

Paweł Zateński

Od klasycznego republikanizmu do nowoczesnego liberalizmu Jak arystokratyczną filozofię polityczną Hobbesa zdezawuował Hegel swym burżuazyjnym projektem

Polityczna myśl średniowiecza zdominowana była przez kleryków zaprzątniętych projektem zaprowadzenia królestwa niebieskiego na ziemi. Ówczesni stanęli jednak przed problemem, kto powinien być za to odpowiedzialny, czy władze eklezjastyczne czy też świeckie. Główną osią tego problemu stał się spór między papieżem a cesarstwem. Najważniejszym narzędziem tej rywalizacji była możliwość dyspensy ze ślubowań, a wraz z nią sankcjonowania prawa do rebelii przeciw feudalnym zobowiązaniom lennym. Zobowiązania feudalne miały charakter przede wszystkim militarny. Filozofia polityczna doby średniowiecza ogniskowała się na feudalnej teorii wojen sprawiedliwych¹. Jej celem była legitymizacja toczonych wówczas niemal bez ustanku działań wojennych. Teoria ta wyartykułowana została najwyraźniej, gdy na początku XV w. Paweł Włodkowic z Brudzenia przedstawił na soborze w Konstancji *Tractatus de potestate papae et imperatoris respectu infidelium*, w którym podważał pretensje *Ordo fratrum hospitalis sanctae Mariae Theutonicorum*, czyli zakonu krzyżackiego do ziem nadanych mu *in fidem* w lenno przez księcia Konrada I Mazowieckiego. Pokłosem tego wystąpienia było epokowe dzieło *De bellis iustis* napisane przez Stanisława ze Skarbmierza.

Kulminacja tej myśli nastąpiła w następnym wieku, gdy Niccolò Machiavelli pragmatycznie stwierdził w swoich pracach, że wszystkie wojny są sprawiedliwe, pod warunkiem, że są wygrane² – zgodnie z dewizą Trzymacha. Znalazło to wyraz w teorii władzy absolutnej, czyli niez-

¹ Choć właściwiej należałoby mówić o wojnach „usprawiedliwionych”.

² Twórczość Machiavellego koncentrowała się na problematyce wojny i utrzymania władzy jako celu samego w sobie. W ostatnim rozdziale *Księcia* napisał wprost, że wojny konieczne z punktu widzenia władcy są sprawiedliwe.

leżnej od żadnego innego władcy³, wyrażonej przede wszystkim przez Jeana Bodina w jego *Six livres de la République* z 1576 r. Charakterystyczną cechą myśli średniowiecznej była konstatacja, że zwycięski władca powinien być władcą sprawiedliwym. Jako osoba, której celem jest zaprowadzenie królestwa niebieskiego na ziemi, powinien charakteryzować się szczególnymi cechami, które uczynią szczęśliwymi także ludzi przez niego podbitych, jego lenników i poddanych ku bożej chwale i z bożym błogostawieństwem – co wyraził pośród wielu innych Wawrzyniec Goślicki herbu Grzymała w *De optimo senatore*. Myśl renesansowa skupiała się wciąż jeszcze na patriarchalnej sile feudalnego władcy, a nie samej wspólnoty, dlatego ówczesnych myślicieli trudno nazwać republikańskimi, mimo że odwoływali się często do koncepcji republiki. Wbrew swojej nazwie polityczna filozofia renesansu raczej krytykowała odradzającą się właśnie myśl klasyczną i polemizowała z nią⁴, niż się na niej wzorowała. Dopiero w okresie klasycyzmu antyczna myśl stała się dla ówczesnych głównym punktem odniesienia w opisie ich własnej rzeczywistości.

Na początku okresu klasycyzmu nieustanną rywalizację feudalnej arystokracji Thomas Hobbes określił obrazowo: „Gdzie bowiem nie ma [Rzeczypospolitej], tam trwa [...] wieczna wojna każdego człowieka z każdym jego sąsiadem; i wobec tego każda rzecz należy do tego, kto ją zdobył i kto ją dzierży siłą; a to nie jest ani własność ani wspólność dóbr, lecz niepewność”⁵. Przeciw tak zdefiniowanej zastanej rzeczywistości wystąpił on z przełomowym republikańskim projektem politycznej wspólnoty, której celem było rozwiązywanie sporów na drodze politycznej, poprzez odwołanie się do władzy suwerennej⁶ i wykorzystanie koncepcji praw stanowionych⁷. Istotą filozofii Hobbesa stała się koncepcja umowy politycznej jako podstawy wspólnoty utworzonej przez ustanowienie (*institution*). Klasyczny republikanizm we właściwym sensie tego słowa oznaczał

³ Czyli wolnej, niezależnej, *absolvere*, a nie absolutnej w sensie mogącej wszystko – w tym znaczeniu władca absolutny oznacza przede wszystkim władcę niezależnego od wypełniania feudalnych powinności lennych. Polskim odpowiednikiem była w czasach klasycyzmu „samowładność”.

⁴ „Odrodzonej” głównie dzięki upowszechnieniu wśród europejskiej szlachty czynnej znajomości łaciny. Jedną z pierwszych prób były Machiavellego *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Tytusa Liviusza* z 1517 r. Stanowiły one próbę odtworzenia, jak sam pisał, antycznej filozofii polityki z zamiarem jej przybliżenia jemu współczesnym, chociaż większa ich część koncentruje się zgodnie z dominującą problematyką pozostałych prac Machiavellego na kwestiach wojny i władzy.

⁵ T. Hobbes, *Lewiatan: czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 219.

⁶ Czyli nadrzędnej, a nie niezależnej, jak to się często tłumaczy.

⁷ Potocznie zwanych pozytywnymi od pasywnej formy łacińskiego czasownika *ponō – positum*, jak *jus positum*.

koncepcję życia wspólnotowego i tak też postrzegał istotę państwowości i życia społecznego.

Należy podkreślić w tym miejscu, że poważnym problemem dla polskiego czytelnika dzieł Hobbesa jest to, że musi się borykać z ocenzone i tłumaczonymi tłumaczeniami. Już w pierwszym akapicie *Lewiatana* polski czytelnik nie przeczyta, że człowiek jest istotą racjonalną⁸, a głównym problemem, jaki napotka, będzie to, że kluczowy w tym dziele termin *commonwealth* nie został przetłumaczony jako „rzeczpospolita”. Z historycznej perspektywy zarówno „rzeczpospolita”, jak i „commonwealth” weszły do użycia w XVI w. jako bezpośrednie tłumaczenie łacińskiego terminu „*re publica*”, gdy łacina stanowiąca uniwersalny język średniowiecza, którego użycie monopolizował kler, zaczęła być wypierana przez języki rodzime używane przez coraz lepiej wykształconych przedstawicieli arystokracji. Wyjaśnieniem tego mankamentu polskiego tłumaczenia może być stanowisko cenzora, który nie chciał, by kontrowersyjne dzieło Hobbesa kojarzyło się z Polską Rzeczpospolitą Ludową. Zabieg ten ukrył republikański charakter dzieła Hobbesa⁹.

Republikańskie odczytanie Hobbesa utrudnia także datujące się już od pism Machiavellego przeciwstawianie monarchicznej formy rządów jako feudalnej formy zwierzchności republice jako wspólnotowej formie polityczności. W klasycznej myśli politycznej republika nie stanowiła jednak formy ustrojowej, tę bowiem reprezentowały różne formy rządów: monarchia, arystokracja, demokracja i przede wszystkim rząd mieszany, znany głównie z dzieła Monteskiusza w postaci idei trójpodziału władz (choć w jego dziełach takie sformułowanie się nie pojawia¹⁰). W czasach

⁸ W sensie przede wszystkim epistemologicznym; epokę klasycyzmu niepokoił bowiem spór pomiędzy empirykami a racjonalistami o pochodzenie ludzkiej wiedzy. Czyli, przekładając na realia epoki, spór o to, czy król, np. Ludwik XIV, w momencie urodzenia jest *tabula rasa*, czy może jeszcze gorzej – jest już wstępnie „zaprogramowany”.

⁹ Osobny problem stanowi tłumaczenie terminu *civil society*, który w polskiej wersji oddano dość trafnie jako „wspólnotę państwową”, jednak polscy myśliciele klasycystyczni tłumaczyli ją jako „społeczność cywilną” (W. Skrzetuski, *Prawo polityczne narodu polskiego*, Warszawa 1782, s. 2; H. Kołłątaj, *Prawo polityczne narodu polskiego*, Warszawa 1790, s. 43).

¹⁰ Polski czytelnik nie zauważy również istotnej dla samego Hobbesa różnicy pomiędzy prawami w sensie reguł, norm, zasad, prawideł (*laws*) a uprawnieniami w sensie przywilejów, prerogatyw (*rights*) (zob. także P. Załęski, *Publiczne ciało. Koncepcja cywilizowanego stowarzyszenia w dobie klasycyzmu*, „Studia Socjologiczne” 2005, nr 17).

¹⁰ Te ideową reinterpretację Monteskiusza zawdzięczamy amerykańskim sporom konstytucyjnym. To James Madison podjął konsekwentną krytykę koncepcji rządu mieszane go i wypracował projekt „totalnej” separacji władz (patrz „*The Federalist*” nr 47). Trójpodział władz wymyślił James Madison, a nie Monteskiusz (czego oczywiście nie wywnioskujemy z dostępnego obecnie polskiego przekładu *O duchu praw*). Ujmując rzecz w krytycznych słowach Madisona prezentującego niekonsekwencje projektu swego poprzednika: „*The oracle who is always consulted and cited on this subject*

Hobbesa stronnictwo parlamentarne dokonało ideowego wykluczenia monarchii jako formy rządów, jakie można zaprowadzić w republice. Ten **antymonarchizm** należy rozumieć przede wszystkim jako objaw nowego post- i antyfeudalnego sposobu postrzegania rzeczywistości politycznej.

Wraz z pojawieniem się doktryny liberalnej na początku XIX w. zaczęto utożsamiać republikanizm jako formę ustrojową bezpośrednio z demokracją¹¹. Pod koniec XIX w. za sprawą komunistów i socjalistów przyjęło się ujmować republikanizm poprzez pryzmat idei dobra wspólnego, co wykorzystywali ideowo władarze Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. W klasycznej koncepcji republikanizmu chodziło jednak nie o wspólne dobro, tylko wspólną wolę (*common will*¹²), a rzeczpospolita to nie rzecz wszystkim pospolita, ale rzecz uczyniona pospołu. Współcześnie w idei republikanizmu nastąpiła kolejna zmiana znaczeniowa. Republikanizm zaczął być kojarzony z konserwatywnymi, prawicowymi i nacjonalistycznymi elementami sceny politycznej, co zawdzięczamy głównie dynamice pola politycznego w Stanach Zjednoczonych.

Wydaje się, że utożsamianie republikanizmu z tą czy inną opcją polityczną odbiega od klasycznego rozumienia tego terminu. Istotą klasycznego republikanizmu nie była forma rządów, lecz polityczność jako taka – polityczność rozumiana jako sposób rządzenia bez potrzeby użycia oręża, czyli w sposób moralny, cywilizowany. Problemem współczesnej myśli politycznej jest mylenie polityczności z partyjnością i międzypartyjną rywalizacją. Klasyczny republikanizm określał natomiast granice możliwości istnienia wszelkiej polityczności, której podwaliny stanowiła idea umowy politycznej, zwanej od czasów Rousseau umową społeczną.

Istotą koncepcji umowy politycznej był bowiem antyfeudalny projekt stowarzyszenia się w celu cywilizowanego rozwiązywania konfliktów i sporów między członkami tak utworzonej wspólnoty politycznej. Hobbesowski zamysł miał zatem charakter pacyfistyczny. „W gruncie rzeczy wygląda na to, że Hobbes, chociaż uchodzi za teoretyka stosunków między wojną a władzą polityczną, chciał wyeliminować historyczną rzeczywistość wojny, wyeliminować ją z genezy suwerena”¹³. W miejscach nieustannych walk, wojen i podbojów jako stanu naturalnego człowieka, Hobbes zaproponował utworzenie wspólnoty jako stanu ucywilizowania (*civil state*). Cytując samego Hobbesa:

is the celebrated Montesquieu. If he be not the author of this invaluable precept in the science of politics, he has the merit at least of displaying and recommending it most effectually to the attention of mankind. Let us endeavor, in the first place, to ascertain his meaning on this point”.

¹¹ Zob. G. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 277.

¹² Czy jak pisał Rousseau – *volonté générale*.

¹³ M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 100.

Ostateczną przyczyną, celem czy zamiarem ludzi (którzy z natury rzeczy miłują wolność i władzę nad innymi), gdy nakładają na siebie ograniczenia (którym, jak widzimy, podlegają w [ramach Rzeczypospolitej]), są widoki na zachowanie własnej osoby i na bardziej szczęśliwe dzięki temu życie. To znaczy: widoki na to, że wydobędą się z nędznego stanu wojny, który jest nieuniknioną konsekwencją [...] przyrodzonych uczuć i namiętności ludzi tam, gdzie nie ma widzialnej mocy, która by ich trzymała w strachu i obawą kary zmuszała do dopełniania zawartych ugód oraz do przestrzegania tych praw natury, które zostały ustalone w rozdziałach czternastym i piętnastym¹⁴.

Teoria wojen sprawiedliwych miała dostarczyć argumentacji w sporach feudalnych władców. Republikański projekt klasycyzmu miał natomiast regulować stosunki między porywczymi przedstawicielami szlachty, *bellatores* – zwłaszcza w stosunku do ich absolutnego zwierzchnika jako *primus inter pares*. Hobbes jako typowy przedstawiciel angielskiej szlachty zaproponował projekt, który zapewniał pokój i harmonię: miały one znaleźć poklask wśród ludzi z jego klasą.

Wydaje się, że Michel Foucault ma słuszość, charakteryzując klasycystyczną filozofię polityczną:

Zatem polityka to wojna prowadzona z użyciem innych środków. W tezie tej – w samym istnieniu tej tezy, wcześniejszej od Clausewitza – tkwi rodzaj historycznego paradoksu. Można bowiem powiedzieć, schematycznie i trochę prostacko, że w ciągu całego Średniowiecza i na progu epoki nowożytnej, wraz ze wzrostem gospodarczym i rozwojem państw, praktyki i instytucje wojenne uległy bardzo wyraźnej, bardzo widocznej ewolucji, którą można scharakteryzować tak: wojenne praktyki i instytucje zaczęły się coraz bardziej skupiać w rękach władzy centralnej; stopniowo doszło do tego, że *de facto* albo *de iure* tylko władze państwowe mogły wypowiedać wojny i manipulować narzędziami wojennymi; w rezultacie nastąpiła etatyzacja wojny. Jednocześnie, i właśnie z powodu tej etatyzacji, z ciała społecznego, ze stosunków między jednostkami i między grupami, zaczęło znikać to, co można by nazwać wojną dnia codziennego, co faktycznie nazywano „prywatną wojną”. Wojny, praktyki wojenne, instytucje wojenne coraz wyraźniej istnieją już tylko na granicach, na zewnętrznych granicach wielkich jednostek państwowych, jako stosunek faktycznej lub możliwej przemocy między państwami. Ale całe ciało społeczne zostaje powoli oczyszczone z tych wojowniczych stosunków, jakie nieustannie wstrząsały nim w okresie Średniowiecza¹⁵.

Oddając głos Hobbesowi:

¹⁴ T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 147.

¹⁵ M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, s. 55-56.

Mówimy, że [rzeczpospolita jest ustanowiona], gdy wielość ludzi godzi się czy zawiera ugodę, każdy z każdym, iż skoro jakimś człowiekowi czy też zgromadzeniu większość tej wielości da uprawnienie do reprezentowania osoby zbiorowej, obejmującej ich wszystkich (to znaczy uczyni tego człowieka czy to zgromadzenie reprezentantem całości), to każdy poszczególny człowiek, zarówno ten, kto oddał głos za, jak i ten, co głosował przeciw, upoważni do wszystkich działań i decyzji tego człowieka lub to zgromadzenie zupełnie tak samo, jak gdyby one były jego własnymi działaniami i decyzjami zmierzającymi do tego celu, by mógł żyć w pokoju wśród nich i korzystać z ochrony przed innymi ludźmi. Z tego ustanowienia [rzeczypospolitej] wypływają wszelkie uprawnienia i kompetencje tego, czy tych, na kogo została przeniesiona moc suwerena na podstawie zgody całego zebranego ludu¹⁶.

Doktryna umowy politycznej zyskiwała w ten sposób charakter uniwersalny, legitymizując władzę niezależnie od sposobu jej uzyskania. Dzięki temu władza klasycystyczna mogła zawsze przypisywać sobie kontraktualny i konsensualny charakter – mogła zawsze reprezentować kogoś, jakąś polityczną wspólnotę. Boskość sankcjonująca pomazańca stanowiła coraz bardziej drugoplanowy, rytualny element legitymizacji władzy. Można wręcz mówić o desakralizacji władzy w tym sensie, że ten sposób jej uprawomocnienia przestał odgrywać pierwszoplanową rolę. Teoria władzy jako wyniku porozumienia stała się w dobie klasycyzmu podstawową kategorią dyskursu społeczno-politycznego. Neutralizacja dyskursu o podboju, o powszechnej wojnie, czyli stanie natury odbyła się dzięki sięgnięciu do klasycznych dzieł Arystotelesa, Platona, a przede wszystkim Polibiusza i Cyserona, do koncepcji wielkiego Rzymu – *res publica* i *societas civilis*.

Całe dzieło Hobbesa szybko zostało umieszczone w *Index Librorum Prohibitorum*, dlatego jego recepcja przez współczesnych była mocno ograniczona. Koncepcja umowy politycznej stała się znana dzięki pracom jego następców. Przez prawie dwa wieki na europejskich salonach i uniwersytetach dominowała republikańska filozofia polityczna. Wśród szerokiej rzeszy jej teoretyków można wymienić w kolejności chronologicznej: Benedictusa de Spinozy *Tractatus Politicus* (1677), Jacquesa-Bénigne’a Bossueta *Politique tirée de l’Écriture sainte* (1679), Johna Locke’a *Two Treatises on Government* (1689), Giambattisty Vico *Scienza Nuova* (1725), Stanisława Leszczyńskiego *Mémorial de l’affermissement de la paix générale* (1748), Christiana Wolffa *Institutionum juris naturae et gentium* (1750), Monteskiusza *L’Esprit des lois* (1752), Jean Jacques Rousseau *Contrat social* (1762), Adama Fergusonona *An Essay on the History of Civil Society* (1767), Stanisława Staszica

¹⁶ T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 152-153.

*Przestrogi dla Polski*¹⁷ (1790), Immanuela Kanta *Die Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*¹⁸ (1790) oraz Johanna Gottlieba Fichtego *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796).

To właśnie pragmatykę dzieł Kanta i Fichtego obrał za przedmiot krytyki na początku ery nowoczesności G.W.F. Hegel, wykraczając w ten sposób poza republikański nurt filozofii politycznej zapoczątkowany przez Hobbesa¹⁹. Hegel wyraźnie odszedł od klasycznego republikańskiego pojmowania polityki. Polityczny aspekt istnienia państwa wykluczał według Hegla społeczną umowę, bowiem „kiedy wyobrażamy sobie państwo jako jednię różnych osób, jako jednię, która jest tylko wspólnością, to rozumiemy przez to tylko takie określenie, jak społeczeństwo [cywilne] (*bürgerliche Gesellschaft*)”²⁰. Państwo w swej istocie było bytem charakteryzującym się własną racjonalnością, logiką istnienia, funkcjonowania i rozwoju. Państwo jako wolność obiektywna istniało na innych zasadach niż społeczeństwo cywilne, w którym partykularność umowy pomiędzy jednostkami była wyrazem wolności subiektywnej. Hegel zdecydowanie odszedł od klasycystycznej metody ujmowania problemu, pokazując, że to, w czym myśl klasycystyczna upatrywała istoty państwa jako wspólnoty politycznej, jest jego zaprzeczeniem. „Ideę państwa w czasach najnowszych charakteryzuje ta właściwość, że państwo jest urzeczywistnieniem wolności nie zgodnie z subiektywnym widzimisię, lecz zgodnie z pojęciem woli, tzn. zgodnie z jej ogólnością i boskością”²¹. Hegel może być uznany za radykalnego liberała, gdyż nie tylko upatrywał w społeczeństwie cywilnym możliwości realizacji wolności partykularnej, ale także widział

¹⁷ Staszic odnosząc się do dzieł Monteskiusza i Rousseau pisał: „Człowiek do towarzystwa stworzony. Końcem towarzyszenia się ludzi jest ubezpieczenie praw natury. Każdy człowiek w towarzystwie zrzeka się, iż nie użyje osobistej mocy i rozumu na obronę swego prawa, ale poświęci całą tę moc i rozum na obronę towarzystwa. A towarzystwo nawzajem zabezpiecza każdemu człowiekowi obronę jego praw i wolność używania wszelkiej własności podług tychże praw. Ustawa towarzystwa dla ludzi jakiegokolwiek klimatu jest jedna, bo żadne położenie kraju nie odmienia naturalnych praw człowieka, klimat zmniejsza tylko lub powiększa w człowieku czucie. Taka odmiana wyciąga jedynie odmiany w ustawie rządu, w prawach cywilnych, w nagrodach i karach”; S. Staszic, *Pisma filozoficzne i społeczne*, Warszawa 1954, s. 187.

¹⁸ Którą można określić jako „krytykę rozumu pragmatycznego”.

¹⁹ Intrygującym problemem filozofii jest połączenie Hegła z Kantem i Fichtem w ramach jednej kliszy interpretacyjnej znanej pod nazwą „niemieckiego idealizmu”, co maskuje radykalne różnice pomiędzy filozofiami sprzed i po Rewolucji. Zabieg ten zawdzięczamy nacjonalistycznemu marketingowi neokantystów, którzy przez powiązanie mało znanego w XIX w. Kanta z niezwykle popularnym wówczas Heglem dążyli do upowszechnienia postaci tego pierwszego. Hegel zapewne byłby zbulwersowany, gdyby wiedział, że zaliczono ich do wspólnej szkoły z kimś, z kim się tak fundamentalnie nie zgadzał.

²⁰ G. Hegel, *Zarys...*, s. 397.

²¹ *Ibidem*, s. 414.

w państwie politycznym uosobienie wolności uniwersalnej. Innymi słowy, nie poprzestawał tylko na analizie wolności jednostkowej, ale również państwu przypisywał jego własną wolność instytucjonalną. Odróżniając indywidualną wolność jednostki od racjonalnej wolności własnej państwa, Hegel stworzył fundamenty rozwoju nowoczesnej myśli liberalnej – opartej na negatywnym ujęciu wolności indywidualnej²².

Nowy sposób użycia terminu *bürgerliche Gesellschaft* przez Hegla wynikał z całościowej struktury jego projektu, którego jednym z głównych elementów był programowy antyrepublikanizm²³. Hegel oddzielił państwo od społeczeństwa cywilnego, jako sfery umów, kontraktów pomiędzy prywatno-prawnymi podmiotami:

Tak samo nie polega natura państwa na stosunku opartym na umowie, niezależnie od tego czy uważa się je za umowę wszystkich ze wszystkimi, czy też za umowę tych wszystkich z panującym i państwem. Wmieszanie tego stosunku [opartego na umowie] oraz stosunków prywatnej własności w ogóle w stosunek państwowy doprowadziło do niesłychanej gmatwaniny w prawie państwowym i w sferze rzeczywistości²⁴.

Dla Hegla sferą partykularnych umów i kontraktów stało się społeczeństwo cywilne, w przeciwieństwie do państwa jako absolutnej etyczności.

Antyrepublikanizm Hegla ujmował państwo jako byt funkcjonujący zgodnie z własną racjonalnością, niemogący zatem być efektem politycznej umowy²⁵.

Gdyby za podstawę wolności państwa i za to, co ją określa uznać wyłącznie zasadę woli jednostkowej w tym sensie, że do wszystkiego, co państwo czyni

²² W przeciwieństwie do pozytywnej koncepcji wolności republikańskiej jako możliwości uczestnictwa we wspólnocie – zgodnie z klasyfikacją Benjamina Constanta ze słynnego wystąpienia z 1819 r. „*De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*”, której echa słyhać w *Dwu koncepcjach wolności* Isaiaha Berlina; I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, wybór i oprac. J. Jedlicki, Warszawa 1991. Klasa średnia wyłoniła się jako klasa bez poczucia wspólnotowości, w przeciwieństwie do klas tradycyjnych. I tu można szukać źródeł indywidualistycznego liberalizmu i romantyzmu.

²³ Można go uznać za stanowisko doprowadzające do końca krytykę klasyków republikanizmu reprezentowanych przez Hobbesa, Monteskiusza i Rousseau przeprowadzoną w 1815 r. przez Benjamina Constanta w *Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs*.

²⁴ G. Hegel, *Zarys...*, s. 90.

²⁵ *Ibidem*, s. 90, 240, 281. Najwyraźniej nie dostrzegli tego aspektu hegłowskiego projektu Jerzy Szacki i Zbigniew Pełczyński, którzy uznali, że Hegel reprezentuje tradycyjną wspólnotową koncepcję państwowości. Por. Z. Pełczyński, *Wolność, państwo, społeczeństwo: Hegel a problemy współczesnej filozofii politycznej*, Wrocław 1998, s. 60-69; J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, Warszawa 2003, s. 203.

i co się dla niego dzieje, potrzebna jest zgoda każdej jednostki, nie można byłoby właściwie mówić o żadnym *ustroju* państwa²⁶.

Hegel nie postrzegał zatem państwa jako efektu umowy politycznej:

Państwo nie powstaje drogą umowy świadomych celu ogólnego jednostek, tym bardziej zaś nie może wyłonić się spontanicznie z ich partykularnych działań. Państwo, czyli to co uniwersalne, system zasad ogólnych regulujących działania indywiduów poprzedza jednostki, stanowi podstawę ich aktywności. Państwo właściwie było zawsze, wyłoniło się bowiem z mroku dziejów jako produkt racjonalnej woli uniwersalnej, powszechnego, rządzącego historią rozumu²⁷.

W efekcie republika jako koncepcja polityczna została zredukowana przez Hegla do jedynie synonimu demokracji²⁸. Państwo jako medium polityczności zostało odseparowane od prywatnego życia obywateli w ramach nowego burżuazyjnego projektu konstytuującego nowoczesny liberalizm. Systemowa koncepcja państwa jako bytu odseparowanego i niezależnego od społeczeństwa, który kieruje się własną logiką i racjonalnością, stała się konstytutywna dla liberalizmu. Hegel zmienił pojmowanie państwa ze wspólnotowego na systemowe²⁹.

Hegel sprzeciwiał się charakterystycznemu dla całego klasycyzmu republikańskiemu pogładowi ujmującemu państwo jako wspólnotę polityczną, której celem było zabezpieczanie życia i mienia jednostek. „Zabezpieczenie to nie daje się przecież osiągnąć przez złożenie w ofierze tego, co ma być zabezpieczone”³⁰. Widać tu odbicie rewolucyjnej strategii wojennej opartej na masowej mobilizacji i wzbudzaniu patriotyzmu. Wojna według Hegla nie była z etycznego punktu widzenia absolutnym złem, które wynikało tylko z niesprawiedliwości i przypadkowych namiętności władców lub narodów.

²⁶ G. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. A. Landman, t. I, Warszawa 1958, s. 65. Sztandary przedstawił nowoczesnego liberalizmu John Stuart Mill w pracy o wolności pisał w tym samym duchu: „Choć społeczeństwo nie opiera się na umowie i zmyślenie umowy w celu wyprowadzenia z niej obowiązków społecznych do niczego nie prowadzi, każdy kto pozostaje pod opieką społeczeństwa, winien mu odpłacić za to dobrodziejstwo, a sam fakt życia w gromadzie wymaga, by każdy musiał przestrzegać pewnych prawideł postępowania wobec pozostałych ludzi”; J.S. Mill, *O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, w: *idem, Utylitaryzm. O wolności*, wyd. 2, Warszawa 2006, s. 178.

²⁷ R. Panasiuk, *Jednostka i państwo w filozofii politycznej Hegla*, „Colloquia Communia”, styczeń-luty 1986, nr 1(24).

²⁸ G. Hegel, *Zarys...*, s. 277.

²⁹ Hegłowski sposób ujmowania racjonalności systemu społecznego znalazł swoje odzwierciedlenie później w teorii Émile’a Durkheima, prowadząc poprzez funkcjonalizm Talcotta Parsonsa do koncepcji autopojetycznych systemów społecznych Niklasa Luhmanna.

³⁰ *Ibidem*, s. 316.

Wojna jako stan, w którym bierze się poważnie marność dóbr i rzeczy doczesnych – co zazwyczaj jest tylko moralnie budującym zwrotem – okazuje się przeto tym momentem, w którym idealność szczegółowości uzyskuje swoje prawo i staje się rzeczywistością. Wojna ma to wyższe znaczenie, że dzięki niej [...] utrzymane zostaje zdrowie etyczne narodów i zachowany ich obojętny stosunek do utrwalenia się określoności skończonych³¹.

„Skończone określoności” to właśnie domena społeczeństwa cywilnego. Wojna nie tylko stanowiła istotny moment realizacji państwowej suwerenności, ale właśnie poprzez wojnę państwo uzyskiwało swe namacalne i pozytywne znaczenie dla gnuśnego życia cywilnego (*bürgerliches Leben*):

W czasie pokoju życie [cywilne] bardziej się rozszerza, wszystkie sfery stają się zasiedziałe, a na dłuższą metę jest to wsiąkanie ludzi w bagno; ich cechy partykularne stają się coraz bardziej skrzepte i kostnieją. [...] Ludy wychodzą z wojen nie tylko wzmocnione, lecz nawet narody, w których panuje niezgoda, osiągają dzięki wojnie na zewnątrz spokój na wewnątrz³².

Tylko państwo pozwalało wyzwolić się z partykularności interesów charakteryzującej społeczeństwo cywilne, w którym Hegel nie widział już wspólnoty politycznej zawiązanej dla jej obrony:

Jeśli miesza się państwo ze społeczeństwem [cywilnym], a za przeznaczenie państwa uważa się zapewnienie bezpieczeństwa i ochronę własności oraz osobistej wolności, to interes jednostek jako takich okazuje się ostatecznym celem, w imię którego jednostki te ze sobą się połączyły; wynika z tego również to, że być członkiem państwa jest czymś zależnym od własnego widzimisie. – Ale stosunek państwa do jednostki jest zupełnie inny. Ponieważ państwo jest duchem obiektywnym, przeto sama jednostka ma obiektywność, prawdę i etyczność tylko jako członek państwa³³.

Narodziny nowoczesnego państwa narodowego monopolizującego środki przemocy oznaczały kres republikańskiej koncepcji wspólnoty militarnej. Hegel wyznaczył dzięki temu granice liberalnego dyskursu oscylującego między subiektywną jednostkową wolnością a obiektywnymi warunkami jej realizacji, jakie stanowi państwo.

Pisząc o istocie nowożytnego państwa, Hegel stwierdził, że jego ogólność jest powiązana z całkowitą wolnością i dobrobytem szczegółowo-

³¹ *Ibidem*, s. 316-317.

³² *Ibidem*, s. 434.

³³ *Ibidem*, s. 239.

ści jednostek. Interesy rodziny, z jednej, oraz społeczeństwa cywilnego, z drugiej strony, „muszą się zatem połączyć w państwo, tylko że ta ogólność celów nie może się rozwijać bez wiedzy i woli samej szczególności, która musi zachować swe prawa”³⁴. Historyczna szkoła prawa, za której głównych przedstawicieli uważa się Gustava Hugo oraz Friedricha Carla von Savigny’ego, znalazła w filozofii Hegła źródło inspiracji, zrywając z klasycystyczną szkołą prawa naturalnego wywodzącą prawa ogólne z natury człowieka, a koncentrując się w zamian na specyfice systemów prawnych poszczególnych narodów jako form rozwiniętych historycznie.

W przeciwieństwie do semantyki klasycystycznej, w której *societas civilis* jako „społeczność cywilna” stanowiło antynomie stanu naturalnego, jako stanu powszechnej wojny, semantyka romantyczna odwróciła porządek: „[...] całe to społeczeństwo [cywilne] to powszechna wojna wszystkich przeciwko wszystkim”, jak pisał Marks o liberalnym wolnym rynku, w dość szczególny sposób parafrazując Hobbesa³⁵.

Do tego wątku nawiązał Ferdinand Tönnies w swym dziele *Wspólnota a społeczeństwo*³⁶:

Z powszechną konkurencją mamy do czynienia także w innych dziedzinach, ale nigdzie nie jest ona tak wyraźna ani tak uświadamiana jak w handlu, toteż zwyczajowo określenia używa się właśnie w stosunku do tej dziedziny. Niektórzy biadają widząc w niej ilustrację owej wojny wszystkich przeciwko wszystkim, którą wielki myśliciel uznał za naturalny stan rodzaju ludzkiego³⁷.

Według Tönniesa,

[społeczństwo], agregat zjednoczony konwencją i prawem naturalnym, oznacza w naszym pojęciu zbiór naturalnych i sztucznych jednostek, których wola i dziedziny wielorako się do siebie odnoszą i pozostają w różnych wzajemnych związkach, a mimo to są od siebie niezależne i nie podlegają wewnątrznie wza-

³⁴ *Ibidem*, s. 414.

³⁵ F. Engels, K. Marks, *Dzieła*, t. I, Warszawa 1960, s. 144.

³⁶ Wydane w Polsce w 1988 r. pod tytułem *Wspólnota i stowarzyszenie*. Tönnies wyraźnie stosował termin *Gesellschaft* w znaczeniu społeczeństwa, nie stowarzyszenia. Przedstawił na początek różne znaczenia tego terminu w języku niemieckim – jako stowarzyszenia, ale także i spółki np. handlowej. Szybko przeszedł jednak do rozważań na wyższym poziomie: „Ostatnio w nauce używa się pojęcia *Gesellschaft* w opozycji do pojęcia państwa” – przywołując schemat stworzony przez Hegła; F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1988, s. 22-23. Ostatecznie teoria społeczeństwa była dla Tönniesa teorią społeczeństwa cywilnego (*bürgerliche Gesellschaft*), czyli ekonomicznego (*ökonomische Gesellschaft*) tudzież społeczeństwa wymiany (*Tauschgesellschaft*).

³⁷ *Ibidem*, s. 84.

jemnym oddziaływaniom. Jest to zarazem ogólny opis *społeczeństwa [cywilnego]* albo *społeczeństwa wymiany [...]*³⁸.

Właśnie wtedy, gdy zestawiał klasyczną wspólnotę z nowoczesnym społeczeństwem, Tönnies postawił naprzeciw siebie republikański świat Hobbesa i liberalny świat Hegla³⁹: „Współżycie poufałe, intymne, zamknięte w wąskim kręgu określane jest (naszym zdaniem) jako życie we wspólnocie. [Społeczeństwo] to życie publiczne, światowe”⁴⁰. Zestawiał przez to dwie epoki – wspólnoty i społeczeństwa: „Pierwszą epokę cechuje wola społeczna jako zgodność, obyczaj, religia, drugą – wola społeczna jako konwencja, polityka, opinia publiczna”⁴¹. Polityczność wyrażona w postaci zgody została zastąpiona przez polityczność wyrażającą się za pośrednictwem opinii publicznej.

Konstatację faktu, że to Hegel radykalnie odszedł od tradycyjnych kategorii filozofii politycznej, zawdzięczamy przede wszystkim niemieckiemu filozofowi Manfredowi Riedelowi. Riedel sproblematyzował pochodzenie heglowskiej terminologii, uznając ją za najbardziej zuchwałą innowację w języku filozofii politycznej⁴². Jak pisał Riedel, w heglowskich *Zasadach filozofii prawa* nastąpiła wielka historyczna i systemowa zmiana pojęciowości politycznej, w której od Arystotelesa do Kanta utożsamiano koncepcję państwa z polityczną wspólnotą. To nie Hobbes, ale Hegel był apostołem nowoczesności i nowoczesnego sposobu postrzegania rzeczywistości społeczno-politycznej.

Okazuje się zatem, że to, co w kulturze anglosaskiej nazywane jest klasycznym liberalizmem, właściwie należałoby określać mianem klasycznego republikanizmu, którego tradycja została w sposób wtórny inkorporowana przez liberałów⁴³. Jednym z pierwszych przejawów tego zawłaszczenia było dzieło Leonarda Trelawny Hobhouse’a *Liberalism* z 1911 r., w pretenjonalny sposób opisujące ogólną historię rozwoju liberalizmu od czasów antycznych (*sic!*). Nie istnieje coś takiego jak klasyczny liberalizm. Abstrahując od specyfiki kulturowej tego czysto europejskiego wynalazku, liberalizm ma wyłącznie nowoczesny, porewolucyjny charakter – ukształ-

³⁸ *Ibidem*, s. 82.

³⁹ Nie odwoływał się jednak do samego Hegla, ale do jego kontynuatora, Marksa.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 22.

⁴¹ *Ibidem*, s. 327.

⁴² Cyt. za: Z. Pelczynski, *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge 1984, s. 4; M. Riedel, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat: Grundproblem und Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Neuwied 1970; *idem*, *Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy*, Cambridge 1984.

⁴³ Zob. P. Załęski, *op. cit.*

towany w specyficznych warunkach społeczno-politycznych powstałych wskutek zburzenia dawnego porządku. Wspólnotowa koncepcja „umowy społecznej” nie ma nic wspólnego z ugruntowanym w nowoczesnym indywidualizmie liberalizmem, w którym głównym problemem stała się swoboda zawierania umów, przede wszystkim o charakterze ekonomicznym. Zawłaszczenie tej koncepcji przez teorię nowoczesnego liberalizmu ma charakter burżuazyjnej teleologii dowodzącej historycznego rozwoju klasy, która nie posiada własnej historii⁴⁴. Klasa ta wraz ze swoją doktryną polityczną pojawiła się na scenie historycznej nagle i nieoczekiwanie, grzebiąc tradycyjne formy myślenia i działania.

Istnieje jednak pewna zasadnicza sprzeczność w podejściu do liberalizmu spopularyzowanym przez takich myślicieli, jak Leo Strauss czy Quentin Skinner. Z jednej strony, upatruje się w nim początków myśli nowoczesnej, z drugiej, akcentuje rzekome podobieństwa z Machiavellim. Oba te stanowiska są nietrafne. Machiavelli pisał o tym, jak zdobyć władzę i ją utrzymać, Hobbes o tym, jak zaprowadzić pokój⁴⁵.

Po wiekach średnich filozofia Hobbesa stanowiła nowość, nie różniła się jednak diametralnie od republikańskiej filozofii Arystotelesa, Polibiusza czy Cyncerona, stanowiąc ich bezpośrednie rozwinięcie. Jego koncepcja umowy politycznej nie była niczym nowym, stanowiąc tylko powtórzenie spostrzeżeń Glaukona zawartych w II księdze *Politeia* Platona⁴⁶, czy Scypiona z I księgi *De Re Publica* Cyncerona – została tylko dobitnie wypowiedziana⁴⁷. Nie ma nic nowoczesnego w konserwatywnym projekcie odrodzenia starożytnych teorii, mimo że stanowił on dość wyraźne odejście od koncepcji średniowiecznych. Hobbesa można uznać za jednego z ojców odrodzicieli klasycznego republikanizmu, ale nie za twórcę nowoczesnej filozofii polityki.

Klasycyzm był jedyną epoką, w której arystokracja mogła w pełni głosić własną filozofię – wcześniej robili to klerycy, później burżuazja. Dzieła filozoficzne pisali wówczas i królowie, i książęta. Zwolennicy liberalne-

⁴⁴ W podobny sposób postępują także pozostali uczestnicy nowoczesnego projektu, np. socjaliści, dla których liberalizm stanowi główny punkt odniesienia.

⁴⁵ Dużo bardziej właściwe byłoby zestawienie Hobbesa z Bossuetem.

⁴⁶ Zawartych w słowach: *xunthêkas hautôn* – wzajemnego porozumienia.

⁴⁷ Dodać tu należy także jego renesansowych poprzedników. Oprócz pierwszej księgi *Rozważań* Machiavellego pisali o tym inni: Andrzej Frycz Modrzewski w *O poprawie Rzeczypospolitej* z 1551 r. pisał: „rzeczpospolita są zbory a zgromadzenia ludzkie porządnie zebrane, z rozmaitych sąsiadów złączone a ku dobremu a szczęśliwemu życiu postanowione” (*O poprawie Rzeczypospolitej*, przeł. Cyprian Bazylík, Przemysł 1857, s. 7). Thomas Smith w *De republica Anglorum* z 1583 r. pisał natomiast: „A common wealth is called a society or common doing of a multitude of free men collected together and united by common accord and covenantes among themselves, for the conservation of themselves aswell in peace as in warre”.

go odczytania Hobbesa i jego współczesnych zdają się nie dostrzegać, że pisząc o kluczowym dla republikanizmu problemie wolności (*liberty*) i praw (*rights*) w ramach stworzonej wspólnoty, pisał on o ekskluzywnych wolnościach i przywilejach szlacheckich, a nie wolności i prawie w rozumieniu totalizującego rzeczywistość społeczną (także w wymiarze historycznym) dyskursu burżuazyjnego, którego początków należy szukać w filozofii Hegla. Mieszczanstwo w czasach Hobbesa nie myślało o rewolucji, tylko o skartabellacie i nobilitacji.

*From Classical Republicanism to Modern Liberalism
How Aristocratic Political Philosophy of Hobbes was Disavowed
by Hegel's Bourgeois Project*

Since antiquity to the French Revolution, a concept of the state was understood in republican terms as a political community made via a political contract. Distinctiveness of Hobbes lays not in novelty of his conception but in an explicit expression of the ancient ideas, which lead to the extreme popularity of the classical republicanism in the age of classicism. This aristocratic political philosophy was buried after a French Revolution when a new, systemic way of understanding the state was developed. The main figure defining the new modern concept of the state was Hegel, who opposed directly the ancient concept of the political contract.