

ALEKSANDRA HOROWSKA

(Wrocław)

RACJONALISTYCZNE ZASADY FILOZOFII POLITYCZNEJ G.W. LEIBNIZA*

Wstęp

Teoria polityczna Gottfrieda Wilhelma Leibniza (1646–1716) stanowi znaczący element systemu filozoficznego niemieckiego myśliciela. Jako część tegoż systemu, pozostaje ona wyjaśnialna w kontekście całości filozofii autora *Teodycei*, szczególnie zaś w kontekście jego metafizyki. Treść owej nauki politycznej, niezwykle obszernej i odnoszącej się do różnorodnych problemów oraz zagadnień, zawiera w swym zasadniczym aspekcie podstawowe idee: porządku, prawa, sprawiedliwości, cnoty czy suwerena. Elementy owe składają się na polityczny kosmos, który – w ujęciu Leibniza podążającego za tradycją sięgającą już filozofów przedplatońskich – odzwierciedla w mniejszej skali naturalny porządek rzeczy. Stąd też podobnie jak w makrokosmosie natury można odnaleźć fundamentalne *principia*, tak i polityczny kosmos konstytuowany jest przez zasady, spośród których *principium rationis* stanowi zasadę nadrzędną, najogólniejszą, z której wynikają wszelkie inne. Istotą nauki politycznej staje się zatem badanie dynamicznego, zmiennego życia politycznego pod kątem racjonalistycznych podstaw jego porządku.

Określenie oraz charakterystyka tychże podstaw – *principiów* – stanowią zasadniczy cel niniejszego artykułu. Pozwolą one bowiem na eksplikację filozofii politycznej niemieckiego myśliciela jako *stricte* racjonalistycznej interpretacji *ordo politicus*. Z podobną wykładnią polityki Leibniza, dość ogólną i skoncentrowaną na

* Niniejszy artykuł stanowi zmodyfikowaną część pracy licencjackiej napisanej w 2015 r. pod kierunkiem prof. B. Pazia.

jej racjonalistycznych fundamentach, autorka niniejszego tekstu się nie spotkała. W kontekście przedstawianej charakterystyki szczególnie istotne wydaje się uwytknienie związku Leibnizowskiej polityki z całością jego systemu filozoficznego. Twierdzenia polityczne są bowiem nie tylko ściśle powiązane z teorią etyczną, ale stanowią ponadto swoiste odzwierciedlenie metafizycznych tez niemieckiego filozofa. Jest to widoczne zwłaszcza w aspekcie architektoniki obu nauk – zarówno Leibnizowska metafizyka, jak i polityka, zbudowane są w oparciu o *ordo principiorum*, który staje się wyznacznikiem dla charakterystyki racjonalistycznej oraz pluralistycznej rzeczywistości.

Racjonalizm nauki politycznej Leibniza, podobnie zresztą jak jego teorii epistemologicznej czy etycznej, jest zatem ufundowany na racjonalizmie metafizycznym, w ramach którego dookreślone zostają podstawowe zasady i wyznaczniki struktury ontycznej *universum*¹. Owo metafizyczne ugruntowanie polityki niemieckiego myśliciela umożliwia właściwą inteligibilność jego koncepcji, które nie stanowią oderwanych od rzeczywistości postulatów, ale mają swoje uzasadnienie w naturze świata politycznego, która – zgodnie z założeniami Leibnizowskiej filozofii – nie może różnić się istotowo od natury świata w ogóle. Wynikająca zatem z rozumowego porządku kosmosu racjonalność sfery politycznej przejawia się przede wszystkim w jej aspekcie ontycznym, ale znajduje swoje odzwierciedlenie także w aspekcie epistemologiczno-praktycznym, gdyż to rozum stanowi zasadnicze narzędzie poznania oraz działania w ramach politycznego świata. Z uwagi na swą specyfikę racjonalizm Leibniza pozostaje istotowo odmienny względem innych postaci racjonalizmu politycznego, w przypadku których rozumność opiera się na odrębnych podstawach (praksistowskich, ideologicznych itd.) i jest inaczej rozumiana, czego przykłady mogą stanowić teoria Machiavellego czy koncepcje francuskich filozofów nurtu oświecenia. Można ponadto powiedzieć, iż metafizyczne uwarunkowanie myśli politycznej autora *Teodycei* stanowi cechę wyróżniającą ją na tle całej epoki nowożytnej, w której koncepcje polityczne stawały się coraz częściej zsekularyzowane czy też zdystansowane względem wszelkich założeń metafizycznych².

W ramach niniejszego artykułu brak niestety miejsca na dokładniejszą analizę polityki Leibniza pod kątem jej historycznych uwarunkowań, które mogłyby stanowić temat osobnej pracy. Wydaje się jednak istotne zaznaczenie, iż teoria niemieckiego myśliciela pozostaje silnie zakorzeniona w tradycji platońsko-astotelesowsko-scholastycznej, stanowiąc jednocześnie próbę syntezy klasycznych i no-

¹ Zob. B. Paż, *Racjonalizm* (hasło), w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. VIII, Lublin 2007, s. 600–605; http://www.ptta.pl/pef/index.php?id=hasla_r&lang=pl [dostęp: 26.09.15 r., 15:07].

² Por. N. Jolley, *Leibniz*, London, New York 2006, s. 198.

wożytnych koncepcji politycznych, co nierzadko prowadzi do pewnych niespójności czy nawet sprzeczności³.

Ze względu na ogromne rozmiary spuścizny pism politycznych Leibniza oraz wielość podejmowanych w nich problemów, za bazę tekstową tejsze pracy przyjęte zostaną wybrane teksty niemieckiego myśliciela⁴ opublikowane w różnych wydaniach, z których najważniejsze stanowi seria Akademie-Ausgabe, *Gottfried Wilhelm Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe*⁵.

Cechą charakterystyczną pism politycznych Leibniza jest ich gatunkowa oraz tematyczna różnorodność. Można bowiem wśród nich wyróżnić: rozprawy naukowe dotyczące najogólniejszych pojęć oraz idei (jak *Méditation sur la notion commune de la justice*⁶), utwory o charakterze panegirycznym (*Portrait du prince...*⁷), satyry polityczne (*Mars Christianissimus*⁸), listy (między innymi do Thomasa Burnetta, 1657–1729, szkockiego arystokraty), manifesty (*Manifeste pour la défense des droits de Charles III*⁹) czy wreszcie traktat polityczny pisany według metody *more geometrico*, unikatowy przykład zastosowania tegoż typu wykładu w nauce praktycznej, w założeniu kierowanej ponadto do szerokiej rzeszy ludzi – szlachty Rzeczypospolitej (*Specimen demonstrationum politicarum...*¹⁰).

³ Zob. tamże, s. 7; G. Torresetti, *Crisi e rinascita del diritto naturale in Leibniz*, Milano 2000, vol. I: *La razionalità del diritto*, s. 2–3.

⁴ W miarę dostępu do źródeł korzystam z oryginalnych tekstów Leibniza, których fragmenty cytuję w oryginale lub za własnym tłumaczeniem. Jeśli tekst został przełożony na język polski, cytuję go za polskim tłumaczem. W innych przypadkach opieram się na tłumaczeniach P. Riley'a, opublikowanych w: *Leibniz. Political Writings*, ed. and trans. P. Riley, Cambridge 2006. Uwzględniona w owym zbiorze selekcja tłumaczonych tekstów stanowi także znaczący punkt odniesienia dokonanego w pracy wyboru źródeł.

⁵ *Gottfried Wilhelm Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. I. Reihe (*Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel*), Akademie-Ausgabe, hg. v. D. Deutschen Akademie der Wissenschaften Berlin, Darmstadt, Berlin 1923 – IV (*Politische Schriften*). W ramach tejsze serii sukcesywnie wydawane są kolejne tomy zawierające prace Leibniza z różnych dziedzin, w tym polityki (Reihe I, IV). W niniejszej pracy wykorzystane zostały tomy opublikowane w wersji elektronicznej na stronie internetowej: <http://www.leibniz-edition.de/Baende/> [dostęp: 18.09.14 r., 16:38].

⁶ G.W. Leibniz, *Méditation sur la notion commune de la justice*, w: *Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, ed. G. Mollat, Lepizig 1893, s. 41–70.

⁷ *Portrait du prince tiré des qualités et de vertus héroïques du Duc Jean – Frédéric de Brunswick – Lüneburg*, w: *Die Werke von Leibniz*, I. Reihe: *Historisch – politische und staatswissenschaftliche Schriften*, ed. O. Klopp, Bd. 4, Hannover 1865, s. 461–488.

⁸ Zob. *Gottfried Wilhelm Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe*, wyd. cyt., t. 2, s. 451–502 (dalej cytowane jako AA, tom, strona)

⁹ Zob. *Oeuvres de Leibniz. Publiées pour la première fois d'après les manuscrits originaux, avec notes et introductions*, ed. A. Foucher de Careil, Paris 1861, t. 3, s. 377–431.

¹⁰ *Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum novo scribendi genere ad claram certitudinem exactum auctore Georgio Vlicovio Lithuano*, Vilnae 1669, w: AA IV, 1, s. 3–98. Polski przekład: G.W. Leibniz, *Wzorzec dowodów politycznych*, tłum. T. Bieńkowski, Bydgoszcz 1998. O dziele tym pisze S. Majdański w artykule *Logika i polityka, czyli w stronę G.W. Leibniza Wzorca dowodów politycznych*, w: *Leibniz. Tradycja i idee nowoczesnej filozofii*, red. B. Paź, Kraków 2010, s. 289–317.

Bogactwo owych form literackich związane jest z różnorodnością podejmowanych przez Leibniza tematów, wśród których odnaleźć można problemy ogólne, jak i szczegółowe odniesienia do konkretnych sytuacji politycznych, m.in. ekspansyjnej polityki Ludwika XIV (1638–1715) czy elekcji króla Rzeczypospolitej. Kontekstualność cechująca niektóre prace niemieckiego myśliciela wydaje się być problematyczna tylko z pozoru. Za kwiecistym stylem oraz stosowanymi przez autora zabiegami retorycznymi odnaleźć można bowiem sądy oraz twierdzenia wyrażające ogólne założenia jego filozofii politycznej, których ilustrację stanowi rzeczywistość empiryczna.

Racjonalistyczne zasady polityki Leibniza można przedstawić w porządku konstytuowanym przez pięć najistotniejszych pryncypiów, wśród których najważniejsze stanowi – podobnie jak w metafizyce niemieckiego myśliciela – zasada racji. Z tejsze zaś wynikają pozostałe *principia*: zasada doskonałości i porządku *universum*, prymatu *ius naturale*, sprawiedliwości jako czynnika konstytuującego ład oraz władcy – *imago Dei*, pełniącego funkcję kosmotwórczą oraz regulującą. W niniejszym artykule pryncypia owe zostaną omówione w przedstawionej kolejności.

Primum principium – principium rationis

Zasada racji stanowi *principium* zarówno najbardziej ogólne, wyrażające sedno racjonalistycznej teorii Leibniza oraz zapewniające jej koherencję, jak i nadrzędne, z którego wynikają wszelkie inne zasady o charakterze bardziej szczegółowym (omawiane w następnych podrozdziałach). Wyznacza ono swoisty horyzont rozumienia oraz działania. W kontekście Leibnizowskiego racjonalizmu metafizycznego nadrzędność zasady racji, wyrażanej m.in. w sformułowaniu *nihil sine ratione* („nic bez racji”) ¹¹, polega na tym, iż – w przeciwieństwie do innych pryncypiów – obejmuje ona swą obowiązywalnością całość *universum* na podstawowym poziomie egzystencji, gdyż stanowi konieczny warunek istnienia jakiegokolwiek rzeczy ¹². W odniesieniu do sfery polityki, najwyraźniejsze świadectwo obecności tejsze zasady odnaleźć można w liście do Burnetta z lipca 1701 r.:

Celem nauki politycznej w odniesieniu do form republikańskich musi być spowodowanie rozkwitu imperium rozumu (*l'Empire de la raison*) ¹³.

¹¹ Zob. B. Paż, *Naczelna zasada racjonalizmu*, Kraków 2007, s. 96.

¹² Zob. G.W. Leibniz, *La Monadologie*, § 32, w: *La Monadologie avec notice sur la vie, les écrits et la philosophie de Leibnitz*, ed. M.E. Segond, Paris 1883, s. 163–165. Polski przekład w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa; Rozprawa Metafizyczna; Monadologia; Zasady natury i laski; oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. S. Cichowicz i in., Warszawa 1969.

¹³ AA I, 20, s. 284.

Cytowany fragment, pomimo kontekstualnego usytuowania w konkretnej wypowiedzi (przedstawienie celów poszczególnych ustrojów), może być uznany za reprezentatywny dla całej filozofii politycznej niemieckiego myśliciela i eksponujący główny cel tejsze nauki – „rozkwit imperium rozumu”. Kluczowy termin – *raison* – można interpretować w sensie psychologicznym (*ratio subiectiva*) jako rozum, czyli odróżniającą człowieka od zwierząt poznawczą władzę warunkującą zarówno myślenie oraz poznawanie, jak i racjonalne działanie¹⁴. Nie jest ona właściwa jedynie konkretnemu podmiotowi X, ale wszystkim ludziom, w związku z czym przekracza wymiar czysto subiektywny. Podmiotowość stanowi jednakże tylko jeden z wielu aspektów, w ramach których można charakteryzować *raison*, a ograniczenie interpretacji zawartego w powyższym cytacie terminu do tejsze tylko sfery nie pozwoliłoby na wydobycie całego kryjącego się zań sensu. Mówiąc o „imperium rozumu”, Leibniz ma bowiem na uwadze także *ratio* w perspektywie przedmiotowej, obiektywnej, do której subiektywne rozumienie *raison* w sposób naturalny odsyła. Rozum funkcjonuje zatem nie tylko jako władza poznawcza znamionująca poszczególne jednostki i wyznaczająca racjonalność świata podmiotowego, ale także jako struktura ontyczna determinująca racjonalność porządku przedmiotowego. Tak pojmowana *ratio* obejmuje zatem całość *universum*.

Piszząc o „imperium rozumu”, Leibniz – jak się wydaje – ujmuje *raison* zarówno jako swoisty postulat, nie będący projektem *a priori*, lecz wynikający z presupozycji metafizycznych, jak i jako realizowalny ideał, który powinien przyświecać wszelkim działaniom w obrębie politycznego kosmosu. Racjonalność ludzkich czynów stanowi bowiem konkretyzację oraz odzwierciedlenie w sferze faktualnej rozumności w ogóle, będącej czynnikiem kosmotwórczym i regulującym, przynależnym w najwyższym stopniu Bogu, w którego umyśle jest zapodmiotowiona. Działając zgodnie z rozumem, a zatem według zasady racji, ludzie, na podobieństwo Boga i według właściwego im stopnia doskonałości „rozpoznają i wytwarzają porządek oraz mistrzowski kunszt”¹⁵.

Urzeczywistnianie „imperium rozumu” oznacza zatem tworzenie oraz zachowywanie harmonijnego porządku. Ze względu na ogólność przywoływanego postulatu, może się to dokonywać na wiele sposobów i w ramach różnorodnych struktur oraz ustrojów politycznych, z których jednak filozof najbardziej wydaje się cenić monarchię. Chociaż wszystkich ludzi, jako istoty obdarzone rozumem, można nazwać swoistymi *ordinis fabri*, pozostają nimi w różnym stopniu, zależnym od ich indywidualnej doskonałości. Szczególną rolę przypisuje Leibniz władcy jako *imago Dei*, zarządzającemu podległym mu państwem na podobieństwo obdarzonego doskonałością, mądrością oraz siłą Boskiego Monarchy. Filozof podkreśla

¹⁴ Zob. B. Paż, *Naczelna zasada racjonalizmu*, wyd. cyt., s. 85.

¹⁵ Zob. G.W. Leibniz, *Méditation...*, wyd. cyt., s. 50.

także znaczenie ludzi „oświeconych”, cechujących się rozumnością oraz cnotliwością, które pozwalają im dostrzegać właściwy cel życia jednostek w ramach wspólnoty – dobro ogółu:

(...) każda oświecona (*éclairée*) osoba musi sądzić, że prawdziwym środkiem trwałego zagwarantowania jej własnego indywidualnego szczęścia jest poszukiwanie satysfakcji w działaniach, które zmierzają w kierunku dobra ogólnego (*bien général*)¹⁶.

Ów *bien général* utożsamia Leibniz, za Stagirytą¹⁷, ze szczęściem ogółu obywateli wspólnoty, osiągalnym dzięki dostosowywaniu wszelkich działań politycznych do zasady racji. W sytuacji braku zachowania tegoż *principium*, świat polityczny nie mógłby tworzyć faktycznego kosmosu – ładu, przypominałby natomiast Hobbesowską rzeczywistość *bellum omnium contra omnes*, w której działania determinowałaby przeciwstawiana rozumności, opierająca się na sile fizycznej niepomowana wola:

Arbitralna siła stanowi to, co jest bezpośrednio przeciwstawne względem imperium rozumu¹⁸.

Jak wskazuje Leibniz, faktycznie nie istnieją jednak organizmy polityczne funkcjonujące w ten sposób¹⁹, choć niektórzy władcy, jak Ludwik XIV, mogą działać na podobieństwo Hobbesowskiego suwerena przedkładającego znaczenie woli nad rozumność. Jednakże, jak zauważa niemiecki myśliciel, sama rzeczywistość polityczna jest zawsze racjonalna, nawet jeśli ograniczony poznawczo podmiot nie jest w stanie w pełni dostrzec rządzących owym światem praw. Ze względu na ów obiektywny czynnik kosmotwórczy w postaci rozumu (racjonalności zapodmiotowionej w umyśle Boga), a zatem ze względu na samą strukturę rzeczywistości, jednostka w swoim politycznym działaniu oraz myśleniu powinna kierować się zasadą racji, dzięki czemu „rozpoznaje i wytwarza porządek”. Harmonia stanowiąca konsekwencję owego wtórnego oraz mimetycznego względem dzieła Boga budowania porządku decyduje o trwałości i doskonałości politycznych struktur oraz szczęściu żyjących w ich ramach jednostek. Zaistnienie owej harmonii nie jest możliwe w sytuacji, w której działanie racjonalne zostaje wyparte przez czyny determinowane arbitralną wolą, wspieraną siłą fizyczną, czego konsekwencje stanowią destrukcja oraz chaos życia wspólnotowego.

¹⁶ G.W. Leibniz, *Mémoire pour les personnes éclairées et de bonne intention*, w: *Lettres et opuscules inédits de Leibniz, précédés d'une introduction*, ed. A. Foucher de Careil, Paris 1854, s. 278.

¹⁷ Zob.: Arystoteles, *Polityka* 1281a, 1328 a–1329 a i n.

¹⁸ AA I, 20, s. 284.

¹⁹ Zob. G.W. Leibniz, *Caesarini Fürstenerii...*, wyd. cyt., s. 58, 60.

Zasada doskonałości i porządku *universum*

Rzeczywistość polityczna jest przez Leibniza rozważana w odniesieniu do pewnego porządku (*ordo*), konstytuowanego przez obiektywne struktury fundujące jego racjonalność i postrzeganego na drodze rozumowej. Ład ów, jako model dla empirycznego świata polityki, charakteryzuje się doskonałością (*perfectio*) stanowiącą jego główną cechę. W pismach filozofa odnaleźć można dwa rozumienia tegoż pojęcia. W pierwszym znaczeniu *perfectio* oznacza pełnię określoności w najwyższym stopniu przynależną Bogu i można ją utożsamić z rzeczywistością Jego Istoty („Bóg jest mianowicie jedyną zasadniczą przyczyną czystych i absolutnych rzeczywistości, czyli doskonałości”²⁰). Natomiast doskonałość w odniesieniu do danego przygodnego układu stanowi wartościowaną pozytywnie cechę powiązaną z pewnym *optimum* cechującym ów porządek. Zgodnie z zasadami *continuum* oraz *perfectio universi* doskonałość przynależy wszelkim bytom różnego rodzaju i podlega gradacji, zarówno w aspekcie gatunkowym (*perfectio* ludzi większa od *perfectio* zwierząt), jak i na poziomie jednostkowym (różnica doskonałości poszczególnych indywiduów).

W filozofii politycznej Leibniza szczególnie istotne jest owo drugie rozumienie omawianego terminu, odnoszące się do *perfectio ordinis*. Można powiedzieć, iż filozof nie tylko postrzega, ale i ocenia świat polityczny pod kątem doskonałej struktury, której powinien stanowić pełne urzeczywistnienie. Ów modelowy kosmos stanowi dla myśliciela swoiste odzwierciedlenie metafizycznego ładu stworzonego przez Boga. Paralełę pomiędzy owymi dwoma porządkami podkreśla autor poprzez odwołanie się do terminów politycznych przy deskrypcji dzieła Stwórcy:

Przedstawiłem wielką zasadę metafizyki oraz moralności, zgodnie z którą świat jest rządzony przez najdoskonalszą inteligencję, jaka jest możliwa, co oznacza, że należy pojmować go jako uniwersalną monarchię, której zwierzchnik (*le chef*) jest wszechmocny oraz w najwyższym stopniu mądry, i którego poddanyimi są wszelkie umysły (*les esprits*), to znaczy: substancje zdolne do bycia w relacji (*capables d'intelligence*) lub wspólnocie (*société*) z Bogiem²¹.

Świat metafizyczny, przedstawiany przez Leibniza na podobieństwo politycznej struktury – monarchii duchów, zarządzanej przez Boskiego króla²², stanowi mo-

²⁰ G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, w: *Gottfried Wilhelm Leibniz. Opera philosophica, quae exstant latina, gallica, germanica omnia*, ed. J.E. Erdmann, Berolini 1840, III, 1, s. 617. Polski przekład: G.W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa 2001, s. 460.

²¹ G.W. Leibniz, *Mémoire...*, wyd. cyt., s. 277.

²² Zob. tenże, *La Monadologie*, § 84–87.

del dla państw ziemskich, będących jego odwzorowaniami. Jako w pełni doskonała oraz wieczna wspólnota Stwórcy i ludzi przypomina niejako Augustyńskie *civitas Dei*. Jej *perfectio* wynika nie tylko z władztwa nieskończonego mądrego, dobrego oraz wszechmocnego Boga, ale jest także współtworzona przez (nie)doskonałości poszczególnych indywiduów, których działania w zależności od ich zgodności z zapodmiotowionym w umyśle Stwórcy wiecznym prawem przyczyniają się w ograniczonym stopniu do zwiększenia bądź zmniejszenia *perfectio ordinis*²³. Ów wpływ czynów jednostki na ład, w którym egzystuje, uwidacznia się także w państwach ziemskich, gdzie poddani częściowo współtworzą porządek wraz z władcą.

Podobnie jak w przypadku uniwersalnej boskiej monarchii, tak i w odniesieniu do każdej politycznej struktury właściwy pogląd na jej doskonałość możliwy jest przy rozpatrywaniu danego porządku w makroskali – jako pewnej całości, przy jednoczesnym rozróżnianiu indywiduów składających się na ów kosmos. Takie ujęcie pozwala bowiem dostrzec zależność pomiędzy jednostką a całością, poziomami „mikro” i „makro”. Umożliwia zrozumienie racjonalności poszczególnych struktur, wydarzeń czy procesów, które mogą wydawać się niezrozumiałe przy rozpatrywaniu w ograniczonym aspekcie, natomiast holistyczne spojrzenie wydobywa na jaw kryjące się za nimi racje. Jak pisze filozof:

Znajdujemy także porządek i niezwykłość w najmniejszych całościach, gdy jesteśmy w stanie rozróżnić części oraz widzieć całość w tym samym czasie, jak to widać przy patrzeniu na owady i inne małe rzeczy pod mikroskopem. Zatem z o wiele poważniejszych powodów kunszt i harmonia byłyby znajduwane w dużych rzeczach, gdybyśmy byli w stanie widzieć je w całości²⁴.

Konsekwencją owego całościowego spojrzenia na polityczny kosmos jest podkreślenie przez Leibniza nie tylko opartego na mimetyczności podobieństwa pomiędzy *civitas Dei* a *civitas terrena*, ale i ścisłego, realnego związku pomiędzy życiem jednostki w ramach wspólnot doczesnych a egzystencji w wykraczającej poza ramy czasowo-przestrzenne *societas* Boga i człowieka. Zgodnie z zasadą *continuum*, oba rodzaje wspólnot tworzą pewną całość, spajaną obowiązywalnością tego samego, powszechnego, zapodmiotowionego w umyśle Stwórcy prawa naturalnego. Wskutek owego ścisłego związku egzekucja tegoż prawa stanowi częściowo zadanie władz świeckich, w pełni realizowana jest jednak przez Boskiego Sędziego, który – wymierzając pośmiertne kary i nagrody – czyni pełną zadość sprawiedliwości nie zawsze doskonale urzeczywistnianej w ramach ziemskich struktur politycznych²⁵. Owo rozszerzenie judykatury na dwa podmioty: ziemski i Boski

²³ Zob. G.W. Leibniz, *Méditation...*, wyd. cyt., s. 64.

²⁴ Tamże, s. 50.

²⁵ Zob. tamże, s. 48–49.

z jednej strony, umożliwia istnienie świata jako doskonałego porządku, w którym każdy ludzki czyn podlega odpowiedniej ocenie i ma swoje konsekwencje, z drugiej zaś, świadczy o konieczności holistycznego ujmowania rzeczywistości, której racje oraz zasady nie zawsze są dostrzegalne przez ograniczoną doczesną egzystencją jednostkę.

Prymat *ius naturale*

Problematyka prawa naturalnego zajmująca centralne miejsce w filozofii politycznej Leibniza, podejmowana jest w ramach tzw. *iurisprudentia universalis*. *Iurisprudentia* stanowi naukę dotyczącą tego, co sprawiedliwe (*Est autem jurisprudentia scientia eius quod justum est*²⁶) i zakorzeniona jest w rzymskiej tradycji jurystycznej²⁷. Przymiotnik *universalis* podkreśla jej szczególny charakter jako dziedziny odnoszącej się do wiecznego, niezmiennego, bezwzględnie obowiązującego prawa obejmującego wszelkie byty, włącznie z najdoskonalszym – Bogiem. Właśnie ze względu na ów szeroki zakres przedmiotowy, jursprudencja uniwersalna stanowi naukę ogólną i zawiera w sobie wiedzę z zakresu metafizyki oraz teologii, która presuponuje wszelkie twierdzenia odnoszące się do szczegółowych kwestii jurystycznych: *Ita enim semper judicavi, Jurisprudentiam veram a religione et philosophia inseparabilem esse*²⁸ – „Tak bowiem zawsze sądziłem, że prawdziwa jursprudencja jest nierozłączna względem religii i filozofii”.

Rozpatrując kwestię *ius naturale* w ramach powyższej nauki, Leibniz z jednej strony wykazuje podobieństwo względem pozostałych przedstawicieli siedemnastowiecznej szkoły prawa naturalnego (Samuel Puffendorf wydał w 1660 r. *Elementorum iurisprudentiae universalis*²⁹), z drugiej zaś – sprzeciwia się charakterystycznym dla niektórych z nich tendencjom zmierzającym do sekularyzacji prawa naturalnego czy faktycznego prymatu prawa stanowionego. W swej uniwersalnej jursprudencji niemiecki filozof prezentuje idealistyczny (w sensie Platońskim) punkt widzenia prawa naturalnego, ściśle powiązany z przyjmowanymi przezeń

²⁶ G.W. Leibniz, *De Jure et Justitia*, w: *Gottfried Wilhelm Leibniz. Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hannover*, ed. G. Grua, Paris 1948, t. 2, s. 618. Cyt. przez H.-P. Schneidera, w: tenże, *Justitia Universalis. Quellenstudien zur Geschichte des "Christlichen Naturrecht" bei Gottfried Wilhelm Leibniz*, Frankfurt a. Main 1967, s. 338.

²⁷ Tamże, s. 338–339. Zob.: *Iurisprudentia* (hasło), w: *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, ed. A. Berger, Philadelphia 1953, s. 524.

²⁸ G.W. Leibniz, *List do V. Placciusa z maja 1676 r.*, w: A II, 1, s. 259; cyt. za: H.-P. Schneider, dz. cyt., s. 421.

²⁹ Zob. S. Puffendorf, *Elementorum iurisprudentiae universalis libri duo*, Den Haag 1660.

przesłankami metafizycznymi. Rozumienie *ius naturale* staje się z kolei punktem wyjścia dla całej filozofii politycznej Leibniza, w której zjawiska życia publicznego opisywane oraz oceniane są w kategorii niezmiennych struktur fundujących racjonalność rzeczywistości, konkretyzujących się w ramach poszczególnych nakazów prawa naturalnego.

W kontekście charakterystyki *ius naturale* istotna jest poczyniona przez Leibniza dystynkcja pomiędzy dwoma rodzajami czy rozumieniami prawa:

Błąd tych, którzy uzależnili sprawiedliwość od potęgi bierze się po części z pomieszania *droit* [prawa, uprawnienia – A.H.] i *loi* [prawa, ustawy – A.H.]. *Droit* nie może być niesprawiedliwe, jest to sprzeczność, ale *loi* może. Ponieważ siła jest tym, co nadaje i utrzymuje *loi*. Jeśli potędze owej brak mądrości albo dobrej woli, może ona nadawać i zachowywać całkowicie złe *lois*³⁰.

Pojęcia *le droit* oraz *la loi* stanowią francuskie odpowiedniki łacińskich terminów *ius* oraz *lex*. Zgodnie z rzymską tradycją jurystyczną³¹ znaczenia tychże terminów pozostają zasadniczo różne. *Ius* w najszerszym sensie oznacza całość prawa, prawo w ogóle, bez uwzględnienia źródeł, z których ono pochodzi. *Lex* natomiast określa najczęściej prawo stanowione, a zatem ustawę czy przepis mający stanowić źródło *ius*. Ponadto, wedle sformułowania prawnika Paulusa (II/III w.), „to, co jest zawsze słuszne i dobre, nazywa się prawem (*ius*) jak prawo naturalne (*ac id quod semper aequum bonum est ius dicitur, ut est ius naturale*)”³², można zatem stwierdzić, iż *ius* pozostaje niejako ze swej natury sprawiedliwe i słuszne. Natomiast *lex* (*loi*), na co wskazuje Leibniz, jest taka tylko, gdy ustanawia ją sprawiedliwy i mądry legislator, jak w przypadku Boskiego ustawodawstwa. Ovo prawo nie obowiązuje jednak na mocy swej potencjalnej słuszności, pozostającej w tym przypadku jedynie pożądanym dodatkiem, lecz ze względu na istnienie oraz potęgę ustawodawcy.

W przywoływanym fragmencie Leibniz wykorzystuje zatem dystynkcję *ius* – *lex* (*droit* – *loi*) w celu uwypuklenia radykalnej różnicy pomiędzy prawem naturalnym, utożsamianym w tym miejscu z *droit*, a stanowionym. W przeciwieństwie do *loi*, to pierwsze pozostaje z natury swej podobne do idealnych bytów matematyki: wieczne, niezmiennie, bezwzględnie obowiązujące, niezależne od woli czy siły legislatora. *Ius naturale* tworzy fundament Boskiej Istoty, jest zatem umożliwiane przez egzystencję Bytu Najwyższego. Pozostaje jednak całkowicie

³⁰ G.W. Leibniz, *Méditation...*, wyd. cyt., s. 47.

³¹ Zob. *Ius* (hasło), w: *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, wyd. cyt., s. 525–526.

³² *Digesta* 1.1.11. (*Digesta Iustiniani Augusti*, vol. I–II, Berolini 1870).

niezależne od *potentia Dei*, która ustanawia tylko prawo rozumiane jako sprawiedliwa *loi* (m.in. prawo pozytywne objawione przez Boga i spisane w Piśmie Św.³³). *Ius naturale* nie ma zatem ani czasowych, ani przestrzennych granic, jego natura jest bowiem wieczna i obowiązuje wszelkie byty, różniące się od siebie stopniem doskonałości.

Już we wczesnym etapie swych studiów prawoznawczych Leibniz wyróżnił trzy stopnie prawa naturalnego, które nazywa także stopniami sprawiedliwości: *ius strictum* (prawo w sensie ścisłym), *aequitas* (równość) oraz *pietas* (poszanowanie)³⁴. Ufundowane są one na trzech odpowiednich nakazach, powtarzanych przez filozofa za rzymskim jurystą Ulpianem: *neminem laedere* („nikogo nie krzywdzić”), *sum cuique tribuere* („każdemu oddać to, co mu się należy”), *honeste vivere* („żyć uczciwie”)³⁵. Pierwszy stopień prawa naturalnego – *ius strictum* stanowi faktycznie *ius belli et pacis*, którego głównym celem jest zachowanie pokoju między ludźmi i zapobieganie nieszczęściom³⁶. O ile nakaz związany z prawem pojętym *sensu stricto* ma charakter negatywny, o tyle imperatyw charakterystyczny dla drugiego stopnia – *aequitas* – zawiera w sobie element pozytywny i zobowiązuje człowieka do czynienia dobra względem drugiego, ale zgodnie z tym, na co tenże zasługuje, a zatem w oparciu o zasady wzajemności i harmonii. W *Méditation...* Leibniz wskazuje na swoisty wzorzec działania, przypominający późniejszy imperatyw kategoryczny Kanta. Filozof powiada, iż zgodnie z zasadą *aequitas*, jednostka „troszczy się o innego człowieka w sposób, w jaki sama życzyłaby sobie, aby inni troszczyli się o nią w podobnym przypadku”³⁷. Kluczowe staje się zatem hipotetyczne „ustawienie się w sytuacji drugiego”, które pozwala na słuszny osąd tego, co jest sprawiedliwe, a co nie³⁸.

³³ Na temat różnych ujęć pozytywnego prawa boskiego zob. m.in.: św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, t. XIII. *Prawo*, tłum. P. Belch, q. 91, art. 4–5 i n.; http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_indeks.htm [dostęp: 19.05.2015 r., 21:00]; tekst łaciński, w: *Corpus Thomisticum S. Thomae de Aquino, Opera omnia*; <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html#OM> [dostęp: 19.05.2015 r., 21:00]; H. Grotius, *De Iure Belli ac Pacis libri tres, in quibus ius naturae et gentium, item iuris publici praecipua explicantur*, Parisiis 1625, rozdz. 1, XIII, XV. Polskie wydanie: tenże, *Trzy księgi O prawie wojny i pokoju, w których znajdują wyjaśnienie prawo natury i prawo narodów, a także główne zasady prawa publicznego*, tłum. R. Bierzanek, Warszawa 1957, t. I–II; J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, Kraków 2013, s. 12.

³⁴ Zob. G.W. Leibniz, *Nova Methodus Discendae Docendaeque Jurisprudentia*, pars II, § 73, w: tenże, *Frühe Schriften zum Naturrecht*, Hamburg 2003, s. 78 (AA VI, 1, s. 343); zob. także: *Codex Iuris Gentium*, w: AA IV, 5, s. 61–62; tenże, *Méditation...*, wyd. cyt., s. 65.

³⁵ H.-P. Schneider, dz. cyt., s. 403; M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1999, s. 73. Zob. G.W. Leibniz, *Codex...*, wyd. cyt., s. 62; *Méditation...*, wyd. cyt., s. 64; *De Jure et Justitia*, wyd. cyt., s. 620. Zob. także: *Digesta* 1.1.10.

³⁶ Zob. G.W. Leibniz, *Nova Methodus...*, wyd. cyt., pars II, § 73, s. 78; G. Brown, *Leibniz's moral philosophy*, w: *The Cambridge Companion to Leibniz*, ed. N. Jolley, Cambridge 1998, s. 418.

³⁷ G.W. Leibniz, *Méditation...*, wyd. cyt., s. 68.

³⁸ Zob. tamże, s. 57.

Ów drugi stopień *ius naturale* stanowi faktyczny fundament prawa danej wspólnoty, mającego zapewnić szczęście ogółu obywateli³⁹. W przeciwieństwie do *ius strictum*, zawiera ono w sobie także nakazy moralne pozbawione *stricte* legalistycznego podłoża (m.in. wdzięczności, jałmużny), które – zgodnie z nadrzędną zasadą społecznej harmonii – uzyskują jednak obowiązywalność na podobieństwo ścisłych przepisów prawa. Ponadto, w przeciwieństwie do najniższego stopnia prawa naturalnego, *aequitas* powiązana jest z uwzględnieniem różnic pomiędzy ludźmi, co skutkuje odpowiednim zróżnicowaniem oceny zasług poszczególnych jednostek, w pełni uwidaczniającym się w systemie przywilejów, nagród i kar⁴⁰.

Najwyższy stopień zwięzający i dopełniający *ius naturale* stanowi *pietas*. Pod pojęciem tym Leibniz wyraża nie tylko poczucie obowiązku czy rodzaj poszanowania okazywanego przez danego człowieka względem różnych podmiotów, z którymi łączy go stosunki naturalne (rodzice, ojczyzna, bogowie)⁴¹, ale także – chrześcijańską pobożność. W przeciwieństwie do *ius strictum* oraz *aequitas* ów *gradus supremus* nie ogranicza się jedynie do relacji występujących w życiu doczesnym, lecz wykracza poza nie. Podobna transcendencja stanowi według Leibniza warunek faktycznej uniwersalności prawa naturalnego:

Aby rzeczywiście ustanowić na drodze uniwersalnego dowodu, że wszystko, co jest uczciwe, jest pożyteczne, i wszystko, co nikczemne, jest szkodliwe, należy przyjąć nieśmiertelność duszy oraz Boga jako władcę wszechświata⁴².

Filozof zauważa zatem, iż ostatecznej podstawy *ius naturale*, oceny słuszności podejmowanych działań należy upatrywać w istnieniu uniwersalnej Boskiej monarchii, *civitas Dei*, której władca umożliwia zarówno bytowanie prawa naturalnego (jako tworzącego wieczną *Essentia Dei*), jak i jego pełną egzekucję w odniesieniu do nieśmiertelnych dusz racjonalnych istot. Postępowanie według nakazu *pietas* – „życie uczciwe” – osiągalne jest, bez odniesienia do systemu Boskich nagród i kar tylko dla nielicznych „oświeconych” jednostek, które w cnotliwym postępowaniu, częstokroć związanym z niedogodnościami oraz brakiem widocznych, materialnych korzyści, odnajdują przyjemność. Dla większości ludzi słuszność działania musi być jednak zagwarantowana przez istnienie Boskich rządów i życia wiecznego, których konsekwencją stanowi konieczność nastąpienia sprawiedliwego osądu oraz zadośćuczynienia wszelkim czynom dokonany w życiu doczesnym. W tym miejscu myśl Leibniza wykazuje pewne podobieństwo względem

³⁹ Zob. G.W. Leibniz, *Codex...*, wyd. cyt., s. 62.

⁴⁰ Zob. tamże, s. 62.

⁴¹ Na temat rozumienia *pietas* w tradycji rzymskiej zob.: M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, Warszawa 2008, t. II, s. 100.

⁴² G.W. Leibniz, *Codex...*, wyd. cyt., s. 63.

realistycznej koncepcji Hobbes'a, według którego zasadniczym powodem przestrzegania przez poddanych praw narzuconych przez suverena jest lęk przed jego nieuniknionym sądem oraz spodziewaną karą⁴³. W związku z powyższym przedstawiona przez Leibniza w *Caesarini Fürstenerii...*⁴⁴ swoista analogia pomiędzy Bogiem a Hobbesowskim suwerenem może wydawać się bardziej zrozumiała.

Jako najogólniejsze, wieczne i doskonałe, obejmujące całość wszechświata, *ius naturale* posiada, według Leibniza, bezwzględny prymat w odniesieniu do wszelkich praw stanowionych. Bowiem nawet w sytuacji, kiedy te drugie są zgodne z ideą sprawiedliwości, pozostają z natury swej mniej doskonałe, gdyż racja ich obowiązywalności sprowadza się do funkcjonowania instytucji ustawodawcy, posiadającej – za wyjątkiem przypadku Boga – charakter przygodny i niedoskonały. *Ius naturale* ze swej natury powinno stanowić właściwą podstawę dla wszelkiego prawa pozytywnego, gdyż w jego ramach określona jest istota najbardziej fundamentalnego pojęcia prawoznawstwa – sprawiedliwości.

Sprawiedliwość jako *caritas sapientis*

W Leibniza nauce o *ius naturale* szczególne znaczenie przypada koncepcji *iustitia*. Zgodnie z tradycją platońsko-arystotelesowską, filozof postrzega sprawiedliwość jako fundamentalny czynnik konstytuujący ład polityczny:

[Sprawiedliwość jest – A.H.] w państwach tym, czym rozum (*raison*) jest w naturze. Ponieważ jeśli rozum, który jest w Bogu, aby kierować Jego potęgą, stanowi przyczynę naturalnego usposobienia stworzeń, oraz jeśli zachowuje zachwycającą harmonię wszechświata, sprawiedliwość ustanawia polityczny porządek⁴⁵.

Ścisły związek z ową tradycją uwidacznia się ponadto w jednym z dwóch prezentowanych przez myśliciela aspektów rozumienia tegoż terminu – aspekcie matematycznym (arytmetyczno-geometrycznym), w którym *iustitia* zostaje ujęta przedmiotowo, w kategoriach proporcji, harmonii i porządku⁴⁶. Drugi aspekt rozumienia sprawiedliwości zakorzeniony jest w tradycji chrześcijańskiej⁴⁷ i odnajduje

⁴³ Zob. T. Hobbes, *Leviathan*, ed. A.R. Waller, Cambridge 1904, part II, chap. XXVIII. Polskie wydanie: T. Hobbes, *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954.

⁴⁴ Zob. G.W. Leibniz, *Caesarini Fürstenerii...*, wyd. cyt., s. 60.

⁴⁵ G.W. Leibniz, *Portrait...*, wyd. cyt., s. 480.

⁴⁶ Zob. P. Riley, *Wstęp*, w: tenże, dz. cyt., s. 4–5.

⁴⁷ Zob. P. Riley, *Justice as Universal Charity*, „The Art of Theory”; <http://www.artoftheory.com/justice-as-universal-charity-patrick-riley/> [dostęp: 24.11.14 r., 17:08].

swój wyraz w Leibnizowskiej standardowej⁴⁸, realnej definicji *iustitia* jako *caritas sapientis* – miłości okazywanej przez mądrego człowieka:

Człowiek dobry jest kimś, kto miłuje (*amat*) każdego, o ile rozum (*ratio*) na to pozwala. Sprawiedliwość zatem, która stanowi cnotę kierującą owym uczuciem, które Grecy zwą *φιλανθρωπία*, będzie najdogodniej zdefiniowana, jeśli nie jestem w błędzie, jako miłość mądrego (*caritas sapientis*), to jest: [miłość – A.H.] podążająca za dyktatem mądrości (*sequens sapientiae dictata*)⁴⁹.

Sformułowanie „miłość mądrego” (*caritas sapientis*) ma dwa znaczenia, które wzajemnie się uzupełniają i wskazują na istotę Leibnizowskiego ujęcia sprawiedliwości. W pierwszym, *sapientis* określa podmiot miłości, w drugim – przedmiot tegoż uczucia. Sprawiedliwość oznacza zatem odpowiednio miłość okazywaną przez człowieka mądrego oraz miłość względem mądrego lub tego, co mądre⁵⁰. Można zauważyć, iż w drugim rozumieniu mądrość stanowi w zasadzie cechę nie tylko obiektu miłości, ale także *subiectum*, gdyż jawi się ona jako czynnik warunkujący i stymulujący manifestowaną przez człowieka *caritas* (*caritas sapientis, hoc est, sequens sapientiae dictata*). Jeśli podmiot ma działać sprawiedliwie poprzez miłowanie tego, w czym odnajduje doskonałość i mądrość, sam musi odznaczać się owymi cechami. Jest to zgodne z Platońskim, podzielanym przez Leibniza poglądem, zgodnie z którym poznanie i działanie oparte są na zasadzie podobieństwa.

Bez względu na to, które z powyższych znaczeń przyjmie się przy charakterystyce *iustitia*, w samym sformułowaniu *caritas sapientis* sprawiedliwość zostaje przedstawiona w perspektywie podmiotowej. Stanowi ona cnotę zawierającą wszelkie pozostałe *virtutes*, przynależną człowiekowi mądemu i jawi się w istocie jako szczególny rodzaj miłości opartej na *ratio* i okazywanej względem ogółu jednostek. Istota racjonalności owej *caritas* polega na odnajdywaniu przyjemności, a zatem i własnego szczęścia, w szczęściu oraz doskonałości innych ludzi, co pozostaje niemożliwe bez współlistnienia dwóch innych czynników: mądrości oraz dobroci, które właściwie współkonstyтуują sprawiedliwość⁵¹. Jednostka działająca zgodnie z omawianą cnotą, nie tylko przewycięża własny egoizm i ograniczanie się do czysto negatywnych relacji z ludźmi (to jest braku krzywdzenia innych), ale przyjmuje ponadto pozytywny model działania, w którym czyni swe

⁴⁸ Zob. G. Brown, dz. cyt., s. 419.

⁴⁹ G.W. Leibniz, *Codex...*, wyd. cyt., s. 82.

⁵⁰ *Sapientis* jest dopełniaczem l. poj. od przymiotnika *sapiens*. Ów dopełniacz wygląda tak samo w rodzaju męskim, żeńskim i nijakim, stąd też *caritas sapientis* można tłumaczyć w drugim znaczeniu jako „miłość mądrego/mądrej” (m./f.) lub „miłość mądrego” = „tego, co mądre” (n.). To ostatnie wydaje się najlepiej oddawać sens sformułowania.

⁵¹ Zob. G.W. Leibniz, *Méditation...*, wyd. cyt., s. 48.

kształtuje w oparciu o *principium rationis* i wynikającą zeń zasadę szeroko pojmowanej doskonałości.

Wydaje się, iż właśnie ze względu na pozytywny charakter *caritas sapientis* jako fundamentalnej zasady działań budujących harmonijne i sprawiedliwe relacje społeczne, Leibniz odnajduje w owym rodzaju miłości istotę *virtus iustitiae*. Można ponadto zauważyć, iż – wbrew wątpliwościom niektórych badaczy (P. Riley⁵²) – dwa aspekty rozumienia sprawiedliwości: przedmiotowo-platoński oraz podmiotowo-chrześcijański, jakkolwiek różne, pozostają względem siebie kompatybilne. Nacechowana harmonią oraz geometryczną proporcją sprawiedliwość porządku politycznego stanowi w ujęciu niemieckiego filozofa konsekwencję sprawiedliwości czynów poszczególnych indywidualów, które kierując się zasadą *iustitia* rozumianej jako racjonalna miłość żywiona względem innych ludzi, kreują oraz utrzymują *ordo iustus*. Ponadto wydaje się, iż – wbrew zdaniu Riley’*a* – porządek, proporcjonalność oraz harmonijność cechują nie tylko produkt sprawiedliwości, ale i sprawiedliwe działanie oraz sprawiedliwość samą⁵³. Przyczyną powstałego porządku, harmonii nie mogłoby być bowiem coś, co samo nie miałoby w sobie pewnego *ordo perfectus*. Można zatem powiedzieć, iż harmonia oraz proporcja stanowią istotę *iustitia* w ogóle, zarówno w jej podmiotowym, jak i przedmiotowym aspekcie.

Władca jako *imago Dei*

Koncepcja władcy zajmuje w teorii politycznej Leibniza szczególne miejsce, po części analogiczne względem pozycji Boga w jego metafizyce. W ramach opisywanych przez filozofa różnorodnych struktur politycznych instytucja regensa stanowi główny czynnik kosmotwórczy, od działalności którego zależy w największym stopniu dobro ogólne i sprawne funkcjonowanie całego organizmu politycznego. Ową szczególną rolę w konstytuowaniu oraz utrzymaniu porządku przyznaje filozof właściwie każdemu racjonalnie sprawującemu rządy podmiotowi: indywidualnemu bądź zbiorowemu, legalizującemu swą władzę poprzez dynastyczne dziedziczenie, elekcję, podbój czy na innej podstawie. Wydaje się jednak, iż ze względu na niezwykle istotny dla teorii politycznej Leibniza silny związek pomiędzy płaszczyzną metafizyczną a polityczną, za najdoskonalszą formę władztwa uważa myśliciel monarchię, w której *regens* sprawuje rządy na wzór doskonałych rządów Stwórcy, stanowiąc tym samym Jego obraz, *imago Dei*.

⁵² Zob. cytowany wyżej *Wstęp* Riley’*a*, s. 5.

⁵³ Por. tamże, s. 5.

Piszząc o doskonałości podobnego ustroju, filozof wskazuje właściwie na pewien model polityczny, postulat, który powinien stanowić wzorzec dla wszelkich systemów monarchicznych. Ogólny zarys tegoż projektu został przez Leibniza przedstawiony m.in. we wspomnianym już *Portrait du prince...* Można zauważyć, iż omawiany model nie jest czystą abstrakcją, nierealizowalnym ideałem, ale wzorcem, którego pewne ślady urzeczywistniania się dostrzega myśliciel w historycznych państwach i ich władcach (między innymi księstwie Brunswick-Lüneburg). Rzeczywistość polityczna staje się zatem i w tym wypadku ilustracją dla niezależnej od niej teorii bazującej na ściśle filozoficznych przesłankach.

Podstawowy element Leibnizowskiej koncepcji władcy jako *imago Dei*, wynikający bezpośrednio z przyjętych uprzednio przesłanek metafizycznych, stanowi podobieństwo pomiędzy Boskim Monarchą a odzwierciedlającym Jego rządy suwerenem. Od doskonałości tegoż naśladownictwa zależy doskonałość ziemskiego rządzącego. Owa mimetyczność opiera się zasadniczo na głównej funkcji władcy, jaką jest kreowanie oraz utrzymywanie politycznego ładu w oparciu o obiektywny porządek zasad, z *principium rationis* na czele. Oparcie rządów na tychże zasadach jest właściwym warunkiem doskonałości oraz trwałości ładu, ucieleśnienia „imperium rozumu” (*l’Empire de la raison*), którego – według Leibniza – nie są w stanie zbudować jedynowładcy działający przeciw podstawowym wyznacznikom racjonalności i stanowiący swoiste karykatury, nie zaś obrazy Boskiego Monarchy. Przedstawiany przez myśliciela ideał władcy w żadnym wypadku nie wiąże się zatem z aprioryczną idealizacją „monarchii w ogóle”, wszelkich możliwych czy faktycznych (historycznych) królestw, ale ich zgodność z modelem staje się podstawą do oceny ich doskonałości.

W swojej wizji doskonałego suwerena Leibniz uwzględni różnorodne czynniki mające stanowić fundamenty rządów, spośród których można wyróżnić dwa najważniejsze rodzaje: podstawy naturalne oraz prawne⁵⁴. W zakresie czynników naturalnych zawierają się wszelkie cnoty, umiejętności oraz predyspozycje prezentowane przez monarchę. Natomiast do podstaw prawnych należy „władza (*autorité*), którą prawa (*loix*) dają im [władcom – A.H.] do sprawowania rządów zgodnie z prawem naturalnym (*droict naturel*) i cywilnym (*droict civil*)”⁵⁵. Wskazanie przez Leibniza na znaczenie obu powyższych rodzajów czynników wynika bezpośrednio z przyjmowanej przezeń zawsze przed wszelkimi ustaleniami zasady racji, gdyż zarówno naturę jak i prawo można ujmować w kategorii *ratio*, która, funkcjonując na powyższych dwóch różnych, acz uzupełniających się płaszczyznach, wyznacza oraz konstytuuje wszelki porządek. Ze względu na postulowany

⁵⁴ Zob. G.W. Leibniz, *Portrait du prince...*, wyd. cyt., s. 461.

⁵⁵ Tamże, s. 461.

w teorii politycznej niemieckiego filozofa ścisły związek pomiędzy sferą naturalną a prawną, brak któregośkolwiek z dwóch powyższych filarów władzy suwerena stanowiłyby znaczący problem i implikowałby zasadność pytania o racjonalność podobnych rządów.

Istota Leibnizowskiego władcy doskonałego polega na właściwym ograniczeniu, występującym wspólnie z jego potęgą. Powinien on postępować zgodnie z obiektywnym wyznacznikiem rozumności, co w tym wypadku oznacza szczególnie działanie według nakazów prawa naturalnego, którego nie może zmienić i któremu podlega, podobnie jak każdy inny podmiot. Jego wola powinna być ograniczona przez rozum, który staje się w tym wypadku zasadniczym źródłem wszelkich działań rządzącego. Zakres i cel tychże czynności wyznacza natomiast ich nadrzędna racja – dobro ogółu (ostateczna racja determinująca działania), ujmowane przez niemieckiego filozofa rozmaicie w kategoriach: „korzyści poddanych”⁵⁶, „publicznej użyteczności”⁵⁷ czy przywoływanego w poniższym fragmencie „dobra publicznego”:

(...) królowie oraz książęta (...) muszą mieć wybitny umysł, zdolny do pojmowania interesów ich państw, do myślenia przez pryzmat spraw publicznych oraz znajdowania środków, które mogą prowadzić ich do celu – którym musi być zawsze dobro publiczne (*le bien public*), chwała oraz spokój (*le repos*) ludzi⁵⁸.

Działanie ze względu na dobro państwa i ogółu jego mieszkańców stanowi znaczący element ograniczający władzę suwerena, ale i jednocześnie nadający tejże władzy właściwy sens. Można uznać Leibnizowskiego princepsa za centralny element doskonałej, zharmonizowanej politycznej struktury i stwierdzić, iż jego potęga oraz wszelkie cechy, którymi wyróżnia się spośród innych jednostek, służą nie tylko jego własnej doskonałości, ale przede wszystkim doskonałości struktury, całego organizmu politycznego. Funkcja suwerena implikuje zatem istnienie odpowiedzialności za wywiązywanie się z obowiązku, który nakłada nań jego mimetyczna względem Boga natura – obowiązku tworzenia i zachowywania ładu w świecie politycznym. Brak wypełnienia tejże *obligatio*, doprowadzanie do destrukcji państwa, stanowi według Leibniza przesłankę dla słuszności pozbawienia suwerena władzy⁵⁹.

⁵⁶ Tamże, s. 469.

⁵⁷ G.W. Leibniz, *Meditation...*, wyd. cyt., s. 53.

⁵⁸ G.W. Leibniz, *Portrait du prince...*, wyd. cyt., s. 464; *Meditation...*, wyd. cyt., s. 53.

⁵⁹ Zob. fragmenty angielskich tłumaczeń listów Leibniza do landgrafa Ernsta Hesse – Rheinfelsa, w: P. Riley, dz. cyt., s. 187, oraz do Burnetta z kwietnia 1695 r., w: tamże, s. 217–218. Oryginał drugiego listu, w: AA I, 11, do którego to tomu nie mam jednak dostępu.

W przytaczanym fragmencie filozof wskazuje na „wybitny umysł”, który można utożsamiać z mądrością czy też geniuszem, jako cechę umożliwiającą suwerenowi właściwe postrzeganie i realizację dobra publicznego. Zgodnie z postulatem „imperium rozumu”, *un esprit eminent* pozostaje najistotniejszym, jednakże nie jedynym czynnikiem spośród różnorodnych – wrodzonych i nabytych – indywidualnych cech oraz predyspozycji władcy doskonałego. W innym fragmencie Leibniz wskazuje na konieczność syntezy w osobie regensa dwóch elementów:

(...) celem monarchii jest uczynienie, aby panował bohater (*un Heros*) cechujący się wybitną mądrością (*d' une eminente sagesse*) oraz cnotą (*vertu*)⁶⁰.

Owa „wybitna mądrość” stanowi odzwierciedlenie *sapientia Dei* i pozostaje fundamentem wszelkiej cnoty jako takiej⁶¹, co stanowi o jej prymarnej pozycji. Natomiast *la vertu*, której sam Bóg nie posiada⁶², jest elementem warunkującym moralną doskonałość rządzącego jako człowieka. W ogólnym ujęciu oznacza właściwie zbiór różnorodnych cnót charakteryzujących najlepszego monarchę (m.in. męstwo, sprawiedliwość, łagodność, roztropność, wielkoduszność), które Leibniz wymienia m.in. w *Portrait du prince...*, wyraźnie nawiązując do koncepcji starożytnych, piszących w podobny sposób o najlepszych rządzących. Dokonując enumeracji *virtutes* oraz innych cech pożądanых właściwych suwerenowi (dobroć, honor, szlachetność itd.), filozof eksponuje, a miejscami hiperbolizuje ich mnogość i różnorodność, wskazując na fakt, iż moralna *perfectio regentis* powinna uwidaczniać się w całokształcie osobowości władcy oraz przekładać na działania dotyczące różnorodnych z natury swej złożonych kwestii politycznych.

Jako fundamenty racjonalności poczynań suwerena, postulowane przez Leibniza mądrość oraz cnotliwość władcy doskonalsze niż cechy posiadane przez innych ludzi stanowią jednocześnie podstawy dla budowy wizerunku regensa jako nie tylko swoistego wzorca parenetycznego władcy, ale i moralnego wzorca człowieka. Filozof pisze, iż „cnota książąt musi służyć ludziom jako przykład”⁶³. Owa specyficzna „edukacyjna” funkcja suwerena zostaje przedstawiona wyraźniej w poniższym fragmencie:

⁶⁰ Cytowany już list do Burnetta z 1701 r., w: AA I, 20, s. 284.

⁶¹ Zob. G.W. Leibniz, *La Felicité*, w: *Gottfried Wilhelm Leibniz. Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hannover*, wyd. cyt., s. 579.

⁶² Zob. G.W. Leibniz, *Portrait du prince...*, wyd. cyt., s. 467.

⁶³ Tamże, s. 469.

Jeśli mężowie, którzy są ponad innymi ze względu na swoje stanowisko (*charges*) i godność, są zobowiązani do posiadania większej wiedzy i cnoty, ponieważ muszą ich [poddanych – A.H.] kształcić (*instruire*) i służyć im jako przykład, konieczne jest także, aby przewyższali ich wielkością umysłu (*la grandeur de leur esprit*)⁶⁴.

Pod pojęciem „kształcenia” Leibniz wydaje się mieć na myśli działanie prowadzące nie tylko do moralnego, ale i do intelektualnego doskonalenia się ogółu społeczeństwa. Jako człowiek świątły i doskonale wykształcony⁶⁵ suweren powinien wspierać w swym państwie rozwój wszelkich nauk. Owa edukacyjna rola rządzącego, wyraźnie Platoński element myśli filozofa, nie stanowi jednak wyidealizowanego dodatku do jego nadrzędnej, kosmotwórczej funkcji, ale pozostaje z nią w ścisłym związku, bowiem przekłada się bezpośrednio na wzmocnienie politycznego ładu, który stanowi wszak harmonię doskonałości poszczególnych jednostek.

Znaczenie edukacyjnej funkcji suwerena staje się szczególnie wyraźne w kontekście Leibnizowego rozumienia pojęcia „dobro ogólne”. Termin ów nie oznacza jedynie wszelkich materialnych korzyści, takich jak bezpieczeństwo czy dobrobyt poddanych, choć Leibniz podkreśla ich wagę, ale odnosi się do ogólniejszej kategorii „postępu ku doskonałości ludzi” (*l'acheminement à la perfection des hommes*)⁶⁶, w której zawierają się wszelkie, także niematerialne (jak moralna doskonałość, rozwój intelektualny), korzyści żyjących we wspólnocie politycznej jednostek. Tak specyficzne i szerokie rozumienie *le bien général* prowadzi jednocześnie do ujmowania w szerszej perspektywie zadań, których powinien podejmować się władca lub ogólniej – państwo w celu zapewnienia szczęścia poddanych. Ostatecznie można powiedzieć, iż według niemieckiego myśliciela organizmem politycznym, w którym dokonuje się realizacja dobra wspólnego, a zatem szczęścia ogółu, jest państwo, w którym władca (lub organ rządzący w ustrojach niemonarchicznych) stanowi oraz egzekwuje oparte na *ius naturale* prawo, które gwarantuje realizację wszelkich potrzeb poddanych oraz przyczynia się do ich rozwoju, przez co stwarza fundamenty ogólnego dobrobytu, postępu oraz funkcjonalności państwa jako przestrzeni współ-egzystencji poszczególnych jednostek.

Przy okazji charakterystyki prezentowanego przez Leibniza modelu suwerena oraz państwa – kosmosu, którym tenże władca zarządza w sposób racjonalny, istotne wydaje się podjęcie kwestii poruszanej przez pewnych historyków, którzy –

⁶⁴ Tamże, s. 464. Por. G. Leibniz, *Monita quaedam ad Samuelis Puffendorfi Principia, Gerh. Wolth. Molano directa*, w: *Leibnitii Opera omnia nunc primum collecta*, ed. L. Dutens, Genevae 1768, t. 4, s. 278.

⁶⁵ Zob. G.W. Leibniz, *Portrait du prince...*, wyd. cyt., s. 472–473.

⁶⁶ G.W. Leibniz, *Mémoire pour les personnes...*, wyd. cyt., s. 278.

jak Stanisław Salmonowicz – postrzegają niemieckiego myśliciela jako prekursora koncepcji absolutyzmu oświeconego⁶⁷. Zasadnicze wydaje się postawienie pytania o możliwość oraz sensowność stosowania w odniesieniu do idei autora *Portrait du prince* tego rodzaju określenia, które samo z siebie wywołuje wśród badaczy liczne kontrowersje⁶⁸.

Można sądzić, iż główny problem pojawiający się przy próbie odpowiedzi na powyższe pytanie, wynika z niejasności pojęcia „absolutyzm oświecony”, skutkującej istnieniem wielu jego definicji. Termin ów pojawiający się po raz pierwszy w historiografii niemieckiej w 1847 roku (*der aufgeklärte Absolutismus*)⁶⁹ stosowany jest przez badaczy na określenie zarówno filozoficznych koncepcji różnorodnych, częstokroć sprzecznych ze sobą myślicieli, jak choćby Leibniza lub jego ucznia – Christiana Wolffa (1679–1754) oraz Pierre’a – Paul’a Lemercier’a de La Rivière (1719–1801), jak i na określenie specyficznego charakteru niektórych monarchii historycznych XVIII w., m.in. Józefa II czy Fryderyka II, w których miały być realizowane wybrane postulaty wspomnianych filozofów. Wydaje się, iż istota absolutyzmu oświeconego zawiera się w dwóch elementach uwidaczniających się w jego pojęciu. Pierwszym z nich jest siła, potęga („absolutność”) władzy monarchy, który stanowi właściwie jedyny znaczący oraz pełnoprawny podmiot życia politycznego. Drugi element można ujmować jako „oświecony”, a zatem racjonalny charakter rządów suwerena.

Pierwszy z powyższych elementów istotowych teorii absolutyzmu oświeconego stanowi znaczący składnik Leibnizowskiej wizji władcy. Filozof podkreśla bowiem nieporównywalną pozycję monarchy względem poddanych, wskazując na niego jako głównego agensa życia politycznego w państwie. Potęga rządzącego nie ma jednak wartości samej w sobie, ale postrzegana jest jako konieczny środek dla skutecznej realizacji kosmotwórczej funkcji suwerena. Można zatem stwierdzić, iż „absolutność” władzy, jakkolwiek niezwykle istotna, zostaje podporządkowana drugiej z wymienionych cech rządów stanowiącej najważniejszy, a zarazem najbardziej dyskusyjny aspekt omawianego zagadnienia.

W przypadku rozumienia pojęć „oświecenia” i „racjonalności” władzy suwerena pojawiają się znaczące problemy. O ile w licznych charakterystykach oświeconego absolutyzmu badacze wiążą owe kategorie z przyjmowaniem kon-

⁶⁷ Zob. S. Salmonowicz, *Z wieku oświecenia: studia z dziejów prawa i polityki XVIII wieku*, Toruń 2001, s. 17–18.

⁶⁸ Zob. polemika uznającego istnienie tego zjawiska S. Salmonowicza z T. Cegielskim prezentującym przeciwstawny pogląd i głoszącym większą sensowność terminu „absolutyzm wieku oświecenia”. Por. artykuły obu historyków, w: *Europa i świat w epoce oświeconego absolutyzmu*, red. J. Staszewski, Warszawa 1991.

⁶⁹ T. Cegielski, *Absolutyzm w Prusach i Austrii*, w: *Europa i świat w epoce oświeconego absolutyzmu*, wyd. cyt., s. 320.

kretnych idei upowszechnionych w XVIII wieku: umowy społecznej, nowożytnie pojmowanego prawa naturalnego, tolerancji religijnej czy sekularyzacji państwa⁷⁰, o tyle na gruncie Leibnizowskiej teorii pojęcia owe mają specyficzny, głębszy wymiar, ściśle powiązany z całością założeń systemu filozoficznego niemieckiego myśliciela.

Metafora oświecenia uwidacznia się u Leibniza w sposób szczególny na kartach pracy *Mémoire pour les personnes éclairées et de bonne intention* i wyrażana jest za pomocą różnorodnych form, jak m.in.: *personne éclairée* (osoba oświecona)⁷¹, *éclairer* (oświetlać, rozjaśniać)⁷², *un éclaircissement* (objaśnienie, wyjaśnienie)⁷³, *les lumières* (oświecenie)⁷⁴, a jej rozumienie pozostaje istotowo różne względem Kantowskiego ujęcia, wykazując pewne podobieństwo bardziej w stosunku do Platońskiej interpretacji metafory światła z *Państwa*⁷⁵ czy koncepcji Augustyńskiej *illuminatio*. Przenosi ona doskonale obrazuje istotę przedstawianego przez filozofa postulatu realizacji „imperium rozumu”, a zatem kierowania się w politycznej działalności zasadą racji. Można bowiem powiedzieć, iż „oświecaniem” jest wydobywanie na jaw – za pomocą „oświecającego” rozumu – racjonalności świata i działanie według jej praw, zawiera ono zatem w sobie aspekt poznawczy oraz praktyczny. Zgodnie z ideą myśliciela, stosującego terminologię powiązaną z przywoływaną metaforyką raczej w odniesieniu do szerszej grupy ludzi wybitnych umysłów aniżeli wybranych monarchów, owa czynność „oświecania” powinna przysługiwać nie tylko władcy jako głównemu realizatorowi projektu *l’Empire de la raison*, ale i innym ludziom jako jego współrealizatorom. Zgodnie bowiem z zasadą *perfectio universitatis* „oświecenie”, chociaż dokonuje się w wymiarze jednostkowym i w różnym stopniu, musi charakteryzować ogół indywidualiów, jeśli ma prowadzić do doskonałości organizmu politycznego jako całości.

Przeciwnie niż w przypadku zsekularyzowanego obrazu monarchy oświeconego pokroju Fryderyka II, racjonalność oraz „oświeconosc” Leibnizowskiego władcy opierają się na jego mimetycznym względem Boga charakterze. W Umyśle Stwórcy bytują obiektywne zasady rozumności, a także prawa naturalnego, jako jej wyrazu, które stanowią wyznaczniki dla budowania oraz utrzymywania przez ziemskiego suwerena politycznego kosmosu. Wszelkie zatem próby redukcji „oświeconosci” monarchy do jego konkretnych działań: stymulowania po-

⁷⁰ Por. E. Rostworowski, *Historia powszechna. Wiek XVIII*, Warszawa 1994, s. 466–467.

⁷¹ G.W. Leibniz, *Mémoire...*, wyd. cyt., s. 278.

⁷² Tamże, s. 279.

⁷³ Tamże, s. 279.

⁷⁴ Tamże, s. 278.

⁷⁵ Zob. Platon, *Państwo* 507 E–509 B i in.

stępu ekonomicznego, nowoczesnego prawodawstwa, tolerancji religijnej czy rozwoju nauk i oświaty, świadczyłyby – na gruncie przyjmowanych przez Leibniza zasad – o braku zrozumienia istoty omawianego pojęcia. Wynikające z naśladownictwa przez władcę Boskich rządów „oświecenie” stanowi podstawę dla wspomnianych działań, ale nie może być do nich sprowadzane.

Wydaje się, iż stosowanie pojęcia absolutyzmu oświeconego do Leibnizowskiej teorii władcy nie ma większego sensu. Wynika to zarówno z niejednoznaczności przywoływanego pojęcia, jak i niejasnej jego stosowalności względem różnorodnych teorii filozoficznych oraz niektórych monarchii historycznych osiemnastego stulecia. Trudno jest przewyciężyć różnicę pomiędzy rozumieniem kategorii racjonalności i „oświecenia” na gruncie filozofii niemieckiego myśliciela a uproszczoną interpretacją tychże terminów w odniesieniu do zsekularyzowanych i odseparowanych od przesłanek metafizycznych teorii politycznych „epoki światła”, samej w sobie zresztą niejednorodnej⁷⁶. Niewłaściwe pozostaje zatem rozumienie stosowanych przez Leibniza pojęć przez pryzmat późniejszej epoki – „oświecenie” Leibniza oraz „oświecenie” Kanta pozostają jedynie homonimami. Jakkolwiek wiele postulatów uznawanych za oświeceniowe oraz ich realizacji dokonanych przez monarchów XVIII stulecia wykazuje podobieństwa względem idei Leibniza, jak m.in. idea ogólnego rozwoju społeczeństwa w wielu dziedzinach czy koncepcja władcy jako realizatora dobra publicznego, to jednak fundamenty owych koncepcji są skrajnie różne. Prezentowane przez niemieckiego myśliciela teorie polityczne, a także rozumienie samego „oświecenia” pozostają silnie zakorzenione w jego metafizyce oraz klasycznej, szczególnie zaś Platońskiej, tradycji polityczno-prawnej.

Zakończenie

Myśl polityczna G.W. Leibniza obejmująca niezwykle szeroki zakres różnorodnych problemów jawi się jako nauka mająca fundamentalne znaczenie dla rozumienia rzeczywistości politycznej i zjawisk w niej występujących. Podobnie jak metafizyka niemieckiego myśliciela, także i jego polityka konstytuuje się wokół idei racjonalności, najwyraźniej artykułowanej poprzez zasadę racji, która staje się głównym punktem odniesienia dla deskrypcji oraz oceny całego politycznego kosmosu. Ponieważ rozumność jako taka zapodmiotowiona jest w Boskim Umyśle,

⁷⁶ Zob. A. Garrett, *Introduction: the eclecticism of eighteenth – century philosophy*, w: *The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy*, ed. Garrett A., London/New York 2014, s. 1–27.

a Stwórca i Jego uniwersalna monarchia stanowią swoiste paradygmaty dla ziemskich organizmów państwowych, można stwierdzić, iż Leibnizowska teoria polityczna jest swoistym odzwierciedleniem teologii i metafizyki myśliciela. Można uznać to za cechę istotową tejże polityki, wyróżniającą ją na tle epoki nowożytnej, w której zauważalna stała się tendencja abstrahowania myślicieli od metafizycznych założeń i podstaw teorii politycznych, co z kolei uniemożliwiało pełne, systematyczne ujęcie problematyki życia politycznego.

Pomimo ogromnego i różnorodnego dorobku Leibnizowskiej teorii politycznej, zawierającego istotne prekursorskie koncepty, czego przykładem może być wprowadzenie do jurysprudencki pojęć podmiotu (*subiectum iuris*) oraz przedmiotu prawa (*obiectum iuris*)⁷⁷, teoria owa – podobnie jak Leibnizowska metafizyka – została w dużej mierze wyparta przez nowe, antysystemowe nurty osiemnastowiecznej filozofii⁷⁸. Współcześnie staje się ona przedmiotem badań, szczególnie w anglosaskiej nauce⁷⁹, choć z uwagi na ogrom źródeł, w dużej mierze nieprzetłumaczonych, niemała liczba zagadnień pozostaje nieopracowana. Brakuje ponadto pozycji uwzględniających całościowe, syntetyczne i systematyczne spojrzenie na Leibnizowską politykę.

THE RATIONALISTIC PRINCIPLES OF G.W. LEIBNIZ'S POLITICAL PHILOSOPHY

Summary

The main aim of this paper is to present and describe the rationalistic principles of Leibniz's political philosophy. The description of these principles allows one to systematize the theory of the German thinker and to explain its essential character as a rationalist interpretation of political reality. For this purpose various writings of the philosopher, mostly those untranslated into Polish, are exploited. An analysis of these sources in relation to Leibniz's philosophical system as a whole is the main tool of explication of the discussed issues.

The author distinguishes five basic principles of Leibniz's political theory. The superior one among them is the principle of reason (*principium rationis*) which is at the core of rationalistic perception of political reality. The articulation of this principle is included in the phrase "the empire of reason" (*l'Empire de la raison*), which could be considered as representative for the philosopher's theory and the demand of rational thinking and acting presented in it. From the superior principle of reason stem the other more detailed principles: principle of perfection and order of *universum*, primacy

⁷⁷ Zob. G.W. Leibniz, *Nova Methodus...*, pars II, § 15–16, s. 46–48. W. Dajczak, T. Giaro, F. Longchamps de Bérier, *Prawo rzymskie. U podstaw prawa prywatnego*, Warszawa 2011, s. 179.

⁷⁸ Por. N. Jolley, *Leibniz*, wyd. cyt., s. 205.

⁷⁹ Zob. m.in.: Ch. Johns, *The Science of Right in Leibniz's Moral and Political Philosophy*, London, New York 2013.

of natural law, justice as *caritas sapientis* and the sovereign as *imago Dei*. All of these principles, as Leibniz's entire political theory, are considered in the broad context of his philosophical system with particular reference to metaphysics. The close link between politics and metaphysics is in fact, beside firm rooting in philosophical tradition and Roman law, a characteristic feature of Leibniz's thought and is distinctive on the historical background of the Modern age.

Key words: Leibniz, political philosophy, metaphysics

Słowa kluczowe: Leibniz, filozofia polityczna, metafizyka

Bibliografia

- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2008.
- Brown G., *Leibniz's moral philosophy*, w: *The Cambridge Companion to Leibniz*, ed. N. Jolley, Cambridge 1998.
- Cegielski T., *Absolutyzm w Prusach i Austrii*, w: *Europa i świat w epoce oświeconego absolutyzmu*, red. J. Staszewski, Warszawa 1991.
- Corpus Thomisticum S. Thomae de Aquino, Opera Omnia*; <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html#OM> [dostęp: 19:05.2015 r., 21:00].
- Dajczak W., Giaro T., Longchamps de Bérier F., *Prawo rzymskie. U podstaw prawa prywatnego*, Warszawa 2011.
- Die Werke von Leibniz. I Reihe: Historisch – politische und staatswissenschaftliche Schriften*, ed. Klopp, Hannover 1865, t. 4.
- Digesta Iustiniani Augusti*, Berolini 1870, vol. I–II.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, Warszawa 2008, t. II.
- Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, ed. A. Berger, Philadelphia 1953.
- Garrett A., *Introduction: the eclecticism of eighteenth – century philosophy*, w: *The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy*, ed. A. Garrett, London/New York 2014.
- Grotius H., *De Iure Belli ac Pacis libri tres, in quibus ius naturae et gentium, item iuris publici praecipua explicantur*, Parisiis 1625.
- Grotius H., *Trzy księgi O prawie wojny i pokoju, w których znajdują wyjaśnienie prawo natury i prawo narodów a także główne zasady prawa publicznego*, tłum. R. Bierzanek, Warszawa 1957, t. I–II.
- Hervada J., *Historia prawa naturalnego*, Kraków 2013.
- Hobbes T., *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954.
- Hobbes T., *Leviathan*, ed. A.R. Waller, Cambridge 1904.
- Johns Ch., *The Science of Right in Leibniz's Moral and Political Philosophy*, London, New York 2013.
- Jolley N., *Leibniz*, London, New York 2006.

- Krąpiec M.A., *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1999.
- Leibniti Opera omnia nunc primum collecta, ed. L. Dutens L., Genevae 1768, t. 4.
- Leibniz G.W., *Frühe Schriften zum Naturrecht*, Hamburg 2003.
- Leibniz G.W., *Opera philosophica, quae exstant latina, gallica, germanica omnia*, ed. J.E. Erdmann, Berolini 1840, pars 1.
- Leibniz G.W., *Political Writings*, trans. and ed. Riley P., Cambridge 2006.
- Leibniz G.W., *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. I. Reihe (*Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel*), hg. v. D. Deutschen Akademie der Wissenschaften Berlin, Akademie – Ausgabe, Darmstadt, Berlin 1923 –, IV (*Politische Schriften*).
- Leibniz G.W., *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa 2001.
- Leibniz G.W., *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hannover*, ed. G. Grua, Paris 1948, t. 2.
- Leibniz G.W., *Wyznanie wiary filozofa; Rozprawa Metafizyczna; Monadologia; Zasady natury i łaski; oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. S. Cichowicz et al., Warszawa 1969.
- Leibniz G.W., *Wzorzec dowodów politycznych*, tłum. T. Bieńkowski, Bydgoszcz 1998.
- Lettres et opuscules inédits de Leibniz, précédés d'une introduction*, A. Foucher de Careil, Paris 1854.
- Majdański S., *Logika i polityka, czyli w stronę G.W. Leibniza Wzorca dowodów politycznych*, w: *Leibniz. Tradycje i idee nowoczesnej filozofii*, red. B. Paż, Kraków 2010.
- Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, ed. G. Mollat, Leipzig 1893.
- La Monadologie avec notice sur la vie, les écrits et la philosophie de Leibnitz*, ed. M.E. Segond, Paris 1883.
- Oeuvres de Leibniz. Publiées pour la première fois d'après les manuscrits, avec notes et introductions*, ed. A. Foucher de Careil, Paris 1861, t. 3.
- Paż B., *Naczelna zasada racjonalizmu*, Kraków 2007.
- Paż B., *Racjonalizm* (hasło), w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2007, t. VIII; http://www.ptta.pl/pef/index.php?id=hasla_r&lang=pl [dostęp: 26.09.15 r., 15:07].
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2009.
- Pufendorf S., *Elementorum iurisprudentiae universalis libri duo*, Den Haag 1660.
- Riley P., *Justice as Universal Charity*, "The Art of Theory"; <http://www.artoftheory.com/justice-as-universal-charity-patrick-riley/> [dostęp: 24.11.14 r., 17:08].
- Rostworowski E., *Historia powszechna. Wiek XVIII*, Warszawa 1994.
- Salmonowicz S., *Z wieku oświecenia: studia z dziejów prawa i polityki XVIII wieku*, Toruń 2001.

Schneider H.-P., *Justitia Universalis. Quellenstudien zur Geschichte des "Christlichen Naturrecht" bei Gottfried Wilhelm Leibniz*, Frankfurt a. Main 1967.

Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, t. XIII. *Prawo*, tłum. P. Bełch; http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_indeks.htm [dostęp: 19.05.2015 r., 21:00].

Torresetti G., *Crisi e rinascita del diritto naturale in Leibniz*, Milano 2000, vol. I: *La razionalità del diritto*.

Aleksandra Horowska, studentka Uniwersytetu Wrocławskiego