

Paweł Załęski
Uniwersytet Warszawski

PUBLICZNE CIAŁO. KONCEPCJA CYWILIZOWANEGO STOWARZYSZENIA W DOBIE KLASYCYZMU

*Postmodernistyczny dyskurs o społeczeństwie obywatelskim ma tendencję do totalizacji przeszłych form semantycznych, które charakteryzowały się zupełnie odmiennym znaczeniem. Takim okresem był klasycyzm, czyli okres pomiędzy wojną trzydziestoletnią a rewolucją francuską. Cycerońskie *societas civilis* w dobie klasycyzmu było rozumiane literalnie jako „cywilizowane stowarzyszenie”, a nie „społeczeństwo obywatelskie” i przez Stanisława Staszica tłumaczone było jako li tylko „towarzystwo”. Koncepcja ta desygnowała formę politycznego ciała, mającego na celu cywilizowane rozwiązywanie sporów pośród szlachty, włączając króla. Stan stowarzyszenia, czyli ucywilizowania konfrontowany był z barbarzyńskim stanem natury, wojny wszystkich ze wszystkimi, czemu miał zapobiegać. Cywilizowane stowarzyszenie jako ciało polityczne było tożsame z ówczesnym rozumieniem republiki jako literalnie „ciała publicznego”.*

Główne pojęcia: klasycyzm, republika, społeczeństwo obywatelskie.

Analiza dyskursu jest jedną z dynamicznie rozwijających się socjologicznych technik badawczych ostatnich lat. Niniejsza praca proponuje zastosowanie jej do opisu historycznego, do opisu semantyki politycznej doby klasycyzmu, czyli okresu, którego ramy wyznaczyły z jednej strony wojna trzydziestoletnia i z drugiej strony rewolucja francuska wraz z wojnami napoleońskimi (czyli „druga wojna trzydziestoletnia”) – niezwykle burzliwymi w dziejach Europy wydarzeniami. Praca ta nie jest zatem opracowaniem z teorii idei, ale raczej historyczną analizą dyskursów (autorów i tłumaczy). Innymi słowy, zastosowano tu socjologiczne narzędzia do analizy motywów semantycznych w ramach podziału dyscy-

plin akademickich zastrzeżonych zwykle dla filozofii. Bowiem filozofowie są również ofiarami procesów społecznych. Zamiast opisów teorii poszczególnych myślicieli, o których pamięć przetrwała, niniejsza praca traktuje je jako stanowiska w ramach szerszych dyskursów społecznych. Analiza kontekstów wykazała, zamiast paralel i ekwiwalencji charakterystycznych dla rozważań filozoficznych, ostre różnice pomiędzy spójnymi diachronicznie polami semantycznymi. Zastosowaną tu metodę można nazwać diachroniczną analizą dyskursu. Podstawową metodą badawczą przyjętą w tym opracowaniu stało się zestawienie polskiego tłumaczenia *Dwóch traktatów o rządzie* Johna Locke'a z 1992 roku, jako postmodernistycznej recepcji klasycystycznego dyskursu, z głównymi kategoriami politycznymi doby klasycyzmu, poprzez ponowne odczytanie oryginałów tekstów z tamtej epoki.

Głównym celem niniejszej pracy jest przedstawienie klasycystycznego rozumienia koncepcji „*civil society*” jako „cywilizowanego stowarzyszenia”, co w języku polskim błędnie tłumaczone jest obecnie za pomocą popularnego i wieloznacznego postmodernistycznego terminu „społeczeństwo obywatelskie”. Semantyka klasycystyczna miała swój specyficzny charakter, odrębny od dziewiętnastowiecznej semantyki romantycznej oraz dominującej obecnie semantyki postmodernistycznej – mieszającej dwie poprzednie. Słowa mają tę właściwość, że zmieniają znaczenie, słowa mogą mieć też różne znaczenia i w zależności od kontekstu mogą desygnować zupełnie odmienne rzeczy. Angielskie słowo „*civil*” może oznaczać *civilized*, *civilian* lub *civic*, a „*society*” desygnuje stowarzyszenie, społeczność lub społeczeństwo. *Civil society* w dobie klasycyzmu znaczyło coś zupełnie innego, niż rozumiemy je obecnie.

Społeczeństwo czy stowarzyszenie?

W swych *Dwóch traktatach o rządzie* z 1689 roku John Locke jako jeden z wielu posłużył się popularnym w dobie klasycyzmu cycerońskim terminem *societas civilis*, po angielsku pisząc *Civil Society*. Termin ten obecnie tłumaczony jest na język polski jako „społeczeństwo obywatelskie”, a również współczesne anglojęzyczne publikacje w ten sposób interpretują ten termin. Czy jednak Locke pisząc to pod koniec XVII wieku, ponad trzysta lat temu, miał na uwadze to samo, co aktualnie rozumiane jest pod tym terminem? Czy termin *civil society*, tak jak użył go Locke, oznaczał to samo *civil society*, jak używamy go obecnie? Innymi słowy, w jaki sposób Locke i jemu współcześni odczytywali i rozumieli cycerońskie *societas civilis*?

By odpowiedzieć na te kwestie, spróbujmy przyjrzeć się pracy polskiego tłumacza dzieła Locke'a. Definitywnie za każdym z osiemnastu razy, gdy Locke użył w oryginale słów „*civil society*” tłumacz konsekwentnie pisze „społeczeń-

stwo obywatelskie”. Konsekwencja to szczególna, zważywszy że w innych miejscach tekstu wyraz „*society*” nie jest tłumaczony wyłącznie jako „społeczeństwo”. Tak zatem po polsku może on oznaczać „społeczność”, gdy Locke użył go w odniesieniu do małżeństwa. „*Conjugal society*” to według tłumacza „społeczność małżeńska” (Locke 1992: 217). W innych miejscach tekstu „społeczność” pojawia się raczej jako efekt tłumaczenia słowa „*community*” (Locke 1992: 231). „*Society*” tłumaczone jest również jako „wspólnota”, która na tej samej stronie wynika z przekładu zwrotu „*commonwealth*” (Locke 1992: 247). Inna rzecz, że „*community*” jest przetłumaczone zamiennie również jako „wspólnota” na tej samej stronie, na której jawi się jako „społeczność” (Locke 1992: 231), a „*commonwealth*” jako „społeczeństwo” pomiędzy stronami, gdzie znaczy „wspólnotę” (Locke 1992: 250). Co zadziwiająco, nigdzie nie znalazłem, by „*commonwealth*” przełożono jako „republikę”, zadziwiająco zwłaszcza, że Locke użył słowo „*republic*” tylko raz, w rozdziale o tyranii. Generalnie jednak „*society*” najczęściej jest tłumaczone jako „społeczeństwo”, „*commonwealth*” jako „wspólnota”, zaś „*community*” jako „społeczność”, co zgodnie z zasadami wnioskowania statystycznego sugerowałoby właściwe rozumienie tych słów przez tłumacza. Skąd jednak wzięły się wspomniane niekonsekwencje? Z chęci urozmaicenia tekstu, zapobieżenia niezręcznym powtórzeniom, czy też jako wynik interpretacji „kontekstu wypowiedzi”? Zważywszy dwa pierwsze uzasadnienia za niedorzeczne w tak poważnej pracy, spróbujmy przyjrzeć się owemu kontekstowi.

„*When any number of Men have so consented to make one Community or Government, they are thereby presently incorporated, and make one Body Politick*” (Locke 1960: 349) zostało przełożone jako „Kiedy jakaś grupa ludzi porozumiała się co do zawiązania wspólnoty bądź powołania rządu, wówczas przyłączają się oni do niej równocześnie i tworzą jedno ciało polityczne” (Locke 1992: 231). Z toku dyskursu Locke’a można wynieść, że *commonwealth* to wspólnota stanowiąca wyższy stopień zorganizowania niż *community*, to republika. Użycie w pierwszych paragrafach rozdziału VIII zatytułowanego „*Of the Beginning of Political Societies*” wyrazu *community* miało właśnie taki uproszczony charakter. Locke wyraźnie pisał w tym miejscu o wspólnocie, czyli jeszcze nie republice. Słowo „*commonwealth*” zostało użyte przez Locke’a dopiero kilka paragrafów dalej i wypierając dominujący w pierwszych paragrafach rozdziału wyraz „*community*”.

„*And thus we see, that Foreigners, by living all their lives under another Government, and enjoying the Priviledges and Protection of it, though they are bound, even in Conscience, to submit to its Administration, as far forth as any Denison; yet do not thereby come to the Subjects or Memembers of that Commonwealth*” (Locke 1960: 367) znalazło swoje przełożenie w następującej formie: „Tak więc widzimy, że cudzoziemcy mieszkając całe życie pod władzą jakiegoś rządu, ciesząc się jego przywilejami i protekcją, chociaż w swym sumieniu, tak

dalece jak każdy inny obywatel, zobowiązani do posłuszeństwa wobec jego zarządzeń, nie stają się przez to poddanyymi czy członkami tego społeczeństwa” (Locke 1992: 250). U końca paragrafu Locke umieścił zdanie „*Nothing can make any Man so, but his actually entering into it by positive Engagement, and express Promise and Compact*” (Locke 1960: 367), co oznacza, że wymagał pozytywnego zaangażowania, wyrażenia zobowiązania i umowy od kogoś, kto mógłby być członkiem *commonwealth*. Żadne społeczeństwo nie wymaga aż takich warunków od swoich członków i autor pisząc „*commonwealth*” miał na myśli raczej „republikę” niż „społeczeństwo”. Tłumacz do tego stopnia jest przywiązany do językowej *cliché* „członkostwa w społeczeństwie”, że „*cuts him off from being any longer a Member of [Commonwealth]*” (Locke 1960: 367) przekłada jako „zostać wykluczonym i przestać być członkiem społeczeństwa” (Locke 1992: 250).

„*The first Society was between Man and Wife, which gave beginning to that between Parents and Children*” (Locke 1960: 337) przetłumaczono jako „Pierwsza społeczność powstała między mężczyzną a kobietą oraz dała początek następnej, między rodzicami a dziećmi” (Locke 1992: 217). Potrafię sobie wyobrazić Adama i Ewę, do których odnosi się Locke, jako bardzo małą społeczność. Myślę, że każdą grupę dwu osób przebywających razem w pewnej określonej przestrzeni i czasie można by w ten sposób określić. Jednak w przypadku związku mężczyzny i kobiety chodzi o coś więcej niż tylko fizyczną obecność. W poprawnej polszczyźnie w takim wypadku używa się raczej sformułowania „wspólnota”, wspólnota małżeńska. Jednak założenie rodziny ma pewien cel i Locke’owi chodziło raczej o podkreślenie istnienia wspólnych interesów, gdy używał w tym miejscu słowa „*society*”. Grupami zawiązanymi w jakimś celu mogą być na przykład związki, zrzeszenia, partie, ale na pewno nie społeczności. W przypadku tłumaczenia słowa „*society*” w tym miejscu należałoby użyć raczej słowa „stowarzyszenie”. W tym kontekście zarówno małżeństwo, jak i rodzina są to stowarzyszenia, których głównym celem jest posiadanie i wychowanie potomstwa.

Tłumaczenie słowa „*society*” jako „stowarzyszenie” pozwoliłoby tłumaczowi uniknąć kolejnej niekonsekwencji, gdy zdanie „*the Son cannot ordinarily enjoy the Possessions of his Father, but under the same terms his Father did; by becoming a Memeber of the Society*” (Locke 1960: 364) tłumaczy jako „stąd syn może objąć majątek swego ojca tylko pod tymi samymi warunkami, co jego ojciec, a więc stając się członkiem wspólnoty” (Locke 1992: 247). W tym miejscu również załamał się projekt tłumaczenia, w innych miejscach niezwykle konsekwentnego, słowa „*society*” jako „społeczeństwa”. Wyraźnie w zdaniu tym Locke nie użył *society* jako społeczeństwa. Ale też tłumaczenie go jako wspólnoty nie rozwiązuje problemu stawania się członkiem *society*. Locke pisze tak, jakby istnienie *commonwealth*, jego spójność były uzależnione od istnienia *society* ja-

ko jego istotnego, konstytucyjnego składnika. Byt *commonwealth* zależy od zgody i ugody członków *society* sytuującej ich pod zwierzchnictwem rządu („*whereby he puts himself presently under the Government*”), jak w kolejnych słowach pisał autor (Locke 1960: 364). Zatem tylko aktywne uczestnictwo i wyraźnie wyrażona zgoda i porozumienie czynią członkiem *Political Society*, czego samo li tylko przebywanie pod rządowym protektoratem w obrębie danego terytorium jeszcze nie umożliwia (Locke 1960: 367). W ten sposób członkami *civil society* uczynił Locke tylko mających prawo do aktywnego uczestnictwa politycznego, co w oczywisty sposób nie mogło oznaczać całego społeczeństwa siedemnastowiecznej Anglii w dzisiejszym rozumieniu tego terminu.

Locke używając słowa „*society*” nie miał na myśli „społeczeństwa”, a raczej użył go w znaczeniu „stowarzyszenia” czy „zrzeszenia”. Nieadekwatność tłumaczenia „*society*” jako „społeczeństwa” ujawnia pewne niezręczności, gdy dość osobliwe sformułowanie „połączyć się w społeczeństwo” (Locke 1992: 233) jest efektem tłumaczenia „*unite into Society*” (Locke 1960: 351), „wprowadzić do społeczeństwa” (Locke 1992: 217) przekładu „*to drive into Society*” (Locke 1960: 336), zaś „przyczyna, dla której ludzie łączą się w społeczeństwo” (Locke 1992: 177) to tłumaczenie „*reason of Mens putting themselves into Society*” (Locke 1960: 300), a „wstąpić do społeczeństwa” (Locke 1992: 248) sformułowania „*entring society*” (Locke 1960: 365) czy „rozwiązać społeczeństwo” (Locke 1992: 233) to słowa „*to dissolve Society*” (Locke 1960: 351), i *last but not least* – „*political society*” to „polityczne społeczeństwo”. Powyższe sformułowania wskazują, że Locke nie użył słowa „*society*” w znaczeniu „społeczeństwo”. We wszystkich tych przypadkach słowo „społeczeństwo” w polskim tłumaczeniu jest nie na miejscu. Znacznie bardziej adekwatne jest tam słowo „stowarzyszenie”. Zwroty „wstąpić do stowarzyszenia”, „łączyć się w stowarzyszenie”, „wprowadzić do stowarzyszenia”, „połączyć się w stowarzyszenie”, „rozwiązać stowarzyszenie” czy samo „stowarzyszenie polityczne” zamiast nieadekwatnego „politycznego społeczeństwa” nadają dziełu zupełnie inny sens.

Na to, że Locke nie używał słowa *society* jako „społeczeństwo”, a raczej jako „stowarzyszenie” najlepiej wskazują słowa: „*And thus that, which begins and actually constitutes any Political Society, is nothing but the consent of any number of Freeman capable of a majority to unite and incorporate into such a Society*” (Locke 1960: 351). Zatem jakakolwiek liczba wolnych ludzi spośród większości, a nie wszyscy. Nie wszyscy, zatem nie całe społeczeństwo.

Locke nie użył słowa „*society*” jako „społeczeństwa”, ponieważ nie miał na myśli całego społeczeństwa angielskiego, tylko pewną grupę osób. Można wręcz sądzić, że nie znał takiej koncepcji jak „społeczeństwo” w nowoczesnym sensie tego słowa (*sic!*). Jak twierdził Ferdinand Toennies, samo społeczeństwo, czyli *Gesellschaft* to zjawisko dość późne, nowoczesne. Giddens z kolei zauważył, że pod pojęciem społeczeństwo w socjologii rozumiemy zazwyczaj byt społeczny

wyznaczony instytucjonalnie i geograficznie przez struktury i granice nowoczesnego państwa narodowego (Giddens 1987: 22; Szacki 2003: 884). Socjologia zatem powstała w tym samym czasie, co samo społeczeństwo, społeczeństwo w nowoczesnym znaczeniu tego słowa. Parafrazując Alberta Einsteina społeczną jedność, czyli społeczeństwo to kwestia wiary (Braudel 1999: 112). Nietrudno wskazać źródła tej wiary w dziewiętnastowiecznym nacjonalizmie, co w przypadku porewolucyjnej Francji nie mogło nie mieć wpływu na myśl ojca socjologii Auguste'a Comte'a. Uważny czytelnik może zauważyć, że w jednym z bardziej znanych dzieł społeczno-politycznych doby klasycyzmu *Podróżach Guliwera do wielu odległych narodów świata* z 1726 roku Jonathana Swifta, autor opisał rozmaite społeczeństwa, ale odnosił się do nich tylko jako do narodów albo państw, nigdzie nie używając słowa „społeczeństwo”. Gdyby Swift znał koncepcję „społeczeństwa”, z pewnością by jej w kontekście swego wywodu użył (zob. Swift 2003). Dopiero druga połowa XVIII wieku była świadkiem procesu zmiany znaczenia słowa „*society*” ze „stowarzyszenia” w „społeczeństwo”, swego rodzaju generalne stowarzyszenie utożsamiane z państwem. Adam Smith w *Badaniach nad naturą i przyczynami bogactwa* pisał o *great society of mankind* (Smith 1954: 508). Encyklopedyści pod hasłem „*société*” zamieścili esej, w którym *société universelle* albo *générale* jest stowarzyszeniem innych *sociétés particulières*, takich jak *sociétés civiles* i *religieuses*, a podstawową zasadą istnienia każdego *société* jest towarzyskość, *sociabilité*. Z drugiej strony, pod hasłem „*état*” przeczytać można, że jest to „*une société d'hommes vivant ensemble sous un gouvernement*”. W „*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*” *société* było rozumiane jako duże, generalne stowarzyszenie, było już prawie, czy jeszcze nie, społeczeństwem, tak jak je obecnie rozumiemy. Stanisław Staszic pisał w 1790 roku o „kontrakcie współczesności, czyli ustawie towarzystwa” (Staszic 1954: 207). „Społeczeństwo” to koncepcja co najmniej sto lat młodsza od dzieła Locke'a.

Locke pisał o *civil society* jako o *state of society*, które odróżniał od *state of nature*, *state of war* oraz *state of slavery*. „Stan stowarzyszenia” był według niego politycznym układem pomiędzy równymi sobie, zawiązanym w celu wyeliminowania niedogodności pozostałych form istnienia społecznego. Locke, wraz z innymi klasycystycznymi autorami nie używał terminu „*civil society*” w znaczeniu „społeczeństwa obywatelskiego”. Chodziło mu raczej o pewien rodzaj stowarzyszenia. Na asocjacyjny, konsensualny i kontraktualny charakter *civil society* w dobie klasycyzmu już wskazywano, określając go jako rodzaj politycznego stowarzyszenia, *political association* (Keane 1988c: 35). Znamienne przy tym, że Locke nie użył słowa „*association*” ani razu, zatem jako „stowarzyszenie” mógł używać tylko słowo „*society*”. Jaki to rodzaj stowarzyszenia Locke miał na uwadze, pomóc może w odkryciu analiza użycia słowa „*civil*”.

Obywatelski, czyli ucywilizowany

Najczęściej Locke używał przymiotnika „civil” pisząc o wojnie, o *Civil War*. Łaciński źródłosłów wskazuje, że chodzi tu o taki szczególny rodzaj wojny toczonej pomiędzy *cives*, czyli członkami tej samej wspólnoty, *civitas*. Jest to zatem wojna wewnętrzna, w ramach tej samej społeczności, a nie wojna zewnętrzna z cudzoziemskimi siłami, z obcymi, zatem barbarzyńskimi wojskami. W tym kontekście *civil war* jawi się jako wojna w ramach tej samej cywilizacji, choć Locke nie mógł znać jeszcze tego słowa (Elias 2003: 33–41). Taka jest też etymologia słowa „cywilizacja”, jako kulturowej wspólnoty, wspólnoty wyobraźniowej, społeczności podzielanych wartości, symboli i znaczeń.

Locke nie mógł używać *civil* tylko w znaczeniu wspólnoty, bowiem termin „*civil society*” byłby pleonazmem, oznaczałby wspólnotę członków tej samej wspólnoty. Przecistawiając *civil society* innemu terminowi, czyli *state of nature*, Locke dał wyraz innemu pojmowaniu słowa „civil”, a mianowicie jako *civility*, czyli ucywilizowanie. Stan natury jest stanem pierwotnym i barbarzyńskim, który człowiek opuszcza zrzeszając się w *civil society*. W stanie natury człowiek jest zdany tylko na siebie i do podstawowych jego praw należy samoobrona, zbrojna odpowiedź na atak. Cywilizowany sposób rozstrzygania sporów możliwy jest tylko w *civil society*, które powołuje suwerennego arbitra i prawodawcę rozsądzającego i regulującego zatargi pomiędzy członkami wybierającego go stowarzyszenia.

Jest to zatem sposób rozwiązywania sporów na drodze politycznej. Rozdział siódmy drugiego traktatu Locke zatytułował „*Of Political or Civil Society*”. Słów „*political*” i „*civil*” używał zatem zamiennie. Rozwiązać spór w sposób polityczny znaczy tyleż, co dokonać go w sposób cywilizowany, czyli bez użycia przemocy fizycznej. Etymologicznie najbliższy słowu „*political*” jest w języku angielskim „*polite*”, czyli „uprzejmy”. Podobnie jest z „*civility*”, a samo słowo „*civil*” ma pośród innych współczesnych znaczeń sens uprzejmości, można np. *do something in civil manner*, czyli w uprzejmy sposób. Jeszcze sto lat później w 1767 roku Adam Ferguson w dziele *An Essay on the History of Civil Society* zamiennie z „*civil society*” używał „*polished society*” i „*civilized nation*”, a Adam Smith w pochodzących z tego samego roku *Badaniach nad naturą...* najczęściej używał terminu „*civilised society*”, „*civilised nation*” czy „*civilised state*”. Rousseau w „*Contrat social*” z 1762 roku pisał zaś zarówno o *état civil*, jak i *société civile*.

Norbert Elias w swych analizach europejskiego procesu cywilizacyjnego pisał, że klasycystyczne rozumienie pojęcia „*civilité*” zawdzięczano wydanemu w 1530 roku krótkiemu traktatowi Erazma z Rotterdamu *De civilitate morum puerilium*, poświęconemu kwestiom wyglądu, zachowania i wychowania, a zadedykowanemu książęcemu synowi. Dzieło to dało nową formę i nową wagę znanemu od daw-

na słowo „*civilitas*” (Elias 2003: 47–48). Elias podaje przykład Kanta i Mirabeau, którzy *civilité* przypisywali charakterystyce arystokracji. *Civilise*, jak *cultive*, *poli* czy *polite*, było jednym z wielu terminów używanych jako synonimy, którego używała arystokracja opisując swój sposób bycia i zachowania. Jednym z celów tej semantyki było podkreślenie dystynkcji i wyróżnienie spośród ludzi prostych, prymitywnych i barbarzyńskich, jak postrzegano zarówno tubylców w koloniach, jak i niższe warstwy społeczne (Elias 2003: 34). Pojawienie się pojęcia „cywilizacji” w kulturze europejskiej miało miejsce nieco wcześniej, niż wskazał to Jerzy Szacki, który uznał za źródłowy wiek XVIII (Szacki 2003: 695). Kategoria ucywilizowania była centralną dla dyskursu klasycystycznego, a „oświecenie” było jej synonimem. Nawet wojny tego okresu podlegały swoistemu ucywilizowaniu, dzięki manewrom i taktyce wojskowej stając się niemalże bezkrwawe. Na „cywilizowany” charakter klasycystycznej koncepcji wskazywało już kilku autorów. Zbigniew Pelczyński pisał o „*civilised society*” (Pelczynski 1988: 363), Jerzy Szacki natomiast, odwołując się do Adama Fergusona, nieco paradoksalnie utożsamiał „cywilne” z „cywilizowanym” mieszając odmienne semantyki (Szacki 1997: 11). Podobnie John Keane pisał o Fergusonie i jego *polished* czy *civilised societies* (Keane 1988c: 39–40). Christopher Bryant nadmieniał zaś, że dla wszystkich szkockich moralistów Fergusona, Hutchesona, Smitha, Millera, Hume’a i innych *civil societies* oznaczało „*civilized or polished*” – *civility* dla Szkotów związane było z manierami, edukacją i wychowaniem (Bryant 1995: 143).

Klasycystyczne *civilis* nie było kojarzone z miastem, *burgus* ani z mieszczaństwem, *burgentum*, bo też nie był to termin burżuazyjny. Mieszczaństwo należało do *laboratores*, a wyzwoleni chłopci tytułowani byli *per* „*bourgeois*” (Huppert 1986: 69). Etymologia polskiego rzeczownika „obywatel” wskazuje na jego bliskie związki z byciem człowiekiem obytym tudzież bywałym, człowiekiem cywilizowanym, czyli niezbyt mieszczańskie, a tym bardziej egalitarne pochodzenie (Długosz-Kurczabowa 2003: 60). Jednak obecnie polski „obywatel” jest tłumaczeniem „*citizen*” albo „*citoyen*”, a nie „*civil*”. Rusyfikacja polskiego obywatela do obecnej formy nastąpiła w efekcie rwetesu, jaki ruska szlachta Wielkiego Księstwa Litewskiego wzniosła, by zrównać ją w prawach i przywilejach ze szlachtą Korony. Pierwsze oficjalne użycie słowa „obywatel” datuje się na 1621 rok (Bańkowski 2000: 356). W dobie klasycyzmu obywatel nie miał bezpośredniego i uproszczonego związku z ideą demokracji, w nowoczesnym rozumieniu tego słowa. Klasycystyczny obywatel był bowiem przede wszystkim człowiekiem cywilizowanym.

Wielorakość interpretacyjna

Tłumaczenie *Dwóch traktatów o rządzie* Locke'a (1992) jest tendencyjne, co wynika z bezpośredniego zastosowania współczesnych tłumaczowi koncepcji społeczno-politycznych do rzeczywistości odmiennej historycznie. Tłumacz wręcz próbował dostosować tekst Locke'a do współczesnej sobie rzeczywistości. W trakcie translacji miał on założone ponowoczesne okulary, przez które nie dostrzegał radykalnej odmienności przeszłości. Automatycznie zastosował współczesną sobie terminologię na przedstawienie radykalnie odmiennej koncepcji – co umożliwiło mu identyczne brzmienie dwu oddalonych od siebie temporalnie i znaczeniowo koncepcji zawartych w słowach „*civil society*”. Słowa zmieniają przecież swe znaczenie, a i miewają też równocześnie różne znaczenia. Niniejsza praca nie stanowi zatem krytyki samej semantyki postmodernistycznej, jej specyfiki i charakteru, ale wyłącznie praktyki projektowania jej na zupełnie odmienną semantykę klasycystyczną. Osobne zagadnienie stanowi używanie klasycystycznej koncepcji w celu uprawomocnienia koncepcji postmodernistycznej, w który to schemat można wpisać omawiany przekład.

Tłumaczenie to można zestawić z blisko czterdzieści lat wcześniejszym tłumaczeniem *Lewiatana* Thomasa Hobbesa. Tu tłumacz, gdy po raz pierwszy w tekście natknął się na zwrot „*civil society*” oddał go jako „życie społeczne” (Hobbes 1954: 97), ale dalej zdecydował się już za każdym z pozostałych pięciu razy tłumaczyć go jako „społeczność państwowa” (np. Hobbes 1954: 354) – znacznie bardziej adekwatnie niż naznaczony piętnem postmodernistycznej semantyki tłumaczenie Locke'a. U Barucha de Spinozy, w jego *Tractatus politicus* przedwojenny jeszcze tłumacz postanowił konsekwentnie przekładać „*status civilis*” jako „stan społeczny” (Spinoza 1998). Podobnie w przypadku dzieł francuskich. U Monteskiusza znajdujemy albo „społeczeństwo cywilne” albo „życie społeczne” (Monteskiusz 2003: 403, 454). U Rousseau „społeczeństwo obywatelskie” pojawia się trzy razy (Rousseau 1956: 213, 294; 1966: 114), jednak w innych przypadkach *société civile* tłumaczono jako „stan społeczny”, „społeczność”, „społeczeństwo”, „uspołecznienie”, a nawet „społeczeństwo i cywilizacja” (Rousseau 1956: 150, 186, 294, 295, 306, 316; 1966: 53).

Monteskiusza tłumaczono przed drugą wojną światową, dlatego jest tam „społeczeństwo cywilne”, Rousseau tłumaczono już po i dlatego można tam natknąć także „społeczeństwo obywatelskie”, który to termin pojawił się w języku polskim po raz pierwszy w 1949 roku jako efekt ingerencji bierutowskiej propagandy w przekład Marksa (*vide* Marks 1947i: 369 *versus* Marks i Engels 1949: 337), a później konsekwentnie także Hegla i Gramsciego – co pod koniec XX wieku przejęli autorzy postmodernistyczni. Wszystko dlatego, że Marks napisał, że u Hegla termin „*bürgerliche Gesellschaft*” pojawił się za autorami osiemnastowiecznymi, a przed drugą wojną światową tłumaczono go na polski m.in. ja-

ko „społeczeństwo cywilne”, a po wojnie wyłącznie jako „społeczeństwo obywatelskie”. Zapewne, gdyby Marks napisał też o autorach siedemnastowiecznych, moglibyśmy zaobserwować użycie „społeczeństwa obywatelskiego” w tłumaczeniu Hobbesa. W tłumaczeniach francuskich jednak widać znaczny opór tłumaczy przed stosowaniem marksistowskiej wykładni, której nie przykładano automatycznie do francuskich oryginałów. W dość niezależnym, jak wynika z tego, tłumaczeniu Hobbesa nie widać zaś ani wpływu semantyki postmodernistycznej ani romantycznej wykładni marksowskiej – wydaje się, że jest ono, obok tłumaczenia Spinozy, najbliższe rozumieniu klasycystycznemu. Na różnorodność tłumaczeń nakładają się po pierwsze historyczne tendencje tłumaczeń z graniczną datą w 1949 roku, gdy w języku polskim pojawił się po raz pierwszy termin „społeczeństwo obywatelskie”, po drugie różnice semantyk klasycystycznej i romantycznej, po trzecie wyspecjalizowanie tematyczne samych tłumaczy.

Odczytanie cycerońskiej *societas civilis* w dobie klasycyzmu miało inny charakter niż uczyniono to trzysta lat później. Koncepcja nieprzystawalności światów społecznych Petera Bergera i Thomasa Luckmanna ma swój wymiar historyczny, który w koncepcji epistem przedstawił Foucault. *Civil Society* Locke’a było czymś, co można nazwać po polsku cywilizowanym stowarzyszeniem, stworzonym po to, by na drodze politycznej, czyli w cywilizowany sposób rozwiązywać spory i rekryminacje między jego uczestnikami. O arystokratycznym charakterze tego konceptu świadczy sposób użycia słowa „*society*”, które w czasach klasycyzmu było desygnatem wyższych sfer. Francuzi mówili zatem o *société polie*, tak jak Anglicy o *Society* (Elias 2003: 189). W tym kontekście literalne tłumaczenie terminu „*civil society*” u autorów klasycystycznych na język polski powinno brzmieć „cywilizowana socjeta”.

Civil Society Locke’a było jednak terminem głównie politycznym, a nie tylko kulturowym, związanym z rozumieniem relacji pomiędzy posiadającymi realną władzę i polityczny wpływ, a nie określającym tylko ich pozycję społeczną – choć należy przyznać, że Stanisław Staszic tłumaczył w 1790 roku francuskie *société civile* jako li tylko „towarzystwo” (Staszic 1954: 187). Stan ucywilizowania, czyli kultury był dla ówczesnych stanem stowarzyszenia w odróżnieniu od barbarzyńskiego stanu zamętu natury. Jak pisze Jerzy Szacki: „Nowożytni teoretycy prawa naturalnego z reguły posługiwali się wyraźnym odróżnieniem *status naturalis* od *status socialis*, *status civilis* czy też (całkiem sporadycznie) *status culturae*” (Szacki 2003: 63). Innymi słowy, w klasycystycznym porządku stan stowarzyszenia i stan ucywilizowania stanowiły to samo.

U podstaw konceptu cywilizowanego stowarzyszenia leżało stałe zagrożenie rewoltą i wojną domową ze strony niezadowolonych możnowładców. W tym sensie Foucault miał rację, że polityka jest tylko wojną prowadzoną innymi metodami. Zamiast stałego zagrożenia w stanie natury czy rzeczywistej wojny lub też niewolnictwa Locke wraz z innymi klasycystycznymi autorami proponował

stowarzyszenie się w celu wyłonienia arbitra w sporach, który byłby uprawniony do egzekwowania porządku, wyznaczania kar i utrzymywania suwerenności republiki, której relacje ze światem zewnętrznym, innymi państwami, również republikami bądź nie, pozostają w stanie natury, stanie wojny wszystkich ze wszystkimi. Celem stowarzyszenia było zatem wybranie akceptowanej i respektowanej, prawomocnej władzy spośród siebie, spośród sobie równych, *inter pares*. Forma tak dobranego rządu zawierała się zawsze w formule rządu mieszane-go, rozdzielającego przede wszystkim egzekutywę w postaci monarchy od legislatywy w postaci arystokratycznego parlamentu. Koncepcja *societas civilis* dotyczyła w dobie klasycyzmu ściśle politycznej kwestii, jak i pod jakimi warunkami władza państwowa może być kontrolowalna i stać się prawomocną (Keane 1988b: 32–33). W przeciwieństwie do ówczesnej szlachty w Polsce na zachodzie Europy nikt nie starał się osłabić władzy państwowej, tylko mieć na nią wpływ.

Polskim przedstawicielem myśli politycznej doby klasycyzmu był Stanisław Staszic, który w *Przestrobach dla Polski* z 1790 roku używał tylko słowa „towarzystwo” na oddanie terminologii, którą znalazł w dziełach de Montesquieu i Rousseau: „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” (Staszic 1954: 187).

Koncept cywilizowanego stowarzyszenia się arystokracji w celu wyłonienia władz, wynikał bezpośrednio ze zmiany ich sytuacji społecznej i politycznej w obliczu konsolidacji terytorialnej i monopolu fiskalno-militarnego państwa klasycystycznego, czego wyrazem były ostatnie arystokratyczne rewolucje połowy XVII wieku *Civil War* w Anglii i *Fronde* we Francji, a także ogólnoeuropejska konfrontacja Wojny Trzydziestoletniej. Stopniowa demokratyzacja reżimów politycznych to efekt frakcyjnych walk elit politycznych wewnątrz coraz ciśniejszej i szczelnej klatki, jaką stawało się nowoczesne państwo, w przeciwieństwie do rozproszonej, pokawałkowanej rzeczywistości średniowiecznej (Mann 1993: 251). Jako sentymentalne odwołanie do średniowiecznego porządku tego okresu przypisać należy polskie powiedzenie „pan na zagrodzie równy wojewodzie”. Zamiast powszechnych, stanowiących rodzaj sportu, rozrywki sporów sąsiedzkich, zajazdów okresu średniowiecza, co określano terminem stanu natury (Modzelewski 2000: 193), klasycystyczny sposób prowadzenia wojny z użyciem dużej liczby najemnej piechoty prowadził do wyniszczającej wszystkie strony

wojny domowej. Zapobieżeniu temu miała służyć polityczna wspólnota. Idea cywilizowanego stowarzyszenia wyrosła bezpośrednio ze zmagania *Civil War* oraz *Fronde*, w których arystokracja walczyła nawzajem o różne koncepcje ustrojowe. Ekspresją szlacheckich dylematów była doktryna ucywilizowania, stanowiąca trzon klasycystycznej semantyki. Cywilizowane stowarzyszenie i mieszany rząd stanowiły rozwiązanie akceptowalne przez wszystkie strony.

Socjogeneza politycznego klasycyzmu

W ramach uniwersum politycznego dyskursu klasycystycznego koncepcja cywilizowanego stowarzyszenia (się) stanowiła jeden z istotnych elementów w porządku reprezentacji ówczesnej rzeczywistości politycznej. Punkt wyjścia opisu klasycystycznej myśli politycznej winny stanowić analizy Michela Foucault. W perspektywie historycznej przewrotna teza Michela Foucault o polityce jako wojnie prowadzonej innymi środkami wydaje się znacznie bardziej uprawniona niż idealistyczne twierdzenie Karla von Clausewitza, który na początku XIX wieku dokonał romantycznego odwrócenia tej relacji pisząc, że wojna jest swoistym przedłużeniem doprowadzonej do swych granic polityki, prowadzonej przez to za pomocą nieco bardziej materialistycznych metod (Foucault 1998: 28–29).

„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 wypowiadać 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 Średniowiecza” (Foucault 1998: 55–56).

W czym jednak tkwi ów paradoks, o którym wspomina Foucault? Wraz z opisanymi zmianami pojawił się bowiem specyficzny nowy dyskurs, który różnił się

znacznie od dyskursu prawnofilozoficznego skoncentrowanego na problemie suwerena. Klasykistyczny historyczno-polityczny dyskurs o wojnie rozumianej jako stała relacja społeczna pojawił się paradoksalnie wraz z końcem wojen domowych i religijnych XVI wieku w siedemnastowiecznej Anglii i Francji. Nie powstał zatem jako li tylko opis lub analiza wojen domowych, miał raczej znacznie bardziej fundamentalny charakter.

Dyskurs ów pojmował wojnę jako podstawę stosunków społecznych, podłoże wszelkich instytucji władzy. Władza polityczna nie zaczyna się wtedy, gdy ustaje wojna, jak głosiły teorie filozoficzno-prawne. Polityka pojawia się tam, gdzie już obecne są podziały, różnice zdań i interesów, wewnętrzne fronty, gdzie wojna jest stale obecna w stłumionej, ukrytej postaci, zawsze jednak gotowa rozgorzeć na nowo, zatem potrzebny jest nieustanny wysiłek zapobieżenia krwawym walkom. Nie był to jednak dyskurs walki klasowej, nie była to dialektyka wyzysku, rebelii i rewolucji. Był to raczej dyskurs „ostatniego zajazdu” i licznych szlacheckich rokoszy, dyskurs najazdów i podbojów, buntów i rebelii.

Dyskurs historyczno-polityczny nie poprzez uniwersalistyczny ideał wojny wszystkich ze wszystkimi w stanie natury, ale przez historyczną egzemplifikację, poprzez rzeczywiste bitwy, najazdy i podboje ukazywał historię istniejących podziałów politycznych. Normańska *nobility* konfrontowana była z saksońską *gentry* w opisie nieustannej walki zwyciężonych ze zwycięzcami, wysiłków zrzucenia *Norman yoke*. Stare saksońskie prawo, prawo gminne, *Common Law* stanowiło główny oręż w walce z królewskimi dekretami wydawanymi w niezrozumiałym francuskim języku. Upadek frankońskiej *noblesse de race* we Francji postrzegany był jako wynik podstępów, spisków i zdrad króla, którego konszachty z galijską ludnością (zamiast „burżuazją”) doprowadziły do degeneracji germańskich potomków. W dyskurs ten wpisać można również mit sarmacki popularny w tym czasie w Królestwie Polskim.

Według Foucault uniwersalizujący dyskurs prawnofilozoficzny o suwerenie, prawie natury i kontrakcie społecznym z tym dyskursem prawnohistorycznym rywalizował, próbował go zdyskwalifikować. Głównymi znanymi szerzej obecnie jego reprezentantami byli Thomas Hobbes i John Locke. „Operacja Hobbesa polegała na uruchomieniu wszystkich możliwości, nawet najbardziej skrajnych, jakich dostarczał dyskurs filozoficzno-prawny, aby zmusić do milczenia dyskurs politycznego historycyzmu” (Foucault 1998: 117). Był to dyskurs arystokracji angielskiej, francuskiej, w którym król postrzegany był jako *primus inter pares*, a wszelkie absolutystyczne uzurpacje musiały spotkać się z prawomocnym oporem. Był to dyskurs rozgrywek pomiędzy ludźmi równymi, pomiędzy *cives*. *Bellum civile* to efekt antagonizmów pomiędzy ludźmi tego samego stanu, ludźmi wolnymi i dumnymi, aroganckimi, pomiędzy swarliwymi sąsiadami. Taki właśnie charakter miała zarówno angielska *Civil War*, jak i francuska *Fronde*. Uniwersalność nieustannych walk skryła historię prawdziwych najazdów

i podbojów. W czasie rewolucji francuskiej ten dyskurs przejęła i gruntownie przekształciła burżuazja, której ahistorycyzm wynikał z braku własnej historii i w takim kształcie w XIX wieku za sprawą Marksa adaptował proletariat.

Thomas Hobbes napisał *Lewiatana* w czasie dyktatury parlamentu, bawiąc we Francji, gdzie wyjechał podczas *Civil War*. Wydana w 1651 roku książka wydaje się być bezpośrednio zainspirowana burzliwymi wydarzeniami w Anglii. W potocznym rozumieniu przedmiotem tego dzieła jest wojna, *bellum omnium in omnes*, z której konsekwencji wyrasta zgoda na powołanie suwerennej władzy, czyli apologia monarchii. Foucault zauważył jednak, że Hobbes nie mówił o wojnie, tylko o stanie wojny, *condition of war*, tzn. o permanentnej dyspozycji do walki, a nie rzeczywistych zmaganiach. „Tym, co charakteryzuje stan wojny, jest rodzaj nieskończonej dyplomacji uprawianej przez rywali z przyrodzenia równych sobie” (Foucault 1998: 96). Stan wojny u Hobbesa to gra wyobrażeń, niestanny stosunek strachu, groźba potencjalnego ataku i odwetu. Locke ponad ćwierć wieku później zaczął odróżniać *state of nature* od *state of war*, czyli potencjalnej i rzeczywistej wojny (zob. Locke 1960). Powołanie suwerena wynikało z trwogi, której źródła można szukać zarówno w realnej wojnie, jak i poza nią. „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” (Foucault 1998: 100). Nie ma zatem znaczenia, czy władza jest efektem ugody i powołania *commonwealth by institution*, czy zawłaszczenia i milczącej zgody *commonwealth by acquisition*. W każdym wypadku występuje element przyzwolenia ze strachu przed przemocą i śmiercią. W każdym przypadku występuje też element wspólnej zgody na nadrzędną władzę (Keane 1988b: 37).

Foucault konkluduje, że hobbesowski wywód miał na celu neutralizację dyskursu o podboju i uzurpacji, który najbardziej znany jest poprzez dzieło Niccolò Machiavella. Ta strategia uprawomocnienia władzy popularna była wśród renesansowych filozofów republiki jako zinstytucjonalizowanej formy zgody na nadrzędną władzę. Także dla Hobbesa efektem najazdu była jego akceptacja w obawie przed represjami. Zatem był to rodzaj kontraktu pomiędzy najeźdźcą a podbitymi, w takim samym stopniu jak porozumienie *inter pares*, o wspólnych korzeniach w obawie przed wzajemną agresją. Hobbes zrównał tym samym ze sobą oba sposoby ustanowienia władzy. Doktryna „umowy społecznej” otrzymała w ten sposób charakter uniwersalny legitymizując władzę niezależnie od sposobu jej uzyskania. Dzięki temu władza klasycystyczna mogła zawsze przypisywać sobie kontraktualny, konsensualny i asocjacyjny charakter – mogła zawsze reprezentować kogoś, jakąś polityczną wspólnotę. Teoria władzy jako wyniku porozumienia stała się w dobie klasycyzmu podstawową kategorią społeczno-polityczną jako forma cywilizowanych rządów. Neutralizacja dyskursu o podboju, o powszechnej wojnie, czyli stanie natury odbyła się dzięki sięgnięciu do kla-

sycznych dzieł Arystotelesa, Platona, a przede wszystkim Polibiusza i Cyncerona, do koncepcji starożytnego Rzymu – *res publica* i *societas civilis*.

Klasykistyczny ustrój republikański

Klasykistyczna wizja rzeczywistości zakładała jej trwałość i uniwersalność. Ówczesna ontologia polityki zasadała się na niezmienności i ponadczasowości rozwiązań instytucjonalnych. Ich źródłem było cywilizowanie aktów władzy. Koncepcja umowy społecznej jako sposobu wyjścia ze stanu natury, stanu nieustannej wojny wszystkich przeciw wszystkim dostarczała takiej możliwości, bowiem rywalizacja i agresja należały do porządku ludzkich pasji i namiętności, zatem ludzi podległych, niewolników (Kinneging 1994: 26–28).

Umowa mogła wybrać trzy formy suwerenności władzy: monarchię, arystokrację i demokrację. Monarchia stanowiła rządy jednostki, porównywalne do współczesnej władzy prezydenckiej. Arystokracja to rządy wyodrębnionej w jakiś sposób grupy, czyli także to, co obecnie nazywa się demokracją pośrednią albo reprezentacyjną w instytucjonalnej formie parlamentu (innymi słowy, to co nazywamy obecnie demokracją, w dobie klasycyzmu określano jako arystokrację). Demokracja była bezpośrednimi rządami wszystkich, w kategoriach współczesnych demokracją bezpośrednią. Trzeba przy tym pamiętać, że był to dyskurs szlachty i w jego ramach demokracja oznaczała władzę całej szlachty, a arystokracja władzę jej wybranych za sprawą urodzenia bądź w inny sposób przedstawicieli, monarchia zaś rządy jednego ze szlachciców spośród równych sobie. Nie była to koncepcja równowagi pomiędzy stanami, jak sugeruje wykładnia liberalno-marksistowska, tylko rozwiązanie dotyczące konstytucji władz stanu szlacheckiego, z którego wywodził się także król. Jak pisał baron de Montesquieu, „arystokracja mieści się poniekąd w senacie, demokracja w ciele szlacheckim” (Monteskiusz 2003: 21). Przekładając to na współczesne rozwiązania konstytucyjne: monarcha był odpowiednikiem prezydenta lub premiera, arystokracja parlamentu, a instytucjonalnym odpowiednikiem ówczesnego rozumienia demokracji jest obecnie referendum. Różne rozwiązania mogły odbiegać nawet dość znacznie od tego schematu. W przypadku każdego państwa dopuszczalne były odmienne opcje. W wariantcie angielskim za element arystokratyczny władzy uważano *House of Lords*, a za demokratyczny *House of Commons* tamtejszego parlamentu, co jako pierwszy w 1559 roku sformułował John Almeyr (Blythe 1992: 276). We Francji za reprezentację arystokracji uważano *Parlement*, a demokracji *Etats Généraux* (zob. Bodin 1579). Formę rządów uzależniano też od różnych czynników, np. wielkości terytorialnej państwa. Rousseau demokrację zalecał państwom małym, a monarchię wielkim (zob. Rousseau 1966).

Warto zauważyć, że w XVIII wieku słowo „lud” czy „ludzie”, *the men, le peuple*, znaczyło dokładnie coś wręcz przeciwnego niż w wieku XIX. Przed rewolucją mówiąc „lud” miano na myśli przedstawicieli wyższych warstw społecznych w przeciwieństwie do motłochu, *multitude* czy populacji, jak określano resztę społeczeństwa. Jak pisał Holbach w 1773 roku: „Poprzez lud nie rozumiem głupiej populacji, która będąc pozbawiona oświecenia i dobrego smaku może w każdym momencie stać się instrumentem i współsprawcą buntowniczych demagogów, którzy chcą niepokoić towarzystwo. Każdy człowiek, który może żyć godnie dzięki dochodom ze swej własności i każda głowa rodziny, która posiada ziemię, winna być uznana za obywatela” (Mann 1993: 99). Po rewolucji lud to społeczne masy, gloryfikowany przez romantyków prosty lud. Nowocześni teoretycy demokracji mają tendencję do chronicznego niedostrzegania faktu, że ateńscy obywatele stanowili niewielki procent tamtejszej społeczności – tak samo jak obywatele doby klasycyzmu. Podobnie etymologia wyrazu „państwo” wskazuje na jego wysokie pochodzenie, gdy utożsamiano je ze szlacheckim *état*.

W największym uproszczeniu polityczny dyskurs klasycyzmu stanowił dyskusję wewnątrz arystokracji, dotyczącą relacji pomiędzy królem a szlachtą. Z trzech form umowy, trzech form suwerenności żadna nie była pożądana. Ideальnym, uniwersalnym i najtrwalszym rozwiązaniem była bowiem forma rządu mieszanego, równoważącego władzę jednego, kilku i wielu, *regimen mixtum*, czy jak pisał jeszcze Kant *civitas hybrida* – konceptu zawdzięczanego głównie Polibiuszowi, którego szósta księga „Historii”, poświęcona rzeczonemu zagadnieniu, została przetłumaczona na łacinę na początku XVI wieku (Blythe 1992: 265, 301; Kinneging 1994: 29, 215; Kant 1838: 186). Wtedy teoria ta osiągnęła taką popularność, że jej kanony zaczęto traktować jako truizmy. Nie oznacza to, że koncepcja ta nie była znana wcześniej. W XIII wieku Tomasz z Akwinu pisał o niej na podstawie lektury Arystotelesa. Wówczas jednak jej szersza znajomość była ograniczona religijną doktryną jedności i terytorialnym zdecentralizowaniem średniowiecznej ekumeny (Małajny 2001: 65–69, 76). Jej upowszechnienie nastąpiło dzięki rozdziałowi między teorią władzy i religijnym dogmatyzmem, a przede wszystkim w efekcie terytorialnej konsolidacji ówczesnych państw. Popularność zdobyła w okresie *Rinascimento* w opracowaniach szesnastowiecznych filozofów koncepcji „republiki”, czyli instytucjonalizacji zgody na nadrzędną władzę. W 1554 roku Jan Frycz Modrzewski pisał po lekturze Arystotelesa: „Lecz takową rzeczpospolitą za najlepszą mają, która sposób onych pirwszych trzech w sobie zamyka, to jest gdzie królewska władza wszystko rządzi osobom zacnym czelniejsze urzędy dawając, a wszystkim zarówno dochodzić sławy, która z męstwa roście” (Modrzewski 2003: 31). Koncepcja ta miała swych piewców i krytyków – po jednej stronie byli Contarini, Bellarmine, Kalwin, More, Machiavelli, Hooker, Parsons, Buchanan, Loc-

ke, de Montesquieu, a po drugiej Bodin, Hobbes, Filmer, Blackwood, Heywood, Barclay, Puffendorf.

Idea mieszanej konstytucji zapamiętana została przez potomnych w postaci trójpodziału władzy Monteskiusza, jednak znaleźć ją można zarówno u Hobbesa, Locke'a, jak i Rousseau oraz Kanta, żeby wymienić tylko tych autorów, o których wiedza przetrwała stulecia. Trójpodział władzy był jedną z wariacji na temat mieszanego rządu. koncepcja podziału władz stanowiła propozycję praktycznego rozwiązania problemu dystrybucji władz w ramach doktryny mieszane-go rządu. Pozwalała, nawet gdy oficjalnie jedynym suwerenem był monarcha, zastosować idee mieszane-go rządu w praktyce. Dlatego nawet wśród zwolenników silnej władzy monarszej można się spotkać z propozycjami raczej podporządkowania niż zlikwidowania innych ośrodków władzy. Jak pokazał Samuel Huntington, idea mieszane-go rządu weszła do dyskursu politycznego, gdy w wyniku konsolidacji władzy pomieszane funkcje rozmaitych feudalnych ciał rządzących uległy instytucjonalnemu odseparowaniu i specjalizacji – gdy angielski parlament przestał pełnić połączone funkcje sędownicze (umożliwiające mu m.in. skazanie króla na śmierć), prawodawcze i administracyjne, a stał się wyłącznie źródłem praw (Huntington 1968: 109–111).

Monarchę z reguły utożsamiano z władzą wykonawczą, funkcje sędownicze dzielono między koronę i arystokrację, zaś arystokracji i demokracji przekazywano władzę ustawodawczą. Stanisław Staszic pisał w 1790 roku o „ustawie rządu”: „Gdy pierwsza część kontraktu społeczności oznaczy prawa fundamentalne i prawa własności obywatela, druga część trzeba, aby postanowiła stosunki władz rządowych, których towarzystwo używać będzie do wykonywania praw swoich” (Staszic 1954: 209). Fundamentalne dla funkcjonowania obecnych „faktycznie istniejących demokracji” rozwiązania instytucjonalne nie wywodzą się wprost z teorii demokracji, ale z praktyki arystokratycznych walk o władzę i jej harmonijną redystrybucję.

W ramach mieszane-go rządu proporcje władz mogły być różne, preferowana była jednak przewaga arystokracji jako formy leżącej pośrodku, zatem pośredniczącej, łączącej i łagodzącej rozbieżności, *pouvoir intermédiaire* (Kinneking 1994: 223). Z drugiej jednak strony nikt nie kwestionował pozycji króla, który zawsze był w pewnym sensie ponad wszystkimi i którego dynastyczny splendor decydował o statusie całego państwa (dlatego republice angielskiej szybko przywrócono bardziej nobilitujący status królestwa). W XVI wieku nie było alternatywy dla suwerenności króla innej niż anarchia lub obcy podbój. Rzadko kto przed 1640 rokiem widział różnicę pomiędzy królem a republiką w ogóle (Hill 1965: 288). Nieudana próba zaprowadzenia klasycystycznego porządku, Konstytucja 3 Maja Królestwa Polskiego z 1791 roku dawała królowi więcej, a nie mniej władzy z intencją wzmocnienia rządów, a przez to i całego państwa – wprowadzała dziedziczenie tronu i pozbawiała praw obywatelskich szlachecką

biedotę na rzecz oligarchii. Cromwellowi w Anglii proponowano koronację, co odrzucił na rzecz tytułu Lorda Protektora, czyli pozycji regenta. Wśród zwolenników silnej władzy monarszej, a wręcz adwersarzy podziału władzy w ogóle na rzecz niepodzielnej władzy absolutnej wymienić można Jeana Bodina, Thomasa Hobbesa, Roberta Filmera oraz Samuela Puffendorfa (Małajny 2001: 108–115). Dopiero jakobiński radykalizm podczas rewolucji francuskiej powiązał republikanizm ze zlikwidowaniem władzy monarszej w ogóle, zrywając z klasycystyczną wizją równowagi władz. Republikanizm klasycystyczny legitymizowała idea harmonii, porewolucyjny republikanizm romantyczny zaś idea emancypacji.

O przewadze demokracji nie myślano w dobie klasycyzmu niemal w ogóle, było to rozwiązanie zbyt niestałe i niebezpieczne, bliskie anarchii, rządów bez rządu, a przykład upadku potęgi Królestwa Polski jako szlacheckiej demokracji stanowił wystarczający straszak dla najbardziej nawet śmiałych umysłów. Nawet o ustroju amerykańskim ówczesni wypowiadali się jako o debatującej arystokracji w obliczu milczącej demokracji (Mann 1993: 143). Równoległa obecność odmiennych form była jednak niezbędna, bowiem spełniały one odrębne funkcje, nawzajem się pilnowały, powstrzymywały i ograniczały. Jednolity rząd mógł być zbyt silny lub zbyt słaby, mieszany posiadał zaś arystotelesowsko odpowiednią ilość władzy. Klasycystyczne umysły poszukiwały przede wszystkim stałości i ciągłości (Kinneging 1994: 140).

Koncepcja cywilizowanego stowarzyszenia stanowiła integralną część klasycystycznego dyskursu politycznego, obok takich koncepcji, jak mieszany rząd, republika, suveren. Nie należy ich jednak utożsamiać. Locke pisał, że poprzez republikę nie tylko nie rozumiał demokracji, ale także żadnej innej formy rządów (Locke 1992: 256). Republika nie była bowiem formą rządów, ale sposobem istnienia politycznej wspólnoty. Monarchia, tak samo jak arystokracja czy demokracja mogła powstać w konsekwencji ustanowienia republiki. Za idealną uważano jednak mieszaną formę władzy. Cywilizowane stowarzyszenie było w rozumieniu Locke'a ciałem politycznym, *body politic*, co używał zamiennie z *public body*, ciałem publicznym. Jedno z dzieł Hobbesa taki właśnie miało tytuł „*De Corpore Politico*”. Tak też tłumaczono w dobie klasycyzmu termin *res publica*, jako ciało publiczne, ciało polityczne (Braudel 1993: 323), a nie rzecz publiczną czy wspólne dobro, jak w formie idei mieszczącej się w ramach komunistycznego logosu próbuje się to rozumieć obecnie (np. Śpiewak 1998: 292). W dobie klasycyzmu *res publica* jednak nie było tym samym co *bonum commune*. To pierwsze mogło być ustanowione między innymi w celu ochrony drugiego, ale z pewnością nie było z nim tożsame. *Res publica* nie stanowiło ani *bono publico* ani *res communis*, a *corpus politicus*. „*Société civile s'entend du corps politique*”, jak można przeczytać we francuskiej *Encyclopédie* pod hasłem *société civile*. A pod hasłem *république* dowiadujemy się, że są to *peuple en corps*, zaś republika federacyjna składa się z unii wielu *corps politiques*. Republika, zarówno

Commonwealth, jak i Rzeczpospolita, a także Reich, oznaczała literalnie ciało publiczne, czyli ciało polityczne, polityczną wspólnotę w postaci cywilizowanego stowarzyszenia, cyverońskiego *societas civilis*. Hobbesowski Lewiatan to twór, który czerpał swój ogrom z liczebności stanowiących go członków. Staszic pisał: „Więc wszyscy ludzie w społeczności żyjący, mając ciało zdrowe i rozum, do kontraktu towarzystwa wchodzić powinni. [...] Rzeczpospolita jest materią tego kontraktu. Czyli zrozumiałej może powiem: zamiarem towarzyszenia się ludzi jest ubezpieczenie sobie wspólne praw przyrodzonych” (Staszic 1954: 207–208). Rzeczpospolita nie była rzeczą powszechną wszystkim, tylko rzeczą ustanowioną pospołu. Republika nie stanowiła wspólnego dobra, tylko wspólnotę polityczną – ustanowioną dla ochrony całkowicie prywatnych dóbr. Dlatego w okresach bezkrólestwa wzrastała liczba najazdów na cudze dobra. Istotą klasycystycznego republikanizmu był kontraktualizm, konsensualizm i asocjacionizm, co zmienił rewolucyjny jakobinizm. Tylko w tej perspektywie można utrzymać postrzeżenie Manfreda Riedela, że w dobie klasycyzmu antyczne terminy *societas civilis*, *civitas* oraz *res publica* traktowano jako synonimy (Pelczynski, red. 1984: 4). *Societas civilis sive res publica*.

Kres klasycyzmu

Prekursorami dyskursu klasycystycznego byli szesnastowieczni autorzy zajmujący się problematyką republiki, czyli zinstytucjonalizowanej zgody na nadrzędną władzę, jako przeciwwagi dla makiawelicznej koncepcji władzy przez podbój – Jan Ostroróg, Andrzej Frycz Modrzewski, Thomas More, Jean Bodin, wreszcie Richard Hooker, który już *explicite* używał pod koniec XVI wieku cyverońskiego terminu „*societas civilis*” w swym „*Of the Laws of Ecclesiastical Polity*”. Ich republikanizm wyznaczał koniec średniowiecznego projektu urzeczywistnienia ideału królestwa bożego na ziemi.

Ostatnim chyba z przedstawicieli klasycystycznej semantyki był Immanuel Kant, który jeszcze w 1797 roku, czyli już w czasie krytykowanej przez niego rewolucji, konfrontował w swej „*Metaphysik der Sitten*” *Natürzustande* z *bürgerlichen Zustände*, czyli *status naturalis* ze *status civilis*. *Bürgerlichen Zustände* utożsamiał przy tym z *gesellschaftliche Zustände* w formie *bürgerliche Verbindung* czy *bürgerliche Verein* (obywatelskiego, cywilizowanego związku czy stowarzyszenia). Powszechnie rządzące się prawem *bürgerliche Gesellschaft*, czyli *Staat*, miało według niego zapewnić i zabezpieczyć *bürgerlichen Gleichkeit* i *bürgerlichen Selbstständigkeit* (obywatelski spokój i niezależność). Kant projektował przy tym koncepcję cywilizowanego stowarzyszenia również na stosunki międzypaństwowe – jako *weltbürgerlichen Zustand* czy *Weltrepublik* (Kant 1838: 58–71, 117, 146; 1995a: 40–5; 1995b: 16). Kant był ostatnim reprezentan-

tem ginącego właśnie świata. W tym kontekście Adam Seligman wydaje się zupełnie nie rozumieć Kanta, u którego, według niego, *bürgerlichen Gesellschaft* zakładało dystynkcję od państwa, co wystarczy, choć nie jest to jedyny powód, by z rezerwą podchodzić do zawartych w tej książce analiz (Seligman 1992: 43). Charakterystyczne, że w 1962 roku Jürgen Habermas próbował oddać klasycystyczne znaczenie za pomocą zwrotu „*Zivilsozietät*” zamiast „*bürgerlichen Gesellschaft*”, które utożsamiał ze społeczeństwem burżuazyjnym (Habermas 1989: 255).

Początki zmian można zauważyć u Johanna Gottlieba Fichtego. W 1793 roku w „Żądaniu zwrotu wolności myśli od książąt Europy, którzy ją dotychczas uciśkali” oraz w „Podstawach prawa naturalnego wedle zasad teorii wiedzy” z 1796 roku pisał o *bürgerlichen Gesellschaft*, jak Kant, na sposób klasycystyczny (Fichte 1996: 28, 105). W roku 1800 w „Zamkniętym państwie handlowym” porzucił poprzednie koncepcje i zaczął pisać o państwie prawa oraz państwie handlowym (Fichte 1996: 152). W 1802 roku tę ostatnią koncepcję podjął młody Hegel w „O naukowych sposobach rozważania prawa naturalnego” pisząc o „systemie powszechnej zależności wzajemnej opartej na potrzebach fizycznych oraz pracy i gromadzeniu środków do zaspokajania potrzeb” (Hegel 1994: 77). W 1818 roku, tuż po zakończeniu niezwykle burzliwych w dziejach Europy wojen napoleońskich, system ten nazwał *bürgerlichen Gesellschaft*, nadając tym samym temu zwrotowi zupełnie nowe znaczenie – jako „burżuazyjno cywilnego społeczeństwa” w opozycji do państwa jako politycznej wspólnoty (Pelczynski 1984: 7). Było to zgodne z jego programowym antyrepublikanizmem (zob. Hegel 1958: 68–73). W ten sposób klasycystyczna koncepcja polityczna stała się w dobie romantyzmu terminem ekonomicznym. Heglowski sposób użycia niemieckiego idiomu bardziej odpowiadał jego charakterowi w warunkach nowej burżuazyjnej rzeczywistości niż jego arystokratyczny kantowski odpowiednik.

Słowami Jürgena Habermasa: „[Hegel] musi się przekonać, że kapitalistyczna gospodarka, która wyłoniła nowoczesne społeczeństwo, które pod tradycyjnym mianem „*bürgerlichen Gesellschaft*” stanowi całkiem nową rzeczywistość, nieporównywalną z klasycznymi formami *societas civilis* albo *polis*. Mimo pewnej ciągłości tradycji prawa rzymskiego Hegel nie może już społecznego stanu upadającego Rzymu zestawiać z prywatnoprawnymi stosunkami nowoczesnego [*bürgerlichen Gesellschaft*]” (Habermas 2000: 43). U Hegla, Tocqueville’a, Marksa *bürgerlichen Gesellschaft* czy *société civile* stanowiły przede wszystkim sferę działalności ekonomicznej w opozycji do politycznego państwa czy sfery polityki. Jak zauważył Habermas, w ramach tradycyjnej rzeczywistości społecznej różnice ekonomiczne i udział we władzy politycznej były ze sobą tożsame. W społeczeństwach nowoczesnych prywatnoprawne stosunki towarowe wyodrębniły się z porządku panowania. „Za pośrednictwem wartości wymiennej i władzy wykształciły się dwa odrębne systemy działania, uzupełniające się funk-

cyjonalnie – sfera społeczna oddzieliła się od politycznej, odpolitycznione społeczeństwo gospodarcze oddzieliło się od biurokratyzowanego państwa. Ten proces nie mieścił się w pojęciach klasycznej nauki o polityce. Toteż od końca XVIII wieku nauka ta rozpada się na teorię społeczeństwa, ugruntowaną w ekonomii politycznej, oraz na nawiązującą do nowoczesnego prawa naturalnego teorię państwa” (Habermas 2000: 50). W środku tej przemiany znalazł się Hegel przeciwstawiając, zgodnie z zasadami swej dialektyki, *Staat* i *bürgerlichen Gesellschaft*, czyli polityczne państwo i cywilną społeczność.

W przeciwieństwie do semantyki klasycystycznej, w której cywilizowane stowarzyszenie stanowiło antynomię stanu naturalnego, semantyka romantyczna odwróciła porządek: „[...] całe to [*bürgerliche Gesellschaft*] to powszechna wojna wszystkich przeciwko wszystkim”, jak pisał Marks (Marks i Engels 1960: 144). Z drugiej strony, klasycyzm utożsamiał *civil society* z *political society* (Locke 1960). Romantyzm zaś przeciwstawił koncepcje *société civile* i *société politique*, opisując wyraźne między nimi różnice. U Kanta *bürgerlichen Gesellschaft* i *Staat* to to samo, u Hegla i jego współczesnych to przeciwieństwa. Podobnie wygląda zestawienie rozumienia *société civile* i *société politique* u Rousseau i Tocqueville’a. Innymi słowy, różnica pomiędzy Kantem a Heglem jest taka sama, jak pomiędzy Rousseau a Tocquevillem – są to dwa zupełnie odmienne sposoby postrzegania rzeczywistości społecznej i politycznej. *État civil* u Rousseau to „stan ucywilizowania”, zaś *vie civile* u Tocqueville’a to „życie cywilne”. Podobnie wypada porównanie kantowskiego *bürgerlichen Zustand* z heglowskim *bürgerlichen Leben*. Semantyczne przejście ułatwił fakt, że klasycystyczne *civile* jako ucywilizowanie miało charakter antymilitarystyczny, skąd w podobnym schemacie niedaleko do *civile* jako cywilności. Romantyczna koncepcja „życia cywilnego” klasycyzmowi nie była znana w ogóle. Radykalną zmianę sposobu myślenia, doświadczenia i interpretacji rzeczywistości oraz opisujących ją słów na przełomie XVIII i XIX wieku opisał już Michel Foucault w swych *Słowach i rzeczach* za pomocą koncepcji epistem (zob. Foucault 1994). Niniejsza praca podąża tym śladem koncentrując się na semantyce klasycystycznej, głębszą analizę semantyki romantycznej pozostawiając innemu opracowaniu. Semantyka klasycystyczna znacznie się różniła od stanowiącej wręcz jej przeciwieństwo semantyki romantycznej.

Klasycyzm i mit oświecenia

Klasycyzm nie był tylko prądem w sztuce i literaturze. Miał on swój wymiar filozoficzny i polityczny i w tej perspektywie możemy mówić dzisiaj o politycznym klasycyzmie. Myśliciele, których zazwyczaj wrzuca się do oświeceniowej szufladki, Locke, Hume, Monteskiusz, Rousseau byli w swych dziełach dziećmi

swjej epoki, której charakter był odmienny od dziewiętnastowiecznego projektu romantycznego, którego źródła szuka się zwykle w oświeceniu. W myśleniu o oświeceniu zawarty jest liberalno-marksistowski teleologiczny projekt postępu społecznego, postępu prowadzącego do rewolucji – projektu użytecznego politycznie jako instrument legitymizacji burżuazji jako klasy bez historii.

Rewolucja francuska była raczej nieoczekiwaną konsekwencją działań aktorów sceny politycznej niż zamierzonym działaniem, nikt jej nie przewidywał tak samo, jak nikt się nie spodziewał upadku sowieckiego imperium pod koniec XX wieku. Studiowanie rewolucji jako nieuchronnego efektu oświeceniowej myśli jest jak traktowanie śmierci za konsekwencję czyjegoś życia. Taką wizję racjonalistycznego postępu *Dialektyki Oświecenia* zawdzięczamy pochodzącemu z 1944 roku dziełu Maxa Horkheimera i Theodora Adorno z krytycznej szkoły frankfurckiej (zob. Horkheimer i Adorno 1994). W ich oskarżycielskiej interpretacji oświecenie było okresem założycielskim nowoczesności, totalitarnym projektem prowadzącym do faszystowskiej ekspresji, którą to figurę hermeneutyczną przejęło później jako dogmat wielu lewicowych autorów postmodernistycznych. To właśnie w okresie powojennym rozpoczął się intelektualny trend dopatrywania się źródeł nowoczesności w oświeceniu – zarówno w pozytywnych, jak i negatywnych aspektach – co znalazło swoje odzwierciedlenie w Polsce czasów bierutowskich w szczególnie gorliwym publikowaniu dzieł politycznych autorów osiemnastowiecznych w latach pięćdziesiątych, co było fenomenem na skalę całego bloku wschodniego, gdyż w innych demoludach dzieła te znajdowały się na cenzurowanym. Serię „Biblioteka Klasyków Filozofii” zapowiedział na łamach pierwszego numeru „Myśli Filozoficznej” z 1951 roku namaszczonej przez propagandową maszynę na głównego teoretyka „frontu filozoficznego” marksizmu Adam Schaff – pierwsza publikacja tej serii ukazała się w roku następnym (Schaff 1951: 46). Być może idealizacja oświecenia była odpowiedzią aparatu propagandowego na krytykę Horkheimera. A jak pisał Jerzy Szacki, wprawdzie termin „oświecenie” pojawiał się sporadycznie w wieku XVIII, ale swą generalizującą moc nazwy epoki uzyskał dużo później (Szacki 2003: 79). Termin „oświecenie” pojawił się w XVIII wieku jako synonim fundamentalnej dla całego klasycyzmu koncepcji „ucywilizowania”.

Namysł nad klasycyzmem jako spójnym prądem politycznym obejmującym wiek XVII i następny pozwala uniknąć pułapki marksistowskiego w swych korzeniach mitu oświecenia. Oświecenie należy raczej uznać za lokalną wersję późnego klasycyzmu, radykalnie odmienną od czasów porewolucyjnych, czasów „politycznego romantyzmu” – w sformułowaniu Carla Schmitta (Schmitt: 1986). Oświecenie było w swym charakterze konserwatywne, a nie progresywne. W przeciwieństwie do romantyzmu, którego źródła można dopatrywać się w rewolucyjnym jakobinizmie. Horkheimer nie zauważył, że wraz z Heglem doszło do radykalnego zerwania z myślą klasycystyczną, poprzez krytykę filozofii Kan-

ta jako jej szczytowego osiągnięcia (Habermas 2000: 34). To Heglowi zawdzięczamy transcendentne złudzenie możliwości integracji tego, co Kant nazywał „fakultetami” wiedząc o niemożliwości ich pogodzenia. To Hegel dokonał integracji wszystkich metanarracji projektu nowoczesnego: emancypacji, postępu, racjonalności, dobrobytu (Lyotard 1998: 28, 30). Rewolucja rzeczywiście zmieniła wszystko, ale jej źródeł nie należy szukać w „oświeceniowym projekcie”, tylko w jakobinizmie. Rewolucja nie była efektem, lecz zerwaniem z oświeceniem – jako późną fazą klasycyzmu. Innymi słowy, to nie oświecenie, ale rewolucja francuska wraz z wojnami napoleońskimi, fundamentalnie zmieniając porządek społeczno-polityczny, stanowiły źródło nowoczesności wraz z wszelkimi jej immanentnymi totalitaryzmami. Analiza pojęć i kategorii, którymi posługują się myśliciele osiemnastowieczni, pokazuje ich silne semantyczne związki z autorami siedemnastowiecznymi. Trudno zatem rozgraniczać te dwa stulecia, jak czyni to np. Szacki, który uważa wiek XVIII, a właściwie drugą jego połowę, za swoistą, zgodnie z paradygmatem „oświecenia” (Szacki 2003: 79). Radykalnie odmienny dyskurs pojawił się po rewolucji. Popularny światopogląd miesza niestety klasycystyczne umiłowanie harmonii z nowoczesną racjonalnością.

Oświecenie jest postrzegane jako projekt postępu i zmian, klasycyzm, na odwrót, był narracją konserwatyzmu, reakcji arystokracji na polityczne zmiany doby absolutyzmu. O ile w oświeceniu szuka się nowego w starym, w klasycyzmie należy szukać starego w nowym. Oświecenie przybliżyło naszych przodków, klasycyzm zaś ukazuje ich odmiennność. Klasycyzm to po prostu „inny świat”, oświecenie to ten sam, tylko niedojrzały. W oświeceniu szukamy tego samego, w klasycyzmie należy szukać różnicy. Reakcyjność polityki klasycyzmu nie oznaczała jego arystokratycznej przestarzałości czy dekadencji, tak jak oświecenie nie było prekursorem nowoczesności, nowej burżuazyjnej rzeczywistości. Stanowiło ono raczej koniec, zwieńczenie pewnej epoki, a nie początek nowej (zob. Foucault 2000: 282). Francuskie oświecenie należałoby traktować jako lokalną wersję klasycyzmu, którego publiczne zaistnienie możliwe było po śmierci Ludwika XIV, gdy doszło tam do osłabienia siły absolutyzmu. Oświecenie było jedną z form klasycystycznego projektu ucywilizowania. Człowiek oświecony, to człowiek cywilizowany – obyty, czyli obywatel. Oświecenie stanowiło projekt racjonalizujący, w podwójnym znaczeniu tego słowa, absolutyzm, a nie wzywający do jego obalenia. Ta racjonalizacja stanowiła punkt wyjścia tego, co później nazwano projektem oświeceniowym. Oczywiście o tym, że oświecenie nie było projektem burżuazyjnym, nie można się przekonać stosując liberalno-marksistowskie schematy interpretacyjne.

Dlaczego zatem epokę XVII i XVIII wieku określać mianem „klasycyzmu”? Istotnym doświadczeniem kulturowym tej epoki było odkrycie i upowszechnienie kultury klasycznej, przede wszystkim kultury starożytnego Rzymu, słowami Monteskiusza: „niepodobna rozstać się z Rzymianami” (Monteskiusz 2003:

161). Jednym z głównych narzędzi arystokratyzacji ówczesnego szkolnictwa stało się rozszerzenie studiów literatury klasycznej, a właściwie ograniczenie *curriculum* do ekskluzywnie klasycznej tematyki, swoiście „bezużytecznej” i czysto akademickiej. W obliczu upadku rycerskiego *élan* zbyt kłopotliwa klasyczna edukacja stała się wyznacznikiem rewerencji każdego dżentelmena, podkreślając jego szlacheckość i wyróżniając z bigoterii mieszczańskiej użyteczności. Klasycyzm zmienił koncepcję szlacheckiej dystynkcji z etosu rycerskości na doktrynę ucylizowania. Klasyczna literatura odpowiadała gustowi i preferencjom arystokracji. Szkoła średnia poświęcała swą energię nauce antycznej gramatyki, głównie łaciny. Ostatni rok poświęcony był klasycznej poezji i literaturze, czyli Homerowi, Sofoklesowi, Eurypidesowi, Wergiliuszowi, Owidiuszowi, Horacemu i wielu innym. Retoryka, czyli studia antycznych mówców, pisarzy, filozofów i historyków, była najważniejszym elementem praktyki uniwersyteckiej. Czytano zatem Arystotelesa, Platona, Herodota, Tucydidesa, Ksenofona, Demostenesa, Plutarcha oraz Polibiusza spośród Greków (raczej w tłumaczeniach łacińskich), a z autorów rzymskich Cezara, Tacyty, Liwiusza, Senekę i ponad wszystko Cyncerona (Kinneging 1994: 58–59).

Ówczesni nie postrzegali Rzymu jako kamienia węgielnego cywilizacji, ale jako lustro, w którym przeglądała się ich rzeczywistość. Historia Rzymian nie była historią starożytnych, których instytucje i idee wpłynęły na europejską cywilizację, ale historią cywilizacji *tout court*. Kiedy Monteskiusz pisał: „Czuje się silny w mych zasadach, kiedy mam za sobą Rzymian” (Monteskiusz 2003: 85), stwierdzał, że rzymskie doświadczenie odzwierciedla uniwersalne prawa rządzące ludzkim życiem i rzeczywistością. Klasycyzm czytał klasykę, by poznać swój własny czas i historię w wymiarze uniwersalnym i ponadczasowym (Kinneging 1994: 100). Z tego powodu niniejsze analizy nie poruszają nawet powierzchownie myśli antycznej i co oznaczały poszczególne terminy u Arystotelesa czy Cyncerona. To zbyt odległe temporalnie i intelektualnie zagadnienia, wykraczające poza zakres niniejszej pracy. Raczej chodzi o to, by zakreślić recepcję antyku w dobie klasycyzmu, jak wówczas czytano klasyków, w jaki sposób pracował hermeneutyczny aparat klasycystyczny.

Praktyka politycznego klasycyzmu, w przeciwieństwie do popularnych idealizacji oświecenia, może zostać wpisana w projekt epistemy reprezentacji Michela Foucault, w ramach której pewna grupa społeczna posiadała prawo i przywilej reprezentowania i uniwersalizowania całej rzeczywistości społecznej i której oczami widziały pozostałe grupy i stany. Pomiedzy epistemą reprezentacji, a następującą po niej epistemą znaczenia Foucault dostrzegał zerwanie, gwałtowną zmianę sposobu myślenia i praktyki społecznej, a nie ciągłość stopniowego rozwoju (zob. Foucault 1994). Tak też niniejsza praca postrzega różnicę pomiędzy semantykami klasycyzmu i romantyzmu na gruncie polityki – jako radykalnie odmiennie opisanej rzeczywistości społecznej.

Podsumowanie

Przez blisko dwa stulecia, do rewolucji francuskiej, czasów romantyzmu Europą rządził spójny i trwały sposób myślenia politycznego – klasycyzm. Odpowiednim podsumowaniem rozważań na jego temat, podsumowaniem niniejszej analizy dyskursu może być cytat autorstwa Manfreda Riedela, któremu udało się sprecyzować problem, mimo że nie udało się go w sposób satysfakcjonujący rozwiązać, chociaż był rzeczywiście temu bliski (zob. Pelczynski red. 1984: 4): „Wątpliwości rodzą się także wówczas, kiedy kwestionujemy – co z pewnością stało się nieuniknione w językowym zamęciu naszych czasów – lingwistyczne założenia doktryn i tez tradycyjnej myśli politycznej. Rzeczywiście, kiedy krytycznie czytamy klasyczne dzieła filozofii polityki, na przykład dzieła Hobbesa lub nawet Rousseau i Kanta, odkrywamy, że jednocześnie pociąga nas i wprawia w zakłopotanie język, w jakim zostały napisane. Znajdujemy w nich, na przykład, dyskusję na temat ciała politycznego (*political body*) bez żadnego wyjaśnienia, w jaki sposób taka cielesność mogłaby zostać ustanowiona. [...] Znajdujemy tam także odniesienie do idei kontraktu, który jak zapewniamą nas filozofowie polityki, nigdy nie miał miejsca. Wszystkie te problemy i wątpliwości mogą jednak, do pewnego stopnia zostać wyeliminowane, jeśli będziemy pamiętać o tym, że terminologia, o której mowa, należy do tradycji myśli politycznej traktującej politykę i prawo jako elementy *filozofii praktycznej*, lub mówiąc precyzyjniej, do tej części filozofii praktycznej, która powinna zajmować się teorią reguł działania politycznego, w taki sposób, w jaki została ona rozwinięta i była uprawiana w nowożytnej teorii prawa naturalnego. Pojęcia, z którymi mamy tutaj do czynienia, nie są pojęciami empirycznymi, lecz normatywnymi” (Riedel 1993: 29–30). Odnotujmy, że to, co się przyjęło uważać za nowożytną szkołę prawa naturalnego, w istocie było klasycystyczną teorią cywilizowanych praw politycznych przeciwstawianych dzikiemu i barbarzyńskiemu prawu natury. Fundamentalnym prawem w stanie natury było prawo do obrony – jak konceptualizowano rzeczywistość feudalnego rozdrobnienia. W stanie ucywilizowania spory rozstrzygać miała wyłoniona w tym właśnie celu suwerenna władza zwierzchnia skonsolidowanego terytorialnie państwa klasycystycznego. Według Huntingtona, rozproszona średniowieczna władza stosowała li tylko prawa boskie, naturalne, zwyczajowe czy lokalne, zaś skonsolidowana władza klasycystyczna stanowić zaczęła źródło praw – czy to w osobie króla czy parlamentu (Huntington 1968: 99–101).

Na podstawie lektury Kanta jako uwspółcześioną formę opisu klasycystycznej semantyki Riedel proponował termin przetłumaczony na język polski jako „związek obywatelski” (Riedel 1993: 33). Niniejsza praca wobec wszystkich tekstów ze stuleci XVII i XVIII proponuje stosowanie terminu „cywilizowane stowarzyszenie” – zamiast nieadekwatnego w tym kontekście acz wszędobylskiego,

wieloznacznego postmodernistycznego „społeczeństwa obywatelskiego”, jako przedmiotu symbolicznych walk o jego legitymizujące prerogatywy.

Literatura

- Bańkowski, Andrzej. 2000. *Etymologiczny słownik języka polskiego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Braudel, Fernand. 1993. *A History of Civilizations*. New York: Penguin Books.
- Braudel, Fernand. 1999. *Historia i trwanie*. Warszawa: Czytelnik.
- Bodin, Iean. 1579. *Les six livres de la republique*. Lyon: Tournes.
- Blythe, James. 1992. *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.
- Bryant, Christopher. 1995. *Civic Nation, Civil Society, Civil Religion*. W: John Hall (red.) *Civil Society: Theory, History, Comparison*. Cambridge: Polity Press.
- Długosz-Kurczabowa, Krystyna. 2003. *Nowy słownik etymologiczny języka polskiego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Elias, Norbert. 2003. *The Civilizing Process*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Fichte, Johann. 1996. *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Foucault, Michel. 1994. *The Order of Things: An Archeology of Human Sciences*. New York: Vintage Books.
- Foucault, Michel. 1998. *Trzeba bronić społeczeństwa*. Warszawa: KR.
- Foucault, Michel. 2000. *Filozofia, historia, polityka: wybór pism*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Giddens, Anthony. 1987. *The Nation-State and Violence*. Berkeley: University of California Press.
- Habermas, Jürgen. 1989. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: The MIT Press.
- Habermas, Jürgen. 2000. *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*. Kraków: Universitas.
- Hall, John (red.). 1995. *Civil Society: Theory, History, Comparison*. Cambridge: Polity Press.
- Hegel, Georg. 1958. *Wykłady z filozofii dziejów*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hegel, Georg. 1994. *Ustrój Niemiec i inne pisma polityczne*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Hill, Christopher. 1965. *Intellectual Origins of the English Revolution*. Oxford: Oxford University Press.
- Hobbes, Tomasz. 1954. *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Horkheimer, Max i Theodor Adorno. 1994. *Dialektyka Oświecenia: fragmenty filozoficzne*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Huntington, Samuel. 1968. *Political Order in Changing Societies*. New Heaven: Yale University Press.
- Huppert, George. 1986. *After the Black Death: A Social History of Early Modern Europe*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Kant, Immanuel. 1838. *Metaphysik der Sitten in zwei Theilen, Rechtslehre, Tugendlehre*. Leipzig: Modes und Baumann.
- Kant, Immanuel. 1995a. *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*. Toruń: Wydawnictwo COMER.
- Kant, Immanuel. 1995b. *Projekt wieczystego pokoju*. Warszawa: Wydawnictwo PTF.
- Keane, John (red.). 1988a. *Civil Society and the State: New European Perspectives*. London: Verso.
- Keane, John. 1988b. *Democracy and Civil Society: On the Predicaments of European Socialism, the Prospects for Democracy, and the Problem of Controlling Social and Political Power*. London: Verso.
- Keane, John. 1988c. *Despotism and Democracy*. W: Keane 1988a.
- Kinnesing, Andreas. 1994. *Aristocracy, Antiquity, and History: An Essay on Classicism in Political Thought*. Leiden: Rijksuniversiteit te Leiden.
- Locke, John. 1960 [1689]. *Two Treatises of Government: A Critical Edition with an Introduction and Apparatus Criticus by Peter Laslett*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, John. 1992. *Dwa traktaty o rządzie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Liotard, Jean-François. 1998. *Postmodernizm dla dzieci: Korespondencja 1982–1985*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Małajny, Ryszard. 2001. *Trzy teorie podzielonej władzy*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Mann, Michael. 1993. *The Sources of Social Power: The Rise of Classes and Nation State, 1760–1914*. vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Markiewicz, Barbara (red.). 1993. *Spółczesność obywatelska: wybór tekstów z historii pojęcia*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Marks, Karol. 1947. *Dzieła wybrane*. Warszawa: Książka.
- Marks, Karol i Fryderyk Engels. 1949. *Dzieła wybrane*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol i Fryderyk Engels. 1960. *Dzieła*. Tom I. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Modrzewski, Andrzej. 2003. *O poprawie Rzeczypospolitej*. Piotrków Trybunalski: Naukowe Wydawnictwo Piotrkowskie.
- Modzelewski, Wojciech. 2000. *Pacyfizm: wzory i naśladowcy*. Warszawa: Oficyna Naukowa.

- Monteskiusz. 2003. *O duchu praw*. Kraków: Zielona Sowa.
- Pelczynski, Zbigniew. 1988. *Solidarity and „The Rebirth of Civil Society” in Poland*. W: Keane 1988a.
- Pelczynski, Zbigniew (red.). 1984. *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Riedel, Manfred. 1993. *Transcendentalna polityka? Prawomocność polityczna i koncepcja społeczeństwa obywatelskiego u Kanta*. W: Markiewicz 1993.
- Rousseau, Jan Jakub. 1956. *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1966. *Umowa społeczna*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Schaff, Adam. 1951. *Zadania frontu filozoficznego w świetle uchwał I Kongresu Nauki Polskiej*. „Myśl Filozoficzna” nr 1.
- Schmitt, Carl. 1986. *Political Romanticism*. Cambridge: The MIT Press.
- Seligman, Adam. 1992. *The Idea of Civil Society*. New York: Free Press.
- Smith, Adam. 1954. *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Spinoza, Benedykt de. 1998. *Traktat polityczny*. Warszawa: AKME.
- Staszic, Stanisław. 1954. *Pisma filozoficzne i społeczne*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Swift, Jonathan. 2003. *Podróże Guliwera: Podróże do wielu odległych narodów świata*. Kraków: Zielona Sowa.
- Szacki, Jerzy (red.). 1997a. *Ani książę, ani kupiec: obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*. Kraków: Znak.
- Szacki, Jerzy. 1997b. *Wstęp. Powrót idei społeczeństwa obywatelskiego*. W: Szacki (red.) 1997a.
- Szacki, Jerzy. 2003. *Historia myśli socjologicznej: Wydanie nowe*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Śpiewak, Paweł. 1998. *W stronę wspólnego dobra*. Warszawa: Fundacja Aletheia.

Public Body: The Idea of Civilized Association in the Age of Classicism

Summary

According to discourse analysis of classicist writings, the reception of Ciceronian concept of *societas civilis* at that time should be understood as “civilized association”, a political body aimed at resolving conflicts among aristocracy, including king as *primus inter pares*. State of association or civility was confronted with wild and barbaric state of nature, whose discomfort and dangers moved people towards establishing political i.e. “public body”, as their understanding of concept of *res publica* should be understood.

New concepts were applied as conceptualizations of new political situation of aristocracy within absolutist states. This semantic application stems from troublesome times of Thirty Years War and simultaneous Civil War in England and Fronde in France – the last aristocratic revolutions against territorially consolidating classicist state.

Key words: classicism, republic, civil society.