

Anna Krzynówek-Arndt

ORCID: 0000-0001-5293-6829  
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

## Prawowitość władzy w „politycznych” pismach Williama Ockhama

### The Legitimacy of Power in William of Ockham’s “Political” Writings

#### Abstrakt

Celem artykułu jest rekonstrukcja i analiza uzasadnień prawowitości władzy w tzw. politycznych pismach Ockhama. Zawarte w nich rozważania powstały w określonym kontekście historycznym sporów o ewangeliczne ubóstwo i zakres władz duchowej i świeckiej, odnoszą się też jednak do ogólnych rozważań nad naturą uprawnień władczych w społeczeństwie cywilnym. Analiza wybranych fragmentów Ockhamowego *Dialogu* i pism zaliczanych do *Opera Politica* ukazuje koncepcję samowładności, która zaczyna być postrzegana jako uprawniona możliwość, z której może korzystać lud. Możliwość taką Ockham zaliczał do tzw. warunkowych uprawnień naturalnych stanowiących jedno z trzech rodzajów prawa naturalnego. Pozwala to na ukazanie uprawnień władczych z jednej strony jako wywiedzionych z *ius naturale* i z wnętrza zbiorowości politycznej, z drugiej strony jako warunek uporządkowania, a tym samym zaistnienia politycznych bytów zbiorowych. Dokonane przez franciszkańskiego filozofa ustalenia ukazują złożoność relacji między prawem naturalnym i zwierzchnictwem politycznym po odejściu od ujęć korporacjonistycznych.

**Słowa kluczowe:** prawowitość władzy, William Ockham, warunkowe prawa naturalne, spór o ewangeliczne ubóstwo

## Abstract

The article aims to reconstruct and analyze the foundations of legitimacy in William of Ockham's so-called "political" writings. While these reflections emerged in the historical context of disputes over evangelical poverty and the scope of spiritual and secular authority, they also address broader considerations about the nature of civil community. An analysis of selected passages from Ockham's *Dialogue* and writings classified as *Opera Politica* reveals a concept of political authority increasingly understood as a licit power that can be exercised by the people. Such a licit power according to Ockham, falls under the category of so-called natural laws on supposition, which constitute one of the three types of natural law. This perspective allows licit power to be understood, on the one hand, as derived from *ius naturale* and rooted within the political community, and on the other, as a prerequisite for order and, consequently, the existence of collective political entities. The Franciscan philosopher's insights reveal the complexity of the relationship between natural law and political authority following the departure from corporatist frameworks.

**Keywords:** the legitimacy of power, William of Ockham, natural laws of supposition, the dispute over evangelical poverty

Wśród współczesnych historyków myśli politycznej i prawnej próżno szukać konsensu co do „politycznego” wymiaru pism Wilhelma Ockhama. Takashi Shogimen, prezentując najbardziej wszechstronny i aktualny przegląd stanowisk, sam kojarzy myśl polityczną franciszkańskiego filozofa ze współczesnym republikanizmem uwypuklającym znaczenie cnót obywatelskich dla obrony przed arbitralną wolą władzy politycznej<sup>1</sup>. Wedle interpretacji traktowanych współcześnie jako „klasyczne”, poglądy obecne w tzw. politycznych pismach Ockhama stanowiły konsekwencję stanowisk nominalistycznego i woluntarystycznego podkreślających pierwszeństwo wolności woli wobec sądów intelektu; eksponujących wolność i wszechmoc Boga; eliminujących niezmiennie prawo naturalne; uznających, że jednostkowość należy do natury bytu, zatem realnie istnieją wyłącznie konkretne, jednostkowe byty. Zdaniem Michela Villeya Ockham dokonał „semantycznego przewrotu” w pojmowaniu uprawnień, a jego nominalizm dał początek pozytywizmowi prawniczemu. Nominalizm ten miał następnie zdominować również

---

1 Takashi Shogimen, *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought: Fourth Series (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 259.

myśl Francisca Suáreza, „wywrotową” wobec realizmu i intelektualizmu Akwinaty<sup>2</sup>. Stanowisko reprezentowane przez Vileya stało się przedmiotem krytyki ze strony Richarda Tucka, który dowodził, że źródeł teorii uprawnień podmiotowych należy poszukiwać o wiele wcześniej, bo już w pismach XII-wiecznych glosatorów, Accurciusia i jego następców, którzy „jako pierwsi powiązali prawo [*ius*] z władztwem prawnym nad rzeczami [*dominium*]”. Zdaniem Tucka to Jean Gerson w XVI w. nie tylko wprost skojarzył uprawnienie (*ius*) z możliwością (*facultas*), lecz również – wyprzedzając XVII-wiecznych teoretyków nowożytnego prawa natury – „jako pierwszy zdołał powiązać uprawnienie [*ius*] z wolnością [*libertas*]”, przeciwstawiając ją prawu (*lex*), zgodnie z którym „każda rzecz jest przyporządkowana do właściwego jej celu”<sup>3</sup>. Równie krytyczny wobec tezy Vileya Brian Tierney wskazuje na pisma dwunastowiecznych dekretystów definiujących *ius naturale* jako *vis* lub *potentia homini*, to jest naturalną możliwość wybierania dobra i unikania tego, co jest mu przeciwnie, przy czym możliwość ta dotyczyła również sfery tego, co dozwolone, a co „z natury nie jest ani nakazane, ani zakazane”<sup>4</sup>. Samo stosowanie przez Ockhama pojęcia *ius* w dwóch znaczeniach, przedmiotowym i podmiotowym, nie byłoby zatem niczym nowym, oryginalne natomiast miało być to, że fundamentem prawa, w obydwu znaczeniach, czynił naturalny rozum człowieka. Tezy o tym, że Ockham wypracował jednak oryginalną koncepcję uprawnień, broni współcześnie Annabel Brett, dowodząc, że franciszkanin utożsamiał podmiotowe prawo nie tyle ze słusznym uprawnieniem (*potestas iusta*), ile z legalnym uprawnieniem (*potestas licita*), definiując władztwo jako „możność dochodzenia roszczeń do rzeczy doczesnej na drodze sądowej oraz na zarządzaniu nią w każdy sposób, który nie jest zakazany przez prawo naturalne”<sup>5</sup>. Kiedy doda się do tego wyprowadzone z pism Ockhama utylitarne spojrzenie na prawa właścicielskie, obronę wolności religijnych, będzie widać wyraźniej, że przekonanie o zmienności instytucji społeczno-politycznych bywa podstawą do tego, by jego myśl interpretować jako antycypację

2 Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne* (Paris: Presses Universitaires de France, 2013), digital edition 2018. DOI: 10.3917/puf.ville.2013.01.

3 Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 25–27.

4 Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 58–77.

5 Annabel Brett, *Liberty, right and nature: Individual rights in later scholastic thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 62–67.

„liberalnego konstytucjonalizmu”<sup>6</sup>. Najnowsze interpretacje z zakresu historii myśli słusznie dążą do tego, by w analizie Ockhamowej wolności i władztwa politycznego unikać błędu anachronizmu<sup>7</sup>.

Analizy dotyczące prawa i uprawnień wypracowane zostały przez Ockhama w toku sporu o ubóstwo, który z płaszczyzny teologicznej i eklezjalnej przeniósł się na płaszczyznę polityczną, zwłaszcza po 1328 r., gdy Ockham wraz z Michałem z Ceseny i kilkoma innymi braćmi uciekł z Awinionu do Pizy, gdzie przebywał już Ludwik Bawarski<sup>8</sup>. Najważniejsze twierdzenia dotyczące uprawnień i źródeł prawomocnej władzy znalazły się w szeregu tzw. politycznych pism Ockhama, głównie są to *Octo quaestiones de potestate papae*, *Opus nonaginta dierum* i *Breviloquium de principatu tyrannico*. Pierwszym jest *Opus nonaginta dierum* z 1332 r., które podejmuje argumenty Jana XXII z wydanego w 1329 r. tekstu *Quia vir reprobus* będącego polemiczną odpowiedzią na *Appellatio* Michała z Ceseny i jego współbraci wymierzone z kolei w trzy dokumenty papieskie: *Ad conditorem*, *Cum inter nonnullos* oraz *Quia quorundam*. Zgodnie z bullą *Exiit qui seminat* papieża Mikołaja III wydaną w 1279 r. franciszkanie prywatnie i wspólnotowo nie dysponowali jakimkolwiek prawem własności, tj. nie mieli pełnego władztwa nad rzeczami (*proprietas*), nie posiadali niczego na własność lub w dzierżawie (*possessio*), nie mieli prawa użytkowania cudzych rzeczy i pobierania z nich pożytków (*ususfructus*) i nie dysponowali wyłącznym prawem używania (*ius utendi*), cieszyli się natomiast „faktycznym, prostym używaniem” (*simplex usus facti*)<sup>9</sup>. Ockham, polemizując z wysuwany przez Jana XXII argumentem, iż nie sposób sprawiedliwie używać rzeczy, do których nie ma się prawa własności – co bowiem dzieje się prawnie, to oczywiście dzieje się sprawiedliwie (*quod iuste fit, et fit iure*) – sięga po dystynkcję prawa realizowanego przez kompetentny sąd (*ius fori*) i „prawa niebieskiego” (*ius poli*). Przydaje im przy tym oryginalny rys, zarówno bowiem *ius fori*, jak *ius poli* są prawem i uprawnieniem. Od strony przedmiotowej

6 John Kilcullen, „The Political Writings”, w *The Cambridge Companion to Ockham*, red. Paul Vincent Spade (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 302–325.

7 Jenny Pelletier, „Ockham on Human Freedom and the Nature and Origin of Lordship”, w Peter Adamson, Christof Rapp, *State and Nature: Studies in Ancient and Medieval Philosophy* (Berlin, Boston: De Gruyter, 2021), 393–413.

8 Jacek Surzyn, „Wstęp”, w Wilhelm Ockham, *Dialog. Część pierwsza*, tłum. i oprac. Jacek Surzyn (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2005).

9 *Exiit qui seminat*, *Constitutio facta per dominum Nicolaum Papam III super confirmatione regule fratrum Minorum*, <https://www.papalencyclicals.net/paul06/exiit-l.htm> (dostęp: 18.12.2024); *Dokumenty papieskie dotyczące Reguły i ideału ubóstwa św. Franciszka z Asyżu do roku 1517*, tłum. Kazimierz Żuchowski (Kalwaria Zebrzydowska: Wydawnictwo oo. Bernardynów Calvarianum, 2017), 81–111.

*ius fori* jest „tym, co sprawiedliwe” (*iustum*), a co pochodzi z ludzkiego bądź boskiego pozytywnego ustanowienia, w tym również ze zwyczaju. *Ius poli* w znaczeniu przedmiotowym to sprawiedliwość naturalna (*aequitas naturalis*), której miarą, niezależną od pozytywnego prawa ludzkiego i boskiego, jest „prawy rozum”. Miary prawego postępowania człowiek albo sam odkrywa rozumem (*recta ratio pure naturalis*), albo dzięki Objawieniu<sup>10</sup>. Od strony podmiotowej natomiast *ius fori* to uprawnienie prawne, przysługujące na mocy umowy, „raz zgodne, raz niezgodne z prawym rozumem” a *ius poli* to po prostu „możliwość zgodna z prawym rozumem”<sup>11</sup>. Mówiąc o uprawnieniu, należało zatem odróżnić „uprawnienie naturalne i niebieskie” od „uprawnienia pozytywnego, którego dochodzić można przed sądami”<sup>12</sup>. W wypadku *necessitatis extremae* bracia sięgali po naturalne uprawnienie do korzystania z rzeczy, nie naruszając niczyich uprawnień, te bowiem w takim wypadku nie istniały, gdyż wszystkie rzeczy traktowane były jako wspólne. Poza przypadkami najwyższej konieczności bracia również nie korzystali z uprawnienia pozytywnego, lecz naturalnego, tyle że nie było to tym samym *ius utendi*, jak w przypadku najwyższej konieczności, lecz *licita potestas utendi*, moralnie dozwoloną możliwością używania rzeczy. Właściciel, wyrażając zgodę na używanie przez braci rzeczy, do których miał tytuł prawny, usuwał jedynie powstałe z prawa ludzkiego przeszkody w korzystaniu z uprawnienia naturalnego. Zgoda taka nie kreowała żadnego nowego uprawnienia, ani naturalnego (to bowiem już istniało), ani pozytywnego<sup>13</sup>. Powołując się na św. Tomasza, Ockham wskazywał, że wyraz *iustitia* ma trzy znaczenia, a zatem w trzech znaczeniach można mówić, że czyn człowieka jest sprawiedliwy. Po pierwsze, sprawiedliwość jest cnotą szczególną wprowadzającą ład w stosunku człowieka do drugiej pojedynczej osoby, różną jednak od innych cnot. Czyn człowieka może być zatem godziwy, np. wielkoduszny, mężny, hojny, nie będąc zarazem sprawiedliwym. Po drugie, sprawiedliwość jest cnotą ogólną, zwaną legalną lub społeczną, która podporządkowuje człowieka dobru wspólnemu, i w tym przypadku również czyn może być skądinąd cnotliwy, lecz nie podpadać pod sprawiedliwość legalną. Po trzecie wreszcie, można mówić o sprawiedliwości przez podobieństwo albo w znaczeniu przenośnym, „w jednym i tym samym człowieku”, kiedy jego czynność jest zgodna

10 William Ockham, „Opus nonaginta dierum”, cap. 65, 75–80, w *Opera Politica*, t. II, red. J.G. Sikes (Manchester: University of Manchester, 1963), 574–575.

11 *Ius poli est potestas conformis rationi rectae*, *ibidem*, cap. 65, 579.

12 ...*ius naturale et poli* (...), *ius positivum et fori*, *ibidem*, cap. 65, 578.

13 *Ibidem*, cap. 65, 578.

z prawdziwym rozumem (*vera ratio*). W tym ostatnim znaczeniu każda czynność moralnie godziwa, należyta (*licitus*) jest zawsze zarazem czynnością sprawiedliwą (*iustus*)<sup>14</sup>. Argumentacja ta pozwoliła Ockhamowi dowodzić, że bracia mogli używać rzeczy w sposób dozwolony, nie mając do nich tytułu prawnego, a czynności ich nie były zatem – jak głosił Jan XXIII – pozbawione kwalifikacji moralnej (*nec bonum nec malum, nec iustum nec iniustum*), korzystali bowiem z naturalnego uprawnienia. Sposób, w jaki Ockham posługiwał się kategorią „uprawnienia naturalnego” czy też „uprawnienia niebieskiego”, uniezależniał niejako uprawnienie od prawa przedmiotowego. Podstawy uprawnienia – tak jak podstawy „naturalnej sprawiedliwości” – upatrywał bowiem Ockham w prawym rozumie, nie w obiektywnie istniejącym ładzie normatywnym. Subiektywizował też uprawnienie, wyprowadzał je bowiem z kontekstu wprowadzania ładu we wzajemnych stosunkach między poszczególnymi osobami oraz w stosunku ogółu do poszczególnych osób.

Ockham – w typowy dla scholastycznej myśli politycznej sposób – głosił, że nie może być ustanowionego zwierzchnictwa nad zbiorowością jak tylko z wyboru i za zgodą samej tej zbiorowości, przytacza również znaną legistom i kanonistom regułę *quod omnes tangit*<sup>15</sup>. Każde *populus* i *civitas*, które mogą same sobie stanowić prawo, mogą również wybierać sobie zwierzchnika. Co charakterystyczne, stanowienie prawa i wybór władcy są uprawnionymi możliwościami (*ius*), których lud lub *civitas* „może się zrzec i przenieść na innego lub innych”. Samowładność obejmująca stanowienie norm i wybór władcy przestawała być tym samym wpisana w konstytucję indywidualnych i – przez analogię – zbiorowych bytów zdolnością do pobudzania siebie do właściwych sobie działań, a stawała się prerogatywą, z której mógł korzystać lud. Możliwości te Ockham zaliczał do tzw. warunkowych uprawnień naturalnych (*iure naturalia ex suppositione*) stanowiących jedno z trzech rodzajów (*modi*) prawa naturalnego<sup>16</sup>. Po pierwsze, do prawa naturalnego należą zasady

14 *Ibidem*, cap. 60, 557.

15 William Ockham, „A Dialogue”, part III, tract II, book I, chapter 6, w William of Ockham, *A Letter to the Friars Minor and Other Writings*, red. Arthur Stephen McGrade, tłum. John Kilcullen (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 290; Hilary Seton Offler, „The Three Modes of Natural Law in Ockham: A Revision of the Text”, *Franciscan Studies* 37 (1977): 207–218, tu: 216.

16 William Ockham, *Dialogus*, part 3, tract 2, book 1, chapters 6–17; book 3, cap. 6, corrected text by John Kilcullen and John Scott, under the auspices of the Medieval Texts Editorial Committee of the British Academy, <http://publications.thebritishacademy.ac.uk/pubs/dialogus/w32dlbt.html> (dostęp: 30.11.2024).

W traktacie drugim trzeciej części *Dialogu*, uważanego za najpełniejszy wykład politycznych poglądów autora, Ockham trzykrotnie odnosi się do zagadnienia podziału

oczywiste same przez się (*principia per se nota*) lub reguły wyprowadzone z tych pierwszych zasad, lecz takie, co do których nikt nie wątpi, pochodzą bowiem „z naturalnego rozumu, który nigdy nie zawodzi”. Zasady te ukazują nam się bezpośrednio za każdym razem, gdy zamierzamy postąpić zgodnie z nimi lub przeciw nim. Przykładem absolutnie niezmiennej i koniecznej zasady podpadającej pod prawo natury w pierwszym znaczeniu jest nakaz, by nie zabijać niewinnej osoby. Po drugie, do prawa naturalnego należą wnioski (*conclusiones*) wyprowadzone z pierwszych zasad, jasne i oczywiste bez konieczności odwoływania się do stałego zwyczaju lub ustaw. Są „naturalne”, gdyż nic im przeciwnego nie musiałoby zostać ustanowione, jeśli ludzie żyliby – jak w stanie niewinności – kierując się wyłącznie rozumem i „naturalną słusnością” (*aequitas naturalis*). Do prawa natury w drugim znaczeniu zalicza Ockham za Izydorem z Sewilli „wspólne posiadanie wszystkich” i „wszystkich jednakową wolność”. O ile prawo natury w pierwszym znaczeniu obowiązuje absolutnie, o tyle drugie również pochodzi „z naturalnej skłonności” (*ex instinctu nature*), człowiek powodowany rozumnymi racjami może jednak ustanowić coś przeciwnego, bowiem wspólne posiadanie jest racjonalne pod warunkiem, że ludzie nabywają rzeczy konsensualnie, w innym wypadku bardziej racjonalny staje się podział rzeczy. Po trzecie, prawami natury *ex suppositione* są te, które „uważa się za pochodzące z naturalnej skłonności” pod warunkiem że są racjonalnie i w sposób oczywisty wywodliwe z prawa (*lex*), zwłaszcza z *ius gentium*, ale także z faktycznych ludzkich zachowań i skłonności. Warunkiem ich zaistnienia są pewne instytucje prawne, jak własność prywatna, będące konsekwencją złych nawyków i znieprawionej natury lub faktyczne zachowania wprost niezgodne z naturalną słusnością, jak

---

prawa naturalnego. Dwukrotnie czyni to w księdze pierwszej. W rozdziale dziesiątym księgi pierwszej stosuje podwójny podział: na prawa naturalne absolutne, bezwarunkowe i bezwzględne (nakaz, by nie składać fałszywego świadectwa, nie kłamać itp.) oraz na prawa naturalne, które mają charakter warunkowy. W rozdziale piętnastym księgi pierwszej posługuje się już trychotomicznym podziałem: są pierwsze zasady *per se nota*, co do których nikt nie może się mylić; są konkluzje z pierwszych zasad, które są oczywiste, jasne i wyraźne; są wreszcie prawa naturalne, które można wywieść z pierwszych zasad wyłącznie *cum magna attentione et studio* i co do których, w związku z tym, zawsze mogą pojawić się wątpliwości. W rozdziale szóstym księgi trzeciej wyszczególnia: po pierwsze, możliwości działania wedle wymagań „prawego rozumu, który nigdy nie błądzi”; po drugie, możliwość działania wedle wymagań „naturalnej słusności”, to jest *secundum rationem naturalem*, poza tym, co postanowione na mocy zwyczaju lub ustawy, a co pojawia się w stanie po upadku; po trzecie, uprawnione możliwości *ex suppositione*. Zob. Bogdan Szlachta, *Monarchia prawa. Szkice z historii angielskiej myśli politycznej do końca epoki Plantagenetów* (Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, 2001), 191–247.

nieuprawnione zastosowanie przemocy wobec drugiego. W odpowiedzi na nie rozum przyrodzony (*ratio naturalis*) wyprowadza uprawnione możliwości – jak żądanie zwrotu depozytu i prawo do tego, by siłą odeprzeć siłą – chyba że ci, których to dotyczy, uzgodnią coś odmiennego<sup>17</sup>. Prawa natury w trzecim znaczeniu nie są dowolne, lecz ufundowane w pierwszych zasadach prawa naturalnego, dojście do nich wymaga jednak dużej wiedzy i starań, a nawet i wówczas panują sprzeczne opinie co do ich słuszności. Uprawnienie, jakie ma wspólnota do tego, by stanowić dla siebie prawo i wybierać władcę, jest taką właśnie możliwością *ex suppositione*. Uwzględniając to, że ludzka przewrotność wymaga ustanowienia reguł prawnych i władzy, czymś naturalnym i racjonalnym jest, by to ogół dysponował uprawnieniami prawodawczymi, miał prawo wybierać władzę, ale również by wedle uznania mógł tymi uprawnieniami dysponować. Powiązanie uprawnień władczych z warunkowymi prawami natury sprawiało, że z jednej strony zachowywały one związek z pierwszymi zasadami prawa naturalnego, z drugiej, pozostawały w domenie ludzkiej decyzji i wyboru. Stanowienie prawa i wybór władcy przez lud, potraktowane jako uprawnione możliwości *ex suppositione*, zyskiwały normatywne umocowanie w *Dialogu* jako te możliwości, które „nigdy nie są niesprawiedliwe” zawsze zaś „uważane za naturalne i sprawiedliwe” ponieważ „zainteresowane strony nie postanowiły inaczej”, pod warunkiem (*ex supposito*) że są one z takich właśnie (uważanych za naturalne i słuszne, gdyż nie ustanowiono nic przeciwnego) „wyprowadzone na podstawie oczywistego rozumowania”<sup>18</sup>.

Zagadnienie normatywnych źródeł uprawnień politycznych podejmował Ockham również w *Breviloquium de principatu tyrannico*, dziele – jak pozostała „polityczna” twórczość Ockhama – będącym wyrazem zaangażowania w spór z papieżem Janem XXII i jego następcami, Benedyktem XII i Klemensem VI. Również i tutaj wywód podporządkowany jest krytyce poglądu przyznającemu papieżowi we wszystkich sprawach duchowych i świeckich pełnię władzy czynienia wszystkiego, co nie jest

17 ...*nisi de consensu illorum, quorum interest, contrarium statuatur*. Arthur McGrade zauważa, że warunkowe prawa natury są „racjonalnymi reakcjami na nieracjonalne i przygodne okoliczności”, które nie są co prawda absolutnie konieczne, jak prawa natury pierwszego rodzaju, mają jednak walor racjonalnej ważności; nie są arbitralne, ale zawierają pewien element przypadkowości i nieprzewidywalności, skoro zależą od tego, na co zgodzą się zainteresowani. Arthur Stephen McGrade, *The Political Thought of William Ockham* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974), 182–184.

18 William of Ockham, *Dialogus*, part 3, tract 2, book 3, cap. 6, <http://publications.thebristishacademy.ac.uk/pubs/dialogus/w32d3btx.html> (dostęp: 30.11.2024)

sprzeczne z prawem naturalnym i prawem boskim<sup>19</sup>. Ockham zwalczał ten pogląd jako sprzeczny z prawem ewangelicznym (*lex evangelica*), „prawem wolności”, a nawet „doskonałej wolności” (*lex perfectae libertatis*)<sup>20</sup>, stanowiącym normę wolnego działania człowieka w Chrystusie. Wszyscy ludzie rodzą się wolni, to jest wyposażeni w „prawa i wolności udzielone przez Boga i naturę”<sup>21</sup>. Dlatego każdy *populus* i każda *civitas* może sama sobie stanowić prawa, a ustanowienie zwierzchnika może nastąpić tylko na mocy „dobrowolnej i nieprzymuszonej zgody”<sup>22</sup>. Ockham wyodrębnił dwa typy władztwa, jakie może sprawować człowiek: władztwo nadane przez Boga całemu rodzajowi ludzkiemu (*dominium commune toto generi humano*) i władztwo prawne (*proprietas*). W stanie niewinności wspólne władanie obejmowało możliwość rozporządzania i korzystania z rzeczy (*potestas disponendi et utendi*) wedle tego, co dyktuje potrzeby. W wyniku upadku, ale jeszcze przed dokonaniem podziału rzeczy, Bóg udzielił poszczególnym osobom i zbiorowościom uprawnienia do podziału i nabywania rzeczy (*potestas dividendi et appropriandi sibi res*). Dopiero w wyniku ich aktualnego podziału dokonanego na mocy prawa ludzkiego pojawiło się *dominium proprium*, to jest władztwo prawne (*proprietas*) pozwalające korzystać z rzeczy i rozporządzać nimi z wyłączeniem innych osób<sup>23</sup>. Biorąc pod uwagę skutki grzechu, Bóg udzielił

19 William Ockham, „Breviloquium de Principatu Tyrannico”, lib. II. cap. 1, w William Ockham, *Opera Politica*, t. IV, red. H.S. Offler (Oxford: Oxford University Press for the British Academy, 1997), 111. William Ockham, *A Short Discourse on Tyrannical Government*, red. Arthur Stephen McGrade, tłum. John Kilcullen (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 18–19. W odróżnieniu od Marsyliusza Ockham nie był bezwzględny przeciwnikiem papieskiej *plena potestas*, reprezentował jednak pogląd, zgodnie z którym papież sprawował pełnię władzy w sprawach duchowych, tj. we wszystkim, co konieczne z punktu widzenia zachowania wiary i dobra wspólnego wiernych, ich praw i wolności gwarantowanych prawem boskim i naturalnym. W sprawach świeckich papież mógł interweniować „okazjonalnie” (*casualiter*), jeśli wymagało tego dobro wspólne wspólnoty politycznej oraz jeśli było to konieczne dla bezpieczeństwa Kościoła i zbawienia wiernych.

20 Ockham przywoływał m.in. List św. Jakuba Apostoła określającego Ewangelię jako „doskonałe Prawo, Prawo wolności”.

21 ...*iura et libertates a Deo et natura concessis*. William Ockham, *Breviloquium, Prologus*, 97.

22 ...*per consensum liberum et spontaneum*. *Breviloquium*, IV.10, 214.

23 *Breviloquium*, III.7, 178–180. W *Breviloquium* Ockham eksponuje dychnomiczny podział na wspólność posiadania (obejmującą *potestas diponendi et utendi* oraz *potestas appropriandi*) i władztwo prawne powstałe po podziale rzeczy. W *Opus nonanginta dierum* wymienia natomiast trzy okresy: przed upadkiem, kiedy obowiązywało wspólne posiadanie wszystkich, po upadku, ale przed podziałem rzeczy (wciąż oznaczające *dominium commune*, ale już z możliwością nabywania rzeczy) i po dokonaniu podziału, gdy pojawiła się własność prywatna; Joseph Canning, *Ideas of Power in the Late Middle Ages, 1296–1417* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 122–123.

człowiekowi uprawnienia do nabywania rzeczy, by ten „żył i żył dobrze”. Zarazem udzielił też człowiekowi uprawnienia do ustanawiania władzy politycznej, ponieważ jest to konieczne i pożyteczne do tego, by człowiek mógł „wieść dobre życie we wspólnocie politycznej”<sup>24</sup>. Normatywną podstawą władztwa jest zatem udzielone człowiekowi przez Boga „podwójne uprawnienie” (*duplex potestas*): do nabywania rzeczy i do ustanawiania rządów (*potestas regendi*). Podobnie uprawnieniem udzielonym przez Boga jest możliwość „stanowienia ustaw i praw ludzkich”, która „istotnie i pierwotnie” znajduje się w ludzie<sup>25</sup>. Ockham zauważał również, iż czym innym są udzielone ludowi uprawnienia władcze (*potestas regendi et coercendi*) ufundowane w prawie boskim i naturalnym, czym innym natomiast konkretne rozwiązania ustrojowe i wybór rządzących, co jest kwestią ludzkiego wyboru lub ustanowienia<sup>26</sup>. Kreśląc analogie między strukturami władzy świeckiej i eklezjalnej, Venerabilis Inceptor wyprowadzał generalne konsekwencje przypisania ludowi pierwotnych uprawnień władczych, nie przewidując jednak aktualnego udziału wspólnoty w zarządzaniu jej sprawami<sup>27</sup>. Zbiorowość korzystała przede wszystkim z prawa wyboru władcy (*ius eligendi*). Miała również możliwość zmiany ustroju (*potestas variandi principatus*) co wiązało się z tym, że nie ma bezwzględnie najlepszych rozwiązań ustrojowych. Wartość instytucji politycznych zależy bowiem od tego, na ile w danych okolicznościach miejsca i czasu służą dobru wspólnemu (*bonum commune*) i pożytkowi republiki (*salus reipublicae*)<sup>28</sup>. Dobro wspólne pozbawione wymiaru moralnego nie obejmowało integralnego rozwoju poszczególnych osób. Prawo nie miało ukierunkowywać i wspierać obywateli w ich decyzjach, nie zostało

24 ...*ad bene et politice vivere, Breuiloquium*, III.7, 180.

25 ...*potestas condendi leges et iura humana primo et principaliter fuit apud populum, Breuiloquium*, III.14.

26 Jest to różnica między *potestas instiendi iurisdictionem* a samą *iurisdictionem*. Pierwsza jest *a iure divino et naturali*, druga *per electionem vel constitutionem hominum, Breuiloquium*, III.9, 181.

27 Georges de Lagarde twierdzi, że jakkolwiek Venerabilis Inceptor stworzył grunt pod racjonalne ufundowanie władzy politycznej, to zasady zwierzchnictwa narodu nie wypełnił żadną treścią. Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, t. IV: *Guillaume d'Ockham. Défense de l'Empire* (Louvain, Paris: E. Nauwelaerts, 1962), 233. Z kolei w opinii Arthura P. Monahana Ockham bardziej niż jakikolwiek inny przednowożytny autor zbliżał się do demokratycznych ujęć eksponujących indywidualne prawo każdej poszczególniej osoby do udziału w rządach. Arthur P. Monahan, *Consent, Coercion, and Limit: The Medieval Origins of Parliamentary Democracy* (Leiden: Brill, 1987), 328.

28 William Ockham, „Octo quaestiones de potestate papae”, w *Opera Politica*, t. I, red. J.G. Sikes, B.L. Manning, H.S. Offler, R.F. Bennett, and R.H. Snape (Manchester: University of Manchester, 1974), 114.

ustanowione bowiem dla dobrych, ale przede wszystkim dla karania występnych, choć Ockham dopuszczał szeroki zakres kompetencji władczych. Władca miał między innym zabezpieczać należne każdemu prawa, wprowadzać sprawiedliwe i niezbędne regulacje prawne, mianować osoby piastujące niższe urzędy i nakazywać obyczajne zachowania<sup>29</sup>. Lud mógł też sprzeciwić się władcy, wykonując swoje prawo do samoobrony oraz – jeśli zachodziła słuszna i racjonalna przyczyna – pozbawić władcę urzędu i wybrać nowego, zwłaszcza w przypadku, gdy ten nie wywiązywał się z obowiązku troski o dobro i bezpieczeństwo wspólnoty<sup>30</sup>. Ockham dopuszczał przy tym możliwość ograniczenia uprawnień zbiorowości do wyboru rządu, nie wszyscy bowiem muszą korzystać z uprawnienia, praktyczne przeszkody mogą uniemożliwiać, aby wszyscy się zgromadzili, niektórzy zaś mogą kierować się złymi motywami. Dlatego czasem korzystniej jest, by uprawnienie to przekazać węższej grupie mądrzejszych i bardziej doświadczonych<sup>31</sup>.

*Civitas*, czyli ciało polityczne – analogicznie do ogółu wiernych – nie było u Ockhama osobą fikcyjną, lecz zbiorem realnych i prawdziwych osób, które pozostały we wzajemnych relacjach w zakresie spraw doczesnych lub mogły w takie wzajemne relacje wchodzić<sup>32</sup>. Wspólnota polityczna to nie *persona imaginaria et repraesentata*, skoro bowiem może dokonywać wielorakich i realnych czynów, nie może być bytem fikcyjnym ani reprezentowanym<sup>33</sup>. Ciało polityczne tworzą konkretne osoby skłonne do niezgody, wzajemnych tarć i sporów, dlatego nie może być „najlepiej urządzone”, jeśli nie ma zwierzchnika<sup>34</sup>. W argumentacji za światową monarchią Ockham, powołując się na źródła biblijne – fragmenty Listu do Rzymian („wszyscy razem tworzymy jedno ciało w Chrystusie, a każdy z osobna jesteśmy nawzajem dla siebie członkami”) i Księgi Przysłów będącej pochwałą przyjaznej pomocy (*Frater qui adiuvatur a fratre quasi*

29 *Ibidem*, 112–113.

30 William Ockham, *Dialogus*, part 1, book 7, chapter 45, text and translation by George Knysh, <http://publications.thebritishacademy.ac.uk/pubs/dialogus/t1d742.html> (dostęp: 30.11.2024).

31 William Ockham, *Dialog* part 3, tract 2, book 3, chapter 8, Translation revised by John Scott, <http://publications.thebritishacademy.ac.uk/pubs/dialogus/RevisedTranslation32D.html#mozTocId966012> (dostęp: 30.11.2024).

32 ...*omnes qui communionem in temporalibus habent adinvicem, vel habere possunt, Dialogus*, part 3, tract 2, prologue and book 1, cap. 1, corrected text by John Kilcullen and John Scott, <http://publications.thebritishacademy.ac.uk/pubs/dialogus/w32d1atx.html> (dostęp: 30.11.2024). Por. Janet Coleman, *Ancient and Medieval Memories: Studies in the Reconstruction of the Past* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 529.

33 Ockham, *Opus nonaginta rerum*, 372.

34 Ockham, *Octo quaestiones de potestate papae*, 116–117.

*civitas firma*) – głosił, że wszyscy, zarówno wierzący, jak i niewierzący, tworzą jedno ciało, jeśli tylko jest ono „dobrze uporządkowane” (*bene ordinati*)<sup>35</sup>. Jeżeli lud czy *civitas* nie stanowi jedności, jest tylko zbiorem poszczególnych, indywidualnych osób. Odejście od ujęć korporacyjnych musiało prowadzić do wyeksponowania roli zwierzchnika w uporządkowaniu politycznych bytów zbiorowych. Jedność *civitas* jako jedność porządku to jedność władzy, ciało polityczne pozbawione głowy albo też nie z jedną, lecz z wieloma głowami to zdaniem Ockhama *corpus monstruosum*. Władza pochodziła jednak z wnętrza ciała politycznego, z jednej strony jako możliwość przydana przez Boga całemu rodzajowi ludzkiemu, realizowana następnie przez poszczególne osoby, ale też zbiorowości (analogicznie do *potestas apropiandi*, która nie znosząc przeciwieństwa wspólności posiadania, dawała zarazem podstawę dla przyszłego podziału rzeczy); z drugiej strony, jako uprawniona możliwość wyprowadzona na mocy „oczywistego rozumowania” z tego, co aktualnie „uważa się za rozumne i naturalne”, a co może być wielorako realizowane, w związku z często powtarzanym zastrzeżeniem: „jeśli zainteresowane strony nie postanowią inaczej”. W ten sposób każdy byt zbiorowy – każdy lud, wspólnota czy ciało – ma możliwość stanowienia dla siebie prawa i wyboru swojego przedstawiciela bez zgody i udziału jakiegokolwiek czynnika z zewnątrz (*qui non est de corpore*)<sup>36</sup>. Rozważając, w jaki sposób może zostać ustanowione prawdziwe ciało polityczne (jakim było Cesarstwo Rzymskie), franciszkański filozof wskazuje – poza wojną sprawiedliwą i bezpośrednią ingerencją Boga dającego Mojżeszowi władztwo nad Izraelem – wolną i spontaniczną zgodę ludzi, „albowiem wszyscy rodzą się wolni i nie są z mocy prawa ludzkiego poddani innym, otrzymali od Boga i natury zdolność samodzielnego ustanawiania swojego władcy”<sup>37</sup>.

W podejściu ockhamistycznym władza polityczna jest pozytywna, zachowuje jednak, jakkolwiek daleki – związek z prawem naturalnym *per se nota* i przez doświadczenie, jest też zatem „naturalna”. Ma w pierwszej instancji zarazem sankcję boską (*a Deo*) i ludzką (*a populo*). Jest ustanowiona zasadniczo jako narzędzie ochrony przed występniymi, nie wyklucza jednak szerokiego zakresu kompetencji władczych wykonywanych na korzyść i dla pożytku rządzonych. W politycznym *opus magnum*

35 Ockham, *Dialogus*, part 3, tract 2, prologue and book 1, cap. 1.

36 *Omnis populus et omnis communitas et omne corpus, quod absque consensu vel auctoritate cuiuscunque qui non est de corpore potest sibi ius statuere, potest aliquos eligere qui vicem gerant totius communitatis aut corporis absque alterius auctoritate*, *Dialogus*, part I, book 6, chapter 84, <http://publications.thebritishacademy.ac.uk/pubs/dialogus/1%20Dial.%206.84-97.pdf> (dostęp: 30.11.2024).

37 Ockham, *Breviloquium*, Lib. 4, cap. 10, 214.

Ockhama władza jest przedstawiona jako pochodząca od Boga, ale przez ludzi<sup>38</sup>. W *Breviloquium* natomiast, gdy Ockham rozważa nie tyle pochodzenie władzy, ile sposób, w jaki może być „postrzegany” jej związek z Bogiem, władza jest *a solo Deo*, w takim jednak znaczeniu, że choć pochodzi również od innego niż Bóg (*ab alio quam ab Deo*), kiedy zostanie już ustanowiona, to jej trwanie zależy wyłącznie od Boga (*a nullo alio quam a Deo*)<sup>39</sup>. W zakresie natury i prawomocności władztwa politycznego Venerabilis Inceptor wydaje się pozostawiać współczesnego czytelnika jego polemicznej twórczości z szeregiem niewyraźnych dystynkcji i niejednoznacznych konkluzji. Wszystkie pisma Ockhama określane jako „polityczne” powstały w toku konkretnych historycznych sporów o ewangeliczne ubóstwo, rozdział władzy duchowej i świeckiej, właściwy stosunek władcy do poddanych. Sama idea władzy pochodzącej od Boga, ale przez ludzi, zgody będącej podstawą wyboru władcy przez lud, nie była niczym nowym, a tym bardziej rewolucyjnym. Sposób poszukiwania normatywnych źródeł władztwa politycznego jest na tyle specyficzny, na ile niekonwencjonalny jest trzeci modus *ius naturale*, wyprowadzony z prawa naturalnego, ale jednocześnie naznaczony ludzką wolnością i przygodnością. Wyjaśnienia napięć w Ockhamowej analizie władztwa politycznego bywają ukierunkowane czy to na niepolityczny – a zasadniczo teologiczny – wymiar jego myśli<sup>40</sup>, czy to na filozofię języka<sup>41</sup>, czy też na „polityczny nominalizm” konsekwentnie odcinający ład polityczny od wymiaru normatywnego<sup>42</sup>. Bernard Forthomme, kreśląc szeroką panoramę myśli franciszkańskiej, umieszcza Ockhamowe myślenie o władzy w „napięciu między życiem i (...) wolą władzy”; napięciu, które pojawiło się w wyniku „wkroczenia” władzy politycznej we władzę rodzicielską i prawo prywatne<sup>43</sup>. Wkroczenie to nie jest czystą arbitralnością ani irracjonalnością, dlatego domaga się niejako własnego trybu uzasadnienia jego prawowitości.

38 Ockham, *Dialogus*, part 3, tract 2, book 1, cap. 26, <http://publications.thebritishacademy.ac.uk/pubs/dialogus/t32d1Con.html> (dostęp: 30.11.2024).

39 Ockham, *Breviloquium*, Lib. 4, cap. 5, 202–203.

40 Daniel Brooks, „The Politics of William of Ockham in the Light of his Principles”, *Franciscan Studies* 79 (2021): 133–164.

41 Jesse M. Gellrich, *Discourse and Dominion in the Fourteenth Century: Oral Contexts of Writing in Philosophy, Politics, and Poetry* (Princeton: Princeton University Press, 1995), 60–78.

42 Jeannine Quillet, „Un exemple de nominalisme politique de la scolastique tardive: les doctrines de Guillaume d’Ockham”, w *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne* (Paris: Presses Universitaires de France, 1999), 61–66.

43 Bernard Forthomme, *Myśl franciszkańska. Próg nowoczesności*, tłum. Stanisław Basista, (Kraków: Wydawnictwo Franciszkanów, 2021), 60–62.

## Bibliografia

### Książki i monografie

- Brett Annabel, *Liberty, right and nature: Individual rights in later scholastic thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
- Coleman Janet, *Ancient and Medieval Memories: Studies in the Reconstruction of the Past* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
- Dokumenty papieskie dotyczące Reguły i ideału ubóstwa św. Franciszka z Asyżu do roku 1517*, tłum. K. Żuchowski (Kalwaria Zebrzydowska: Wydawnictwo oo. Bernardynów Calvarianum, 2017).
- Forthomme Bernard, *Mysł franciszkańska. Próg nowoczesności*, tłum. Stanisław Basista (Kraków: Wydawnictwo Franciszkanów, 2021).
- Gellrich Jesse M., *Discourse and Dominion in the Fourteenth Century: Oral Contexts of Writing in Philosophy, Politics, and Poetry* (Princeton: Princeton University Press, 1995).
- Joseph Canning, *Ideas of Power in the Late Middle Ages, 1296–1417* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).
- Lagarde Georges de, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, t. IV: *Guillaume d'Ockham. Défense de l'Empire* (Louvain, Paris: E. Nauwelaerts, 1962).
- McGrade Arthur Stephen, *The Political Thought of William Ockham* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974).
- Monahana Arthura P., *Consent, Coercion, and Limit: The Medieval Origins of Parliamentary Democracy* (Leiden: Brill, 1987).
- Shogimen Takashi, *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought: Fourth Series (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).
- Szlachta Bogdan, *Monarchia prawa. Szkice z historii angielskiej myśli politycznej do końca epoki Plantagenetów* (Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, 2001).
- Tierney Brian, *The Idea of Natural Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
- Tuck Richard, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
- Villey Michel, *La formation de la pensée juridique moderne* (Paris: Presses Universitaires de France, 2013), digital edition 2018. DOI: 10.3917/puf.ville.2013.01.
- William Ockham, *A Short Discourse on Tyrannical Government*, red. Arthur Stephen McGrade, tłum. John Kilcullen (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
- William Ockham, *Dialogus* part 1, book 7, chapter 45, tłum. George Knysh, <http://publications.thebritishacademy.ac.uk/pubs/dialogus/tld742.html> (dostęp: 30.11.2024).
- William Ockham, *Dialogus*, part 3, tract 2, book 1, chapters 6–17, corrected text by John Kilcullen and John Scott, under the auspices of the Medieval Texts

- Editorial Committee of the British Academy, <http://publications.thebritishacademy.ac.uk/pubs/dialogus/w32d1btx.html> (dostęp: 30.11.2024).
- William Ockham, *Dialogus*, part 3, tract 2, book 3, chapter 8, tłum. John Scott, <http://publications.thebritishacademy.ac.uk/pubs/dialogus/RevisedTranslation32D.html#mozTocId966012> (dostęp: 30.11.2024).
- William of Ockham, *A Letter to the Friars Minor and Other Writings*, red. Arthur Stephen McGrade, tłum. John Kilcullen (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
- William of Ockham, *Dialogus*, part 3, tract 2, book 3, cap. 6, <http://publications.thebritishacademy.ac.uk/pubs/dialogus/w32d3btx.html> (dostęp: 30.11.2024).

### Czasopisma

- Brooks Daniel, „The Politics of William of Ockham in the Light of his Principles”, *Franciscan Studies* 79 (2021).
- Hilary Seton Offler, “The Three Modes of Natural Law in Ockham: A Revision of the Text”, *Franciscan Studies* 37 (1977).

### Rozdziały w monografiach

- Kilcullen John, „The Political Writings”, w *The Cambridge Companion to Ockham*, red. Paul Vincent Spade (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).
- Pelletier Jenny, „Ockham on Human Freedom and the Nature and Origin of Lordship”, w Peter Adamson, Christof Rapp, *State and Nature: Studies in Ancient and Medieval Philosophy* (Berlin, Boston: De Gruyter, 2021).
- Quillet Jeannine, „Un exemple de nominalisme politique de la scolastique tardive: les doctrines de Guillaume d’Ockham”, w *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne* (Paris: Presses Universitaires de France, 1999).
- Surzyn Jacek, „Wstęp”, w Wilhelm Ockham, *Dialog. Część pierwsza*, tłum. i oprac. Jacek Surzyn (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2005).
- William Ockham, „Breviloquium de Principatu Tyrannico”, w William Ockham, *Opera Politica*, t. IV, red. H.S. Offler (Oxford: Oxford University Press for the British Academy, 1997).
- William Ockham, „Octo quaestiones de potestate papae”, w *Opera Politica*, t. I, red. J.G. Sikes, B.L. Manning, H.S. Offler, R.F. Bennett, R.H. Snape (Manchester: University of Manchester, second edition, 1974).
- William Ockham, „Opus nonaginta dierum”, cap. 7–124, w *Opera Politica*, t. II, red. J.G. Sikes (Manchester: University of Manchester, 1963).

### Netografia

- Exiit qui seminat*, Constitutio facta per dominum Nicolaum Papam III super confirmatione regule fratrum Minorum <https://www.papalencyclicals.net/paul06/exiit-1.htm>, (dostęp: 18.12.2024).

