

Lucyna Chmielewska

Johannes Althusius : pierwszy teoretyk federalizmu = Johannes Althusius : the first theoretician of federalism

Doctrina. Studia społeczno-polityczne 9, 11-29

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Lucyna Chmielewska

Johannes Althusius. Pierwszy teoretyk federalizmu

Johannes Althusius The first theoretician of federalism

Streszczenie

Artykuł przybliży myśl polityczną Johannes Althusiusa (1557-1638), która w ostatnim stuleciu przeżywa swoisty renesans i docenia się jej znaczenie dla koncepcji politycznych. Widziano w niej rekonstrukcję średniowiecznego korporacjonizmu na potrzeby wkraczającej nowożytności. Podstawę Althusiusowej teorii zawiera się w koncepcie stowarzyszenia się i jego kalwińskiej interpretacji. Można uznać Althusiusa za prekursora nowoczesnego federalizmu. Trzeba też docenić duże znaczenie dzieła Althusiusa dla inspiracji teorii liberalnych w Anglii i Holandii, służących wolności jednostki kosztem ograniczonej władzy państwa. Althusius sprzeciwił się koncepcji absolutnej suwerenności Jeana Bodina i jako alternatywę proponował system suwerenności subsydiarnej (podzielonej), w której istnieje pluralizm autonomicznych społeczności, współuczestniczących w rządzeniu państwem. Odbywa się to w ten sposób, że społeczności mniejsze, na drodze negocjacji i umów, przekazują część władzy społecznościom większym, nie tracąc przy tym swej podmiotowości. Władza w państwie, a tym samym suwerenność państwa, ma zatem charakter oddolny.

Summary

This article brings closer The political thought of Johannes Althusius (1557-1638), which in the last century abuses the special renaissance abuses and it is appreciated its meaning for political conceptions. It was seen as the reconstruction of mediaeval corporacionism of the needs of entering modern times. The basis of the Althusius theory is the concept of the association and his Calvinist interpretation. We can recognize Althusius as the precursor of modern federalism. It should be marked the large value value of meaning of the Althusius's work for inspiration of broad-minded theories in England and the Holland, useful for freedom of individual by the cost of limited power of the state. Althusius contradicted the conception of absolute sovereignty of Jean Bodin and as the alternative proposed the system of divided sovereignty in which the pluralism of the autonomic communities exists participating in the ruling of the state. This is held in this way, that the smaller communities, on the way of negotiation and the contracts, pass the part of the power to the larger communities, not losing their subjectivity. The power in the state, and the same the sovereignty of the state, has therefore the character proceeding from the ranks.

Słowa kluczowe: Althusius, federalizm, stowarzyszenie, władza, suwerenność, umowa społeczna.

Key words: Althusius, federalism, association, power, sovereignty, social contract.

Johannes Althusius cieszy się uznaniem w nauce zachodniej od ponad stu lat, o czym świadczą liczne cytowania w pracach politologicznych, socjologicznych, teologicznych i historycznych. W Polsce pozostaje jednak postacią mało znaną. Warto wspomnieć, że również na Zachodzie renesans myśli Althusiusa rozpoczął się dość późno i postępował powoli. Dopiero w latach 80. XIX wieku Otto Friedrich von Gierke odkrył jej doniosłe znaczenie dla zachodniej refleksji politycznej. Widział w niej rekonstrukcję średniowiecznego korporacjonizmu na potrzeby wkraczającej nowożytności¹. Do dalszego poznania życia i dzieła myśliciela przyczynił się w latach 30. XX wieku Carl Joachim Friedrich (1901–1984)² akcentując jako podstawę Althusiusowej teorii koncept stowarzyszenia się i jego kalwińską interpretację. Uznając Althusiusa za prekursora nowoczesnego federalizmu, odrzucał interpretację Otto von Gierkego, według której Althusius był myślicielem pozostającym pod silnym wpływem myśli średniowiecznej. Mimo różnic obaj badacze zgadzali się jednak, co do ogromnego znaczenia dzieła Althusiusa dla inspiracji teorii liberalnych w Anglii i Holandii, służących wolności jednostki kosztem ograniczonej władzy państwa. Althusius sprzeciwił się koncepcji absolutnej suwerenności Jeana Bodina oraz jako alternatywę proponował system suwerenności subsydiarnej (podzielonej), w której istnieje pluralizm autonomicznych społeczności, współuczestniczących w rządzeniu państwem. Odbywa się to w ten sposób, że społeczności mniejsze, na drodze negocjacji i umów, przekazują część władzy społecznościom większym, nie tracąc przy tym swej podmiotowości. Władza w państwie, a tym samym suwerenność państwa, ma zatem charakter oddolny.

Powodem opóźnienia w recepcji myśli Althusiusa był fakt, że do lat 60. XX wieku nikt nie podjął się całościowego tłumaczenia na któryś z języków nowożytnych *Polityki*, napisanego po łacinie, głównego dzieła Althusiusa. Poza fragmentami, przetłumaczonymi przez Carla Joachima Friedricha, dopiero w 1964 roku ukazało się skrócone tłumaczenie na język angielski, dokonane

¹ O. F. von Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik*, Breslau 1880. Otto F. von Gierke (1841–1921) był niemieckim prawnikiem, kontynuatorem historycznej szkoły prawa, kierunku w niemieckiej nauce prawa z XIX w., krytykującego prawo natury i dowodzącego, że prawo jest wytworem świadomości i rozwija się wraz z narodem tak, jak jego język, obyczaje czy kultura. Szkoła ujmowała zatem prawo jako historyczne zjawisko społeczne, które należy badać w ścisłym związku z życiem narodu. Zasadą szkoły było zwrócenie uwagi na potrzebę wiązania prawa i świadomości prawnej z życiem społecznym i kulturalnym. Najwybitniejszymi reprezentantami szkoły byli Friedrich Carl von Savigny, Gustav Hugo, Georg Friedrich Puchta.

² C. J. Friedrich, *Wprowadzenie do reprint [w:] The Politica Methodice Digesta of Johannes Althusius*, Cambridge 1932); idem, *Constitutional Government and Democracy: Theory and Practice in Europe and America*, Boston 1950.

przez Fredericka Carney'a³. W 2003 roku wydano, również skrócone, tłumaczenie niemieckie⁴.

Osoba

Niewiele wiemy o wczesnych latach życia Johannes Althusiusa. Urodził się w Diedenshausen (Westfalia) około roku 1557, zmarł w 1638. Należał do drugiego pokolenia myślicieli kalwińskich, żyjących w burzliwych czasach wojen religijnych. Od 1581 roku przebywał w Kolonii, gdzie zgłębiał pisma Arystotelesa; doktorat w zakresie prawa cywilnego i kościelnego uzyskał w Bazylei w 1586 roku. W tym samym roku opublikował swoją pierwszą pracę *Jurisprudentia Romana*. Został następnie powołany na wydział prawa nowopowstałej Akademii Reformowanej w Herborn, założonej w 1584 roku przez Jana VI hrabiego Nassau – Dillenburg. Pierwszym rektorem uczelni był Kasper Olevianus, współautor (z Zachariaszem Ursinusem) Katechizmu Haidelberskiego. W 1597 roku, odbywszy kilkumiesięczne studia teologiczne w Heidelbergu, Althusius został rektorem Akademii. W 1601 r. opublikował pracę poświęconą etyce *Civilis Conversationis Libri Duo*. Jednak najważniejszym owocem lat spędzonych w Herborn była *Politica methodice digesta, atque exemplis sacris et profanis illustrata* (pierwsze wydanie w 1603 r.). Praca ta natychmiast zyskała szeroki rozgłos, co przyczyniło się również do powierzenia Althusiusowi atrakcyjnej posady syndyka Emden (1604 r.), miasta, które jako pierwsze w Niemczech przyjęło kalwinizm (1526 r.). Warto w tym miejscu wspomnieć, że jedną z ważnych postaci reformacji w Niemczech był Jan Łaski (Młodszy). Od regentki Fryzji wschodniej, hrabiny Anny Oldenburskiej otrzymał stanowisko efora wszystkich reformowanych kościołów księstwa oraz został proboszczem parafii w Emden (1542). To za sprawą jego aktywności miasto – jak mawiano – stało się prawdziwą „Genewą Północy”. Silny duch protestantyzmu reformowanego promieniował na okoliczne tereny, głównie na położoną w pobliżu Holandię. Z tego też powodu Emden było często nazywane Alma Mater Holenderskiego Kościoła Reformowanego. Althusius sprawował funkcję syndyka Emden aż do śmierci w 1638 roku. W tym czasie opublikował poprawioną i rozszerzoną wersję *Polityki* w 1610 oraz 1614 roku oraz napisał *Dicaelologica* (1617 r.), pracę, w której próbował stworzyć całościowy system prawny z połączenia prawa biblijnego, rzymskiego i różnych rodzajów prawa zwyczajowego. W 1617 roku został też wybrany starszym kościoła w Emden – tym samym połączył funkcje w zakresie spraw świeckich jako syndyk i w zakresie spraw religijnych jako starszy⁵.

³ Niniejsza praca powstała w oparciu o tłumaczenie Fredericka Carneya.

⁴ J. Althusius, *Politik, Teilübersetzung der Politica des Johannes Althusius von Heinrich Janssen*, in Auswahl herausgegeben, überarbeitet und eingeleitet von Dieter Wyduckel (Einführung mit Althusius-Biographie und neuerem Literaturüberblick), Berlin 2003.

⁵ F. S. Carney, *Translator's Introduction* [w:] J. Althusius, *Politica* [1614], An Abridged Translation of Politics Methodically Set Forth and Illustrated with Sacred

Myśl

Autorzy piszący na temat myśli politycznej Johanesa Althusiusa zazwyczaj od zacytowania pierwszych słów z jego dzieła *Politica methodice digesta, atque exemplis sacris et profanis illustrata*. Ja również pozwolę sobie pójść tym tropem i przywołam słynny cytat:

„Polityka jest sztuką stowarzyszenia się ludzi w celu ustanowienia, rozwijania i zachowania życia społecznego. Stąd jest nazywana »sztuką życiem razem«. Istotą polityki jest więc stowarzyszenie się, w którym »żyjący razem« [czyli pozostający w społeczeństwie – L. Ch.] przyrzekają sobie wzajemnie, zawierając wyraźną lub cichą umowę, porozumiewać się we wszystkich sprawach, które są użyteczne i konieczne dla harmonijnego istnienia życia społecznego”⁶.

Słowa te rozpoczynają rozdział pierwszy i oddają w istocie treść zawartą w pracy, są przewodnikiem wszystkiego, co później następuje i są dalej rozwijane.

Politykę poprzedza istnienie społeczeństwa, które według Althusiusa stanowi twór naturalny – to symbioza, „życia razem”. Samo „życie razem” (nie-doskonałe z natury) potrzebuje nieustannego zbiorowego wysiłku, by stało się godne, i temu służy polityka. Polityka to „sztuka życia razem”, oparta na różnych formach ludzkiego stowarzyszenia się. Nawiązując do Arystotelesa Althusius wskazuje, że cel polityki sprowadza się do życia szczęśliwego, przy czym pod pojęciem szczęścia rozumie przede wszystkim możliwość głoszenia chwały bożej (pobożność) i realizację sprawiedliwości wobec bliźniego (pierwsza i druga tablica Dekalogu)⁷. W istocie więc polityka ma służyć zachowaniu wśród ludzi ładu społecznego, ich harmonijnemu rozwojowi tak w zakresie spraw świeckich, jak i religijnych. Państwo w ujęciu Althusiusa winno być zorganizowane jako republika lub monarchia, rządzący oraz rządeni powinni podążać ku wspólnemu dobru, a obywatele mieć na uwadze siebie nawzajem⁸.

Człowiek uczestniczy w „sztuce życia razem”, gdyż został stworzony przez Boga jako istota towarzyska i zarazem niesamowystarczalna. Stwórca rozdzielił dary i talenty pomiędzy ludzi tak, by ci potrzebowali się wzajemnie. Obdarzył każde stworzenie, w tym również człowieka, w instynkt samozachowawczy i zdolność do obrony przed wszystkim, co samozachowaniu zagraża. Samotność człowieka nie sprzyja jego dobru, ani nawet przetrwaniu, dlatego została ludziom dana skłonność do życia razem i tworzenia społeczeństwa politycznego. W ten sposób ludzie mogą wzajemnie służyć sobie pomocą i dostar-

and Profane Examples, ed. and trans. Frederick S. Carney, foreword by D. J. Elazar, Indianapolis 1995, s. 7-8, dostęp z: <http://oll.libertyfund.org/title/692>; O. von Guericke, *The Development of Political Theory*, trans. by B. Freyd, New York 1966, s. 19-21.

⁶ J. Althusius, *Politica* [1614]... , I, 1, dostęp z: <http://oll.libertyfund.org/title/692/194537>. Cytaty w tekście tłumaczone przez autorkę.

⁷ *Ibidem*, I, 29-30.

⁸ *Ibidem*, I, 22,23.

czać rzeczy niezbędnych do życia, mogą żyć bezpieczniej, łatwiej im bowiem obronić się przed atakiem wrogów i dzikich zwierząt, mogą wreszcie żyć godniej. Konieczność, czyli natura, skłania ludzi do nawiązywania więzów, do stowarzyszania się. Republika istnieje za sprawą natury, gdyż człowiek, *civil animals* dąży ochoczo do stowarzyszania się⁹.

Wspólne życie ludzi udoskonala się na drodze wzajemnej wymiany doświadczeń i porozumień; w każdej społeczności istnieje też naturalny podział na rządzących i rządzonych. Czymże innym jak nie bestią byłby bowiem stwór bez głowy, albo głowa bez członków ciała – stwierdza Althusius. Rządzący dysponują władzą, której źródłem są rządzeni, której cel sprowadza się w dążeniu do dobra wszystkich i każdego z osobna. Władza ma służyć nakazom obu tablic Dekalogu: stwarzać warunki dla rozwoju pobożności i realizować zasady sprawiedliwości. Pojmując władzę jako służbę innym, Althusius opierał się na myśli Cycerona i św. Augustyna, również na refleksji św. Tomasza, widzącego główne zadanie władzy w prowadzeniu rządzonych ku wyższym celom.

Pod pojęciem polityki jako „sztuki życia razem” Althusius rozumie wszelkiego rodzaju stowarzyszenia, społeczności powstałe w oparciu o umowę. Dokonuje rozróżnienia na społeczności, czy też stowarzyszenia prywatne, takie jak rodzina, czy gildie, oraz na publiczne – miasta, prowincje, republiki¹⁰.

Stowarzyszenia powstają w wyniku konieczności (rodziny) i samorzutnie (gildie), w wyniku dobrowolnej zgody jej członków. Element woli występuje jednak również we wspólnotach naturalnych (przykładem jest małżeństwo), a element konieczności obecny jest w stowarzyszeniach dobrowolnych. Stowarzyszenia powstają z połączenia determinizmu i woluntaryzmu. Społeczności kolegialne (gildie, korporacje) powstają dla celów społecznych, religijnych, edukacyjnych i komercyjnych. Ich członków łączą wspólny zawód, interesy, bądź zainteresowania. Zawierają oni między sobą umowę co do sposobu rządzenia się, tak by służyć dobru całości i każdego z osobna. Osoby konstytuujące stowarzyszenie nazywa Althusius kolegami, współpracownikami, stowarzyszonymi, a nawet braćmi¹¹. Tego typu stowarzyszenia są ograniczone czasowo, w każdej chwili za porozumieniem ich członków mogą być rozwiązane. Lidera zarządzającego pracami stowarzyszeniem zostaje wybrany w wyniku wspólnej zgody członków. Zgoda stanowi źródło jego władzy.

„[...] Dysponuje [on] władzą przymusu nad członkami indywidualnie, ale nie nad grupą jako całością. Dlatego prezydent kolegium jest wyższy w stosunku do członków indywidualnych, ale niższy wobec nich jako całości, czy też inaczej, wobec kolegium któremu przewodniczy i którego dobru musi służyć”¹².

⁹ *Ibidem*, I, 24-26, 32-33.

¹⁰ *Ibidem*, II, 1.

¹¹ *Ibidem*, IV, 4-5.

¹² *Ibidem*, IV, 6-7.

Trudno nie zgodzić się ze stwierdzeniem francuskiego teoretyka idei Alaina de Benoist'a, że powyższe słowa streszczają całą Altusiusową teorię subsydiarnej władzy i suwerenności¹³. Wszelkie kwestie stowarzyszenia regulowane są w wyniku porozumień. Owe przymierza i umowy spisywane w księgach gildii zwanych *Zunftbücher*, obejmowały rzeczy, usługi, prawo i wzajemną życzliwość. Ta ostatnia utrwalana była poprzez przyjęcia i wspólne obchodzenie świąt¹⁴.

Proces powstawania społeczności i stowarzyszeń odbywa się oddolnie. W drodze rozwoju stowarzyszenia prywatne dają początek stowarzyszeniom terytorialnym, rodziny i zrzeszenia zawodowe są zatem czynnikami bezpośrednio konstytuującymi miasta, a pośrednio prowincje i królestwo bądź republikę. Myśliciel dowodził, że bez rodzin i stowarzyszeń prywatnych pozostałe nie byłby w stanie ani powstać, ani przetrwać. Miasta są tworzone przez rodziny i zrzeszenia zawodowe; różne rodzaje terytorialnych społeczności, począwszy od małych wiosek aż do wielkich miast, dają podstawy prowincji, natomiast prowincje i miasta na prawach prowincji konstytuują królestwo lub republikę.

W koncepcji Althusiusa państwo bierze swój początek w naturalnych relacjach, wyrosłych w oparciu o związek małżeński i rodzinę oraz w zrzeszeniach zawodowych. Struktury społeczne, jakimi są stowarzyszenia prywatne, prowadzą do struktur obywatelskich. Są one bazą, z której relacje obywatelskie wyrastają i dla których podstawą są również dobrowolne przymierza, czy też umowy zawierane przez ukonstytuowane społeczności, inaczej mówiąc, przez powiązane jednostki. Obywatelom staje się nie indywidualna jednostka, ale członek jakiejś społeczności¹⁵. Stowarzyszenia prywatne i publiczne w sposób pośredni i bezpośredni stanowią komponenty politycznej całości jak republiki, zachowując przy tym swoją tożsamość i autonomię. Stowarzyszenia publiczne (terytorialne) posiadają jurysdykcję na określonym terytorium, natomiast prywatne – nie, jednak te pierwsze nie miałyby mocy prawodawczej, gdyby nie przyzwolenie stowarzyszeń prywatnych. Jedynym atrybutem jakiego obydwaj nie posiadają to suwerenność, przynależna wyłącznie królestwu lub republice, będącym federacją miast i prowincji. Althusius powiełał tym samym średnio-wieczne rozumienie suwerenności, przypisywanej wyłącznie królestwom, z pominięciem mniejszych ciał politycznych, jakimi były księstwa. Niezależnie od tego czy są to miasta, prowincje, czy republiki wszystkie one powstają w oparciu o przymierze, czyli rodzaj umowy. Prowincja stanowi ciało polityczne o charakterze partykularnym¹⁶, republika – o charakterze uniwersalnym. Obie

¹³ A. de Benoist, *The First Federalist: Johannes Althusius, "Krisis"*, nr 22 (March 1999), translated by J. Kostova, s. 35.

¹⁴ J. Althusius, *Politica...*, IV, 8, 23.

¹⁵ A. de Benoist, *The First Federalist...op. cit.*, s. 35–36.

¹⁶ Prowincje są oparte na połączeniu pierwotnych grup, stowarzyszeń i miast, zgodnie tworzących polityczną, religijną, ekonomiczną i socjalną jedność. Althusius

mogą być nazywane wspólnotami politycznymi, ciałami stowarzyszonymi, czy też najwyższymi stowarzyszeniami stowarzyszeń¹⁷. Althusiusowe wyjaśnianie genezy państwa nabrało znaczenia w oczach późniejszych filozofów – kontraktualistów¹⁸.

Powoływanie władzy w powstających stowarzyszeniach odbywa się w oparciu o zgodę i przyrzeczenie. Koniecznością jest zatem zawarcie drugiej umowy, tym razem pomiędzy wspólnotą jako całością a powoływaną przez nią władzą (jednostkową lub kolegiąlną). Odnosi się to również do szczytowego efektu procesu stowarzyszania – powstania państwa (królestwa, republiki), które w ujęciu Althusiusa tłumaczy się nie zgodą poszczególnych jednostek, tak jak będzie to miało miejsce później w ujęciu Thomasa Hobbesa, lecz umową prowincji, która jednakże nie czyni tych ostatnich zbytecznymi.

Federalizm

Althusius pisał „Politykę” na początku XVII wieku, kiedy średniowieczne zasady rządzenia odchodziły w przeszłość, a ich miejsce zajmowała suwerenność nowożytnego państwa. Średniowieczny pluralizm rządów, porządek różnych ośrodków władzy, zachodzących na siebie i nieskoordynowanych w swych działaniach, przez myślicieli takich jak Machiavelli, Bodin czy Hobbes uznany został za główną przyczynę kryzysu politycznego, w jakim znalazła się Europa w XVI i XVII wieku. Jako alternatywę myśliciele ci proponowali scentralizowany i absolutystyczny system rządzenia, nie szukali politycznych zasad, które mogłyby zachować oraz unowocześnić dotychczasowy pluralizm. Zadania tego podjął się Althusius, wprowadzając elementy średniowiecznego systemu politycznego w nowy porządek; rozwinął podstawowe zasady federalizmu¹⁹. Najważniejszymi z nich były: pluralizm poziomów rządzenia, konieczność zgody, subsydiarność i wzajemna solidarność.

Pluralizm rządzenia nie oznacza tylko wertykalnego podziału władzy na dwa lub trzy poziomy, ale również wielopoziomowe rządzenie pośród terytorialnych i socjofunkcjonalnych społeczności w miastach, prowincjach, ale również w klanach, gildiach czy korporacjach. Można więc mówić o „federalizmie organizacyjnym” (*societal federalism*). Federalna struktura rządzenia wymaga, by niższe i mniejsze jednostki zachowywały władzę samorządzenia i były kolektywnie reprezentowane w procesie legislacyjnym na wyższym poziomie. W średniowieczu tego typu współuczestnictwo legislacyjne nie miało regular-

podkreślał społeczny charakter prowincji: nie tworzą jej geograficzne całości, zestawione jedna obok drugiej, niczym państwa na mapie, ale rycerze, rzemieślnicy i chłopci. Władze prowincji cieszą się suwerenną władzą w odniesieniu do swoich spraw (*Ibidem*, s. 37).

¹⁷ J. Althusius, *Politica...*, V, 1.

¹⁸ W. S. Carpenter, *Foundations of Modern Jurisprudence*, New York 1958, s. 45-46.

¹⁹ T. O. Hueglin, *Althusian Federalism for a Post-Westphalian World* [w:] *The Challenge of Cultural Pluralism*, ed. by S. Brooks, Westport 2002, s. 107.

nego charakteru, pojawiało się sporadycznie, zazwyczaj w zakresie sprzeciwu wobec określonych praw. Nie było to więc konstytucyjne prawo wszystkich członków commonwealth'u. Jednak Althusius w swych propozycjach dotyczących wielopoziomowego rządu szedł właśnie tak daleko.

„Przejawem wolności jest to – pisał – że przedsięwzięcie powinno być zarządzane za pomocą rady i władzy tych, których dotyczy ryzyko z nim związane”²⁰.

Powinno tak być dlatego, że poszczególne społeczności i stowarzyszenia istotnie się od siebie różnią, odzwierciedlają różny status i potrzeby ich członków. Ich sprawy nie mogą być zatem załatwiane według ustalonych ogólnie norm prawnych. Właściwe prawa to takie, które pozwalają osiągnąć korzyści poszczególnym stowarzyszeniom. Jedne z nich mogą mieć prawa bardziej liberalne, inne bardziej restrykcyjne, ważne jest natomiast to, by były one zgodne z naturą tych stowarzyszeń, czy społeczności oraz by wyrazili na nie zgodę ich członkowie²¹. Istotny charakter mają również z tego powodu, że w myśl Althusiusowej teorii wszystkie rodzaje stowarzyszeń, prywatne, mieszane i publiczne partycypują w rządzeniu, choć niekoniecznie na wszystkich poziomach federalnego commonwealth'u. Gildie i kolegia zawodowe uczestniczą głównie w rządzeniu miastem czy regionem, podczas gdy ciało ustawodawcze republiki składa się z reprezentantów, większych, terytorialnych społeczności. Można więc mówić o wznoszącym się ku górze systemie następującego po sobie sprzymierzania się, czyli federalizacji²² (łac. *foedus* – przymierze). Dobrowolna zgoda i zobowiązanie do wzajemnej solidarności są jej siłą napędową. Althusius rozumiał zgodę podług rzymskiej zasady, że wszystko, co dotyczy wszystkich, przez wszystkich musi być zaakceptowane. Wszyscy są jednak rozumiani nie w sensie indywidualnych osób, ale w znaczeniu kolektywnym, tzn. reprezentacji poszczególnych społeczności, czy stowarzyszeń na zgromadzeniach, na których odbywa się głosowanie i zapadają decyzje. Stanowisko danego poselstwa powinno więc być ustalone wcześniej w wyniku zgody całej społeczności, jaką ono reprezentuje. To praktyka, na której Althusius opiera cały proces polityczny republiki²³. Jego częściami składowymi są autonomiczne społeczności zarówno o charakterze społeczno-funkcyjnym, jak i terytorialnym. Istotnym wydaje się podkreślenie, że Althusius za członków republiki nie uznawał pojedynczych osób, rodzin, stowarzyszeń (one spełniały się w rządzeniu na niższych poziomach, np. w gildiach, w miastach), ale miasta, regiony i prowincje, które na mocy wzajemnej umowy powoływały republikę, ustanawiając organ legislacyjny²⁴. Poziom republiki zarezerwowano dla organizacji terytorialnych, ale ich pra-

²⁰ J. Althusius, *Politica...*, XXXIII, 30.

²¹ *Ibidem*, I, 19-21.

²² T. O. Hueglin, *Althusian Federalism...*, s. 107-108.

²³ J. Althusius, *Politica...op. cit.*, XXXIII.

²⁴ *Ibidem*, IX, 5.

womocne uczestnictwo wynika z przyzwolenia nadanego przez wioski, gildie kupieckie, organizacje zawodowe. Althusius nie deprecjonuje znaczenia jednostki, polityka ma służyć w równym stopniu jej dobru, jak i dobru zbiorowości, jednakże obywatelstwo jednostki wywodzi z uczestnictwa w społeczności, czy stowarzyszeniu i odnosi je do tej konkretnej społeczności czy stowarzyszenia (np. obywatel wioski, miasta, prowincji), a nie z prawa naturalnego²⁵.

Obywatelstwo republiki czy królestwa ma więc charakter pośredni (będąc obywatelem miasta współuczestniczącego w ukonstytuowaniu republiki jest się zarazem jej obywatelem). Bez wątplenia Althusius powieli klasyczny koncept obywatelstwa, nadając mu szersze podstawy. W starożytnych Atenach jednostka jako pojedyncza osoba również nie miała bezpośredniego dostępu do życia politycznego, uczestniczyła w nim natomiast jako członek *genos* (ludu), rodziny albo klanu, zyskując w ten sposób status obywatela²⁶.

Althusiusowski federalizm ma dużo wspólnego z „demokracją konsocjacyjną” (*consociational democracy*). Arend Lijphard²⁷ sformułował ten termin właśnie w oparciu o teorię Althusiusa, który wszystkie społeczności: rodzinę, gildie, miasta, prowincje, łącznie z republiką określał jako *consociatio* (łac. związek, stowarzyszenie)²⁸. Althusius opisywał politykę jako współdecydowanie, wzajemny podział dóbr, usług i praw, dzięki któremu liczne oraz różne potrzeby każdego i wszystkich razem są zaspokajane – samowystarczalność i wspólność życia oraz humanizm społeczeństwa zostaje osiągnięty, a życie społeczne ma charakter ustanowiony i zachowany. Podział ten zakłada oraz utrzuca w każdym stowarzyszeniu korzyści połączone z odpowiedzialnością²⁹. Wszystkie rodzaje stowarzyszeń nie tylko urzeczywistniają sposób życia razem, ale również jakość tego życia, której istota sprowadza się do pobożności i sprawiedliwości. Bez tych wartości, uważał Althusius, nie może przetrwać ani jednostka, ani społeczeństwo; akcentował znaczenie pobożności jako przykazania płynącego z pierwszej tablicy Dekalogu i sprawiedliwości – z drugiej, dzieląc typowe

²⁵ *Ibidem*, V,10.

²⁶ A. de Benoist, *The First Federalist... op. cit.*, s. 36.

²⁷ A. Lijphard, *Democracy in Plural Societies: A Comparative Explanation*, New Havens 1977. Lijphard rozwijał konsocjacionizm na gruncie akademickim. Tę formę demokratycznych rządów, gwarantującą reprezentację wszystkim grupom społecznym, traktował jako teorię politycznej stabilności w silnie podzielonych społeczeństwach. Uważał, że przy właściwym zachowaniu się elit jest ona gwarancją zachowania tam demokracji i pokoju (Idem, *The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands*, 2nd revised ed., Berkeley 1975; *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*. New Haven 1977; *Consociation and Federation: Conceptual and Empirical Links*, „Canadian Journal of Political Science”, 1979, 12(3), s. 499–515; *Consociational Theory, Problems and Prospects. A Reply*, „Comparative Politics”, 1981,13(2), s. 355–60).

²⁸ T. O. Hueglin, *Althusian Federalism...*, s. 108.

²⁹ J. Althusius, *Politica...*, I, 7.

dla Żydów i protestantów, przekonanie, że zarówno boże objawienie w równym stopniu jak rozum służy nauce politycznej. Choć był zwolennikiem rozumienia polityki jako dziedziny „czystej”, wolnej od jakichkolwiek naleciałości, to zarazem uznawał konieczność uwzględnienia teologii i prawa – dziedzin istotnie z polityką zazębiających się. Powielał z żydowskiej nauki politycznej powiązanie polityki z teologią jako dziedzin czerpiących ze wspólnego źródła – Biblii (zwłaszcza Dekalog). Wspólnym polem dla prawa i polityki była natomiast doktryna suwerenności. W tych koincydencyjnych polach polityka powinna się jednak ograniczać i nie zawłaszczać kwestii, które jej nie dotyczą.

Wszyscy zorganizowani członkowie republiki powinni mieć prawo uczestniczenia w procesie politycznym. Dlatego rządzenie w teorii Althusiusa stanowi zorganizowany łańcuch legislacyjnych zgromadzeń oraz porozumiewania się, w którym różne grupy w prowincji czy republice, dzielą się władzą na zasadzie pomocniczości. Althusiusowe rozumienie rządzenia bardzo zbliża się do dzisiejszej *konsocjacji*. Na każdym poziomie rządzenia w zgromadzeniach legislacyjnych uczestniczą reprezentanci każdej *consociationis* z poprzedzającego niższego poziomu. Łańcuch ten rozpoczyna się od rodzin, gildii, zrzeszeń zawodowych itd. i obejmuje każdą z tych społeczności i każdą osobę będącą jej członkiem. To pełny i doskonały federalizm oparty na zasadzie pomocniczości³⁰. Oznacza ona polityczne zobowiązanie do pozostawienia największej jak tylko to możliwe władzy na niższym poziomie rządzenia. Każdy z niższych poziomów decyduje sam, jakie działania są w jego mocy, a jakie wykraczają poza jego możliwości. Dla Althusiusa zasada pomocniczości oznaczała nic innego jak naturalną autonomię każdej bez wyjątku społeczności. Interesem wszystkich polega na tym, by bardziej lokalne i specyficzne dla danej grupy kwestie były rozwiązywane w łonie niej samej, podczas gdy sprawy bardziej ogólne, dotyczące wspólnego interesu były delegowane na poziom wyższy. Althusius zauważał, że takie rozwiązanie sprawia, że prawo tworzone na niższych poziomach charakteryzuje się większą specyfiką, odzwierciedlającą dane warunki. Łatwiej przebiega też proces ustanawiania prawa, ludziom znajdujących się w tych samych warunkach łatwiej bowiem się porozumieć. Na poziomie republiki rodzaj stanowionego prawa ma charakter ogólnych standardów w zakresie życia politycznego, ekonomicznego i kulturalnego, przedstawicielom różnych społeczności łatwiej zatem zgodzić się na ogólne przepisy niż na rozwiązania szczegółowe, które zazwyczaj nie są korzystne dla wszystkich (może to rodzić niezgodę). Prawo rozumiane w sensie nakazów i uprawnień stanowi zbiór zasad, którego cel stanowi zachowanie życia sprawiedliwego oraz republiki, czyli zachowanie wolności.

³⁰T. O. Hueglin, *Althusian Federalism...*, s. 109.

„Prawo – pisał Althusius – jest światłem życia prywatnego, skalą sprawiedliwości, tarczą wolności, szańcem ładu społecznego i dyscypliny, schronieniem dla słabych, uzdą dla silnych, wzorcem i drogowskazem dla państwa”³¹.

Prawo to powinno być zgodne z nakazami Biblii i to ono stanowi wyznacznik wolności; która może istnieć tylko w ramach prawa. Prawdziwie wolne społeczności mają swoje prawa, niewolnikami zaś są ci, którzy podlegają jedynie autorytetowi swego władcy.

Kolejną zasadą, na której opiera się Althusiusowy federalizm stanowi solidarność. Myśliciel rozumiał ją jako partycypację różnych społeczności ze wszystkich poziomów we wspólnym dobru, jakie stanowi republika (lub królestwo). Republika stanowi stowarzyszenie stowarzyszeń³², jej kamień węgielny stanowi przymierze, rodzaj warunkowej umowy potwierdzonej przysięgą zawierających ją stron, czyli prowincji i miast na prawach prowincji (społeczności terytorialnych), zobowiązujących się do dbania o dobro republiki i jej obrony poprzez wspólną pracę, radę i pomoc. Powstanie republiki koronuje więc oddolny proces sprzymierzania się. Wycofanie zgody lub naruszenie warunków przymierza kończy funkcjonowanie republiki. Wszelkie zmiany w prawie fundamentalnym (przymierzu) również wymagają zgody wszystkich członków republiki, czyli społeczności terytorialnych³³.

Sztuka życia razem, czyli polityka to wspólne uczestniczenie w tworzeniu prawa, usług i rzeczy. Uczestnictwo w podziale rzeczy służy dostarczeniu koniecznych dóbr niezbędnych do życia społecznego, korzystnych tak w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym. Wspólnota usług polega na wzbogacaniu społeczności pracą i umiejętnościami jej członków, wspólnota prawa – na ustanawianiu za zgodą wszystkich członków społeczności sprawiedliwych praw. Tę wspólnotę Althusius nazywa symbiotycznością³⁴. Podział praw, usług i rzeczy ograniczają oddolnie prawa mniejszych społeczności do tego, co i w jaki sposób mogą dla samych siebie uczynić. Tak prawa jak i rzeczy i usługi powstają w oparciu o stowarzyszenie się i umowę, nie ma zatem rozdziału pomiędzy polityką a ekonomią. Skoro państwo opiera się na dobrowolnej umowie, zatem polityczny charakter ma również rynek, funkcjonuje on bowiem, podobnie jak polityka, na podstawie umowy. Althusiusowy federalizm ma więc charakter integralny, ponieważ dialektyka tego co partykularne i ogólne obejmuje w równym stopniu podział dóbr i usług, jak i administrowanie i rządzenie. Zasada subsydiarności odnosi się również do sfery rynku, produkcji i konsumpcji³⁵. Althusius rozumiał swoje czasy i wiedział, że rynek przynosi

³¹ J. Althusius, *Politica...*, X,4.

³² *Ibidem*, IX, 3.

³³ *Ibidem*, XIX, 49.

³⁴ *Ibidem*, I, 7-10.

³⁵ T. O. Hueglin, *Althusian Federalism...*, s. 110 – 111.

korzyści również państwu, w rozdziale XI. *Polityki* wymieniał obowiązki władz w tej kwestii. „Ciało republiki – pisał – nie może być zdrowe bez handlu”³⁶.

Althusiusowy koncept suwerenności a teoria umowy społecznej

Althusius zaprezentował swoją wizję suwerenności subsydiarnej na pół wieku przed teorią umowy społecznej Thomasa Hobbesa. Projekty te istotnie się od siebie różnią. Po pierwsze projekt Althusiusa nie stanowi fikcyjnego konstruktu mającego wyjaśnić genezę państwa, po drugie dotyczy nie indywidualnych jednostek jako podmiotów umowy, a pewnych całości, powstałych uprzednio w oparciu o taki sam rodzaj przymierza. Hobbes stworzył państwo na drodze umowy, jaką wyizolowane jednostki zawarły z suwerenem, bez żadnych kroków pośrednich, poddając się państwu w zupełności. Jednostki zachowały, co prawda, swoją zdolność do stowarzyszania się, jednak nieodwołalnie straciły możliwość tworzenia stowarzyszeń i społeczności dysponujących władzą. Władza nie była już ich, jedynie wszechmocne państwo mogło nią obdarzać. Hobbes uczył zatem, że całą władzę pożyczca państwo, że stowarzyszenia zyskują status podmiotów prawnych dzięki przydzieleniu im ich władzy przez państwo, że kompetencje wszystkich organów korporacyjnych są związane z władzą, gwarantowaną im przez państwo, nie zaś z przyzwolenia ich członków³⁷. Althusius wyraźnie oddziela umowy, powołujące stowarzyszenia zawodowe, czy terytorialne od porozumienia dającego początek królestwu, czy republice, czyli powołującego rząd. Pierwsze z umów organizują życie społeczne i są pierwotne w stosunku do umowy drugiej – określającej formę rządów³⁸. Rządzący zyskują status jedynie administratorów władzy. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że Althusius nie był demokratą w nowoczesnym rozumieniu. Reprezentował raczej elitystyczne spojrzenie na to, kto powinien rządzić, a kto tym rządzącym podlegać. Nie miał nic przeciwko dziedziczości pełnienia władzy. Niemniej jednak rozróżnienie dwóch rodzajów umów i pierwotności powiązanych jednostek w stosunku do państwa, będących dysponentami jego władzy, ten tradycyjny świat rządzących i rządzonych radykalnie przeobrażało. Althusiusowe społeczeństwo polityczne to społeczeństwo o horyzontalnie zorganizowanym życiu społecznym, powołujące nad sobą rząd, ograniczony ustanowionymi przez siebie warunkami.

Althusius nie zastanawia się nad problemem dobrego ustroju, nie odpowiada na pytanie o najlepszy sposób sprawowania władzy. Zamiast tego proponuje, angażujący wszystkich uczestników, elastyczny proces politycznej

³⁶ J. Althusius, *Politica...*, XI, 7.

³⁷ O. von Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, 4th ed., 1929, Part II, Ch. V (*The Idea of Federalism*) [w:] J. D. Lewis, *The Genossenschaft-Theory of Otto Von Gierke: A Study in Political Thought*, University of Wisconsin, 1935, s. 131–132.

³⁸ J. Althusius, *Politica...*, IX, 3-5.

debaty o tym, co słuszne dla ludzi w danych warunkach i okolicznościach. Jeżeli te ostatnie ulegną zmianie, renegocjacji musi być również poddane współuczestnictwo. Federalizm Althusiusa nie stanowi *status quo*, podlega zmianie, tak jak zmieniają się ludzie i warunki ich życia. Niezmienna pozostaje natomiast metoda, na której myśliciel opiera życie społeczne i polityczne; stanowi ją przymierze, w wymiarze praktycznym nazywane także umową, czy kontraktem. Słowo, które nieustannie przewija się w *Polityce* stanowi *agreement* czyli zgoda, umowa, porozumienie. To klucz do wszelkich form społecznej, politycznej i gospodarczej organizacji. Sprzeciwiając się Bodinowskiej koncepcji suwerenności absolutnej i nieustającej, Althusius wyraźnie deklaruje zasadę suwerenności ludu. Choć władzę sprawują królowie, książęta lub urzędnicy, to są oni jedynie jej dzierżawcami, władza bowiem w zupełności należy do ludu, zorganizowanego z różnego rodzaju społeczności i stowarzyszenia³⁹. Althusius rozumie więc lud nie w nowoczesnym sensie jako zbór indywidualnych jednostek, podobnie odnosi się do pojęcia suwerenności ludu, która w jego teorii nie wyraża się w wyborach powszechnych.

Althusius, gdyby żył w XVIII wieku, zapewne sprzeciwiałby się koncepcji nowoczesnej demokracji wywodzonej z filozofii Jana Jakuba Rousseau. Z teorii Althusiusa wynika, że nie ma racji bytu istnienie czegoś w rodzaju woli powszechnej, nieustrukturyzowanej woli wszystkich. Nawet w małych społecznościach, takich jak miasta, jedność ludu może powstawać tylko poprzez odpowiednią strukturyzację, która manifestuje się poprzez wspólnie organizowane, wielopoziomowe rządzenie. Althusiusowski system polityczny ma tym samym na celu inkluzję każdego. To system oparty na zachodzącym na siebie uczestnictwie licznych społeczności we wznoszącym się ku górze porządku, w przeciwieństwie do nowoczesnych systemów demokratycznych opartych na dwuwymiarowym zestawieniu jednostki i państwa, gdzie prawdziwa inkluzja ma charakter raczej iluzoryczny⁴⁰. Z drugiej strony, z perspektywy społeczności Althusiusowy projekt wydawać się może konserwatywną rekonstrukcją średniowiecznego porządku z jego tradycyjnymi tożsamościami i lojalnościami, ograniczającymi wolny wybór i społeczną mobilność.

Republika według Althusiusa to stowarzyszenie stowarzyszeń, oparte na zasadzie pomocniczości związek autonomicznych wspólnot i regionów. Każdy z tych organizmów stanowi źródło władzy republiki. Tym co wyróżnia republikę spośród innych wspólnot określa suwerenność, umiejscowiona jednak nie, jak twierdził Jean Bodin, w osobie władcy, ale w różnorodnych symbiotycznych ciałach (rodzinach, stowarzyszeniach, wspólnotach lokalnych, prowincjach), a władcy (królowie, urzędnicy) są jedynie jej administratorami. Althusius, dzieląc idee monarchomachizmu, był zwolennikiem oporu wobec rządzących w sytuacji, gdy ci posługiwali się władzą dla realizacji wła-

³⁹ J. Althusius, *Politica...*, IX, 18, 19, 22.

⁴⁰ T. O. Hueglin, *Althusian Federalism...*, s. 112.

snej woli, w miejsce pobożności i sprawiedliwości. Rządzeni – uważał – mieli wówczas nie tylko prawo, ale i obowiązek obalić takich władców.

Teoria suwerenności Althusiusa wiąże się ze średniowiecznym rozumieniem suwerennej władzy jako wyższej, nigdy zaś jako władzy absolutnej pozbawionej zobowiązań. Średniowieczna suwerenność opierała się na dobru wspólnym i w istocie tym dobrem wspólnym była bardziej niż władzą czy wspólnością państwa. Królowie reprezentujący wspólne dobro poddanych, dzielili swoją władzę z panami feudalnymi, bez których zgody nie mogli rządzić. Do XIII wieku główny nurt średniowiecznej myśli politycznej stanowił połączenie chrześcijaństwa i realizmu Platona. Na gruncie politycznym prowadziło to do teokracji, urzeczywistniającej się w koncepcji rządzonej monarchicznie *universitas*. Nie była ona państwem, ale chrześcijańską społecznością. Średniowieczna Europa przejęła bowiem od Rzymu ideę światowego imperium, miała więc uniwersalny, nie narodowy charakter. Do XI wieku dwie najwyższe, podporządkowane Bogu, władze ziemskie *sacerdotium* i *imperium* nie tylko pokojowo ze sobą współistniały, ale pozostawały w ścisłych związkach. Myślenie o polityce było zarazem myśleniem o chrześcijaństwie. Niewiele brakowało do urzeczywistnienia platońskiego państwa idealnego, harmonijnych rządów mędrców (duchownych i świeckich) nad rozumianym organicznie, zhierarchizowanym społeczeństwem. Ten związek *sacrum* i *profanum* miał swoje jasne, ale też i ciemne strony. Bez wątplenia rzymskie chrześcijaństwo humanizowało i cywilizowało politykę, jednak z drugiej strony ograniczało wolność myśli. Polityka z kolei nie pozostawała bez wpływu na instytucję Kościoła i duchowieństwo, przyczyniając się do ich sekularyzacji. Kościół zatriumfował nad światem, ale świat także zatriumfował nad Kościołem. Św. Hieronim skwitował to słowami: „poprzez swój związek z chrześcijańskimi książętami Kościół zyskał na władzy i bogactwie, ale stracił na cnotach”⁴¹.

Zażarty konflikt, jaki zaistniał z czasem między władzą świecką i duchowną, był konfliktem o uniwersum. Średniowieczny Kościół nie ograniczał się do władzy religijnej, aspirował również do przewodnictwa w sferze społecznej i politycznej, pragnął urzeczywistnienia idei eklezji, rozumianej jako uniwersalne ciało chrześcijan, obejmujące duchownych, jak i świeckich. Zainspirowany rzymską przeszłością za cel stawiał sobie zjednoczenie całego ludu chrześcijańskiego w *unan corpus*, w powszechną *societas christiana*, będącą wymiarem korporacyjnej, niepodzielnej całości, narażonej na obumarcie w przypadku utraty którejś ze swych części. W istocie miała to być kościelna wersja uniwersalnego cesarstwa rzymskiego. Z chrześcijańskiego punktu widzenia wartości rzymskie były fałszywe, w myśl nauki św. Augustyna chrześcijanin musiał odwrócić się od ziemskiego Rzymu, którego dzieje były historią *civitas*

⁴¹ Cyt. za: Ph. Schaff, *History of the Christian Church*, vol. IV, “Mediaeval Christianity” (eBook), Blackmask Online, 2005, Book Id: WPLBN0000623659, s. 230, dostęp: <http://www.worldpubliclibrary.org>.

terrena i zwrócić się ku *civitas Dei*, reprezentowanemu przez Kościół. Augustyński filozof Aegidius Romanus (Idzi Rzymianin ok. 1247-1316) stwierdzał, że *societas christiana* ma charakter równie niepodzielny, jak tunika Chrystusa. Augustyńskie twierdzenie, że całość jest zawsze ważniejsza od części, skutkowało traktowaniem eklezji jako nieskończenie bardziej ważnej od jej części składowych. Eklezja, powszechna wspólnota chrześcijan, istniała także poza nimi oraz nad nimi jako ciało mistyczne w niebiańskiej formie. Podobnie jak Platoński świat idei, była ona społecznością usytuowaną w niebie, mającą duchową osobowość w niebiańskim Chrystusie. Ziemskie społeczeństwo było jej niedoskonałym odbiciem (Augustyn, *De civitate dei*, XXII, 18). Pierwszorzędnym celem, przypisywanym ciału mistycznemu, identyfikowanemu z Chrystusem, było wyznaczenie idealnej drogi życia do osiągnięcia dobra. Istotą społeczeństwa, tak jak w Platońskim państwie, był idealny, boski wzór istnienia: Chrystus był zarówno *via*, jak i *veritas*. Ludzkie społeczeństwo powinno odzwierciedlać tę istotę, istnieje bowiem po to, by doprowadzić człowieka do prawdziwej rzeczywistości, umożliwić mu uczestnictwo w najwyższym dobru. Jak stwierdzał Augustyn tylko wtedy społeczeństwo stanie się prawdziwą republiką. Eklezję należy więc rozumieć bardziej jako uniwersalny wzorzec dobrego życia, niż aktualnie istniejącą społeczność śmiertelników, usiłujących za tym dobrem podążać. Zadaniem rządzących było przekształcenie tego idealnego wzorca w formę prawa pozytywnego. Takie przekonanie stawało się brzemieniem w skutki, oznaczało bowiem, że powszechnym legislatorem powinien być papież. W koncepcji tej znaczenie jednostki ograniczone było do miejsca zajmowanego w hierarchicznym społeczeństwie. Jej dobro, a nawet egzystencja nie miały znaczenia w porównaniu z dobrem całości, któremu wszystko ostatecznie było podporządkowane. W ten sposób eklezja jako ciało mistyczne zyskiwała ontologiczny status bytu istniejącego realnie poza światem widzialnym⁴².

Do XII wieku ten *corpus Christi mysticum* nie był przypisywany eklezji, stał się dopiero konieczny, by uwydatnić realną obecność Chrystusa w eucharystii. Sakramenty stały się *corpus Christi verum*, a mniej więcej po 1150 roku *corpus mysticum* zaczął być przypisywany eklezji. Oficjalną aprobatę uzyskał ze strony Bonifacego VIII („*unum corpus mysticum cuius caput Christus*”)⁴³.

Pojęcie „ciała mistycznego”, opisującego powszechność społeczności wiernych jako wyjątkowej całości w połączeniu z rzymską teorią prawną dało początek nowemu rozumieniu suwerenności. Począwszy od XI wieku, w Bolonii, zaczęto pojmować suwerenność jako osobę lub ciało polityczne, posiadające najwyższą, nieograniczoną władzę. Ten koncept suwerenności inspirował papieski absolutyzm, ukonstytuowany poprzez przeniesienie rzymskiej teorii o powszechnej i absolutnej jurysdykcji władzy imperialnej na potrzeby papie-

⁴² M. Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages: The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge 1963, s. 18-22.

⁴³ *Ibidem*, s. 23.

skiego pontyfikatu. W czasach Innocentego III i Innocentego IV zaangażowane w walkę o inwestyturę papieństwo zaadoptowało podporządkowanie ziemskiej suwerenności do własnej suwerenności duchowej. Postawa ta osiągnęła pełnię w 1302 roku, w bulli Bonifacego VIII (1294–1303) *Unam Sanctam*, inspirowanej traktatem *De Summi Pontificis Potestate* autorstwa wspomnianego Idziego Rzymianina. Bulla kładła kres starej, kościelnej doktrynie, według której *imperium* oraz *sacerdotium* były rozważane jako sfery ustanowione przez Boga, płynęło z niej przesłanie o tym, że „potęga papieska wszelką władzę ziemską przechodzi⁴⁴.” Po XIII wieku to nowe rozumienie suwerenności zadomowiło się w królestwach terytorialnych, zwłaszcza we Francji. Pozwalało ono monarchom deklorować swą niezależność nie tylko od papieża, czy cesarza, ale także od feudalów. Powołując się na prawo rzymskie prawnicy twierdzili, że suweren otrzymawszy swą autonomię bezpośrednio od Boga był jedynym panem w swym królestwie. Porzucono prawa feudalne, a jedynym legislatorem stał się król. Poprzez rozwój centralizacji władzy królewskiej administracji i zrównanie praw z państwem oraz jego identyfikację z określonym terytorium suwerenność powiązana została z państwem, które stopniowo ograniczało lokalną autonomię. Suwerenność i państwo stały się synonimami. Nastąpiła era indywidualnych państw, nowoczesnych królestw, które nie miały już nic wspólnego z królewskością okresu średniowiecza. Ich prerogatywy były inne, a służyła im państwowa administracja, rozciągnięta do najniższych struktur lokalnych. Ów koncept suwerenności absolutnej zatriumfował w *Sześciu księgach o Rzeczpospolitej* Jeana Bodina, pracy opublikowanej po raz pierwszy w 1576 roku. Na taką koncepcję czas był bardzo odpowiedni, przez Europę przetaczały się konflikty religijne, naruszające jej stabilność. Doktryna polityczna Bodina opiera się na niepodzielnej suwerenności i władzy legislacyjnej jako dominującej zasadzie. Chociaż Bodin miał świadomość istnienia ciał pośredniczących, takich jak rodziny i lokalne społeczności, to jednak uważał, że nie powinny one naruszać władzy księcia, którą cechuje suwerenność z mocy prawa boskiego i stanowi punkt szczytowy społeczeństwa rozumianego jako piramida. Bodin definiuje suwerenność jako absolutną i wieczną władzę państwa, nieposiadającą żadnego konkurenta w porządku politycznym ani społecznym. W praktyce władzą tą dysponuje książę, będący jedynym interpretatorem prawa boskiego i naturalnego. Powinien wprawdzie respektować konstytucyjne prawa monarchii, jednak żadnemu ludzkiemu prawu nie podporządkowuje się, odpowiada jedynie przed Bogiem, którego polityczne oblicze sam na ziemi reprezentuje. W takim rozumieniu suwerenności prawo stanowi wolę rządzącego lub, inaczej mówiąc, władzę stanowienia prawa bez czyjejkolwiek zgody. Wynika z tego, że prawo nie musi urzeczywistniać sprawiedliwości, po to by być prawem. Bodinowski koncept suwerenności otworzył drogę do prawniczego pozytywizmu, umniej-

⁴⁴ M. Robitsch, *Historia Kościoła Chrystusowego potocznie opowiedziana dla nauki i zbudowania*, tł. W. Jachimowski, nakładem Alexandra Vogla, Lwów 1867, s. 247.

szającego prawomocność pojedynczych legalności (lokalnych prawomocności). W tym samym momencie monarcha separuje się od ludu, nie będąc już jego członkiem i rządzi nim tak, jak Bóg rządzi kosmosem. Absolutna suwerenność Bodina stała się podstawą nie tylko monarchii absolutnej, urzeczywistnienie znalazła również w postaci jakobińskiego nacjonalizmu. Wraz z jakobinizmem suwerenność została oderwana od prawa naturalnego i na zawsze opuściła osobę króla, czy księcia. Swoje nowe miejsce znalazła w pojęciu narodu, który ucieleśniał odtąd państwo. W konstytucji francuskiej z 1791 roku napisano, że od początku swego istnienia naród jest naturalnym suwerenem. W istocie to ta sama, nieograniczona suwerenność, przyznająca rządzącemu (narodowi) despotyczne prawo. Rozwój nowoczesnych narodów – państw przechował Bodinowską definicję suwerenności, zmienił się jedynie jej podmiot.

Althusiusowa koncepcja suwerenności stanowi przeciwieństwo Bodinowskiej. Państwo znajduje się pod prawem, mającym swe źródło w wymiarze społecznym, dlatego król czy urzędnicy nie mogą mieć władzy absolutnej. Althusius sprzeciwiał się również absolutyzmowi terytorialnemu, bronił autonomii małych społeczności, takich jak miasta i prowincje. Sprzeciwiał się współczesnemu sobie trendowi, prowadzącemu do suwerenności państw terytorialnych, co znalazło ostatecznie wyraz, już po jego śmierci, w pokoju westfalskim 1648 roku.

Althusius był jednym z najbardziej radykalnych przedstawicieli *Politica Christiana*, która opierając się na myśli Lutra i Kalwina wychodziła z założenia, że rządzenie stanowi część boskiego porządku, refleksja na temat instytucji politycznych powinna być zatem zakorzeniona w religii. Najważniejszym przewodnikiem politycznym winna być Biblia, zawiera ona bowiem podstawowe zasady świeckiego rządu. Wiara w absolutną władzę Boga nad światem była punktem wyjścia dla wszystkich teoretyków *Politica Christiana*, jednak co do optymalnego kształtu republiki ich preferencje różniły się. Liczni autorzy, między innymi Adam Contzen i Dietrich Reinkingk, opowiadali się za umiarkowaną monarchią cnotliwych chrześcijańskich książąt, inna grupa teoretyków, zwana monarchomachistami, rozwijała z kolei nową teorię polityki i społeczeństwa politycznego (obywatelskiego). Główni przedstawiciele niemieckiego monarchomachizmu: Althusius, Clemens Timpler i Johann Friedrich Alsted kładli nacisk na autonomię polityki jako dyscypliny, wspierając się wiedzą na temat logiki znanego XVI-wiecznego logika francuskiego Petera Ramusa⁴⁵. Althusius jako zaangażowany protestant studiował Biblię, jak sam przyznawał nie tylko dla celów religijnych. Inspirował się opisaną tam

⁴⁵ M. van Gelderen, *Aristotelians, Monarchomachs and Republicans: Sovereignty and Respublica Mixta in Dutch and German Political Thought, 1580-1650* [w:] *Republicanism: A Shared European Heritage*, vol. 1. ed. by M. van Gelderen, Q. Skinner, Cambridge 2002, s. 204-205; Idem, *The State and Its Rivals in Early – Modern Europe* [w:] *States and Citizens. History, Theory, Prospects*, Cambridge 2003, s. 86-87.

politycznością Żydów, o czym wspominał we wstępie do trzeciego wydania swej *Polityki* z 1614 roku:

I more frequently use examples from sacred scripture because it has God or pious men as its author, and because I consider that no polity from the beginning of the world has been more wisely and perfectly constructed than the polity of the Jews. We err, I believe, whenever in similar circumstances we depart from it⁴⁶.

Pod koniec wieku XVI i w wieku XVII wpływ opisany w Biblii żydowskiego *commonwealth'u* na ówczesne teorie polityczne był istotny, język, historie i metafory Biblii obecne były w kalwińskich dyskusjach społeczno-politycznych w północnej części Europy (Niderlandy, Szkocja)⁴⁷.

Na gruncie akademickim inspirację Althusiusa żydowską tradycją polityczną potwierdza między innymi wybitny jej znawca Daniel Elazar. Odnajduje w teorii Althusiusa związki z federalizmem Izraelitów, opisanym w Biblii (federalizm biblijny). Federalizm ten wyrażał się w zawieraniu przymierzy (łac. *foedus*) poczynając od przymierza pomiędzy Bogiem a Noem, czy pomiędzy Bogiem a dwunastoma plemionami hebrajskimi u stóp Góry Synaj. Przymierza te stanowiły inspirację i podstawę dla umów zawieranych w imieniu Boga pomiędzy Izraelitami. Tkwały one sieć ludzkich relacji, zwłaszcza politycznych, na sposób federalny, tzn. na zasadzie dobrowolnej zgody, zobowiązania i obietnicy. W XVI wieku reformacja umocniła tę wizję ludzkiego świata w postaci reformowanej teologii przymierza⁴⁸. Upraszczając nieco można powiedzieć, że teologia ta w pewnym stopniu inspirowała Althusiusa, Hugonotów, angielskich i szkockich purytan w ich teoriach politycznych i zasadach konstytucyjnego porządku⁴⁹.

⁴⁶ J. Althusius, *Preface to The Third Edition (1614)* [w:] J. Althusius, *Politica...*

⁴⁷ L. C. Boralevi, *Classical Foundational Myths of European Republicanism: The Jewish Commonwealth* [w:] *Republicanism...*, vol. 1, s. 256-257, szerzej: s. 247-261.

⁴⁸ Teologia przymierza stanowi główny nurt tradycji teologii reformowanej. Niepodważalną zasługą tej teologii jest rozwój i systematyzacja doktryny przymierzy, zaakcentowanie relacji między Bogiem a ludzkością jako relacji opartej na przymierzu. Teologia przymierza rozwijała się w czasie reformacji w Szwajcarii, głównie w Zurychu. Wprawdzie nie stanowiła ona przedmiotu szczególnego zainteresowania ze strony Jana Kalwina, jednak jego następcy zapoczątkowali ją i rozwinięli, nadając jej również wymiar polityczny. Głównymi jej teoretykami byli Heinrich Bullinger i Johannes Cocceius, do jej twórców zalicza się także Zacharego Ursinusa, Caspra Olevianusa i innych.

⁴⁹ D. J. Elazar, *Exploring Federalism*, Tuscaloosa 1991, s. 119, 139.

Stowarzyszenia prywatne		
Naturalne (rodzina)	Obywatelskie (zrzeszenia: gildie kupieckie, korporacje zawodowe)	
	Zrzeszenia świeckie Zrzeszenia kościelne	Odzwierciedlają dwa rodzaje administracji: cywilną i kościelną

Stowarzyszenia społeczne (publiczne) (posiadają jurysdykcję na określonym obszarze)	
Lokalne (miasta, prowincje - nie posiadają suwerenności)	Powszechne (republika lub królestwo - posiadają suwerenność)

Rodzaje stowarzyszeń wg. Johanna Althusiusa (opracowanie własne na podstawie *Politica...*)