DOI: 10.14746/sh.2018.33.4.011

Sensus Historiae
ISSN 2082–0860
Vol. XXXIII (2018/4)
s. 145-161

Andrzej Gniazdowski
Instytut Filozofii i Socjologii PAN

Tradycja republikanizmu szlacheckiego z perspektywy historii idei

Podnoszone często w dobrej, naukowej wierze apele, aby „zostawić przeszłość historykom", stają się równie często przedmiotem mniej lub bardziej gwałtownych obiekcji. Wyrażany w nich sprzeciw wobec oddania monopolu na opisywanie przeszłości w ręce profesjonalistów nie musi być wyrazem wyłącznie zapędów historiografomańskich lub roszczenia sobie prawa do politycznej manipulacji historią. Ich uzasadnionym źródłem może być po prostu — chyba najlepiej właśnie historykom znany — fakt, że o ile przeszłość jest zawsze tylko i wyłącznie przeszłością, o tyle historia nie jest nigdy samą tylko historią. Mówiąc inaczej, historia nawet w jej współczesnym, ściślejszym znaczeniu jako nauki historycznej, czyli zbioru twierdzeń o przeszłości, formułowanych zgodnie z procedurą badawczą jej rekonstrukcji[1], nie jest nigdy tylko i wyłącznie nauką, czystym poznaniem samych tylko faktów. Także w myśl wyspecjalizowanych nauk o niej samej, takich jak metodologia historii czy historia historiografii[2], nie jest nią ona choćby w tym stopniu, w jakim historycy zawsze tworzą „narracyjne wyobrażenie przeszłości", a pojęcie prawdy w historii, jak twierdzi się również w ramach tych nauk, musi być pojęte „pragmatycznie"[3].

Przedmiotem tego tekstu są dylematy interpretacyjne związane z tym fragmentem polskiej przeszłości, jakim był tzw. republikanizm szlachecki. Celem podjętych w nim rozważań jest wskazanie dylematów, w jakie wikła się przyjęta w ramach historii idei prezentacja tego republikanizmu — jego

[1] Por. J. Topolski, *Metodologia historii*, PWN, Warszawa 1984, s. 46.

[2] Por. A.F. Grabski, *Zarys historii historiografii polskiej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2000.

[3] J. Topolski, *Wprowadzenie do historii*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1998, s. 157.

„narracyjne wyobrażenie" — jako pewnego typu myśli „tradycjonalistycznej". Nie ulega wątpliwości, że jako zakorzeniony w kulturze politycznej Rzeczypospolitej Obojga Narodów, republikanizm ten stanowił i stanowi jedną z najistotniejszych tradycji politycznych w Polsce. Tradycja ta, przedstawiana w historiografii jako „tradycja wolności", stała się na przestrzeni ostatnich trzystu lat przedmiotem bogatej literatury, zarówno historycznej, jak i z zakresu historii filozofii i historii idei[4]. W ostatnim czasie powstaje na jej temat wiele prac, w których podejmuje się próby z jednej strony „rozumiejącej", „hermeneutycznej", a z drugiej strony „krytycznej" analizy tej tradycji przy użyciu współczesnych narzędzi teoretycznych[5]. Przedmiotem krytyki stanie się w tym tekście niekwestionowana na ogół w ramach tej literatury pragmatyka narracji historycznej, zgodnie z którą republikańską ideę wolności prezentuje się jako ideę „tradycjonalistyczną" i przeciwstawia się jej idei „nowoczesnej", zapoczątkowanej — jak się stwierdza — w absolutystycznej doktrynie politycznej Tomasza Hobbesa.

Rozważania tu pomieszczone wpisują się w ten sposób — przynajmniej w swoim zamierzeniu — w szeroki nurt literatury współczesnej, obliczony na redefinicję sensu tradycji szlacheckiego republikanizmu w jej europejskim kontekście. Tym, co je spośród tego nurtu wyróżnia, jest podjęta w nich próba spojrzenia na szlachecką tradycję wolności z perspektywy w tej samej mierze historii idei, co krytyki politycznej. Jako zarazem pewna postać politycznej samokrytyki rozważania te mają stanowić przyczynek do badań nad możliwością dekonstrukcji opozycji — ugruntowanej w historii idei przynajmniej od Benjamina Constanta — pomiędzy ideą wolności „starożytnej" i „nowożytnej", względnie „pozytywnej" i „negatywnej". Drogą do tego stanie się tu próba krytyki przeciwstawienia republikańskiej idei wolności jako idei „anachronicznej", gdyż zakorzenionej w t r a d y c j i , jej wywodzonej od Hobbesa, indywidualistycznej idei jako idei „nowoczesnej", gdyż mającej swe źródło w zrywającym z tą tradycją, liberalno-demokratycznym r a d y k a l i z m i e .

[4] Por. m.in. A. Walicki, *Polskie zmagania z wolnością*, Universitas, Kraków 2000; Z. Ogonowski, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1999.

[5] O ile za współczesne przykłady hermeneutycznej analizy „tradycji wolności" należy uznać m.in. prace Anny Grześkowiak-Krwawicz (por. *Regina libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, słowo-obraz terytoria, Gdańsk 2006 oraz *Dyskurs polityczny Rzeczypospolitej Obojga Narodów*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2018, o tyle szeroko dyskutowanym przykładem analizy krytycznej tej tradycji stała się m.in. książka Jana Sowy, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków 2011.

I

W badaniach poświęconych polskiej myśli politycznej XVII i XVIII w. niejednokrotnie zwraca się uwagę na fakt, że recepcja nowożytnych doktryn absolutystycznych w wersji Hobbesa czy Puffendorfa była w niej jedynie śladowa[6]. Fakt ten stanowi zarazem przedmiot często rozbieżnych interpretacji. Owe narracyjne wyobrażenia na temat przyczyn nieistotności polskiej recepcji doktryn absolutystycznych można podzielić na dwie główne grupy, przyjmując za kryterium odpowiedź na pytanie o cel, jakiemu ma służyć historiografia idei, w ramach której się je przedstawia. A mianowicie, czy celem tym jest rekonstrukcja sensu politycznego badanych idei w ich historycznym kontekście, czy raczej konstrukcja i prezentacja sensu tych idei z pragmatycznie motywowanej perspektywy współczesnej: ich krytyka nie tyle historyczna, co polityczna.

Określając te dwa spojrzenia na pożytki z historiografii idei mianem „kontekstualizmu" i „prezentyzmu", Jerzy Szacki jako reprezentant warszawskiej szkoły historii idei zauważył, że w konkretnej pracy badawczej zawsze współistnieją one ze sobą. Każdy przedstawiciel dyscypliny, jaką jest historia idei, stwierdził, nieuchronnie „umieszcza dawnych myślicieli w kontekście historycznym i jednocześnie wyrywa ich z tego kontekstu, zadając im pytania, które w swojej dzisiejszej formie nie przyszły im i nie mogły przyjść do głowy"[7]. Niemniej również odpowiedź na pytanie, dlaczego myślicielom politycznym Rzeczypospolitej Obojga Narodów nie przyszło do głowy nawiązywać do doktryny Hobbesa, wypadnie inaczej, w zależności od tego, czemu ta odpowiedź miałaby służyć przede wszystkim. Współistnienie w ramach konkretnej perspektywy badawczej, z jakiej daną odpowiedź się formułuje, obu podejść do ich myśli — kontekstualistycznego i prezentystycznego — może być bowiem różnie wyważone. Brzmienie tej odpowiedzi będzie także różne, w zależności od cechującego daną perspektywę typu prezentyzmu.

Jako przykład skrajnie prezentystycznego spojrzenia na myśl polityczną w Rzeczypospolitej XVII i XVIII wieku przedstawia się zwykle podejście do niej po II wojnie światowej historyków marksistowskich. Republikanizm szlachecki i konstytutywna dla niego idea wolności stały się w jego ramach przedmiotem takiej interpretacji, w której „opisuje się konkret nie na podstawie jego analizy, ale na podstawie dedukcji z pewnego normatywnego wzorca,

[6] Por. Z. Ogonowski, *op. cit.*, s. 188.

[7] J. Szacki, *Dylematy historiografii idei*, [w:] Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60. rocznicę urodzin, Aneks, Londyn 1987, s. 92.

skonstruowanego przez siebie modelu zjawiska"[8]. Oczywiście, ponieważ perspektywę, z jakiej marksiści prezentowali sens szlacheckiego republikanizmu, określa się mianem materializmu „historycznego", nawet dokonywany przez nich dobór działań i czynów, których znajomość jawiła się im jako najbardziej pożyteczna, niepozbawiony był pewnej dozy kontekstualizmu. Nie zmienia to faktu, że główną metodą, stosowaną w „materialistycznej" rekonstrukcji kontekstu, w którym recepcja doktryn absolutystycznych raczej nikomu nie przychodziła do głowy, było definiowanie go zgodnie z kryterium przynależności „klasowej" i prezentacja znaczenia należącej do niego myśli pod kątem jej „postępowości" z uwagi na sens historii jako całości. Jak to ujmowano,

> [...] odkąd powstało społeczeństwo klasowe, podzielone na uciskanych i wyzyskiwanych [tak w tekście — A.G.], odtąd rozwijają się nieprzerwanie (w krajach burżuazyjnych aż po dziś dzień) dwa nurty historyczne, dwie tradycje: uciskanych i ciemiężycieli — rewolucyjna i reakcyjna[9].

Zgodnie ze swą rewolucyjną metodologią historycy marksistowscy prezentowali nie tylko polski kontekst recepcji, lecz również samo znaczenie myśli Hobbesa: jak stwierdzali za Feuerbachem, „pierwszego filozofa nowożytnego, któremu nadano mający budzić grozę epitet ateisty"[10]. Wartość doktryny politycznej, wyłożonej w *Lewiatanie*, polegała dla historyków marksistowskich, jako *porte parole* „uciskanych", na przedstawieniu takiej teorii suwerenności, zgodnie z którą miała ona być oparta nie na religii, lecz umowie społecznej. Znaczenie „subiektywne" tej doktryny polegało wprawdzie, jak wskazywali, na teoretycznym uzasadnieniu w jej ramach prawomocności królewskiego absolutyzmu. Niemniej jej sensem „obiektywnym", „samym w sobie", była, z perspektywy uprawianej przez marksistów krytyki politycznej, równoczesna delegitymizacja teologicznych podstaw porządku feudalnego, która reprezentowała „interesy rozwijającego się w Anglii kapitalizmu" i „burżuazji"[11].

Warto wspomnieć, że kanon prezentacji myśli politycznej, ukształtowanej w kontekście historycznym Rzeczypospolitej Obojga Narodów, a także

---

[8] R. Sitek, *Warszawska szkoła historii idei. Między historią a teraźniejszością*, Scholar, Warszawa 2000, s. 34.

[9] Por. J.B. Garas, *Historia jako nauczyciel*, [w:] W. Wesołowski (red.), Historia i świadomość narodowa, Wiedza Powszechna, Warszawa 1970, s. 84.

[10] Por. *Tomasz Hobbes i Lewiatan*, wstęp opracowany przez „zespół redakcyjny, powołany przez Prezydium Komitetu Redakcyjnego Biblioteki Klasyków Filozofii, [w:] T. Hobbes, Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s. X.

[11] *Ibidem*, s. XI.

interpretacji powodów, dla których w kontekście tym na recepcję myśli Hobbesa nie było miejsca, stworzyli sami klasycy marksizmu. Fryderyk Engels w liście do Karola Marksa z 21 kwietnia 1863 r. pisał:

> [...] trzeba być tumanem, żeby entuzjazmować się Polaczkami z 1772 roku. W przeważającej części Europy szlachta upadła przecież wówczas z godnością, a częściowo i z *esprit*, aczkolwiek jej powszechną maksymą było, że materializm polega na tym, by zjeść, wypić, chędożyć, wygrywać pieniądze lub brać łapówki za łajdactwo[12].

Jako odpowiedź na pytanie o przyczyny braku nawiązań w Polsce przed 1772 r. do doktryny autora *Lewiatana*, którego filozofia — jak twierdzi się we wstępie do jego polskiego tłumaczenia z 1954 r. — „zwraca się gwałtownie i namiętnie przeciw feudalizmowi i wstecznictwu, spełniając przez to pierwszorzędną rolę w walce o postęp" [13], już klasycy marksizmu prezentowali w ten sposób polską anarchię i hołdowanie przez „reakcyjny" ogół szlachty idei wolności „wstecznej"[14].

II

Świadectwem trwałego współistnienia w historiografii idei perspektywy historycznej i krytyczno-politycznej jest obecność określonego typu prezentyzmu także w pracach poświęconych polskiej myśli politycznej autorstwa warszawskich historyków idei. W odpowiedzi na pytanie o przyczyny braku recepcji doktryny absolutnej suwerenności władzy Hobbesa w Rzeczypospolitej Obojga Narodów również przedstawiciele wspomnianej szkoły zwykli wskazywać na tradycjonalizm uprawianej w niej filozofii politycznej. Podobnie jak inni, „postępowi" badacze nie-marksistowscy — zgodnie z uwagą współczesnego historyka tej myśli, „szczególnie dawniejsi" — pisali oni w tym kontekście o „kulcie przeszłości, związanym z konserwatyzmem społecznym, politycznym, obyczajowym, uznając to czasem za typową cechę »sarmatyzmu«"[15]. Spośród nich m.in. Zbigniew Ogonowski w swojej książce na temat filozofii politycznej w Polsce XVII wieku interpretował ówczesny brak zainteresowania doktryną Hobbesa jako wyraz opierania się myślicieli polskich na „filozofii czasu przeszłego"[16]. Tak samo, jak byliby to zdolni

[12] H. Michnik (red.), *Marks i Engels o Polsce*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1960, s. 369.

[13] *Tomasz Hobbes i Lewiatan*, wstęp..., s. XVI.

[14] A. Grześkowiak-Krwawicz, *op. cit.*, s. 17.

[15] A. Grześkowiak-Krwawicz, *Dyskurs polityczny Rzeczypospolitej Obojga Narodów*, s. 337.

[16] Z. Ogonowski, *op. cit.*, s. 103.

i skłonni osądzić także Andrzej Walicki czy Jerzy Szacki, Ogonowski stwierdzał, że myśl „sarmacka" właśnie jako taka „zupełnie nie zdradza zainteresowania nowymi prądami myśli politycznej ani nie usiłuje takich prądów inicjować"[17].

Oczywiście, elementy krytyki politycznej, obecne w rekonstrukcjach sarmackiego konserwatyzmu, podejmowanych przez warszawskich historyków idei, stanowiły przykład innego typu prezentyzmu niż ten uprawiany przez historyków marksistowskich. Mówiąc o konserwatyzmie tej myśli, historycy ci nie dokonywali, w każdym razie nie bezpośrednio, oceny jej „postępowości" z punktu widzenia czy to „materialistycznej", czy to „idealistycznej" koncepcji historii jako pewnego sensownego, rządzonego obiektywnymi prawami procesu. Podejmowali raczej próbę jej zdefiniowania jako przykładu określonego, zrelatywizowanego do swego historycznego kontekstu „światopoglądu" lub, mówiąc za Karlem Mannheimem, „stylu myślenia"[18]. Sarmacki konserwatyzm jawił im się z tej perspektywy jako pewna „całościowa wizja świata — struktura sensowna, system wartości poznawczych, etycznych i estetycznych, wewnętrznie koherentny w ramach właściwego stylu"[19]. Nawet tak rozumiany „światopogląd sarmacki" określony był jednak w swej istocie także w interpretacji warszawskich historyków idei przez określoną, prezentowaną w jego ramach „postawę wobec przeszłości". I właśnie jako taka postawa miał on stanowić, w ich ujęciu — podobnie, jak inne, badane przez nich, europejskie przykłady *the conservative mind*[20] — „jedną z ideologii przełomu dziejowego, jakim było przejście od feudalizmu do kapitalizmu"[21].

Ponieważ o metodzie warszawskich historyków idei przesądził ich sceptycyzm w odniesieniu do wartości naukowej przeświadczenia o rozumnych i koniecznych prawach historii[22], przedmiotem ich badań stała się względna racjonalność światopoglądu sarmackiego w jego kontekście historycznym. Sarmacka „filozofia czasu przeszłego", rozpatrywana w szerszej perspektywie historii polskiej myśli politycznej jako takiej, traktowana była przez nich jako jedna z wielu koncepcji, które „zrodziły się w Polsce w różnych okresach

[17] *Ibidem*.

[18] Por. J. Szacki, *Kontrrewolucyjne paradoksy. Wizje świata francuskich antagonistów Wielkiej Rewolucji 1789–1815*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2012, s. 15.

[19] Por. A. Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei*, [w:] R. Sitek, Warszawska szkoła historii idei. Między historią a teraźniejszością, Scholar, Warszawa 2000, s. 238.

[20] J. Szacki, *Kontrrewolucyjne paradoksy*..., s. 7.

[21] Por. *ibidem*, s. 18.

[22] Por. A. Walicki, *Leszek Kołakowski*..., s. 230.

i nasycone zostały różnymi konkretnymi treściami historycznymi"[23]. Ponieważ, jak zauważał Walicki, żadna z tych koncepcji „nie jest wolna od obciążenia konkretnym dziedzictwem historyczno-kulturowym, na którego gruncie powstała", warszawscy historycy idei nie ograniczali się w swych badaniach także światopoglądu sarmackiego do jego analizy „czysto pojęciowej", lecz cofali się również do jego „genezy" [24]. Drogą odpowiedzi na pytanie o przyczyny braku polskiej recepcji *Lewiatana* stała się w efekcie, z ich prezentystyczno-kontekstualnej perspektywy, rekonstrukcja nie tylko sarmackiego konserwatyzmu jako pewnej, wykluczającej ją, względnie sensownej wizji świata. Przedmiotem ich zainteresowania stał się również sam kontekst historyczny, który taką recepcję uniemożliwiał.

III

Prezentacja republikanizmu szlacheckiego przez warszawskich historyków idei jako konserwatywnej „filozofii czasu przeszłego" nie jest oczywiście sama wolna od antynomii. Jako taka jawi się ona jako względnie racjonalna tylko w ściśle określonych granicach. Niewątpliwym paradoksem takiej interpretacji jest prezentowanie republikańskiego nurtu filozofii politycznej jako swoistej *contradictio in adjecto*. Republikanizm szlachecki jawi się mianowicie z perspektywy warszawskich historyków idei jako pewnego szczególnego typu myśl konserwatywna, której intencję podstawową stanowiło „ubezpieczanie wolności", dążenie do zachowania „dziedzictwa wolnościowego". Paradoks ten, jasno dostrzegany zresztą przez nich samych, związany jest z faktem, że w ramach światopoglądu sarmackiego przedmiotem konserwacji miałaby stawać się w ten sposób wartość, jak by się wydawało, na wskroś nowoczesna. Jak zauważał Walicki, ideą wolności w kształcie najbliższym „Polaczkom" sprzed czasu rozbiorów entuzjazmował się w końcu nie kto inny, jak młody i niewątpliwie postępowy Karol Marks[25].

Wewnętrzna antynomiczność interpretacji republikanizmu szlacheckiego jako myśli konserwatywnej wychodzi na jaw szczególnie wyraźnie, kiedy usiłuje się w jej ramach przedstawić powody, dla których jej przedstawicielom nie mogło nawet przyjść do głowy nawiązywać do doktryny Hobbesa. Głównym z nich nie okazuje się mianowicie nic innego, jak poniekąd „wsteczny" i „reakcyjny" z ich perspektywy charakter tej doktryny

[23] Por. A. Walicki, *Trzy patriotyzmy*, [w:] *idem*, Polskie zmagania z wolnością, Universitas, Kraków 2000, s. 226.

[24] *Ibidem*.

[25] *Ibidem*, s. 231.

jako doktryny absolutystycznej. Jak wskazywał Ogonowski, „nienawiść do absolutyzmu sprzęgnięta była w tym nurcie myśli politycznej nierozerwalnie z uznaniem wolności za wartość w życiu społeczno-politycznym naczelną”[26]. Nie inaczej Walicki zauważał, że centralną ideą, która organizowała światopogląd sarmacki, była wolność pojmowana jako „wola wewnętrznej i zewnętrznej suwerenności”[27]. Wolność, utożsamiana w ramach tego światopoglądu z suwerennością szlacheckiego „ludu”, rozumiana była, jak pisał Walicki, jako „»udzielność«, suwerenne prawo samostanowienia, całkowicie sprzeczne z suwerennością (chociażby nawet prawnie ograniczoną) władzy monarchicznej”[28]. Zgodnie z przywołanymi przez Walickiego jako *pars pro toto* poglądami Adama Wawrzyńca Rzewuskiego, jedyną logiczną odpowiedzią na absolutystyczną doktrynę Hobbesa ze strony reprezentantów myśli republikańsko-demokratycznej w Polsce mogło być zatem tylko stwierdzenie, że „w Anglii »nie masz wolności, nie masz narodu, ale jest król, jest ministerium«”[29].

Sposobem na uniknięcie paradoksu, związanego z prezentacją republikanizmu szlacheckiego jako swoistego „konserwatyzmu wolności”, stało się ze strony Walickiego rozróżnienie dwóch jej idei i wskazanie, że przedmiotem konserwacji była w jego ramach tylko jedna z nich. W myśl dokonanej przez Walickiego rekonstrukcji, miarą wolności w rozumieniu może nie tyle „wstecznych” i „reakcyjnych”, ile, jak to ujmował, „konserwatywnych »republikantów szlacheckich«” nie było nic innego, jak „»aktywne obywatelstwo«, prawo współdecydowania w sprawach państwowych”[30]. Definiując tę szlachecką „wolność” w kategoriach „wolności w państwie” względnie „wolności politycznej”, Walicki przeciwstawiał ją tej jej idei, która została zainicjowana doktryną Hobbesa, a mianowicie „wolności indywidualistycznej, wolności w sensie klasycznego zachodniego liberalizmu”[31]. Przedstawiając tę drugą ideę wolności jako ideę nowoczesną, Walicki definiował ją jako „wolność od państwa, wolność prywatnych jednostek, a nie aktywnych obywateli”[32]. Jak pisał,

> [...] sercem pierwszej koncepcji wolności, (nazwijmy ją demokratyczną) jest suwerenność ludu, podczas gdy druga koncepcja (nazwijmy ją liberalną) po-

[26] Z. Ogonowski, *op. cit.*, s. 78-80.

[27] A. Walicki, *Trzy patriotyzmy*.

[28] *Ibidem*, s. 229-230.

[29] *Ibidem*.

[30] *Ibidem*, s. 230.

[31] *Ibidem*.

[32] *Ibidem*.

> stuluje ograniczenie wszelkiej suwerenności, w tym również suwerenności ludu, przez niezbywalne prawa jednostki[33].

Jedną z przesłanek potraktowania drugiej z tych idei wolności jako „nowoczesnej", a pierwszej jako „konserwatywnej" stało się nawiązanie przez Andrzeja Walickiego do ich klasycznego rozróżnienia dokonanego przez Benjamina Constanta. Z perspektywy określenia przez tego francuskiego liberała wolności politycznej jako „starożytnej", gdyż właściwej już greckiej polis i republice rzymskiej, a wolności liberalnej (cywilnej) jako „nowoczesnej", gdyż zainicjowanej dopiero m.in. w *Lewiatanie*, zaklasyfikowanie staropolskiej idei wolności nie było, zgodnie ze stwierdzeniem samego Walickiego, „rzeczą trudną". Jak pisał,

> [...] była to oczywiście wolność „starożytna", republikańsko-demokratyczna, a nie wolność „nowoczesna", liberalno-indywidualistyczna, szukająca ujścia w prywatnej działalności ekonomicznej[34].

Zgodnie z przedstawioną przez Walickiego charakterystyką, wolność, którą chciał konserwować republikanizm szlachecki, była

> [...] wolnością w sferze publicznej, wolnością pozytywną, wyrażającą się we współdzierżeniu władzy, w aktywnym współuczestnictwie w zbiorowej suwerenności ludu[35].

Jako taka, nie tylko różniła się ona, lecz pod pewnymi względami nawet pozostawała w konflikcie, jak wskazywał, z „wolnością nowoczesną". Tę definiował on z kolei jako wolność negatywną, wolność w sferze prywatnej,

> [...] przy założeniu (zgodnie z klasycznym liberalizmem), że do owej sfery prywatnej należy prawo własności, wolność zawierania kontraktów, słowem cała dziedzina regulowana przez „prawo prywatne" (w odróżnieniu od „prawa publicznego")[36].

Rozróżnienie tych dwóch idei wolności i wskazanie, że przedmiotem konserwacji była w ramach republikanizmu szlacheckiego wolność „starożytna", nie czyni jednak jego interpretacji jako myśli konserwatywnej mniej paradoksalną. Sam Andrzej Walicki zwracał uwagę, że młody Marks nie tylko z całą ostrością uświadamiał sobie różnicę pomiędzy wyróżnionymi przez Constanta koncepcjami wolności, lecz jego oceny związanych z nimi uprawnień również diametralnie różniły się od ocen francuskiego liberała. Jak wskazy-

[33] *Ibidem*, s. 231.

[34] *Ibidem*.

[35] *Ibidem*, s. 230.

[36] *Ibidem*.

wał Walicki, w swojej analizie *Deklaracji praw człowieka i obywatela*, gdzie obie te idee zostały proklamowane łącznie, Marks sławił „prawa obywatela", czyli prawa jednostki jako członka wspólnoty politycznej, potępiając jednocześnie „prawa człowieka", czyli prawa jednostki jako *bourgeois*, jako członka „społeczeństwa cywilnego"[37]. Walicki zauważał, że o ile prawa obywatela kojarzyły się Marksowi „z republikańską cnotą, heroizmem, gotowością do poświęceń dla dobra publicznego", o tyle tzw. prawa człowieka były dla niego „jedynie prawami egoistów, oddzielonych od wspólnoty, zamkniętych w ciasnej sferze prywatnych interesów"[38].

Uznanie republikanizmu szlacheckiego wraz z konstytutywną dla niego ideą wolności jako „samostanowienia" — wolności jako wewnętrznej i zewnętrznej „suwerenności politycznej" — za pewien typ myśli konserwatywnej okazuje się zatem z pewnością niemożliwe, jeśli ograniczyć się do jego analizy czysto pojęciowej. Niewiele w tym zmienia także uwzględnienie w jego analizie tego kontekstu, jaki stanowiła dla niego doktryna Hobbesa. Wskazanie, że kiedy doktryny absolutystyczne stały się w Europie przedmiotem dyskusji, w Rzeczpospolitej „nie było żadnych warunków po temu, by koncepcje takie mogły zainteresować kogokolwiek w kręgach opiniotwórczych"[39], uzasadnia wyłącznie potraktowanie tego republikanizmu jako myśli w tym kontekście „niewczesnej" względnie „anachronicznej". Fakt, że — jak ujmuje to Anna Grześkowiak-Krwawicz — „odwrotnie niż Hobbes na pytanie: »wolność czy bezpieczeństwo?« Polacy odpowiadali zdecydowanie: »wolność«"[40], pozwalałby mówić o „konserwatyzmie" republikanizmu szlacheckiego tylko wówczas, gdyby doktrynę Hobbesa uznać za „nowoczesną" niejako z samej jej definicji. W przeciwnym wypadku brak jej polskiej recepcji można tłumaczyć — jak czyni to zresztą Zbigniew Ogonowski — co najwyżej faktem, że

> [...] w Polsce XVII wieku presja ideologii republikańsko-demokratycznej okazała się nie mniej skuteczna w dławieniu idei podejrzanych o absolutyzm niż absolutna władza monarchów w dławieniu idei republikańsko-demokratycznych[41].

[37] *Ibidem*, s. 231.

[38] *Ibidem*.

[39] Z. Ogonowski, *op. cit.*, s.188.

[40] A. Grześkowiak-Krwawicz, *Regina libertas*..., s. 299.

[41] Z. Ogonowski, *op. cit.*, s. 183.

IV

Wolno, jak się wydaje, wysnuć stąd wniosek, że za interpretacją republikanizmu szlacheckiego jako pewnego typu myśli konserwatywnej — tak samo, jak za interpretacją idei absolutnej suwerenności władzy Hobbesa jako doktryny nowoczesnej — musi stać określony typ historycznego prezentyzmu. Również prezentacja ich jako wzajemnie sobie przeciwstawnych zakłada uczynienie użytku z władzy sądzenia bynajmniej nie historycznej, lecz politycznej. Jako taka wpisuje się ona zarazem w pewną dobrze ugruntowaną tradycję interpretacyjną. Jak się wskazuje, początków tendencji do definiowania szlacheckiej myśli ustrojowej jako konserwatywnej i przeciwstawiania jej europejskim doktrynom absolutystycznym i liberalnym, interpretowanym jako nowoczesne, należy szukać w końcu XVIII w. To wtedy, jak w swojej historii idei wolności w polskiej myśli politycznej zauważyła Anna Grześkowiak-Krwawicz, „zwolennicy zmian w rządzie polskim przeciwstawiali nową, »prawdziwą« wolność »zwodniczej, mniemanej, dawnej wolności obłudzie«"[42]. Początki tej tradycji interpretacyjnej wiąże się z ostrą walką polityczną, jaka odbywała się w okresie agonii Rzeczypospolitej pomiędzy „sarmatami" a „oświeconymi". Walka ta, wskazywał Jerzy Jedlicki w książce *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują*, choć dotyczyła w pierwszym rzędzie kwestii reformy ustroju państwowego, „toczyła się w końcu o to, czy Rzeczpospolita ma stać się uczestnikiem europejskiego postępu, czy pozostać na uboczu tego szlaku kultywując własną odrębność"[43].

Nie ulega wątpliwości, że typ prezentyzmu, obecny w pracach warszawskich historyków idei, poświęconych szlacheckiej myśli politycznej, w znacznej mierze polega na zastosowaniu w nich metody, która umożliwiła kontynuację tej walki. Z perspektywy toczonego przez samych tych historyków sporu cywilizacyjnego, czyli w swej istocie sporu o polski model obywatelstwa, „głównym argumentem przeciwko pozytywnym ocenom demokracji szlacheckiej" był — tak samo, jak wcześniej dla Staszica i Kołłątaja — fakt, że „z wolności politycznej i praw obywatelskich korzystała w Polsce wyłącznie szlachta"[44]. Normatywny wzorzec, który przeciwstawiali temu historycznemu konkretowi ustrojowemu, stanowił model obywatelstwa, ukształtowany w dziewiętnastowiecznej Anglii i Francji. Porównanie z tym modelem, stwierdzał Walicki, wypadało na niekorzyść szlacheckiej Polski o tyle, o ile kryterium wolności stanowiła w nim

[42] A. Grześkowiak-Krwawicz, *Regina Libertas*..., s. 18.

[43] J. Jedlicki, *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują*, PWN, Warszawa 1988, s. 11.

[44] A. Walicki, *Trzy patriotyzmy*, s. 229.

> [...] równość wobec prawa oraz zakres niepolitycznych swobód obywatelskich przysługujących c a ł e j [wyróżnienie — A.W.] ludności państwa, takich jak wolność poruszania się, zdobywania majątku, bronienia swych interesów przed bezstanowym sądem, a także prawo n i ż s z y c h [wyróżnienie — A.W.] warstw społecznych do wolności słowa, zgromadzeń itp.[45]

Z perspektywy tego sporu właściwym argumentem na rzecz określania szlacheckiej myśli republikańsko-demokratycznej mianem konserwatywnej okazuje się wskazanie na odmienne w niej i w myśli liberalnej rozumienie, po pierwsze, społecznych granic, a po drugie, prawnych źródeł wolności jako takiej. Główne pole walki między sarmatami a oświeconymi wyznaczyło z tej perspektywy pytanie o prawo do wolności, o jej legitymizację, na które pierwsi odpowiadali, że jest ona „przywilejem", podczas gdy drudzy określali ją „prawem natury"[46]. W ujęciu Andrzeja Walickiego, podstawą sporu między rzecznikami idei wolności jako przywileju i rzecznikami tej idei jako prawa naturalnego było wynikające z tej pierwszej idei, przede wszystkim społeczne ograniczenie wolności „politycznej": utożsamienie w ramach szlacheckiej myśli republikańsko-demokratycznej „suwerennego ludu" ze „szlachtą" i wyłączenie z niego wszystkich innych stanów.

> Polski szlachcic — wskazywał Walicki — nie uważał się za człowieka prywatnego; „ludźmi prywatnymi" byli plebejusze, szlachta natomiast była zbiorowym suwerenem, przynależność do niej uprawniała i zobowiązywała do służenia dobru publicznemu, „rzeczy pospolitej"[47].

W swojej historii idei wolności w myśli politycznej epoki Oświecenia Anna Grześkowiak-Krwawicz zwraca uwagę, że dopiero autorzy polityczni drugiej połowy XVIII w. przeciwstawiali sarmackiej idei wolności obecną już u Hobbesa ideę wolności jako „prawa natury". Podejmując się, w obliczu implozji samych podstaw ustroju politycznego Rzeczpospolitej, „wyłożenia Polakom, czym jest »prawdziwa« wolność", argumentowali oni, że jest ona „naturalnym prawem każdego człowieka", niezależnie od formy rządu, któremu ten podlega[48]. Istotną implikację stwierdzenia, że wolność wywodzi się z natury, podkreśla Grześkowiak-Krwawicz, stanowiła konieczność uznania,

---

[45] *Ibidem*, s. 230.

[46] Zgodnie z rekonstrukcją „oświeconej", a co za tym idzie „nowoczesnej" koncepcji źródeł wolności, przedstawioną przez Annę Grześkowiak-Krwawicz, „prawa jej nie tworzyły, ale zabezpieczały, a przede wszystkim ograniczały wolność indywidualną, by wszyscy członkowie społeczności mogli cieszyć się nią w jednakowym stopniu — można powiedzieć, że w takim ujęciu wolność była tam, gdzie nie ingerowało prawo" (A. Grześkowiak-Krwawicz, *Regina Libertas*..., s. 42).

[47] A. Walicki, *Trzy patriotyzmy*, s. 231-232.

[48] A. Grześkowiak-Krwawicz, *Regina Libertas*..., s. 42.

że nie jest ona „tylko przywilejem szlachcica czy uprawnieniem obywatela wolnego państwa", lecz „naturalnym prawem każdego członka społeczności ludzkiej"[49]. Wysnuwszy ją, dopiero jednak, zgodnie z jej uwagą,

> [...] czołowi reformatorzy polscy — Staszic i Kołłątaj — stworzyli nowoczesną wizję zależnego od własnej woli narodu wolnego, mającego prawa cywilne, ale także wpływ na rządy państwem. Narodu już nie jednego stanu, ale wszystkich właścicieli[50].

Anna Grześkowiak-Krwawicz włożyła w swojej książce wiele wysiłku w wykazanie, że szlachecka doktryna wolności była daleko bardziej złożona, niż wynikałoby to z jej „oświeconych" interpretacji. Wbrew nim, na pytanie, „czy w wypadku Polski w ogóle można mówić o wolności, czy też raczej o wolnościach rozumianych jako przywileje stanowe szlachty"[51], udzielała na jej kartach odpowiedzi zdecydowanie twierdzącej. Niemniej opozycja pomiędzy „konserwatyzmem" szlacheckiego republikanizmu a „nowoczesnością" liberalno-indywidualistycznej koncepcji wolności również w jej interpretacji nie została zakwestionowana. Pytaniem podstawowym okazywała się w książce Grześkowiak-Krwawicz wyłącznie kwestia,

> [...] czy idea wolności w jej dawnym kształcie była na tyle elastyczna, że można było zaadaptować ją do nowych koncepcji, a co więcej, wyjść z opłotków stanowych i uczynić ją ideą uniwersalną, czy też była tak skostniała, że wszelkie zmiany były możliwe tylko po całkowitym jej odrzuceniu[52].

Podobnie, jak dla Ogonowskiego i innych, warszawskich historyków idei, w tej mierze, w jakiej szlachecka koncepcja wolności była doktryną „stanową", odwołujący się do niej szlachecki republikanizm także w ramach tej interpretacji pozostawał przykładem „autentycznie tradycjonalistycznego"[53] konserwatyzmu typu angielskiego.

V

Argumentu za próbą rozwiązania w inny sposób dylematów, związanych z interpretacją republikanizmu szlacheckiego jako myśli konserwatywnej, dostarczają podobne dylematy interpretacyjne w odniesieniu do myśli samego Tomasza Hobbesa. Otóż tak samo, jak myśl polityczna „republikantów

[49] *Ibidem*, s. 43.

[50] *Ibidem*, s. 47.

[51] *Ibidem*, s. 19.

[52] *Ibidem*, s. 10.

[53] J. Szacki, *Kontrrewolucyjne paradoksy*..., s. 18.

szlacheckich" jawi się współcześnie jako paradoksalny „konserwatyzm wolności", Hobbes uznawany jest za największego „radykała" swego czasu, który na mocy pewnego paradoksu pozostawał „w służbie reakcji"[54]. O ile sarmacką myśl nurtu republikańsko-demokratycznego klasyfikuje się w ramach historii idei jako przykład polskiego tradycjonalizmu, o tyle doktrynę polityczną Hobbesa wpisuje się, mimo jego reakcyjnego uwikłania w legitymizację królewskiego absolutyzmu, w nurt tzw. radykalizmu angielskiego[55]. Od utylitarystów, przez czartystów po „radykalnych demokratów", podstawowe cechy nowoczesnej „postawy radykalnej" dostrzegają również ci, którzy prezentują ją współcześnie,

> [...] zarówno w „radykalnych" ideach i czynach przedstawicieli takich grup, jak lewellerzy, jak i w „konserwatywnych" obronach autorytetu absolutnego suwerena, z których najsłynniejszych dostarczył Tomasz Hobbes[56].

Za prezentacją doktryny Hobbesa jako jednego ze źródeł politycznego radykalizmu stoją pewne istotne racje rzeczowe. Interpretacja, zgodnie z którą myśl Hobbesa pozwala się potraktować jako radykalna w tym samym sensie, jak myśl lewellerów może mieć za uzasadnienie choćby fakt, że jej podstawę stanowiła idea umowy społecznej, a co za tym idzie — tak samo, jak u nich jako radykalnych demokratów — suwerenności ludu[57]. W przeciwieństwie do tego, wpisywanie republikanizmu szlacheckiego w „nowoczesną tradycję radykalną, skupioną wokół suwerenności ludu, liberalizmu politycznego i egalitaryzmu społecznego"[58], ma prawo być uznawane tymczasem za wyraz nie tylko skrajnego, lecz wręcz absurdalnego, historycznego prezentyzmu, pozbawionego jakiegokolwiek oparcia w rzeczach i ich kontekście. Choć bez wątpienia równie anachroniczne i paradoksalne, utożsamienie republikanizmu szlacheckiego ze szlacheckim radykalizmem wydaje się jednak, wbrew pozorom, bardziej nawet uzasadnione niż określenie jako radykalnej absolutystycznej doktryny Hobbesa. Dzieje się tak z jednego, prostego powodu. Republikanizmu tego trudno wręcz z nim nie utożsamić, jeśli za definicyjną cechę wszelkiego radykalizmu uznać sięganie do tego korzenia rzeczy, jakim w polityce jest wolność, a nie jakkolwiek rozumiana — czy to boska, czy to ludzka — łaska.

---

[54] A. Rogow, *Thomas Hobbes: Radical in the Service of Reaction*, Norton Company, New York, London 1986, s. 9.

[55] Por. J. Martel, *Subverting the Leviathan: Reading Thomas Hobbes as a Radical Democrat*, Columbia University Press, New York 2007.

[56] J. Edwards, *The Radical Attitude and Modern Political Theory*, Palgrave Macmillan, New York 2007, s. 34.

[57] *Ibidem*, s. 42.

[58] *Ibidem*, s. 34.

We współczesnej literaturze przedmiotu jako radykalne prezentuje się zwykle idee i działania, które sięgają do korzeni tego szczególnego tworu politycznego, jakim jest nowożytne „państwo". Radykalizm polityczny traktuje się w niej w związku z tym jako zjawisko specyficznie nowoczesne i z perspektywy socjologii wiedzy utożsamia się z radykalizmem „trzeciego stanu". Na możliwość uwzględniania szerszego kontekstu społecznego tego zjawiska i wyodrębniania typów radykalizmu, właściwych innym stanom, wskazuje się jednak również w tych studiach z historii idei, których przedmiotem są źródła jego nowoczesnego pojęcia. W swoim studium poświęconym „duchowym ruchom ludowym" od średniowiecza do wczesnej nowożytności, uwzględniającym wśród nich w tej samej mierze albigensów, co purytanów, Eric Voegelin prezentował je wprawdzie jako jedną ze stron uniwersalnej, jego zdaniem, opozycji pomiędzy „dwoma planami zachodniej cywilizacji", tzn. „tysiącletnim ruchem społecznym" a „instytucjami publicznymi"[59]. Choć także on za sens tej opozycji uznawał „tysiącletni dramat uczuć i idei [...], które stale występują przeciwko ustalonemu *status quo*"[60], wskazywał jednocześnie, że w krytycznych okresach jedną ze stron tej opozycji tworzą również inne niż mieszczańskie kręgi społeczne. W okresach takich, na przykład, „obserwujemy, jak ruchy te znajdują polityczne poparcie wśród feudalnej szlachty, występującej przeciwko monarchistycznego centralizmowi we wczesnym średniowieczu"[61].

Z perspektywy przyjętej przez Erica Voegelina nic nie stoi zatem na przeszkodzie, aby tradycję republikanizmu szlacheckiego, zapoczątkowaną, jak się przyjmuje, w roku 1573 ustaleniami konfederacji warszawskiej, wpisywać w szerszą, europejską tradycję radykalizmu szlacheckiego. Na możliwość spojrzenia z tej perspektywy na szlachecką tradycję „złotej wolności" wskazywali pośrednio również przedstawiciele warszawskiej szkoły historii idei. Walicki, poszukując genezy „nowoczesnego", bezstanowego pojęcia narodu polskiego w republikanizmie szlacheckim, zdecydował się postawić wprost pytanie: „czy konserwatywny społecznie »sarmacki republikanizm« [...] mógł mieć coś wspólnego z nowoczesnym, »burżuazyjno-demokratycznym« republikanizmem amerykańskim?"[62]. W tej mierze, w jakiej ten ostatni republikanizm, oparty na deklarowanych w konstytucjach stanowych, tych samych, co w ich francuskiej *Deklaracji*, prawach człowieka i obywatela, pozwala się

[59] E. Voegelin, *Lud Boży*, przeł. M. Umińska, Znak, Kraków 1994, s. 22.

[60] *Ibidem*.

[61] *Ibidem*.

[62] A. Walicki, *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2000, s. 25.

prezentować jako specyficzna amerykańska manifestacja idei radykalizmu[63], Walicki zapytał tym samym wprost, na ile szlachecka myśl republikańska pozwala się wpisać w tradycję nowoczesnej myśli radykalnej.

Republikanizm szlachecki pozwala wpisywać się w tradycję radykalizmu w jej szerokim, europejskim kontekście o tyle, o ile — jak zauważa Walicki — pod względem politycznym idea „udzielności" narodu szlacheckiego zawierała nowoczesną ideę suwerenności narodu niejako „w zalążku"[64]. Choć pod względem społecznym, wskazywał, nowoczesna republikańska koncepcja suwerenności ludu jawi się jako przeciwieństwo „udzielności" jednego tylko stanu, argumentem na rzecz radykalizmu szlacheckiego republikanizmu może być fakt, że przedmiotem refleksji „sarmatów" stała się w XVIII wieku również idea wolności jako „przywileju". Spośród nich, przywoływany przez niego ideolog konfederacji barskiej Michał Wielhorski podjął próbę uzasadnienia „uwłóczenia" suwerenności ludu i ograniczenia wolności politycznej do szlachty szczególną rolą społeczną tego stanu w Rzeczpospolitej jako „za wolność Jey wojowników"[65]. Zgodnie z uwagą Walickiego, Wielhorski przedstawiał tym samym przywileje szlacheckie jako „uprawnienia warunkowe", uzyskane w określonej sytuacji historycznej i jako takie nie do utrzymania w czasie, w którym „szlachta przestała spełniać rolę obrońców ojczyzny, z rycerzy przedzierzgnęła się w ziemian"[66].

*

Teza o szlacheckim radykalizmie sarmackich republikanów domagałaby się z pewnością głębszego uzasadnienia. Właściwą podstawą prezentacji republikanizmu szlacheckiego jako pewnego typu radykalizmu byłaby z pewnością dopiero dalej idąca krytyka przeciwstawienia idei wolności „negatywnej" i „pozytywnej", a także idei wolności jako „prawa" oraz wolności jako „przywileju". Krytyka taka mimo, że oparta na analizie tekstów źródłowych, byłaby o tyle wciąż podatna na zarzut nieuzasadnionego „prezentyzmu", o ile staropolskie piśmiennictwo polityczne miało sens przede wszystkim praktyczny, a jego cechą charakterystyczną było „bardzo silne powiązanie z kon-

[63] Na temat pojęcia „radykalizmu amerykańskiego" i jego relacji do radykalizmu angielskiego oraz francuskich idei „bezpośredniej i całkowitej emancypacji" por. H.F. May, *The End of American Radicalism*, „American Quarterly", Vol. 2, No. 4 (Winter, 1950), s. 291-302.

[64] *Ibidem*, s. 42.

[65] M. Wielhorski, *O przywróceniu dawnego rządu według pierwiastkowych Rzeczpospolitej ustaw*, *sine loco* 1775, s. 38.

[66] A. Walicki, *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*, s. 29.

kretną rzeczywistością Rzeczypospolitej"[67]. Jak pisał w jednym z takich pism przedstawiciel polskiej myśli politycznej tego czasu, „nie jest tu rzecz o wolności filozoficznej rozumnemu stworzeniu właściwej, ale o wolności ludziom jako obywatelom przyzwoitej"[68]. Nie zmienia to faktu, że w tej mierze, w jakiej polskie myślenie o wolności, jak dokumentują to poświęcone im studia, miało długą, sięgającą XVI wieku tradycję, która odwoływała się do „najlepszych wzorów antycznych"[69], miało ono jednocześnie, niejako „samo w sobie", również określony sens filozoficzny. Niezależnie od tego, czym wolnościowa myśl republikanizmu szlacheckiego była dla siebie, a tym bardziej dla jej oświeconych krytyków i ich współczesnych epigonów, nic nie przeszkadza patrzeć na nią dziś w jej szerszym, historycznym kontekście. Nic też nie zwalnia w szczególności z obowiązku, aby podjąć na nowo próbę odpowiedzi, czym myśl ta jest w tym kontekście dla nas.

Andrzej Gniazdowski

The Tradition of Gentry-Republicanism from the Point of View of the History of Ideas

Abstract

What the analysis undertaken in this paper focuses on, is to redefine the political meaning of the Polish Tradition of Gentry-Republicanism in its broader, European context. The aim of this paper is to point out the paradoxes of presenting the republicanism of the Polish gentry from the perspective of the history of ideas as a kind of traditionalist thought. The main object of criticism is here the widely accepted opposition between the republican (political) and liberal (individualist) idea of freedom, interpreted, respectively, as "conservative" and "modernist". In this paper it will be argued against the interpretation, which allows to define the republican tradition of the Polish political thought of the 17th and 18th century in terms of "traditionalism" as well as to juxtapose it with the liberal tradition of the European political thought initiated among others by Hobbes and defined in terms of democratic "radicalism". According to the main thesis of this paper, the proper way to solve the paradoxes of interpreting of Polish Gentry-Republicanism as a "conservatism of freedom" is to set that current of the political thought in the European tradition of the "state-radicalism".

Keywords: Traditionalism, Conservatism, Republicanism, Radicalism, Gentry.

[67] A. Grześkowiak-Krwawicz, *Regina libertas*, s. 19.

[68] Cyt. za: *ibidem*, s. 17.

[69] *Ibidem*, s. 19.