sobą poważny ładunek polemiczny i ostatecznie stanowi wykład nowej lub dostosowanej do nowych czasów katolickiej wizji porządku politycznego, w opozycji do tych, które formułowane były przez protestantów oraz politycznych „heretyków” w stylu Machiavellego czy Jakuba I z jego „boskim prawem królów” (Skinner, 1980, s. 148). Posługując się argumentem teologicznym, jest bowiem de Vitoria autorem filozofii politycznej i prawnej silnie nacechowanej moralnie w epoce, gdzie tworzy się coraz większa przepaść pomiędzy polityką i moralnością. Daje w ten

² Za swego życia de Vitoria nic nie opublikował. Powiedzieć miał bowiem podobno, że jego studenci mają już za dużo do przeczytania. Jego wykłady przetrwały do naszych czasów w formie notatek spisanych przez jego uczniów dzięki temu, że sam de Vitoria wprowadził w Hiszpanii paryski zwyczaj dyktowania wykładów w tempie odpowiednim do ich zapisania (Pagden & Lawrence, 2010, s. xvii).

sposób odpowiedź na postawione ponownie w renesansie pytania o pochodzenie, naturę i zakres władzy politycznej. Odpowiedzi tej udziela w opozycji do dominującego w owych czasach w refleksji politycznej (za sprawą Machiavellego oraz reformacji) poglądu o zdeprawowanym charakterze ludzkiej natury. Wychodząc z przeciwnego założenia, rozdzielając porządek naturalny i porządek łaski oraz odwołując się do klasycznej greckiej i rzymskiej tradycji republikańskiej, tworzy koncepcję „doskonałej” (w sensie prawnym), rzec można nawet „suwerennej” (choć sam pojęcia tego nie używa) *Respublica Saecularis*, nie tylko *Respublica Christiana*. I właśnie analizie państwa w teologii politycznej de Vitorii służy niniejszy krótki szkic.

POWSTANIE *RESPUBLICA*

Jej zręby wyłożone zostały przez de Vitorię w *relectione* z roku 1528 (czyli wykładzie wygłoszonym na Uniwersytecie w Salamance) pt. *De Potestate Civili*, w którym znajdziemy opis pochodzenia władzy politycznej, analizę jej charakteru oraz rozważania prawne, immanentnie związane u niego z koncepcją państwa. Posługuje się przy tym arystotelesowską metodą czterech przyczyn – sprawczej, materialnej, formalnej i celowej (Portela, 2017, s. 287), łącząc niektóre twierdzenia metafizyczne Stagiryty z jego rozważaniami o charakterze antropologicznym i politycznym (Naszały, 1948, s. 34). Jak sam mówi:

Pamiętając o tym, że wtedy uważamy rzecz za znaną, gdy znamy jej przyczyny, jak uczy Arystoteles, wydaje się całkiem właściwe, że powinniśmy teraz zbadać przyczyny władzy politycznej i doczesnej (Vitoria, 1765a, s. 111).

Jeśli cel uzasadnia konieczność tworzonych bytów, należy zacząć od analizy właściwości człowieka, by ustalić, czy społeczeństwo ma charakter sztuczny, czy naturalny. Przyjętej przez swych oponentów (których jednak nigdy wprost de Vitoria nie wymienia) augustyńskiej, radykalnie pesymistycznej antropologii przeciwstawia optymistyczne spojrzenie na naturę ludzką. Stworzona została ona przez Boga i uporządkowana przez prawo naturalne, a zatem musi

być dobra. Istota ludzka potrafi bowiem poprzez prawidłowe użycie naturalnego rozumu rozpoznać imperatywy stworzonego przez Boga prawa naturalnego. Stąd to, ku czemu człowiek naturalnie się skłania, jest dobre, a to, czego z natury nienawidzi, jest złe (Valenzuela-Vermehren, 2011, s. 91). Ta naturalna skłonność nie może być zła, ponieważ pochodzi od Boga, wszechdobrego Stwórcy wszechrzeczy. Prawo naturalne odnosi się więc nie do całej natury, lecz tylko do człowieka jako bytu wyposażonego w rozum. Jest więc zbiorem zasad (które można sprowadzić ostatecznie do jednej – *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*), które powinny kierować życiem człowieka i jako takie są poznawalne przez każdą istotę ludzką za pomocą właściwego jej rozumu naturalnego – „jest zawarte w rozumie i jest jego światłem” (Vitoria, 2009, s. 91). Rozum, badając naturalne skłonności człowieka, w istocie nakazuje to, co człowiek powinien, a czego nie powinien robić, by w pełni urzeczywistnić siebie. Powszechne doświadczenie i historia całego rodzaju ludzkiego wskazują więc zasady także odnoszące się do wspólnego bytowania, rządzących nim praw i zasad instytucjonalnych. To zatem nie religia, lecz prawo naturalne stanowi dla de Vitorii normatywną podstawę porządku społecznego, równocześnie jednak, jak on sam podkreśla, „nic, co jest zgodne z prawem naturalnym, nie jest zabronione przez ewangelię” (Vitoria, 1765a, s.120). Ta swoista sekularyzacja, będąca afirmacją autonomii *seculum*, bez jednoczesnego zerwania więzi z tym, co wieczne i absolutne, prowadzi de Vitorię ku świeckiej wizji wspólnoty, porządkowanej wszak przez prawo naturalne dane przez Boga wszystkim istotom myślącym (Fernández, 1997, s. 279). Porządek naturalny i porządek transcendentny nie są wobec siebie przeciwstawione, lecz nie oddziałują na siebie i nie przenikają, posiadając swą wewnętrzną autonomię.

W swych rozważaniach antropologicznych de Vitoria zauważa, że choć człowiek jest koroną stworzenia, to Opatrzność odmówiła mu atrybutów właściwych zwierzętom wyposażonym w środki przetrwania (por. *Summa contra gentiles* III, 85). Obdarzając człowieka rozumem i cnotą, „pozostawiła go ułomnym, słabym, pozbawionym wszelkiej pomocy, środków do życia, nagiego bez piór” (Vitoria, 1765a, s. 113). By więc zaspokoić mnogość potrzeb, które czynią życie człowieka tak uciążliwym, „konieczne było, aby ludzie nie wędrowali i nie błędzili (...), ale by żyli w społeczeństwie (...) i pomagali sobie

nawzajem” (Vitoria, 1765a, s. 114). Nie chodzi przy tym tylko o potrzeby natury fizycznej, egzystencjalnej, lecz także potrzeby moralne i intelektualne, dzięki którym człowiek wznosi się ponad zwierzęta.

A nawet gdyby człowiek – mówi de Vitoria – mógł żyć dla siebie samego, taka samotna egzystencja byłaby ponurą i niemiłą rzeczą. Natura brzydzi się (jak mówi w kilku miejscach Ciceron) wszystkimi samotnymi rzeczami, a my wszyscy, jak mówi Arystoteles, jesteśmy z natury zmuszeni do poszukiwania towarzystwa. *Nawet gdyby* (jak mówi Ciceron) *człowiek wspiął się do niebios i zobaczył ruchy nieba i piękno gwiazd, ten budzący respekt widok pozbawiony byłby piękna bez przyjaciela, z którym by go dzielił*. Z tego powodu uważam Tymona z Aten, którego nieludzka i przewrotna natura skłoniła do odłączenia się od towarzystwa ludzi, za człowieka, który wiódł nędzne życie, jak pisze Arystoteles w I księdze *Polityki*. W opinii Arystotelesa tacy ludzie powinni być zaliczani do bestii (Vitoria, 1765a, s. 114–115; por. *Summa theologiae*, II-II,8,5).

Stąd ostatecznie: *Quapropter et in I Politicorum Aristoteles os tendit hominem naturaliter esse civilem, sociabilemque* (Vitoria, 1765a, s. 111). Człowiek samotny nigdy nie osiągnie pełni swych możliwości, doskonałości i szczęścia, jakie z woli Stwórcy drzemią w jego naturze (por. *De regno* 1, 4; *Politica* I, 1). De Vitoria wyznaje bowiem arystotelesowską zasadę, że wszystkie istoty dążą do swojego celu, czyli dobra. W ten sposób ludzie w naturalny sposób starają się zapewnić sobie środki zachowania istnienia i urzeczywistnienia swojego potencjału. Ta podwójna troska o samozachowanie i rozwój jest najlepiej realizowana w stowarzyszeniu politycznym i de Vitoria uważa, że dotyczy to każdej pojedynczej osoby, ale także wszystkich ludzi jako całości. To zjednoczenie się ludzi nie oznacza jakiegoś zbiorowego układu, społeczeństwo nie jest bowiem zbiorem jednostek, lecz ciałem kolektywnym, i nie jest to kwestia konstrukcji, lecz faktu (Grawert, 2000, s. 119).

Naturalna skłonność człowieka, jaką jest instynkt społeczny, prowadzi go więc do jednoczenia się z innymi ludźmi społeczeństwie, lecz dla de Vitorii *respublica* nie powstaje z rodziny, przez mnożenie jej członków, skupionych wokół władzy patriarchalnej. Jej potrzeba jest częścią ludzkiej natury, jest cechą specyficzną w porównaniu z naturą zwierząt, dzięki której człowiek znajduje zaspokojenie swoich potrzeb poprzez wzajemną pomoc. To ludzkie potrzeby

wyjaśniają ten naturalny porządek i popychają nas do społecznie uporządkowanego życia, są *ananké*, z której zwolnieni są tylko klasyczni bogowie (Bertelloni, 2017, s. 22). Z natury swej więc człowiek jest istotą polityczną i społeczną (por. *De regno* 1,1 – *animal sociale et politicum, in multitudine vivens; Sententia libri Politicorum* 1,1,29 – *homo est naturaliter animal domesticum et civile*). Skoro to prawda, to *respublica* nie są wynalazkiem ludzkim, nie powinny być uważane za twory sztuczne, lecz jak najbardziej naturalne.

Wynika z tego – mówi de Vitoria – że miasto (*civitas*) jest, jeśli mogę tak powiedzieć, najbardziej naturalną wspólnotą, najbardziej zgodną z naturą. Rodzina zapewnia swoim członkom wzajemne usługi, których potrzebują, ale to nie czyni jej całością i samowystarczalnością (*una sibi sufficiens*), zwłaszcza w obronie przed brutalnym atakiem. Wydaje się, że taki był główny powód, który skłonił Kaina i Nimroda do zmuszenia pierwszych ludzi, by mieszkali razem w miastach (Gen. 4:17,10:11) (Vitoria, 1765a, s. 115).

Społeczeństwo nie jest sztuczne ani wymyślone przez człowieka, ale przewidziane zostało przez naturę, aby złagodzić braki, które wynikają z samej natury.

Wspólnota równocześnie postrzegana jest przez de Vitorię w kategoriach organicznych, jako ciało, które składa się z poszczególnych członków wykonujących określone funkcje dla całości i które jako takie są jej podporządkowane (por. *Summa contra gentiles* III, 17). Mamy więc do czynienia nie tylko z hierarchicznym i jednolitym charakterem państwa, ideą władzy jako istotnej części lub elementu większej całości – *non est extra republicam, sed membrum eius, puta, caput*. Wskazuje też, że sposób, w jaki umysł kieruje działaniami różnych członków ciała ludzkiego, jest analogią do opisu uporządkowanego przez władzę społeczeństwa ludzkiego. Podkreśla to, że władza polityczna w swoich różnych podrzędnych lub nadrzędnych formach ucieleśnia funkcjonalną jedność, której głównym celem jest dobro wspólne Valenzuela-Vermehren, 2011, s. 96). Tak jak ciało nie może być oddzielone od głowy, tak głowa od ciała, a zatem ten, kto dzierży władzę, pozostaje immanentną częścią wspólnoty. Ta idea wspólnoty politycznej jako *corpus mysticum* to jednak coś więcej niż tylko *corpus politicum* (które zapowiadało zmierzch społeczeństwa chrześcijańskiego i przejęcie dominującej roli przez królestwa partykularne – Kantorowicz, 2007, s. 157–161) i nie oznacza jedynie królestwa przyrównywanego

do ludzkiego organizmu, lecz nieśmiertelną i doskonałą korporację, oddzieloną od ciał fizycznych tworzących ją ludzi. Z tej perspektywy tłum (*cetus*), nie może być uznany za *corpus politicum*, jest tylko tułowiem (*acephalus*), dopóki/gdy nie ma głowy.

GENEZA POTESTATE PUBLICA

Dlatego *Respublica* jest dla de Vitorii wspólnotą doskonałą (*perfecta communitas*), całkowicie samowystarczalną (*sibi sufficiens*) (por. *De regno* 1, 2; *Summa theologiae* I-II, 90, 3; *Sententia libri Politicorum* 1, 1). Warunkiem tej politycznej samowystarczalności (w ujęciu arystotelesowskim – zdolności do naprawiania krzywd, zdolności do samodzielnego tworzenia praw i zdolności do samoobrony poprzez wykonywanie swojej jurysdykcji i władzy – Vitoria, 1765b, s. 65) jest jednak istnienie władzy publicznej (*potestate publica*), przez którą państwa są rządzone (*qua respublicae gubernantur*), zdolnej do stanowienia i wykonywania praw ukierunkowanych na dobro ciała (*corpus*) politycznego (Vitoria, 1954, s. 92).

Tak jak ciało człowieka – twierdzi de Vitoria – nie mogłoby być zachowane w swojej integralności, gdyby nie było jakiejś siły porządkującej, która skomponowałaby wszystkie członki ciała dla dobra wszystkich nawzajem, a przede wszystkim dla dobra człowieka, tak by było w państwie (*civitate*), gdyby każdy zajmował się swoimi partykularnymi korzyściami i wszyscy lekceważyli dobro publiczne (*publicum bonum*) (Vitoria, 1765a, s. 115–116).

Wspólnoty ludzkie opierają się na prawie Boskim lub naturalnym, lecz zjednoczone są na mocy tych praw przez władzę publiczną (por. *De regno* 1,1), bez której nie mogą przetrwać: „A jeśli republiki i społeczeństwa są ustanowione przez prawo boskie lub naturalne, to także siły, bez których republiki nie mogłyby się ostać” (Vitoria, 1765a, s. 116). Jest więc władza warunkiem życia politycznego, czynnikiem, który wynika z samej natury człowieka, stąd jej przyczyną są prawa – musi być twórcą ludzkiej natury, czyli Bóg. Bóg jest twórcą władzy politycznej, ponieważ jest stwórcą człowieka i umieścił w jego naturze potrzebę zrzeszania się we wspólnocie i potrzebę mocy kierującej, której potrzebuje każde społeczeństwo.

Jeśli, jak wykazaliśmy – mówi de Vitoria – władza publiczna opiera się na prawie naturalnym i jeśli prawo naturalne uznaje Boga za jedyne go stwórcę, to jest oczywiste, że władza publiczna pochodzi od Boga i nie można jej ograniczyć warunkami narzuconymi przez ludzi lub przez dowolne prawo pozytywne (Vitoria, 1765a, s. 116).

W ten sposób państwo związane zostaje przez de Vitorię z porządkiem prawa naturalnego i prawem Boskim (*iure divino et naturali*), a nie z prawem ludzkim.

By wyjaśnić jego genezę, trzeba odwołać się do Tomaszowej koncepcji Boskiego *dominium* i *dominium* człowieka. Boskie panowanie (*dominium*) to rodzaj *dominium* rezydującego w Bogu, sprawującego władzę nad wszystkimi rzeczami zgodnie z wolą i skłaniającego je ku ich naturalnemu celowi, czyli dobru. Jest panowaniem *per esentiam*, czyli z istoty, i istnieje w sposób transcendentny i niezależny, ponieważ panowanie to jest uważane za doskonałe, nieskończone i należące, w ujęciu arystotelesowskim, do pierwszego nieporuszonego poruszyciela (Brufau, 1957, s. 99–101). Człowiek jako byt przygodny i skończony nie jest czystym bytem, w przeciwieństwie do Boga znajduje się natomiast w stanie zależności od swojego Stwórcy, w takim sensie, w jakim wszystko stworzone utrzymuje z tym, co je stwarza, lub z tym, co jest przyczyną sprawczą stworzenia. Boskie *dominium* jest zatem wzorem ludzkiego panowania, czymś do naśladowania, a sama artykulacja ludzkiego panowania jest wykonywana przez partycypację (patrz: *Summa contra gentiles* III, 24). Ludzkie panowanie jest więc ograniczonym panowaniem, które odzwierciedla panowanie Boskie i powszechne, które stworzyło człowieka. Człowiek uczestniczy w Boskim *dominium* poprzez poznanie prawa wiecznego w formie prawa naturalnego. Jest ono prawem, które toruje drogę do panowania człowieka jako stworzenia racjonalnego, muszącego urzeczywistniać odwieczne prawo zgodnie ze swoją kondycją jako istoty wolnej i rozumnej (Brufau, 1957, s. 112). To uczestnictwo w prawie wiecznym oznacza zatem bycie świadomym naturalnego porządku rzeczy zgodnego z wolą Bożą. Tylko istoty rozumne mogą więc mieć udział w Boskim panowaniu, ponieważ tylko ludzie jako istoty obdarzone inteligencją i wolną wolą – i tylko oni – mogą sprawować władzę w sensie posiadania wyższości i prymatu oraz możliwości posługiwania się rzeczami lub innymi stworzeniami, kierując siebie i je ku ich naturalnym celom. Rozum ludzki jest więc wewnętrznie

zorientowany na poznanie i artykulację uniwersalnych zasad moralnych. Stąd władza, którą człowiek z natury posiada nad rzeczami, jest przesiąknięta treścią etyczną. Relacja pomiędzy *dominium* Boskim i ludzkim jest dla de Vitorii punktem wyjścia dla konceptualizacji władzy publicznej. Społeczeństwo stanowi część Boskiego porządku, dlatego Opatrzność wyposażyla je w narzędzia zachowania. Samo jego istnienie wymaga artykulacji autorytetu zdolnego do kierowania jego części składowych ku dobru wspólnemu (Brufau, 1957, s. 125). *Potestas politica/publica* jest częścią najwyższego i powszechnego *dominium* Boga. Sprawowanie takiej władzy, *regimen multitudinis*, stanowi również udział w najwyższym i powszechnym *dominium* Boga nad wszystkimi rzeczami. Odpowiednio *dominium* odnoszące się do władców, *regum dominium*, spełnia rolę służebną – nosiciel władzy, sprawując swój urząd, jest sługą Boga.

Władza we wspólnocie z natury nie jest prywatna, lecz publiczna, ponieważ odpowiada za realizację dobra wspólnego i przejawia się właśnie w mocy stanowienia wiążącego wszystkich prawa. Mówiąc o koncepcji władzy de Vitorii, pamiętać bowiem należy, że pomiędzy władzą rodzinną i władzą publiczną istnieje zasadnicza różnica polegająca na ich odmiennej naturze. Władza ojcowska w rodzinie wynika z okoliczności natury biologicznej i nie jest skutkiem wyboru czy zgody, lecz danego przez Stwórcę porządku, jak w przypadku Adama – pierwszego rodzica władającego swym potomstwem. Władza we wspólnocie, choć jako idea ma genezę Boską, to równocześnie w swym konkretnym, ustrojowym i personalnym wymiarze, o czym niżej, ma źródło konwencyjne.

Doskonałość wspólnoty, czyli fakt, że jej władza nie może mieć nad sobą innej władzy wyższej, nie ma jednak u de Vitorii charakteru moralnego, lecz charakter prawny. Uznaje on bowiem nawet państwa Indian za doskonałe, czyli posiadające wewnętrzną supremację i zewnętrzną niezależność, choć nie posiadają one etycznej doskonałości, której warunkiem jest przyjęcie Chrystusa. Władza publiczna jest najwyższa, ponieważ może kierować wszystkimi swoimi sprawami za pomocą własnego autorytetu i mocy. Ta wewnętrzna supremacja przejawia się przede wszystkim, zdaniem de Vitorii, w zdolności stanowienia prawa oraz władzy karania. Władza jest też niezależna zewnętrznie, ponieważ państwo jest autonomicznym

i niezależnym od jakiegokolwiek zewnętrznego prawnego autorytetu bytem – nawet od papieża i od cesarza, o którym mówi, że nie posiada żadnej realnej władzy nad innymi królestwami (Vitoria, 1954, s. 44):

Teraz cała trudność polega na pytaniu: czym jest państwo i kogo właściwie można nazwać suwerennym księciem? Pokróćce na nie odpowiem, mówiąc, że państwo jest słusznie nazywane doskonałą wspólnotą (*perfecta communitas*). Ale istota trudności polega na określeniu, czym jest doskonała wspólnota. Przy okazji odpowiedzi należy zauważyć, że rzecz jest nazywana doskonałą, gdy jest ukończoną całością, gdyż niedoskonałe jest to, czemu czegoś brakuje, z drugiej strony, jest doskonałe to, czemu niczego nie brakuje. A zatem doskonałym państwem (*perfecta Respublica*) lub wspólnotą (*communitas*) jest to, co jest kompletne samo w sobie, to znaczy nie jest częścią innej społeczności, ale ma swoje własne prawa i swoją własną radę i własnych sędziów, jak Królestwo Kastylii i Aragonii i Republika Wenecka i inne tym podobne (Vitoria, 1765c, s. 255).

Niezależność (pełna suwerenność i możliwość samorządności) jest zatem nieodłączną właściwością doskonałości, nieodzownym warunkiem porządku politycznego, który stawia sobie za cel wspieranie dobra wspólnego i szczęścia (Urbano, 1992, s. 73). Dzięki niej sprawiedliwość i samoobrona wspólnoty są realizowane poprzez zgodne z prawem sprawowanie jurysdykcji i władzy publicznej. Formułuje zatem de Vitoria fundamentalne zasady, które staną się potem podstawą sformułowania przez Bodina idei suwerenności (*De Republica libri sex* I,VIII–IX). Można jednak powiedzieć, że de Vitoria nadaje tylko formę teologiczną i prawną rzeczywistości wieku XVI, której cechą jest przecież świat wielu niezależnych od siebie *de facto* państw, a wszelkie roszczenia uniwersalistyczne nie mają żadnych realnych szans w policentrycznym uniwersum.

ISTOTA POTESSTATE PUBLICA

Bóg jednak, który uczynił człowieka panem stworzenia i powierzył mu władzę nad wszystkimi zwierzętami, nie dał mu jej nad ludźmi „Wbrew naturze jest – mówi de Vitoria – pragnienie zdominowania człowieka, ponieważ według prawa naturalnego wszyscy ludzie są

równi” (Vitoria, 1765a, s. 118). Nikt bowiem nie jest z natury przeznaczony, by władać innymi, jak tylko w wyniku ugody będącej rezultatem społecznego zjednoczenia. Zwłaszcza że każdemu na mocy prawa naturalnego przysługuje prawo do samoobrony:

Bo jeśli przed zgromadzeniem się ludzi we wspólnocie nikt nie górował nad innymi, to nie ma powodu, dla którego w samym zgromadzeniu lub w zgromadzeniu politycznym (*seu conventu civili*) każdy miałby rościć sobie prawo do władzy nad innymi; zwłaszcza że każdy człowiek ma z natury prawo do obrony (Vitoria, 1765a, s. 117).

Każdy też z natury jest wolny, a wolność ta jest dla de Vitorii niezbywalnym atrybutem, który posiada człowiek w relacjach prywatnych i publicznych, społecznych i politycznych. Wolność polityczna oznacza więc brak dominacji, czyli kogoś, kto narzuca nam swoją wolę, jest więc wyrażona w języku klasycznego republikanizmu (por. *De re publica* II, 43). Władza polityczna musi więc opierać się na zgodzie i akceptacji, emanować z wewnątrz samej *respublica*, czego wyrazem u de Vitorii jest konwencjonalny charakter reżimu politycznego oraz prawo oporu przeciwko tyranii. Żaden reżim polityczny nie może być bowiem uznany za bezpośredni nakaz, czy efekt Boskiej woli, a żadna jednostka nie może uważać, że władza została jej nadana bezpośrednio przez Boga. Jaka jest jednak geneza konkretnej, sprawowanej na ziemi *potestas*?

Widzieliśmy wcześniej, że przyczyną ostateczną społeczeństwa i władzy publicznej jest zaspokojenie wszystkich potrzeb człowieka. Przyczyną sprawczą zaś, mocą, bez której *respublica* nie mogłaby istnieć, jest Bóg. De Vitoria odrzuca jednak twierdzenie, zgodnie z którym władza panującego pochodzi wprost od Boga. Pierwotnym dzierżycielem władzy jest lud, czyli wspólnota obywateli. Dzierżycielem niezbywalnym, który nie może przekazać jej nikomu, może tylko przenieść na wybranych przez siebie władców moc jej wykonywania. „Państwo (*respublica*) – dowodzi de Vitoria – posiada więc tę władzę z Boskiego polecenia, ale materialną przyczyną (*causa materialis*), w której, zgodnie z Boskim i naturalnym prawem, znajduje się tego rodzaju władza, jest sama republika, która z samej swojej natury jest kompetentna do rządzenia i administrowania sobą oraz do kierowania wszystkimi swoimi władzami dla wspólnego dobra. Dowód na to jest następujący: skoro według prawa naturalnego

i Boskiego musi istnieć władza do rządzenia republiką, i skoro – jeśli odłożyć na bok prawo powszechne, pozytywne – nie ma powodu, by władzę tę powierzać tej osobie, a nie innej; wynika z tego, że wspólnota jest samowystarczalna i że posiada prawo do rządzenia sobą” (Vitoria, 1765a, s. 117). Sama wspólnota polityczna jest więc samostanowiącym (*habeat potestatem gubernandi se*) zbiorowym podmiotem i przedmiotem rozwoju konstytucyjnego i to w niej rezyduje władza. W związku z tym nie jest zwykłym systemem rządu wcześniej zorganizowanego społeczeństwa, ale zasadą, która organizuje ludzi, formuje i tworzy republikę. Jej celem nie jest zachowanie i czuwanie nad funkcjonowaniem ładu społecznego, istniejącego poza władzą polityczną, lecz raczej stworzenie porządku politycznego, którego wcześniej nie było (Albarrán, 2008, s. 59). To porządek stworzony przez prawo konstytuuje społeczeństwo polityczne, bez władzy i prawa ciało obywatelskie rozpada się i społeczeństwo znika. Cechami społeczeństwa politycznego są bowiem dla de Vitorii, powołującego się na Augustyna (*De civitate Dei* II, 21), wspólne prawo i pożytek (Vitoria, 1952, s. 299; por. *De re publica* I.25,39; *Summa theologiae* I-II.105.1). Tam, gdzie sięga prawo, istnieje społeczeństwo polityczne; gdzie ustaje legalnie stworzony porządek, tam ustaje istnienie społeczeństwa politycznego. Prawo jest miarą prawości ludzkich czynów, dlatego jego cel stanowi dobro. Musi więc być podporządkowane i nakierowane ku dobru wspólnemu, zatem każda reguła, która mu nie służy, nie jest prawem. Oczywiście dobra indywidualne także mają znaczenie, lecz dla de Vitorii dobro publiczne, jako dobro wspólnoty doskonałej, ma pierwszeństwo (Landella, 2009, s. 36; por. *Summa theologiae* I-II, 90,3). Prawa wiążące społeczność są moc wiążącą czerpią więc ze zgodności z prawem naturalnym i tracą walor prawa, gdy są z nim sprzeczne. Prawo państwowe jest wobec tego w istocie określeniem lub zastosowaniem zasad powszechnego prawa naturalnego do określonego przypadku. Równocześnie są odzwierciedleniem prawa wiecznego i naturalnego, a zatem muszą być przydatne, uczciwe, sprawiedliwe, możliwe i konieczne.

Władza polityczna nie jest więc wyłącznie organem wykonawczym społeczeństwa, zewnętrznym wobec samej konstytucji społeczeństwa jako takiego. Nie jest jedynie aparatem przymusu, sprawującym władzę i żądającym posłuszeństwa. Władza polityczna to konkretna forma – f o r m a l n a przyczyna – jaką nabywa nieokreślona

materia, którą stanowi lud. To znaczy, że władza polityczna jest zasadą, która pobudzana przez prawa naturalne wpisane w rozum przez Boga organizuje lub porządkuje społeczeństwo, tworzy porządek polityczny, sprawiający, że współpraca i *communicatio* są możliwe. Dopiero tak uporządkowane społeczeństwo nosi nazwę *respublica* lub *civitas*. Istnieje więc tylko tam, gdzie istnieje władza polityczna, a w oddzieleniu od niej zanika. Władza istnieje więc nie z uwagi na grzeszną ludzką naturę, jak przekonywali Luter i Kalwin, lecz jest czymś naturalnym z uwagi na cel i konstytucję człowieka. Jej zadaniem jest realizacja dobra wspólnego poprzez nasycenie porządku społecznego zasadami sprawiedliwości, a prawo naturalne stanowi ramę, która określa części składowe porządku oraz rządzące nim zasady. Nie jest bezpośrednio wynikiem woli Bożej ani też woluntarystycznej koncepcji Boga jako bezpośrednio porządkującego i wpływającego na działania społeczeństwa politycznego. Bóg jako sprawca przyczyna natury stworzył porządek (naturę), z którego wyłoniła się władza polityczna istniejąca niezależnie od Jego woli. Bóg w tym ujęciu jedynie wyposażył władzę publiczną w pewną potencjalność umożliwiającą jej realizację celów, dla których została stworzona (Valenzuela-Vermehren, 2011, s. 93).

FORMA RES PUBLICAE

Zanim przejdę do kwestii wyboru formy rządu, muszę zatrzymać się na chwilę przy relacji pomiędzy ustrojem i prawem. Prawo dla de Vitorii musi być ukierunkowane na dobro wspólne lub użyteczność ogólną republiki. W związku z tym musi ingerować w społeczeństwo, w życie i majątek ludzi w celu uporządkowania i promowania wspólnego dobra, zapewnienia pokoju obywatelom, wzrostu dobra publicznego, uczciwości obyczajów i moralności. Dlatego ma fundamentalne znaczenie dla analizy typologii ustrojowej, przejętej zresztą do Arystotelesa (*Politica* III, 4–12; IV, 1–2; *Ethica ad Nicomachum* VIII, 10). To właśnie jego przestrzeganie sprawia, że ustroje są dobre lub złe, ponieważ prawo gwarantuje porządek i jedność *res publicae*. W dobrych ustrojach zespolone jest ono z jej celami i stanowi drogę do ich realizacji. W złych rządzi nie prawo, lecz wola panującego lekceważąca dobro całej wspólnoty. Dlatego de Vitoria mówi:

Arystoteles wymienia trzy dobre sposoby rządzenia republiką (...). Pierwszym jest królestwo, monarchia (*monarchia*), w której tylko jeden książę ma władzę, jak w Hiszpanii, Galii itd.; inny to ten, który nazywa arystokracją (*aristocratia*), to znaczy rządami najlepszych (*optimatum imperium*); lub gdzie rządzi niewielu, jak senatorowie wśród Weneccjan, a dawniej wśród Rzymian; trzecim jest timokracja (*timocratia*), czyli jakby władza oparta na cenzusie, bowiem *thimos* jest cenzusem powodującym znaczenie we władzy; wierzę jednak, że nie z powodu tego nazywa się timokracją, ponieważ daje się ubogim korzyść, lecz ponieważ zasada rządzenia wynika z cenzusu majątku aby ci, którzy mają większy majątek zostali wybrani do rządzącego stanu społecznego. To był prawowity i wystarczający rząd za pomocą odpowiednich praw i byłby najbardziej odpowiedni dla państwa militarnego, które graniczy z wrogami. Przeciwnieństwem tych trzech ustrojów są trzy złe. Albowiem tyrania przeciwna jest królestwu, ponieważ tyran włada dla własnego dobra. Przeciwnieństwo arystokracji nazywa się oligarchią, czyli tyrańską władzę nielicznych. Trzecia timokracja ma swe przeciwnieństwo w demokracji, czyli rządach ludu, bo lud jest zdegenerowany, a wszyscy zgadzają się jednakowo rządzić bez prawa i rozumu. Spośród tych trzech rodzajów rządów Arystoteles mówi, że najlepszym jest królestwo, czyli monarchia. Jednym z najważniejszych powodów jest konieczność zapewnienia pokoju, zgoda, dobra wola obywateli, a wszystkie te rzeczy są lepiej zachowane, jeśli jeden rządzi, bo gdyby rządziło wielu, lud zniósłby to z trudem. Po drugie, tam gdzie jest mnogość, tam jest zamieszanie (Vitoria, 2009, s. 256).

Za najlepszy ustrój uznaje więc za Filozofem de Vitoria monarchię (Arystotelesowskie „wszechkrólestwo” – *παμβασιλεία* – *Metaphysica* XII, L), sytuację, gdy wspólnota rządzona jest przez jednego mądrego władcę. Ciągłe jednak istnieje problem właściwy ustrojom czystym, czyli jego niestabilność, ponieważ by funkcjonował, władca musi być właśnie mądry i cnotliwy. Dlatego od ustroju najlepszego odróżnia de Vitoria, podobnie jak Tomasz (*Summa theologiae* I-II.95.4) niemający zaufania do jednowładztwa, ustrój optymalny (najbezpieczniejszy), którym jest dla niego (podobnie zresztą jak dla Suáreza, Moliny i De Soto – Hamilton, 1963, s. 40) ustrój mieszany, a właściwie „monarchia mieszana” (por. *Summa theologiae* I-II.105.1), będący połączeniem cech trzech właściwych form (*Et optima politia videtur nunc quae est mixta* – Vitoria, 2009, s. 260). W istocie jest to monarchia oparta na udziale ciał doradczych, rad publicznych, senatu, sędziów, których opinie król powinien w procesie rządzenia brać pod uwagę. Choć więc król posiada *potetas* i *authoritas*, to nie są one nieograniczone,

ponieważ „republika nie przekazała władzy nad swoimi sprawami królowi, ale rządowi (*officio*)” (Vitoria, 2009, s. 266).

De Vitoria mówi o przekazaniu władzy, ponieważ władza publiczna nie może być wykonywana przez tłum i staje się konieczne powierzenie jej komuś, kto uosabia wspólnotę. Wyboru konkretnej organizacji dokonuje większość ludu. Określona zatem forma rządu nie jest zdeterminowana przez naturę czy Boga, lecz ma swe źródło w ludzkiej woli. Taka władza nie wywodzi się jednak z porozumienia między poszczególnymi obywatelami, przeciwnie, władza publiczna pochodzi tylko od Boga i jest jedynie powierzana jednemu lub wielu władcom na podstawie wyboru większości. Osoba ta jest, podobnie jak dla Tomasza, uosobieniem zbiorowości w tym, kto nią rządzi, i władca uobecnia wspólnotę polityczną w jej dążeniu do dobra wspólnego (Daguët, 2021, s. 464). Dla de Vitorii oczywiste jest przy tym, że większość ma naturalne prawo do narzucenia swojej woli mniejszości. Nie dzieje się to na mocy prawa naturalnego i Boskiego, ale tylko na mocy prawa ludzkiego (przymierza ludzi), bez którego żaden człowiek nie może mieć tytułu do rządzenia ludem (Prieto López, 2017, s. 227–228). Koncepcyjna pierwotność władzy całej wspólnoty determinuje więc pozycję władcy czy – szerzej – osób wykonujących władzę w imieniu rzeczpospolitej. Są oni ciągle jej częścią i podporządkowani są prawom wspólnoty dokładnie tak samo, jak inni jej członkowie. Z jednej strony więc de Vitoria, występując przeciwko „monarchomachom”, broni Boskiej proveniencji władzy królewskiej, z drugiej natomiast podkreśla rolę całej wspólnoty politycznej oraz jej istotny politycznie charakter (Galán, 1944, s. 22).

Bardziej prawdopodobne jest – dowodzi – że królowie i prawodawcy są związani prawami. Dowodem na to jest po pierwsze, że ustawodawca tego rodzaju szkodzi państwu i innym obywatelom, jeśli sam będąc członkiem państwa, nie ponosi części ciężaru – co prawda w sposób zgodny z osobą, jej jakością i rangą. Ponieważ jednak zobowiązanie to jest pośrednie, przedstawimy inny dowód. Prawa, które są ustanawiane przez królów, mają taką samą moc – o czym już mówiliśmy – jak gdyby były ustanawiane przez całe państwo; ale prawa ustanowione przez państwo są wiążące dla wszystkich; dlatego nawet te prawa, które są ustanowione przez króla, są wiążące dla samego króla. Argument ten znajduje potwierdzenie w następujący sposób: w arystokratycznej formie rządów dekrety senatu obowiązują tych samych senatorów, którzy je wydali; pod rządami ludowymi plebiscyt

obowiązuje cały naród; dlatego też prawa ustanowione przez króla są w podobny sposób wiążące dla samego króla. Co więcej, chociaż akt tworzenia prawa jest dobrowolny ze strony króla; niemniej jednak fakt, że jest przez to związany lub nie, nie zależy od jego własnej woli: tak jak w przypadku paktów; bo ten, kto zawiera pakt z własnej woli, jest tym niemniej związany (Vitoria, 1765a, s. 118).

Z drugiej jednak strony de Vitoria sugeruje coś zasadniczo przeciwnego. W kilku miejscach jego wykładu wskazuje bowiem wprost, że władza pochodzi nie od ludu, lecz bezpośrednio od Boga.

Monarchia, czyli władza królewska – czytamy w *De Potestate Civili* – jest nie tylko prawowita i sprawiedliwa, ale królowie mają władzę na mocy prawa boskiego i naturalnego i nie otrzymują jej od samej republiki ani od ludzi (Vitoria, 1765a, s. 119).

Nieco później w tej samej sekcji de Vitoria ponownie stwierdza, że: „Wydaje się więc, że władza królewska nie pochodzi od republiki, ale od samego Boga, jak uważają katoliccy doktorzy” (Vitoria, 1765a, s. 120). Z tego powodu Pismo Święte „nazywa książąt sługami (*ministros*) Boga, a nie republiki” (Vitoria, 1765a, s. 120). Ta pozorna sprzeczność daje się wyjaśnić poprzez wyraźne rozróżnienie u de Vitorii *potestas* i *authoritas*.

Bo chociaż – twierdzi – ustanawia się republikę (a republika tworzy króla), nie przekazuje ona władzy, ale własny autorytet królowi (*non potestatem, sed propriam auctoritatem in regem transfert*), zatem nie ma dwóch władz, jednej królewskiej, a drugiej wspólnotowej (Vitoria, 1765a, s. 120).

Od ludu pochodzi więc autorytet władzy królewskiej, a nie sama władza mająca swe źródło w Bogu (*non est potestas nisi a Deo* – Vitoria, 1765a, s. 120).

Gdyby lud lub republika nie mieli władzy od Boga – wyjaśnia de Vitoria – ale przez umowę dla dobra publicznego chcieliby ustanowić władzę nad sobą, ta władza pochodziłaby od ludzi (...). Ale tak nie jest (Vitoria, 1765a, s. 121).

W tym znaczeniu „król jest nie tylko ponad jednostkami, ale także nad całym państwem, to znaczy nawet nad wszystkimi jednocześnie” (Vitoria, 1765a, s. 124). Władza publiczna, która emanuje bezpośrednio

ze wspólnoty politycznej po przekazaniu jej monarsze, konstytuuje się jako nadrzędna wobec samej *respublica*, a zatem może być skonsolidowana i rządzić w sposób stabilny. Jej celem powinien być wspólnego pożytek, a nie korzyści władcy lub nielicznych uprzywilejowanych. Na tym polega różnica między królem a tyranem, między prawem sprawiedliwym a niesprawiedliwym (Landella, 2009, s. 46). Ponadto gdy przyjmiemy założenie, że ani konkretny ustrój polityczny, ani osoba władcy nie są zdeterminowane przez prawo naturalne i prawo Boskie, to de Vitoria musi wytłumaczyć te kwestie w odwołaniu do prawa ludzkiego, a zatem konkretnych okoliczności historycznych, jakie zaszły we wspólnocie. Stąd wybór ludzi wyjaśnia jedynie aktualny *status quo*, ma walor eksplanacyjny, a nie jest źródłem, jak w późniejszych teoriach kontraktualistycznych, politycznej legitymacji (Hamilton, 1963, s. 37). To z całą pewnością Vitoria ma na myśli, gdy mówi, że

Republika dała królowi władzę (*respublica dedit auctoritatem regi*), której nie może cofnąć, jeśli dała ją bezwarunkowo na wieczność jemu i jego następcom. Nawet jeśli jest to celowe, nie wolno tedy zmieniać przywództwa (Vitoria, 2009, s. 262).

Dopóki więc władza (w sensie personalnym) w *respublica* działa sprawiedliwie dla dobra wspólnego, nie może być zmieniona nawet za zgodą wszystkich.

Widzimy więc, że w koncepcji państwa jako *respublica* i zasadzie wyboru formy rządu przez lud znajduje swój pełen wyraz antropologiczny optymizm de Vitorii. Istotne jest, że panowanie opiera się na tym, że człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo poprzez jego naturę, to znaczy przez władze rozumne, których nie traci z powodu grzechu śmiertelnego (Ordeñana, 1997, s. 63). Państwo nie jest więc jak u Augustyna „bandą zbójceją” (*De civitate Dei* IV, 4), lecz samorządzącą się wspólnotą, która nie potrzebuje bezpośredniej kurateli Kościoła (*dominium extra Ecclesiam*) czy wybranego przez Boga księcia, którzy czuwają nad porządkiem społecznym i moralnością. Ostatecznie w dokonanej przez de Vitorię syntezie myśli Arystotelesa i Tomasza państwo nie jest więc ani tworem konwencji, ani efektem koniecznej ewolucji czy też Boskim darem, lecz konsekwencją specyficznej kombinacji wolnej woli i społecznej natury człowieka. Z jednej bowiem strony sama natura skłania człowieka

do życia towarzyskiego, do jednoczenia się w większe wspólnoty, ale ostateczny kształt owego społecznego i politycznego zjednoczenia jest wyrazem woli człowieka. Jako równocześnie twór natury i konwencji państwo musi posiadać więc pewne konieczne i istotne cechy wynikające z samej jego natury, zgodne zatem z prawem naturalnym, oraz cechy drugorzędne będące efektem arbitralnego, ludzkiego wyboru uzewnętrzniające się poprzez prawo pozytywne. Jeśli chodzi o te pierwsze, to są one zdeterminowane przez najważniejszy cel jego istnienia, jakim jest zaspokojenie potrzeb człowieka, które nie mogą zostać zrealizowane przez niego samego ani też w mniejszych wspólnotach – rodzinie czy plemieniu. Owymi celami państwa są dla de Vitorii pokojowe współistnienie pomiędzy ludźmi, porządek, społeczna użyteczność (*utilitas*), dobrobyt (*commoditas*) i zarządzanie sprawami doczesnymi, a więc ostatecznie dobro wspólnoty. Ma więc *respublica* cele jak najbardziej doczesne i tym właśnie różnią się ziemskie królestwa od królestwa Chrystusa – pierwsze obejmują ciała, drugie obejmuje dusze. Dlatego mają charakter całkowicie świecki, a wspólnoty polityczne Saracenów czy Indian są państwami w tym samym znaczeniu, jak państwa europejskie. Grzech śmiertelny nie stoi na przeszkodzie w wykonywaniu władzy politycznej i naturalnej. De Vitoria zatem nie zgadza się z twierdzeniem wysuniętym po raz pierwszy w wieku XIV przez Johna Wycliffe’a, a później przez XV-wiecznego czeskiego reformatora Jana Husa, a ostatnio – i znacznie groźniej, o czym mówi Vitoria – przez „współczesnych heretyków” (luteranów), że władza książąt świeckich zależna jest od łaski Bożej. Z tej perspektywy tylko pobożny władca mógł być sprawiedliwym prawodawcą. Zatem jeśli książę był heretykiem lub znajdował się w stanie grzechu, jego prawa nie miały mocy obowiązującej, a on sam mógł zostać usunięty z urzędu (Pagden & Lawrence, 2010, s. xvi). Argumentacja profesora Uniwersytetu w Salamance, dostrzegającego rewolucyjne treści tej doktryny, idzie więc w kierunku jej falsyfikacji. Człowiek nadal jest obrazem Boga, nawet jeśli to ignoruje, a nawet gdy z tego kpi. Szczęście, do którego ma dążyć *respublica*, jest bowiem związane z możliwością posiadania dóbr materialnych, które uwalniają nas od naturalnych potrzeb, które są wytwarzane w społeczeństwie i które muszą być dystrybuowane i gwarantowane przez porządek polityczny, oraz ze sprawiedliwością, bez której niemożliwe jest wspólne bytowanie (por. *Politica* I, 15–16). *Respublica*,

jako samowystarczalna, umożliwia ich realizację w sposób o wiele skuteczniejszy niż jakikolwiek inny typ społeczeństwa ludzkiego, na przykład rodzina. Jest środkiem, za pomocą którego realizuje się potrzeby wszystkich, sposobem wspólnego życia (*communicatio*), dzięki któremu wzajemnie sobie pomagają. Ten użyty przez de Vitorię termin oddaje istotę działalności zbiorowej wraz ze wspólnym porządkiem, na którym opiera się *respublica*.

Z powyższych rozważań de Vitorii daje się więc wydestylować kilka najważniejszych wniosków:

1. Świat składa się z wielu państw, z których każde jest doskonałą społecznością.
2. Każde państwo jest organiczną wspólnotą opartą na wewnętrznej hierarchii, której zadaniem jest dążenie do dobra wspólnego, będącego fundamentem społeczeństwa politycznego.
3. Władza publiczna, usytuowana w pozycji nadrzędnej wobec porządku społecznego i politycznego, jest moralnym urzędem publicznym, który urzeczywistnia naturę i cele wspólnoty. Władza i autorytet są osadzone w samej wspólnotcie i podlegają nakazom prawnym, będącym efektem jej decyzji legislacyjnych.
4. Społeczeństwo polityczne i władza publiczna są zjawiskami występującymi w sposób naturalny, których przyczyną jest sam Bóg. Stworzył On kontekst społeczny, w którym człowiek może się rozwijać. Decyzje i akty władzy publicznej są ograniczone przez ideę dobra wspólnego.
5. W konsekwencji państwo jest wspólnotą etyczną i teleologiczną, kierowaną i ograniczoną przez swój podstawowy cel, którym jest dobro wspólne, będące nakazem i celem, przez który jest definiowana cała wspólnota, w tym władza publiczna (Sánchez, 1959, s. 24–26).

REKAPITULACJA

Cała narracja teologiczna i polityczna de Vitorii formułowana jest w sytuacji, gdy nie ma już jednej, wielkiej *Respublica Christiana*, a w jej miejsce powstają *Respublica Calviniana*, *Respublica Lutherana*, *Respublica Anglicana* czy *Respublica Catholica*, które przenikają się i walczą

w ramach konkretnych państw, które w ten sposób przestają być już *communitates politicae*. Wszyscy ówczesni zdają sobie sprawę z wynikającego stąd zamieszania i erozji wszelkiego, nawet elementarnego *Ordo*. Wiek XVI jest więc próbą odnalezienia nowego czynnika, który połączy na nowo rozbite wewnętrznie społeczeństwa, jeśli nie za pomocą słowa, to przynajmniej miecza. Ostatecznie odnajduje je w suwerenności państwa i pojęciu racji stanu, oznaczających śmierć starego i narodziny nowego państwa, które można w pełnym słowa znaczeniu nazwać już *statum*, a nie *respublica* czy *civitas*. Państwo jest już zwykłym sztucznym tworem ludzi, produktem zwyczaju, czymś narzuconym, utożsamianym z wolą władzy lub po prostu jest władzą, jak w woluntarystycznych koncepcjach Lutra i Kalwina. Proces ten ostatecznie zakończy dokonana przez Hobbesa jego alienacja (Skinner, 2013, s. 32–37). Dla de Vitorii tymczasem państwo nie jest jedynie wyrazem ludzkiej zgody lub ludzkiej woli, *voluntas*, czy prawa. Samo jego istnienie jest ontologicznie *naturalne* – to fakt całkowicie niezależny od ludzkiej zgody, choć jego rzeczywiste działanie będzie wymagało siły ludzkiej woli ożywianej przez prawo naturalne. *Telos* państwa nie jest ono samo, lecz osiągnięcie dobra wspólnego, ostatecznej przyczyny swego istnienia – urzeczywistnienie i obrona sprawiedliwego Ładu. Państwo to teleologiczna wspólnota etyczna, która swoją *raison d'être* znajduje w celu, jakim jest dobro wspólne, które łączy i definiuje istnienie, treść i granice władzy państwowej (Sánchez, 1959, s. 91). Człowiek nie zostaje więc podporządkowany *l'état souverain* albo Lewiatanowi, nie staje nagi w obliczu bezosobowej maszyny, ponieważ zachowuje daną przez prawo naturalne wolność, którą władza publiczna musi szanować. Zachowuje też broń ostateczną, ponieważ w wojnie z bezduszną maszyną może, nawet nie odwołując się do autorytetu Najwyższego, powiedzieć: *Non possumus*. De Vitoria jednoczy więc społeczeństwa rozbite przez protestantyzm nie za pomocą władzy absolutnej, ale wspólnego wszystkim ludziom, bez względu na wyznanie, prawa naturalnego, które ma swe źródło w rozumie partycypującym w uniwersalnym porządku. I choć jest to *Respublica Saecularis*, to nie jest to *Respublica sine Deo* ani tym bardziej *Respublica contra Deum*.

BIBIOGRAFIA

- Albarrán, J.M. (2008). *Res publica. El pensamiento político de Francisco de Vitoria*. Salamanticea: Biblioteca de ciències socials d'espai Marx.
- Bertelloni, F. (2017). Inflexiones del concepto de „natura” en la Relectio de Potestate civili de Francisco de Vitoria. W F. Bertelloni, M.L. Lukac (Red.), *Naturaleza y teoría política*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, 13–32.
- Brufau, J. (1957). *La noción analógica del Dominium en Santo Tomás, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*. *Salmanticensis* 4/1, 96–136.
- Canning, J.P. (2007). *Law, sovereignty and corporation theory, 1300–1450*. W J.H. Burns (Red.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c.1450*. Cambridge–New York: Cambridge University Press, 454–476.
- Daguet, F. (2021). *Myśl polityczna św. Tomasza z Akwinu*. T. Pękala (Tłum.). Warszawa: Teologia Polityczna, Instytut Tomistyczny.
- Fernández, M.F. (1997). Francisco de Vitoria: una secularización more Aristotélico. *Sapientia*, 52(202), 279–287.
- Galán, E. (1944). La teoría del poder político según Francisco de Vitoria. *Revista general de legislación y jurisprudencia*, 176(1) (julio–agosto), 32–58.
- Grawert, R. (2000). Francisco de Vitoria. *Naturrecht – Herrschaftsordnung – Völkerrecht. Der Staat*, 39(1), 110–125.
- Hamilton, B. (1963). *Political Thought in Sixteenth-Century Spain. A study of the political ideas of Vitoria, De Soto, Suárez, and Molina*. Oxford: Clarendon Press.
- Kantorowicz, E.H. (2007). *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*. M. Michalski, A. Krawiec (Tłum.). Warszawa: PWN.
- Landella, S. (2009). *Estudio introductorio*. W F. de Vitoria. *De Legibus*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Naszalyi, E. (1948). *El Estado según Francisco de Vitoria*. Madrid: Cultura Hispánica.
- Ordeñana, J.G. (1997). Los derechos fundamentales en la doctrina de Francisco de Vitoria. *Anuario de derecho eclesiástico del Estado*, 13, 51–76.
- Pagden, A., Lawrence, J. (2010). Introduction. W A. Pagden, J. Lawrence (Red.), *Francisco de Vitoria. Political Writings*. Cambridge–New York: Cambridge University Press.
- Portela, J.G. (2017). *Causalidad y anticontractualismo en Francisco de Vitoria*. W L.E. Corso De Estrada, M.J. Soto-Bruna, M.C. Alonso Del Real (Red.), *Figuras de la causalidad en la Edad Media y en el Renacimiento*. Pamplona: EUNSA, 283–296.

- Prieto López, L.J. (2017). La “soberanía” en Vitoria en el contexto del nacimiento estado moderno: Algunas consideraciones sobre el “De Potestate Civili” de Vitoria, *DOXA. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 40, 223–247.
- Sánchez Agesta, L. (1959). *El Concepto del Estado en el Pensamiento Español del Siglo XVI*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Skinner, Q. (1980). *The Foundations of Modern Political Thought*. Vol. 2: *Renaissance Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinnner, Q. (2013). *Wolność przed liberalizmem*. A. Czarnecka (Tłum.). Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Urbano, F.C. (1992). *El Pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*. Madrid: Anthropos.
- Valenzuela-Vermehren, L. (2011). The Origin and Nature of the State in Francisco de Vitoria’s Moral Philosophy. *Ideas y Valores*, 62(151), 81–103.
- Villoslada, R.G. (1938). *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O.P. (1507–1522)*. Rome: Universitatis Gregorianae.
- Vitoria, F. de. (1954). *O Indianach*. J. Modrzejewski (Tłum.). Warszawa: Pax.
- Vitoria, F. de. (2009). *De Legibus*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Vitoria, F. de. (1765a). *De Potestate Civili*. W *Relectiones Theologicae*. Madrid: Manuel Martin.
- Vitoria, F. de. (1765b). *De Potestate Ecclesiae*. W *Relectiones Theologicae*. Madrid: Manuel Martin.
- Vitoria, F. de. (1765c). *De Jure Belli*. W *Relectiones Theologicae*. Madrid: Manuel Martin.
- Vitoria, F. de. (1765d). *De Homicidio*. W *Relectiones Theologicae*. Madrid: Manuel Martin.
- Vitoria, F. de. (1765e). *De Potestate Papae, & Concilii*. W *Relectiones Theologicae*. Madrid: Manuel Martin.
- Vitoria, F. de. (1952). *Comentarios a la Secunda secundae de santo Tomás*. T. 4. Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles.
- Wielomski, A. (2017). Państwo suwerenne w teorii prawa międzynarodowego Francisco de Vitorii. *Polski Przegląd Stosunków Międzynarodowych*, 7, 5–41.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License
<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>