

Wprowadzenie: Rzeczywistość renesansu

Jak wskazuje tytuł tego tomu, uznaję za wskazane kontynuowanie rozważań na temat epoki renesansu. Moje podejście wymaga jednak uzasadnienia, albowiem pojęcie renesansu ostatnimi czasy straciło na znaczeniu i podaje się wiele powodów, by je pomijać. Jednym z nich ma być zbyt duża niejasność tego terminu. Kolejna wątpliwość wynika z postmodernistycznej krytyki metanarracji i teleologicznych form piśmiennictwa historycznego, którym krytyka owa dała początek. Najbardziej jednak rozpowszechnionym powodem nieufności jest fakt, że metafora, za pomocą której mówi się o renesansie – metafora przebudzenia, a dokładniej odrodzenia, najwyraźniej jest tylko grzecznościowa [*honorific*]. Zasadnicza trudność polega na tym, że gdy poważnie zastanowimy się nad zarysem wczesnonowożytnej historii europejskiej, staje się oczywiste, że większość ludzi żyjących w tamtych czasach byłaby zaskoczona, gdyby dowiedziała się o odrodzeniu lub o odzyskaniu czegokolwiek, co nadało jakąś wartość ich życiu. Najbardziej zatem rozpowszechnionym zastrzeżeniem wobec owego terminu jest to, że marginalizuje on i devaluuje tych, dla których renesans nigdy się nie wydarzył¹.

Są to poważne zastrzeżenia, ale nie da się uciec od faktu, że w okresie, o którym mowa w kolejnych rozdziałach, istniało coś, co dla *pewnych* ludzi niewątpliwie narodziło się na nowo i powróciło do życia. Nie znaczy to jednak, że możemy wskazać jakiś determinujący moment, w którym (przywołując inną tradycyjną metaforę) ciemne wieki się skończyły, a pojawiła się jutrzienka nowego światła. Wśród historyków idei istnieje wyraźna tendencja, by myśleć w takich kategoriach i pisać o „decydującym przełomie” i „gwałtownej transformacji” włoskiego życia kulturalnego

1 Jak zauważyła to w klasycznym już wywodzie Joan Kelly (1999), w kategorii tej mieszczą się głównie kobiety. Por. moje rozważania na ten temat w rozdziale 5, cz. II.

około roku 1400, po którym możemy dostrzec, iż „granica pomiędzy średniowieczem a renesansem została przekroczona”². Jak dowodzę w rozdziale 2, nie da się zaobserwować takiego momentu gwałtownej przemiany w historii myśli moralnej lub politycznej. Jeśli nastąpiło odrodzenie, to zapewne był to proces rozciągnięty w czasie i trudny.

Jeśli szukamy źródeł, to zapewne winniśmy cofnąć się w tym celu aż do wieku XII, czyli do okresu, w którym pojawiły się włoskie uniwersytety jako ośrodki nauczania prawa rzymskiego. Studenci, kiedy zaczynali zajmować się Kodeksem Justyniana, zapoznawali się z *Ars rhetorica*, a zatem z ideą, że udane oratorstwo sądowe będzie często zależeć co najmniej tak samo od pomyslnego wystąpienia, jak od dowodu prawnego. Pod koniec XIII wieku nauczanie retoryki zaczęło zmierzać w nowym kierunku, najwyraźniej pod wpływem metod obowiązujących we francuskich szkołach katedralnych. Podręczników już nie studiowano jako li tylko źródeł reguł praktycznych, lecz zaczęto ich używać jako wskazówek do uczenia się lepszego stylu łacińskiego. Z tego odnowionego zainteresowania językiem antycznego Rzymu wzięły się pierwsze iskierki ruchu humanistycznego³. Wzrastająca liczba *literati* – większość z nich początkowo zdobyła wykształcenie prawnicze – zaczęła nie tylko studiować klasyków, ale także ponownie zapoznawać się z pełnym zakresem *studia humanitatis*⁴. Na początku XIV stulecia istniało koło humanistów w Arezzo, a wkrótce potem pojawiły się kolejne grupy skupione wokół poety i historyka Albertina Mussata w Padwie. Tworzyli je autorzy, którzy jako jedni z pierwszych odwoływali się do poezji rzymskiej, głównie do Horacego i Wergiliusza, do dzieł rzymskich historyków, szczególnie Liwiusza i Salustiusza, oraz pism takich moralistów, jak Juwenalis, Seneka i przede wszystkim Cyceron, którego uczynili najbardziej znanym i cytowanym autorem klasycznego antyku.

Odkąd język i literatura starożytnego Rzymu stały się przedmiotem tak wielkiej fascynacji, humaniści zaczęli zajmować się odzyskiwaniem antycznych manuskryptów, wydawaniem tekstów, określaniem atrybucji itd. Ale niektórzy z nich, przede wszystkim Petrarca i jego uczniowie, mieli większe ambicje: zależało im na ożywieniu rzymskiego programu nauczania *studia humanitatis*, by tym samym nadać szerszą aktualność studiom nad antyczną retoryką, poezją, historią i filozofią moralną. To

2 Baron 1966, s. 8, 449; Pocock 1975, s. 52.

3 O wczesnych humanistach jako nauczycielach sztuki retorycznej zob. Kristeller 1962.

4 O środowisku padewskim piszą Billanovich (1981) i Sirasi (1973, s. 43-58).

właśnie znaczyło owo „odrodzenie”, o którym lubili mówić humaniści *quattrocenta*. Leonardo Bruni w *Dialogu* skierowanym do Piera Paola Vergeria w 1401 roku określa Petrarę jako „człowieka, który odnowił *studia humanitatis* w czasach, kiedy były one martwe”⁵. Pokolenie później natkniemy się na Lorenza Vallę, ogłaszającego we wstępie do swojej *Elegantiarum Latinae Linguae*: „podczas gdy dobre pisma prawie wymarły, w naszych czasach zajmujemy się ich ożywieniem i odrodzeniem”⁶.

W kolejnych rozdziałach nie będę wiele mówił na temat przebudzenia poezji klasycznej, jako że głównym przedmiotem mojego zainteresowania jest odrodzenie i rozwój trzech innych elementów *studia humanitatis*: retoryki, historii i filozofii moralnej. Będę badał miejsce klasycznej retoryki w renesansowej teorii moralnej w rozdziale 10, ale w kilku wcześniejszych rozdziałach zajmę się kluczowym miejscem zajmowanym przez *ars rhetorica* w ewolucji humanistycznej myśli politycznej. Jak wskazuję w rozdziale 2, *dictatores* lub nauczyciele retoryki we włoskich szkołach prawniczych byli równocześnie twórcami gatunku poradników dla urzędników miejskich [*city magistrates*], gatunku, który wywarł wyjątkowo trwały wpływ na myśl renesansową. W rozdziale 2 śledzę wyłanianie się tej prehumanistycznej literatury, podczas gdy w pierwszej części rozdziału 3 w sposób bardziej szczegółowy zajmuję się jej przewodnimi motywami. W pierwszych dziesięcioleciach XIV wieku zastaniemy *dictatores* zajętych polemiką ze zwolennikami konkurencyjnej tradycji scholastycznej w filozofii politycznej. Coluccio Salutati podsumowywał spór pod koniec stulecia, oświadczając, że podczas gdy metody dialektyczne stosowane przez scholastyków zaledwie „udowadniają, by nauczyć”, to humaniści uznają potrzebę teorii moralnej z mocą „przekonywania, ażeby pokierować”⁷. Jedną z wyróżniających cech humanizmu stało się przekonanie, że mądrości nie można oddzielać od elokwencji. Zawsze musimy się starać, by jednocześnie nauczać i przekonywać⁸.

Moje zainteresowania badawcze ogniskują się również mocno na roli historii w renesansowej teorii politycznej, a tym samym na kolejnym zasadniczym elemencie *studia humanitatis*. Już w połowie XIII

5 Bruni 1952, s. 94: „hic vir studia humanitatis, quae iam extincta erant, reparavit”.

6 Valla 1543, *Praefatio*, s. 4: „ac pene cum literis ipsis demortuae fuerint, aut hoc tempore excitentur ac reviviscant”.

7 Emerson 1925, s. 358.

8 Aby zapoznać się z klasyczną już debatą na ten temat, por. Gray 1963 i Seigel 1968.

wieku odnajdujemy *dictatores*, którzy idąc za cycerońskim poglądem na historię, widzą w niej światło prawdy i najlepszą wskazówkę do roztropnego działania w życiu publicznym. W szczególności czerpią oni wiedzę z historii Salustiusza, ich ulubionego autorytetu w dziedzinie wzrostu i upadku rządów republikańskich. Jak możemy się przekonać, analizując w rozdziale 11 pisma polityczne Johna Milтона, popularność Salustiusza utrzymywała się przez cały renesans, a on sam był najczęściej cytowanym przez Milтона historykiem antycznym. Tymczasem włoscy humaniści od młodości poświęcali się pisaniu historii swoich czasów w coraz bardziej klasycznym stylu. Mamy tu Albertina Mussata, który w swoich *De Gestis Italicorum* medytuje w stylu Salustiusza nad upadkiem komuny w Padwie, podczas gdy zmienne koleje losu republiki florenckiej dały początek niezwykłym historiom spisany piórem Leonarda Bruniego, Poggia Braccioliniego, aż wreszcie najbardziej wpływowej *Istorie Fiorentine* Niccola Machiavellego z lat 20. XVI wieku.

Spośród wszystkich składników *studia humanitatis* najbardziej koncentrują się na ostatnim, zasadniczym ich elemencie, czyli na studiach nad antyczną filozofią moralną i polityczną. Przebadawszy temat, dochodzimy do najważniejszego punktu, w którym nie tylko należy, ale wręcz trzeba powiedzieć o ewidentnym wkładzie humanizmu renesansowego w historię myśli moralnej i politycznej.

Kontekstem, na gruncie którego pierwotnie wyrosły polityczne teorie humanistów, były republiki miejskie *Regnum Italicum*⁹. Zaczęły one stopniowo rozwijać własne, charakterystyczne systemy polityczne już w ostatnich dziesięcioleciach XI wieku. To właśnie wtedy wiele włoskich miast wzięło na siebie, wbrew papieskiej i cesarskiej zwierzchności, wyznaczanie własnych „konsulów” i obdarzanie ich najwyższą władzą. Tak działo się w Pizie w 1085 roku (jest to najwcześniejszy odnotowany przypadek), w Mediolanie, Genui i Arezzo przed rokiem 1100, a w Bolonii, Padwie, Florencji, Sienie i w innych miejscach do roku 1140¹⁰. W drugiej połowie XII wieku miał miejsce ich dalszy rozwój. System konsularny stopniowo zastępowano formą rządu skupionego w rękach rad, którym przewodniczyli urzędnicy znani jako *podestà*, jako że obdarzano ich najwyższą władzą, czyli *potestas*, zarówno wykonawczą, jak i sądowniczą. Taki system istniał w Parmie i Padwie przed rokiem 1170, w Mediolanie

9 Miano to nadano głównie terytorium dzisiejszych Włoch, sięgającemu na południe do Rzymu; terytorium to tworzyło część imperium Karola Wielkiego.

10 Waley 1988, s. 35; Jones 1997, s. 130-151.

i Piacenzie przed 1180, oraz pod koniec wieku we Florencji, Pizie, Sienie i Arezzo¹¹. W pierwszych latach XIII stulecia wiele z najbogatszych komun miejskich w Lombardii i Toskanii uzyskało *de facto* status niezależnych republik, ze spisаныmi konstytucjami, gwarantującymi im elekcyjny i autonomiczny porządek polityczny.

Wkrótce potem *dictatores* zaczęli tworzyć własne poradniki dla przywódców tych wspólnot. Najwcześniejszym zachowanym przykładem jest anonimowy *Oculus Pastoralis* z około 1220 roku. Badam różne aspekty tego gatunku w rozdziałach 2, 3 i 4, zwracając uwagę zarówno na wizualną, jak i na literacką reprezentację republik miejskich oraz na ich charakterystyczne formy rządów. W szczególności skupiam się na największej z tych, które przetrwały, próbie oddania owych ideałów za pomocą wizualnych desygnatów, tak zwanych *Buon governo*, fresków namalowanych przez Ambrogia Lorenzettiego w Palazzo Pubblico w Sienie w latach 30. XIV wieku. Twierdzę w rozdziale 3, że Lorenzetti ofiarowuje nam typową prehumanistyczną analizę cnotliwej władzy, natomiast w rozdziale 4 badam związki, jakie kreśli on pomiędzy pielęgnowaniem obywatelskiej cnoty a osiągnięciem chwały i wielkości, najwyższych celów tak miast, jak i obywateli.

Ożywienie klasycznego republikanizmu było względnie krótkotrwałym spektaklem we wczesnorenesansowych Włoszech. Główne założenie *dictatores* stanowiło przekonanie, że jeśli chcesz żyć w pokoju i wzrastać do chwały, to musisz trzymać się elekcyjnej formy rządów. Jednak przed końcem XIII stulecia to kardynalne założenie zaczęto szeroko kwestionować, nie dlatego wcale, iż wielu obserwatorom wydawało się, że samorządność prowadziła do niekończących się i wyniszczających konfliktów wewnętrznych. Jeśli celem ma być pokój i chwała, jak przekonywali, to bezpieczniej jest powierzyć wspólnotę silniejszym rządóm pojedynczego *signore* albo dziedzicznego księcia. Te opinie służyły legitymizacji i zachęce do powszechnej zmiany podczas tego okresu *dal' commune al principato*: z tradycyjnego systemu rządów elekcyjnych do zgody na władzę książęcą. Zmiany takie miały miejsce w Mantui i Weronie w latach 70. XIII wieku, w Pizie, Piacenzie i Parmie do 1280 roku, a do końca stulecia w Rawennie, Rimini i w innych miejscach¹².

Tę przemianę śledzę w rozdziale 5, wskazując, jak gatunek poradników dla urzędników miejskich przekształcił się w tak zwane „zwierciadła”

11 Waley 1988, s. 42, 196, 201, 205, 207.

12 Ibidem, s. 165-172.

dla książąt w dojrzałym renesansie. Kreślę ewolucję tego gatunku literackiego w XV wieku, a następnie formułuję twierdzenie, że dostarcza nam on kontekstu, którego potrzebujemy, by zrozumieć *Księcia* Niccolò Machiavellego z 1513 roku. Jestem zdania, że tekst Machiavellego najlepiej rozważać w kontekście jego wkładu w rozwój gatunku zwierciadła dla książąt oraz wpływu nań, ale jednocześnie widzieć go należy jako satyryczny atak na fundamentalne założenie gatunkowe: iż cnota książęca jest kluczem do chwały i wielkości.

Przejsie od elekcyjnych do dziedzicznych systemów rządów w *Regnum Italicum* nie było jednak ani powszechne, ani bezsporne. Florencja i Wenecja kurczowo trzymały się swojego statusu jako niezależnych republik miejskich przez cały wiek XIII i XIV, w tym czasie zrodziła się nowa literatura polityczna, w której wartości obywatelskiej samorządności zostały przeniesione z wielką elokwencją w wiek książąt.

W rozdziale 5 chcę pokazać, w jaki sposób humaniści florenckiego *quattrocenta* ożywili klasyczną ideę „wolnego państwa” czy też *vivere libero* oraz przededefiniowali ją w wysoce retorycznym stylu. W zakończeniu będę dowodził, że to tło florenckiego „humanizmu obywatelskiego” dostarcza nam kontekstu, który umożliwia zrozumienie tego, co Machiavelli czyni w swoich *Discorsi*, w komentarzu na temat wczesnych ksiąg Liwiusza o historii Rzymu. Choć *Discorsi* zawierają pełną pasji, nieomal nostalgiczną rewizję wielkiej tradycji republikanizmu florenckiego, to jednocześnie Machiavelli wielokrotnie powtarza i rozwija swą krytykę humanistycznego ideału cnoty obywatelskiej i jej roli w życiu publicznym.

Jeśli zastanowimy się głębiej nad literaturą polityczną, której przyglądamy się w pierwszej części tego tomu, to będziemy mogli łatwo wskazać wiele elementów, które wspólnie formują charakterystyczny wkład humanizmu renesansowego we wczesnonowożytną myśl polityczną¹³. Najważniejszym pojęciem ożywionym przez humanistów była idea *civitas libera* albo „wolnego państwa”. Wolność w przypadku organizmu politycznego, jak argumentowali humaniści, oznaczała to samo co w przypadku organizmu biologicznego. Państwo, tak jak organizm biologiczny, jest wolne wtedy i tylko wtedy, gdy porusza je do działania jego własna wola. Ale mówić o państwie, które porusza do działania jego własna wola, to mówić o jego istnieniu poruszonym przez powszechną wolę jego obywateli – organizmu jako całości. Wynika z tego, że kiedy

13 Aby zapoznać się z interesującą próbą wyizolowania zestawu bardziej szczegółowych wartości konstytuujących to, co nazywa się myślą renesansową, zob. Burke 1974, s. 245-247.

mówimy o życiu w wolnym państwie, to mamy na myśli, że żyjemy w samorządnej społeczności, w której uznaje się wolę jej obywateli za podstawę prawa i rządów.

W umysłach humanistów z ideą *civitas libera* powiązana jest ściśle kategoria *civis* albo obywatela, którego lubili oni przeciwstawiać kategorii *subditus* albo poddanego. Używając tych terminów, humaniści myślą o obywatelach jako o stanowiących prawo, podczas gdy *subditi* jedynie podlegają prawom nałożonym przez królewskich władców. W konsekwencji, znaczenie bycia obywatelem wiąże się dla humanistów z dwiema kolejnymi wartościami, o których nieustannie rozprawiają. Jedną z nich jest prowadzenie życia *negotium*, aktywnego uczestnictwa w sprawach obywatelskich, a nie *otium*, czyli kontemplacyjnego wycofania się, wartości wychwalanej w myśli arystotelesowskiej i scholastycznej. Wczesny, dobitny wyraz tego stanowiska można znaleźć w liście Piera Paola Vergeria z 1394 roku. Wyobraża on sobie siebie jako Cyncerona odpowiadającego Petrarce na wyrażony przez niego w *Vita Solitaria* niesmak wobec faktu, iż Cynceron poświęcił tak wiele czasu na sprawy publiczne. „Zawsze mi się wydawało – peroruje jako Cynceron autor – że człowiek, który przewyższa wszystkich innych pod względem swojej natury i sposobu życia, to ten, który ofiarowuje swoje talenty rządowi *respublica* w pracy dla dobra ogółu”¹⁴. Życie *negotium*, czyli tych, którzy skwapliwie poświęcają się realizacji celów swojej społeczności, jest godne najwyższej pochwały¹⁵.

Jeśli naszym obowiązkiem jako obywateli jest służba dobru wspólnemu, to musimy wiedzieć, jakie talenty winniśmy rozwijać, jeśli mamy z najlepszym skutkiem dążyć do życia *negotium*. W ten sposób pisarze, których dzieła rozważam, docierają do podstawowej dla nich wartości, to znaczy do *virtus* albo cnoty obywatelskiej. To jedynie dzięki obywatelskiej cnotcie, wszyscy są w tym zgodni, dobrzy obywatele mogą mieć nadzieję na utrzymywanie swojej wspólnoty czy to w stanie wojny, czy w stanie pokoju, tym samym przynosząc chwałę zarówno wspólnotie, jak i sobie samym. Jak wykazuję w rozdziale 8, możemy w tym momencie dostrzec kolejną nutę wrogości w stosunku do scholastyki, jako że scholastycy generalnie podkreślają, iż – dla skutecznej praktyki

14 Vergerio 1934, s. 439-440: „ita semper ipsum visum est praestare omnibus vel genere vel vita quisquis ad administrandam rempublicam impertiendosque salutem omnium labores se accommodasset”.

15 Por. ibidem, s. 439 o *negotium* i s. 444 o porzuceniu *solitudo*.

obywatelskiej – pochodzenie i bogactwo są nie mniej potrzebne niż cnota. W przeciwieństwie do tego, humaniści obierają za swoją dewizę *virtus vera nobilitas*, to znaczy, że sama cnota pozwala wypełniać obowiązek obywatelski w prawdziwie szlachetny i wartościowy sposób.

Kolejnym pojęciem, które pojawia się w pismach politycznych humanistów, jest *libertas*, termin, którego używają oni do opisywania wolności zarówno pojedynczych obywateli, jak i wspólnot. W rozdziałach 2 i 5 śledzę wyłanianie się neorzymskiego rozumienia tej wartości, ukazując zarazem, iż traktowano ją jako własność obywateli w przeciwieństwie do niewolników i w konsekwencji definiowano w kategoriach niezależności i braku arbitralnej dominacji ze strony innych osób. Dowodzę, iż najpełniejszego i najbardziej wpływowego przekształcenia tej klasycznej idei dokonał wśród humanistów dojrzalego renesansu Machiavelli w swoich *Discorsi*. Nakreśliwszy w rozdziale 5 intelektualny kontekst stanowiący podglebie dla poglądów Machiavellego, przechodzę do rozdziałów 6 i 7, w których analizuję samą jego teorię. W rozdziale 6 koncentruję się na jego koncepcie *corruzione*, czyli na analizie tego, w jaki sposób przejawia się skłonność obywateli do podważania własnej wolności. W rozdziale 7 przechodzę do jego charakterystycznej wizji obywatelskiej *virtù*, a zatem do komplementarnej analizy cech, które winniśmy rozwijać, jeśli mamy jednocześnie stać na straży *vivere libero* oraz swojej własnej *libertà*.

W pierwszej połowie tego tomu koncentruję się na humanistycznych teoriach politycznych włoskiego renesansu. W drugiej części prześlę losy tych teorii w północnej Europie, szczególnie we wczesnonowoczesnej Anglii. Zaczę od najwcześniejszej recepcji humanistycznych wartości, w początkach XVI stulecia. Rozdział 8 poświęcam na rozważania o *Utopii* (1516) Sir Thomasa More'a, książki, która według mnie jest najwcześniejszą i najbardziej oryginalną próbą wprowadzenia klasycznego zrozumienia cnoty obywatelskiej i samorządu do angielskiej myśli politycznej. W rozdziale 9 od humanistycznych teorii wolności i obywatelstwa przechodzę do odmiennego zrozumienia tych pojęć u scholastyków z początków XVI wieku. Koncentruję się na postaciach Jacques'a Almaina i Johna Maira, dla których wolność wiązała się nie tylko z kultywowaniem cnoty obywatelskiej, ale i z utrzymaniem praw naturalnych. Argumentując za pomocą pojęć *kontraktarianistycznych* [*contractarian*], całkowicie obcych humanizmowi, wyobrażali oni sobie stowarzyszenia obywatelskie jako narzędzia zapewniające skuteczniejsze przestrzeganie praw, które posiadamy w przedpolitycznym stanie natury. W rozdziałach 6 i 7 dowodzę, że skoro analiza tego typu wciąż dominuje

w nowożytnej filozofii politycznej, to kilka cech konkurencyjnej teorii neorzymskiej mylnie odrzucono jako sprzeczne z nią. Jednym z celów, które przyświecają mi w tej grupie rozdziałów, jest przeciwstawienie tych dwóch modeli wolności, a jednocześnie ocalenie modelu neorzymskiego od rozpowszechnianych przez scholastycznych krytyków i ich współczesnych odpowiedników nieporozumień.

W rozdziałach 10, 11 oraz 12 zajmuję się losem humanistycznych teorii politycznych we wczesnonowożytnej Anglii. W rozdziale 10 przyglądam się recepcji klasycznej retoryki w Anglii Tudorów oraz późniejszemu narastaniu wrogości wobec humanistycznego ideału związku rozumu [*reason*] z elokwencją. W rozdziałach 11 i 12 podążam za rozwojem i chwilowym triumfem neorzymskiego rozumienia wolności politycznej w angielskiej teorii politycznej. Ilustruję lekceważony, aczkolwiek niezwykle potężny wpływ tej teorii na destabilizację monarchii Stuartów, a później jej udział w legitymizacji „wolnego państwa” [*free state*] ustanowionego wkrótce po egzekucji Karola I w 1649 roku.

W rozdziale 13 przenoszę się z wieku XVII do początków XVIII. Badam w nim proces, dzięki któremu specyficzne zainteresowania humanizmu renesansowego, wyartykułowane przede wszystkim w teorii politycznej Machiavellego, zostały przyjęte i opracowane przez tak zwanych neoharringtoniańskich [*neo-Harringtonian*] przeciwników późniejszej monarchii Stuartów¹⁶. Pokazuję także, jak doszło do tego, że we wczesnych dziesięcioleciach XVIII wieku te neoklasyczne ideały zaprzęgnięto do służby w ramach kampanii Lorda Bolingbroke’a, mającej na celu wysadzenie z siodła oligarchii wigów. Można tu dostrzec, jak szeroko duch *Discorsi* Machiavellego unosi się nad partyjną polityką Anglii augustiańskiej.

Tom niniejszy kończę rozdziałem o tym, jak pojęcie państwa stało się wiodące w naszym dyskursie politycznym. Zgodnie z humanistyczną wizją polityki podstawowym celem każdego władcy, jak wyłożył to Machiavelli, musi być zawsze *mantenere lo stato*, utrzymanie państwa lub pozycji księcia¹⁷. Koniec końców, owa wizja ustąpiła miejsca dużo bardziej abstrakcyjnej idei, że istnieje niezależny aparat, aparat państwowy, a na każdym władcy spoczywa obowiązek jego utrzymania. To jest ta doniosła przemiana, której obraz próbuję nakreślić w rozdziale 14. Konkluduję, przywołując postać Thomasa Hobbesa, największego filozofa,

16 Aby zapoznać się z terminologią w tym zakresie, zob. Pocock 1975, s. 423-461.

17 Machiavelli 1960, s. 16, 25-26, 73-74, 80.

który jako pierwszy z absolutnym przekonaniem dowodził, że osobą zajmującą pozycję w samym centrum polityki nie jest władca, lecz państwo pojmowane jako sztuczna osoba prawna.

Wzmianka o Hobbesie doprowadza mnie wreszcie do związków pomiędzy tym tomem a tomem 3 niniejszej pracy. Hobbes jest najpotężniejszym przeciwnikiem wartości, które uważam za podstawowe w renesansowej myśli politycznej. Jego teoria umowy niweluje rozróżnienie pomiędzy poddanymi a obywatelami, a twierdzenie, że zawierając umowę, w pewnym sensie sami rezygnujemy z prawa do sprawowania władzy, podkopuje potrzebę aktywnego i cnotliwego obywatelstwa. Teoria wolności Hobbesa odrzuca twierdzenie, iż każdy, kto żyje w warunkach dominacji i zależności, musi być pozbawiony wolności. Jego teoria suwerenności państwowej kwestionuje fundamentalne twierdzenie humanistów, że suwerenność w wolnym państwie musi dotyczyć ciała obywatelskiego jako całości.

W tym momencie rzuca się w oczy jeden z najgłębszych podziałów w nowożytnej europejskiej myśli politycznej. Z jednej strony mamy neorzymską teorię wolności i samorządu, którą sformułowali najprecyzyjniej humaniści renesansu. Z drugiej strony – nowożytną [*modern*] teorię państwa jako nośnika niekontrolowanej suwerenności, rozwiniętą przez obrońców absolutyzmu w XVII wieku, a definitywnie wyartykułowaną w filozofii Hobbesa. Poświęciwszy ten tom pierwszej z tych dwóch wizji polityki, w tomie 3 zamierzam pokazać, w jaki sposób Hobbes próbował ową wizję wymazać i zastąpić nową.