

# Wolność człowieka i jej granice

Antologia pojęcia  
w doktrynach polityczno-prawnych  
Od *Cato's Letters* do klasyków anarchizmu

pod redakcją  
Olgerda Góreckiego



**Wolność  
człowieka  
i jej granice**





WYDAWNICTWO  
UNIWERSYTETU  
ŁÓDZKIEGO

# **Wolność człowieka i jej granice**

**Antologia pojęcia  
w doktrynach polityczno-prawnych  
Od *Cato's Letters* do klasyków anarchizmu**

**pod redakcją  
Olgerda Góreckiego**

Olgierd Górecki – Uniwersytet Łódzki, Wydział Prawa i Administracji  
Katedra Doktryn Polityczno-Prawnych, 90-232 Łódź, ul. Kopcińskiego 8/12

RECENZENT

*Maciej Marszał*

REDAKTOR INICJUJĄCY

*Monika Borowczyk*

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

*Hanna Opala*

SKŁAD I ŁAMANIE

*AGENT PR*

PROJEKT OKŁADKI

*Katarzyna Turkowska*

Zdjęcie wykorzystane na okładce: <https://commons.wikimedia.org>  
Long Room Interior, Trinity College Dublin, Ireland

Publikacja dofinansowana ze środków przyznanych w ramach dotacji dla Wydziału Prawa  
i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego na rozwój młodych naukowców i doktorantów

© Copyright by Authors, Łódź 2019

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2019

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego  
Wydanie I. W.08438.17.0.K

Ark. wyd. 35,5; ark. druk. 35,5

ISBN 978-83-8142-186-7  
e-ISBN 978-83-8142-187-4

## Spis treści

Tobiasz Adam Bocheński – <i>Cato's Letters – wolny rząd a wolna jednostka. W poszukiwaniu republikańsko-liberalnego equilibrium</i> .....	7
Tomasz Tulejski – <i>Dialektyka władzy i wolności w filozofii politycznej Dawida Hume'a</i> .....	31
Iwona Barwicka-Tylek, Dorota Pietrzyk-Reeves – <i>Wolność w ujęciu Jana Jakuba Rousseau: pomiędzy Starożytnymi a Nowożytnymi</i> .....	61
Janina Godłów-Legiędź – <i>System naturalnej wolności Adama Smitha</i> .....	89
Ryszard M. Małajny – <i>Instytucjonalny fundament wolności obywateli w doktrynie „Ojców Konstytucji” USA</i> .....	115
Ryszard M. Małajny – <i>Wolność sumienia i wyznania w poglądach The Founding Fathers</i> .....	139
Tomasz Tulejski – <i>Mądrość i cnota. Wolność rzeczywista w filozofii politycznej Edmunda Burke'a</i> .....	159
Adam Wielomski – <i>Idea wolności u Josepha de Maistre'a</i> .....	185
Jakub Szczepański – <i>Koncepcja wolności w filozofii politycznej Immanuela Kanta</i> .....	209
Piotr Szymaniec – <i>„Bycie-u-siebie w tym, co inne”. Idea wolności w filozofii polityczno-prawnej Georga Wilhelma Friedricha Hegla</i> .....	229
Anna Citkowska-Kimla – <i>Oblicza wolności w okresie niemieckiego romantyzmu</i> .....	261
Barbara Stoczewska – <i>Idea wolności w doktrynie utopijnego socjalizmu</i> ...	283
Sabina Kruszyńska – <i>„L'amie de la liberté”: Benjamina Constanta rozważania o wolności</i> .....	307

Rafał Kania – <i>Ewolucja koncepcji wolności w polskiej myśli politycznej na przełomie XVIII i XIX w.</i> .....	331
Marek Tracz-Tryniecki – <i>Wolność w ujęciu Alexisa de Tocqueville’a</i> .....	363
Michał Urbańczyk – <i>Powinności wolności. John Stuart Mill i jego koncepcja wolności społecznej/obywatelskiej</i> .....	393
Włodzimierz Gogłóza – <i>Od konstytucyjnego abolicjonizmu do abolicji konstytucji. Lysander Spooner o wolności, niewolnictwie i granicach umowy społecznej</i> .....	419
Jacek Bartyzel – <i>Trzy koncepcje wolności Juana Donoso Cortesa</i> .....	451
Olgierd Górecki – <i>Homo Sapiens Liber – wolność jednostki w doktrynie polityczno-prawnej Herberta Spencera</i> .....	475
Arkady Rzegocki – <i>Wolność oparta na sumieniu w myśli lorda Actona</i> ....	497
Paweł Sydor – <i>Wolność jako świadoma konieczność. Wolicjonalizm jednostki ludzkiej w ujęciu Karola Marksa i Fryderyka Engelsa oraz ich następców</i> .....	515
Maciej Chmieliński – <i>Między wolnością absolutną a przyrodniczą determinacją. Idea wolności w myśli politycznej klasyków anarchizmu</i> ...	533

Tobiasz Adam Bocheński

## *Cato's Letters* – wolny rząd a wolna jednostka. W poszukiwaniu republikańsko-liberalnego *equilibrium*

### Wprowadzenie

Spór o polityczno-prawne pryncypia – ich zdefiniowanie, zhierarchizowanie czy uregulowanie – toczy się niemalże od samych narodzin namysłu filozoficznego i towarzyszy nam aż po dziś dzień. Fundamentalną dla owej debaty kategorią pozostaje wolność opisywana przez zdecydowaną większość doktrynalnych tradycji. Ważną i witalną rolę odegrała ona jako filozoficzny sztandar stronnictwa wigów w XVII-wiecznej Anglii, gdy poprzez zdefiniowanie jej w sposób republikański i indywidualistyczny – uchodzący za wczesnoliberalny – stała się orężem w walce o uregulowania konstytucyjne i ustrojowe. Spór ten, angażując ówczesne umysły w liczne polityczno-prawne polemiki, wytworzył intelektualny ferment, którego pokłosiem jest znaczna liczba traktatów, esejów, listów i innych prób będących pomnikami historii idei, jak na przykład *Lewiatan* czy *Dwa traktaty o rządzie*. Dla Anglików dorobek wieku XVII miał szczególne znaczenie, odciskając swoje piętno przez całe XVIII stulecie. Myślicielami, którzy sięgnęli do intelektualnego skarbcza z wieku Cromwella, byli Thomas Gordon i John Trenchard – autorzy sławnego zbioru esejów pt. *Cato's Letters Or, Essays on Liberty, Civil and Religious, and Other Important Subjects*<sup>1</sup>. Na przestrzeni trzech lat autorzy wyłożyli

---

<sup>1</sup> T. Gordon, J. Trenchard, *Cato's Letters Or, Essays on Liberty, Civil and Religious, and Other Important Subjects*, London 1737, vol. 1–4. *Cato's Letters* doczekały się w wieku XVIII co najmniej dwudziestu edycji, łącznie z przedrukami w prasie amerykańskich kolonii (zob. B. Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge 1967; H.E. Barry, *A „Dress Rehearsal” for Revolution. John Trenchard and Thomas Gordon's Works in Eighteenth-Century British America*, Lanham 2007; D.S. Lutz, *The Relative Influence of European Writers on Late Eighteenth-Century American Political Thought*, „American Quarterly” 1976,



w 144 listach swoje poglądy w kwestiach doktrynalnych, poczynawszy od wizji natury ludzkiej, a skończywszy na analizie prawa. Powodem podjęcia się przez Gordona i Trencharda zadania pisarskiego był wybuch afery finansowej Kompanii Mórz Południowych (*The South Sea Bubble*). Widać zatem, u samego zarania *Cato's Letters*, związek między praktyką polityczną a doktryną, który stanowi wyraz intelektualnego ducha przenikającego dorobek Gordona i Trencharda. Autorzy nie zamierzali stworzyć autarkicznej doktryny, mającej stanowić przedmiot jedynie badań filozoficznych, lecz podjęli próbę sformułowania koncepcji – inspirowanej w przeważającej mierze angielską myślą XVII w. – mającą uchronić Anglię przed politycznymi i prawnymi meandrami, które jej zagrażały. *Cato's Letters* z jednej strony stanowiły apel do elit rządzących krajem; z drugiej zaś były – podług perspektywy autorów – wyrazem uniwersalnych reguł rządzących światem polityki. Ideą spajającą wszystkie listy angielskiego Katona była troska o zachowanie w Anglii wolnego rządu (*Free Government*), a zatem przeciwstawienie się tyranii. Podstawowe znaczenie dla poglądów wyrażonych na kartach *Cato's Letters* ma kategoria wolnego kraju (*Free Country*), która stanowi teleologiczne zwieńczenie całego filozoficznego zamysłu Gordona i Trencharda. Aby w sposób właściwy przedstawić ich zamysł, w pierwszej kolejności omawiam prezentowany przez nich podział na kraje wolne i zniewolone, który służył im do diagnozowania rzeczywistości politycznej. Następnie analizuję kategorie będące – zdaniem autorów *Cato's Letters* – fundamentami wolnego kraju: lud, rząd i prawo, składające się na republikański wątek refleksji Gordona i Trencharda. Na koniec przyglądam się koncepcji wolności indywidualnej, stanowiącej wczesnoliberalny składnik polityczno-prawnej perspektywy prezentowanej przez autorów.

## Wolność i tyrania – dualistyczny opis rzeczywistości

Cechą charakterystyczną myślenia Gordona i Trencharda było argumentowanie na przykładzie zantagonizowanych par, jak np. rząd ograniczony – tyrania, państwa wolne – absolutyzm itp. Autorzy *Cato's Letters*

---

nr 28, s. 262–293; C. Rossiter, *Seedtime of the Republic*, New York 1953). Mimo wielkiej popularności, *Cato's Letters* uległy zapomnieniu na przeszło 150 lat. Dopiero publikacje C. Robbins i D.L. Jacobsona przypomniły o dziedzictwie Trencharda i Gordona, ukazując je w świetle libertariańskiego dziedzictwa Ameryki (zob. D.L. Jacobson, *The English Libertarian Heritage*, San Francisco 1994; C. Robbins, *The Eighteenth-Century Commonwealthman. Studies in the Transmission, Development, and Circumstance of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II until the War with the Thirteen Colonies*, Indianapolis 2004).

w swym oglądzie porządku międzynarodowego posługiwali się podziałem na kraje wolne oraz zniewolone, czyli znajdujące się pod jarzmem despotyzmu. Doszli do wniosku, że państwami pozbawionymi wolności są „wszystkie z wyjątkiem naszego i kilku jeszcze”<sup>2</sup>. Wyszuli stąd wniosek, że większa część ludzkości znajduje się w stanie nieszczęśliwości, gdyż żyje w ustrojach gwarantujących rządzącym uprzywilejowaną pozycję, pozostawiając lud na łasce władców<sup>3</sup>. Gordon i Trenchard wskazywali wśród niechlubnych przykładów absolutyzmu szczególnie szkodliwą tyranię – papieństwo. Twierdzili, że Kościół katolicki przyczynia się do pogłębiania niedoli na świecie<sup>4</sup>. Papież był dla nich „podłym mnichem”<sup>5</sup>, rządzącym i ograbiającym ludzkość dzięki pysze i głupocie, kontrolującym świat chrześcijański (*Christendom*), który wskutek tego znalazł się w stanie upokorzenia<sup>6</sup>. Z diagnozy świata prezentowanej przez Gordona i Trencharda wyłania się dychotomiczny podział na państwa cieszące się wolnością oraz na te, które cierpią pod rządami absolutnymi. Choć autorzy postrzegali Anglię jako kraj wolny, postulując różnego rodzaju rozwiązania ze sfery polityczno-prawnej, argumentowali, że służyć one mają zachowywaniu wolności, jak i tworzeniu efektywnych barier dla tyranii, która stanowi permanentne zagrożenie dla każdego ustroju<sup>7</sup>. Biorąc pod

<sup>2</sup> T. Gordon, J. Trenchard, *op. cit.*, vol. 2, s. 107.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 104–108.

<sup>4</sup> Antagonistyczne nastawienie wobec katolicyzmu, jakobitów, jak i postawy antyklerykalne nie stanowiły jedynie specyfiki *Cato's Letters*, lecz charakteryzowały wielu myślicieli i polityków z kręgu wigowskiego. Pojawiały się na przykład w refleksji Waltera Moyle'a, Johna Locke'a, Johna Milтона, Henry'ego Neville'a, Andrew Marvella czy Roberta Moleswortha (zob. C. Robbins, *op. cit.*, s. 112–114; J. Waldron, *God, Locke, and Equality. Christian Foundations of John's Locke's Political Thought*, Cambridge 2002, s. 221–223; Ch.J. Abbey, J.H. Overton (red.), *The English Church in the Eighteenth Century*, London–New York–Bombay 1902, s. 11–12; V.B. Sullivan, *Machiavelli, Hobbes, and the Formation of a Liberal Republicanism in England*, Cambridge 2004, s. 190–191; A. Starkie, *The Church of England and the Bangorian Controversy 1716–1721*, Woodbridge 2007, s. 19–48; B.J. Shapiro, *A Culture of Fact. England 1550–1720*, New York 2000, s. 168–188). Antyklerykalna predylekcja wpisywała się w szerszy i późniejszy trend intelektualny, który starał się rozwijać zasady polityki w oderwaniu od chrześcijańskich korzeni (zob. P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, tłum. M. Miszański, Kraków 1994, s. 10–11).

<sup>5</sup> T. Gordon, J. Trenchard, *op. cit.*, vol. 2, s. 104.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Walka z tyranią stanowiła jeden z najważniejszych toposów angielskiej refleksji wczesnoliberalnej i nowożytno-republikańskiej. Myśliciele z tego kręgu częstokroć tworzyli polityczno-prawne koncepcje mające służyć praktycznym celom – np. w sporze ustrojowym z przedstawicielami dynastii Stuartów – kładąc jednocześnie fundamenty pod późniejsze paradygmaty filozoficzne i prawne. Kontynuatorami XVII-wiecznej walki z tyranią – której luminarzami byli Henry Ireton, John Milton, James Harrington, Algernon Sidney, Samuel Johnson (zm. w 1703 r.) czy John Locke – byli autorzy *Cato's Letters* wraz

uwagę tę teleologiczną perspektywę, Gordon i Trenchard wskazywali na szereg koniecznych przesłanek, które winien spełniać ustroj państwa, aby zasługiwać na miano wolnego.

## Lud jako fundament wolnego ustroju

Wedle Gordona i Trencharda fundamentalne znaczenie w aksjologicznej podbudowie ustroju zajmuje lud (*the People*), pojmowany jako ogół mieszkańców, poddanych czy obywateli. Autorzy, reprezentując podejście egalitarystyczne, stwierdzili, że ludzie posiadają „naturalnie równe kwalifikacje”<sup>8</sup> w osądzaniu spraw, niezależnie od zajmowanej pozycji społecznej, jak i pełnionej funkcji. Uznali, że istotnymi wartościami dla życia publicznego są prosta uczciwość i zdrowy rozsądek<sup>9</sup>, a cechy te najczęściej można odnaleźć z dala od książęcego dworu wśród przedstawicieli ludu. Ich zdaniem człowiek dzierżący na co dzień w rękach widły może przejawiać wielki geniusz polityczny<sup>10</sup>. Źródeł tego poglądu należy nie tylko upatrywać w doświadczeniu i obserwacji autorów *Cato's Letters*, lecz także w rewerencji dla antycznych Aten i Rzymu, które reprezentowały – zdaniem Gordona i Trencharda – pełne szacunku podejście do „świętych przywilejów ludu, nienaruszalnego majestatu ludu, straszego autorytetu ludu i prawomocnego sądu ludu”<sup>11</sup>. Niniejsze roz-

z kręgiem zaangażowanych wigów, do którego należeli wraz z Robertem Molesworthem – autorem *An Account of Denmark*, w którym opisywał naturę i rozwój absolutyzmu jako stałego zagrożenia ustrojowego – Johnem Tolandem, Walterem Moyle'em, Andrew Fletcherem i innymi (zob. R. Molesworth, *An Account of Denmark with Francogallia and Some Considerations of the Promoting of Agriculture and Employing the Poor*, Indianapolis 2011; J.W. Gough, *Fundamental Law in English Constitutional History*, Oxford 1955; G.P. Gooch, *English Democratic Ideas in the Seventeenth Century*, Cambridge 1954; C. Robbins, *op. cit.*, s. 84–129). Warto zauważyć, że można ową walkę uznać za wygraną w wiekach późniejszych przez liberalizm (zob. Z. Rau, *Liberalizm*, [w:] *Seminaria łucieńskie 2006–2007. Referaty wprowadzające do dyskusji*, Warszawa 2007, s. 11–14). W angielskim sprzeciwie wobec tyranii upatrywał Hegel jeden z elementów konstytuowania się nowego pojmowania państwa: „[...] Walka zwróciła się tu przeciwko królom, ponieważ sprzyjali oni potajemnie religii katolickiej, znajdując w niej podtrzymanie zasady absolutnej samowoli. Przeciwko zasadzie absolutnej pełni władzy, wedle której monarcha ponosi odpowiedzialność tylko przed Bogiem (to znaczy przed swoim spowiednikiem), powstał sfanatyzowany lud [...]” (G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, t. 2, s. 327–328).

<sup>8</sup> T. Gordon, J. Trenchard, *op. cit.*, vol. 1, s. 177.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 178.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 177.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 248.

wiązania przesądziły – zdaniem autorów – o cywilizacyjnym sukcesie tych starożytnych państw. Gordon i Trenchard traktowali ten element dziedzictwa antyku jako uniwersalną polityczną spuściznę, godną i wartą wcielenia w życie niezależnie od miejsca i czasu. Ich zdaniem o słuszności greckorzzymskich rozwiązań w tej mierze nie przesądzało jedynie historyczne doświadczenie, lecz także przekonująca argumentacja. Autorzy *Cato's Letters* uważali – czerpiąc inspirację z Machiavellego<sup>12</sup> – że sądy w sprawach publicznych wydawane przez lud cechują się większą stałością niżli te pochodzące od księcia<sup>13</sup>. Jednakowoż nie jest to, ich zdaniem, zasada obiektywna, gdyż mogą pojawiać się zewnętrzne okoliczności wpływające na poglądy reprezentowane przez lud. Stwierdzili oni, że „gdzie nie ma ani ciemieńców ani oszustów, sąd ludu w kwestii własności, której zachowanie jest zasadniczym zadaniem rządu, rzadko się myli”<sup>14</sup>. Widać zatem, że Gordon i Trenchard zakładali możliwość negatywnego wpływu czynników zewnętrznych – w postaci „ciemieńców” i „oszustów” – na decyzje podejmowane przez lud. Jednocześnie sam lud, jako zjawisko ze sfery politycznej, był ujmowany przez autorów *Cato's Letters* niemalże z bezkrytyczną afirmacją. Skontrastowali właściwości ludu z ingerencją z zewnątrz i doszli do wniosku, że „lud, gdy jest w błędzie, generalnie znajduje się w nim przez pomyłkę”<sup>15</sup>, gdyż pozostawiony sam sobie podąża za takimi wartościami jak wolność i prawda<sup>16</sup>. Gordon i Trenchard argumentowali, że lud w sytuacji wolności od nacisku ze strony siły i fałszywych przekonań kieruje się zasadą dobra ogółu. Przykładem takiej jego aktywności jest passus z Machiavellego

<sup>12</sup> Gordon i Trenchard często odwoływali się do dorobku Machiavellego, szczególnie do *Rozważań nad pierwszym dziesięcioksięciem Historii Rzymu Liwiusza*. Renesansowy myśliciel stanowił dla nich nie tylko źródło inspiracji, ale również gotowych rozwiązań polityczno-prawnych – na kartach *Cato's Letters* pojawiały się obszernie, czasem kilkunastolinowe, cytaty z autora *Księcia*. Fascynacja refleksją Machiavellego nie wyróżniała Gordona i Trencharda, lecz wpisywała ich w doktrynalny nurt sięgający swymi korzeniami wieku XVII. Zob. V.B. Sullivan, *op. cit.*; Q. Skinner, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge 2003, s. 9–12, 46–47, 64–65; J.G. Pocock, *Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton 1975, s. 333–360; S. Burt, *Virtue Transformed*, Cambridge 1992; I. Kramnick, *Republican Revisionism Revisited*, „The American Historical Review” 1982, nr 87(3), s. 629–64.

<sup>13</sup> Zob. N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięciem historii Rzymu Liwiusza*, tłum. K. Żaboklicki, [w:] N. Machiavelli, *Książę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięciem historii Rzymu Liwiusza*, tłum. K. Grzybowski, K. Żaboklicki, Warszawa 2005, s. 246–250.

<sup>14</sup> T. Gordon, J. Trenchard, *op. cit.*, vol. 1, s. 248.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 153.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

o nieomyślności ludu w przypadku przyznawania urzędów i honorów<sup>17</sup>. Autorzy *Cato's Letters* wywodzili trafność rozstrzygnięć ludowych z założenia, że skoro lud stanowi element polityczno-prawnego porządku, będący przedmiotem rozstrzygnięć rządzących, jest wskutek tej zależności najlepszym i najodpowiedniejszym sędzią dla rządu. Ich zdaniem odczucie szczęścia albo niedoli stanowi bardzo dobry wyznacznik jakości sprawowanych rządów, tym samym popularność polityka należy traktować jako jeden z czynników przemawiających za jego uczciwością<sup>18</sup>. Zależność ta – zdaniem Gordona i Trencharda – wynika stąd, że lud nie ma tendencji do bycia nikczemnikiem, gdyż „bezpieczeństwo jego osób i własności jest jego najwyższym celem”<sup>19</sup>. Tym samym dla autorów lud *per se* miał prawdziwe rozeznanie w swych interesach i nie mógł świadomie, czyli bez zewnętrznej ingerencji, podejmować kroków, które byłyby dlań niekorzystne. Gordon i Trenchard argumentowali, że lud „nie ma innych interesów, niż ogólny interes”<sup>20</sup>. Innymi słowy lud jako ogół utożsamia i reprezentuje w sferze polityczno-prawnej interes generalny, a zatem paradoksem byłaby aktywność ludu wbrew niemu. Ta nacechowana optymizmem perspektywa w refleksji Gordona i Trencharda nie rozciągała się na rządzących, którzy nie byli przez nich ujmowani kolektywie, lecz indywidualistycznie. Autorzy *Cato's Letters* wskazywali, że w odróżnieniu od ludu sprawujący władzę wystawieni są na pokusy osobiste, np. pożądanie tytułów, walkę z rywalami czy też prowadzenie intryg<sup>21</sup>. Owe namiętności odciągają ludzi władzy od troski o interes ogólny, pchając jednostki ku partykularyzmem, które najczęściej stoją w sprzeczności z zapatrywaniami ludu. Z tego względu Gordon i Trenchard byli skłonni przyznać w swej refleksji znaczące miejsce ludowi, nie zaś jednostkom

12

<sup>17</sup> T. Gordon, J. Trenchard, *op. cit.*, vol. 1, s. 154. Gordon i Trenchard przywołują fragment z *Rozważań...*, który w pełnym brzmieniu prezentuje się następująco: „Wynika z nich również to, że ludzie mądrzy zawsze ufać powinni sądowi ludu w sprawach ściśle określonych, jak przyznawanie urzędów i zaszczytów. Tylko w takich bowiem wypadkach lud z reguły się nie myli; a jeśli się czasem myli, to na pewno rzadziej od niewielkiej grupy ludzi, której w przeciwnym razie przyszyłoby tym się zająć. Nie będzie więc od rzeczy powiedzieć w następnym rozdziale o podstępnie, do jakiego uciekał się senat rzymski, aby pokierować ludem w podobnych sytuacjach” (N. Machiavelli, *Rozważania...*, s. 228). Warto zauważyć, że Machiavelli pisze o zaufaniu sądowi ludu „w sprawach ściśle określonych”, nie zaś w każdej materii. Gordon i Trenchard nie akcentowali tego wskazania Florentyńczyka, przyjmując *in generali* perspektywę znacznie bardziej optymistyczną niżli autor *Księcia*.

<sup>18</sup> T. Gordon, J. Trenchard, *op. cit.*, vol. 1, s. 155.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 178.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

piastującym wysokie urzędy, jednakże w swej argumentacji nie posunęli się tak dalece jak Rousseau.

„Pierwsze zasady władzy są w ludzie i wszystkie projekty rządzących winny się do ludu odnosić – mierzyć wyłącznie w jego dobro i kończyć się na nim”<sup>22</sup>. Kluczowe znaczenie ludu wyrażone na stronnicach *Cato's Letters* przejawia się w zdeterminowaniu przez tę kategorię celu sprawowania władzy. Autorzy stwierdzają *expressis verbis*, że celem rządzenia jest lud. Twierdzenie to należy odczytywać jako polityczno-prawne upodmiotowienie ludu, będące jednocześnie negacją paradygmatu traktującego go jedynie jako środek do osiągnięcia sformułowanych przez rządzących zamierzeń. Gordon i Trenchard traktowali wszelkie wytyczne rządzenia odbiegające od tych skoncentrowanych na dobru ludu jako przejawy arbitralnych i despotycznych zapędów władzy, która nie licząc się z zapatrywaniami ludzi, jest zmuszona uciekać się do przemocy w celu egzekwowania swojego imperium<sup>23</sup>. Jednakże przypisanie przez autorów *Cato's Letters* fundamentalnego znaczenia kategorii ludu nie oznacza jednocześnie, że prezentowali oni demokratyczny imperatyw<sup>24</sup>. Pojmowali zapatrywania, nastroje, przekonania ludowe jako podstawową, najistotniejszą wytyczną rządzenia, nie zaś jako bezwzględnie konieczne instytucjonalne rozwiązanie. Gordon i Trenchard twierdzili, że zgodność rządów z rozpowszechnionymi ogólnymi zapatrywaniami ludu winna stanowić niejako ducha ustroju, niezależnie od jego konkretnej formy. Dla przykładu przywoływali oni kazus Holandii, która, ich zdaniem, składała się z „wielu małych arystokracji”, wybierających pośród siebie urzędników. W procesie owych wyborów lud pozostawał bez prawa głosu, jednakże rządzący nie mogli pozostawać obojętni na nastroje w nim panujące. Wskutek tej zależności – zdaniem autorów – Holandia „w duchu i efekcie jest demokracją”<sup>25</sup>, gdyż rządy nie odbywają się w niej wbrew ludowi. Należy zatem przyjąć, że dla Gordona i Trencharda najistotniejsze było traktowanie ludowych postulatów jako istotnych wytycznych procesu rządzenia, nie zaś rekomendowanie powierzenia bezpośredniej władzy ludowi. Ich troską było zabezpieczenie dobra i interesu ogółu, które mogły być realizowane na różne sposoby. W tym kontekście autorzy przyglądali się angielskim rozwiązaniom ustrojowym, konstatując, że „mamy konstytucję, w której lud ma wielki udział”<sup>26</sup>. Argumentowali, że parlamenty

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 179.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> Por. C. Robbins, *op. cit.*, s. 112.

<sup>25</sup> T. Gordon, J. Trenchard, *op. cit.*, vol. 1, s. 181.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

są „opiekunami i zaporami”<sup>27</sup> służącymi wolności, które dzięki swoim uprawnieniom ustrojowym, w szczególności finansowym, zapewniają gwarancję dbania o interesy ludu, zaś w sytuacjach ekstraordynaryjnych umożliwiają drogę odwoławczą pokrzywdzonym. Zdaniem autorów nie były to jedyne zabezpieczenia chroniące Anglików. Wskazywali oni na regulacje prawne służące wykorzenianiu negatywnych zjawisk ze sfery publicznej i otaczające opieką interes ludu, w szczególności akcentowali rolę *Bill of Rights* z 1628 r. i *Act of Settlement* z roku 1689<sup>28</sup>.

## Wolny rząd – istota, zasady i cele

Traktowanie ludu przez autorów *Cato's Letter* jako polityczno-prawnego pryncypium znajdowało się w ścisłej korelacji z ich charakterystyką rządu oraz jego powinności. Pisali oni:

Rząd jednego dla dobra jednego jest tyranią. I tak też rząd kilku dla dobra kilku. Jednakże rząd wykonywany dla dobra wszystkich i za zgodą wszystkich jest wolnością [*Liberty* – przyp. T.A.B.]. Słowo rząd jest sprofanowane, a jego znaczenie nadużyte, gdy oznacza cokolwiek innego<sup>29</sup>.

14

Powyższy fragment *Cato's Letters* stanowi wyraziste *egzemplum* podejścia Gordona i Trencharda do kwestii ustrojowych. Autorzy nie nawiązywali do typologii ustrojów prezentowanych przez Platona i Arystotelesa ani nie koncentrowali się na wyszczególnianiu oraz kategoryzowaniu różnych systemów rządów. W charakterystyczny dla siebie sposób wprowadzali dystynkcję na rządy dobre, czyli wolne oraz na rządy złe, czyli tyrańskie. Za kryterium rozróżniające w tym dychotomicznym podziale uznawali cel i legitymację sprawowania władzy. W ich pojęciu rządem wolnym był ten, który sprawowany był dla „dobra wszystkich i za zgodą

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 182.

<sup>28</sup> Petycja Praw z 1628 r. (*Petition of Right*, określona przez autorów jako *Bill of Rights*), która została uchwalona pod rządami Karola I Stuarta wskutek zmagañ króla z parlamentarną opozycją. Stanowiła ona, że bezprawne są podatki uchwalane bez zgody parlamentu, arbitralne więzienie i stosowanie prawa wojennego wobec cywilów (zob. G.M. Trevelyan, *Historia Anglii*, tłum. A. Dębnicki, Warszawa 1965, s. 471). William Blackstone określił ją mianem „parlamentarnej deklaracji wolności ludu”, którą uznał za część angielskiej tradycji prawnej podkreślającej wolność pojmowaną jako prawo przysługujące jednostce (W. Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, St. Paul 1897, s. 38–39). *Act of Settlement* został wydany w 1701 r. oraz później włączony do Deklaracji Praw z 1689 r. (*Bill of Rights*). Regulował on następstwo dziedziczenia tronu po Wilhelmie III Orańskim i Annie, przyznając je protestanckiemu domowi hanowerskiemu (zob. G.M. Trevelyan, *op. cit.*, s. 569).

<sup>29</sup> T. Gordon, J. Trenchard, *op. cit.*, vol. 1, s. 179–180.

wszystkich". Widać zatem wyraźnie, że w przyjmowanej przez autorów *Cato's Letters* perspektywie ustrojowej podstawowe znaczenie odgrywał ogół utożsamiany z ludem. Wszelkie odstępstwa od tej zasady były ujmowane przez Gordona i Trencharda jako tyrania, niezależnie od konkretnej formy rządów. Jednocześnie wytyczna rządzenia dla dobra ogółu stanowiła – w rozumieniu autorów – warunek *sine qua non* obowiązywania w państwie wolności (*Liberty*). Zdaniem autorów *Cato's Letters* wszelkie prerogatywy władzy wypływają z woli ludu, gdyż są one przezeń we własnym interesie nadane. Wykonywanie ich wbrew tej zasadzie musi zostać uznane za tyranię, której istotą jest postępowanie niezgodne z inklinacjami i zapatrywaniami ludu<sup>30</sup>. Taki charakter miało – zdaniem autorów – panowanie Jakuba I Stuarta, które określali mianem rządu „niegodziwego i arbitralnego”<sup>31</sup>. Wymóg rządu wolnego stanowi wsłuchanie się w wolę ludzi, nad którymi sprawuje się władztwo polityczne. Gordon i Trenchard akcentowali znaczenie możliwości wolności politycznej ekspresji ze strony poddanych obywateli. Twierdzili oni, że każdy winien mieć prawo do wyrażania troski o „naturę i administrację rządu”<sup>32</sup>, gdyż bieg spraw publicznych ma wpływ na każde życie. Autorzy, wskazując na powiązanie rozstrzygnięć ze sfery polityczno-prawnej z losami jednostek, argumentowali, że zasada poszanowania głosu ludu zapewnić ma każdemu możliwość dbania o „własne szczęście”<sup>33</sup>. Z tym założeniem wiązało się przekonanie Gordona i Trencharda o egzoteryczności wiedzy dotyczącej kwestii ustrojowych. Ich zdaniem każdy, nawet zwykły oracz, dzięki codziennemu oglądowi rzeczywistości jest w stanie rozeznac się w sprawie jakości rządu. Autorzy *Cato's Letters* uważali, że człowiek może dostrzec po owocach swej pracy oraz możliwości cieszenia się nimi w spokoju i bezpieczeństwie, czy rząd jest dobry<sup>34</sup>.

Gordon i Trenchard, uznając dobro ogółu za cel sprawowania władzy, a jednocześnie wyrażając troskę o szczęście poszczególnych przedstawicieli ludu, podjęli próbę opisanego powstałego na tym tle napięcia pomiędzy tym, co kolektywne a tym, co indywidualne:

Czym jest społeczeństwo [*the Public* – przyp. T.A.B.], jak nie kolektywnym ciałem prywatnych ludzi, jako że każdy człowiek jest członkiem społeczeństwa? I jako całość winno się być zatroskanym przetrwaniem każdej, prywatnej jed-

<sup>30</sup> *Ibidem*, vol. 2, s. 22.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 23.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 40–41.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 41.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 35.



nostki [*Individual* – przyp. T.A.B.], jak i obowiązkiem każdej jednostki jest być zatroskanym o całość, której jest częścią?<sup>35</sup>

Autorzy *Cato's Letters* wskazywali na etyczno-polityczne związanie społeczeństwa i jednostki, dostrzegając synergię interesów między nimi zachodzących. Z jednej strony akcentowali szerszy społeczny kontekst, w którym żyje człowiek, tym samym nie alienowali go jako monady, lecz traktowali jako część złożonej całości. Starali się napięcie między kolektywizmem a indywidualizmem ujmować kompromisowo, a zatem nie suponowali aksjologicznego prymatu jednej wartości nad drugą. Ich perspektywa miała obejmować ów szerszy kontekst, który pozostawiał miejsce dla realizacji dobra wspólnego – przywołującego na myśl tradycję republikańską – jak i dla sfery wolnej od ingerencji aktywności jednostki, którą należy kojarzyć z wczesną tradycją liberalną<sup>36</sup>. Zgodnie z tą perspektywą interesy wspólnotowe są determinowane przez poglądy ludu, który stanowi sumę zapatrywań jednostkowych<sup>37</sup>. Niniejsze ujęcie determinuje przyjętą na kartach *Cato's Letters* koncepcję rządu:

Czymże jest rząd, jak nie powiernictwem [*Trust* – przyp. T.A.B.] zawierzonem przez wszystkich, czy też większość jednemu lub kilku, którzy służą sprawom wszystkich tak, iż każdy może w największym bezpieczeństwie dbać o siebie?<sup>38</sup>

Władza w wolnym państwie jest powiernictwem [*Trust* – przyp. T.A.B.] powierzonym przez wszystkich jednemu albo kilku, aby strzec bezpieczeństwa i dążyć do interesu wszystkich<sup>39</sup>.

Gordon i Trenchard twierdzili, że rząd zostaje mianowany przez ludzi i zobowiązany przez nich do wykonywania wskazanych funkcji, spośród których najważniejsze jest dbanie o bezpieczeństwo i interesy rządowych. W tej koncepcji, przywodzącej na myśl kontraktualistyczną filozofię Locke'a<sup>40</sup>, wyraźnie widoczne jest zobowiązanie ciężące po stronie

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 41.

<sup>36</sup> Zob. przyp. 77.

<sup>37</sup> W rozważaniach autorów *Cato's Letters* poświęconych problemowi konfliktu interesu ogólnego z jednostkowym przejawia się podobieństwo do refleksji Bernarda Mandeville'a. Jak trafnie zauważa Annie Mitchell, widać je już w samych inspiracjach intelektualnych – Gordona i Trancharda oraz autora *Bajki o pszczołach*, w których nawiązywali do paradoksów La Rochefoucaulda dotyczących natury ludzkiej, jak i egoistycznej koncepcji człowieka sformułowanej przez Hobbesa (zob. A. Mitchell, *A Liberal Republican „Cato”*, „American Journal of Political Science” 2004, nr 3(48), s. 593; M. Ossowska, *Przedmowa*, [w:] B. Mandeville, *Bajka o pszczołach*, tłum. A. Gliniczanka, Warszawa 1957, s. XII–XIV).

<sup>38</sup> T. Gordon, J. Trenchard, *op. cit.*, vol. 2, s. 35.

<sup>39</sup> *Ibidem*, vol. 1, s. 184.

<sup>40</sup> Perspektywa przyjęta przez Gordona i Trencharda wskazuje na koncepcyjne zapożyczenie z myśli Johna Locke'a, który pisał: „Kaźda władza powierzona w określo-

rzządzających do wykonywania czynności w interesie ogółu. Jednocześnie wymowa przedstawionych definicji rządu ukazuje przenikanie się dwóch doktrynalnych płaszczyzn: z jednej strony ludzie, aby być wolni, muszą mieć ustrojowo zagwarantowaną możliwość wpływania i ustanawiania zasad publicznych; z drugiej strony konstrukcja rządu winna uwzględniać przestrzeń negatywnej wolności jednostki, w ramach której „każdy może w największym bezpieczeństwie dbać o siebie”<sup>41</sup>. Uzasadniony wydaje się wniosek, że Gordon i Trenchard postrzegali rząd jako gwaranta dbania o interes wspólny, którego jedną z najistotniejszych funkcji stanowiło zapewnianie jednostkom wolnej od ingerencji aktywności. W owej refleksji obie płaszczyzny – wolności pozytywnej i negatywnej – przenikały się, czego przykładem są wyrażone na stronicach *Cato's Letters* poglądy dotyczące zasad regulujących omawiane powiernictwo. Autorzy stwierdzili, że „nie powinno być żadnej różnicy w poglądach i interesach rządzących i rządzonych”<sup>42</sup>, rozumiejąc tę regułę jako konsekwencję instytucji powiernictwa. Ich zdaniem każdy przypadek jej niezachowania oznacza tyrańskość rządu, który w takiej sytuacji stanowi jarzmo, a nie realizację dobra poddanych. Wedle Gordona i Trencharda tyrania wyraża się w traktowaniu ludzi jako środków do osiągnięcia obranych przez władzę celów, redukując przy tym poddanych czy obywateli do roli niewolników pozbawionych wolności wpływania na proces rządzenia<sup>43</sup>.

Autorzy *Cato's Letters* upatrywali w rządzących zagrożenie dla wolności społeczeństwa i jednostek. Twierdzili, że historia roi się od przykładów sprzeniewierzenia się władców swoim zobowiązaniom i obrócenia mechanizmów władzy przeciwko poddanym<sup>44</sup>. Gordon i Trenchard uznawali władzę nieograniczoną – nazywaną przez nich tyranją, despotyzmem, władzą arbitralną, absolutyzmem – za największą plagę spośród dotykających ludzkość w sferze politycznej. Ich zdaniem władza niepowściągnięta żadnymi barierami prowadzi do „ignorancji, przywar,

---

nym celu jest przez ten cel ograniczona. Stąd też, jeśli cel ten będzie kiedykolwiek przez nią jawnie zaniebdywany lub gwałcony, nastąpi utrata zaufania, a władza powróci do rąk tych, którzy ją nadali” (J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992, s. 269). Instytucja powiernictwa [*Trust*] zostaje wprowadzona przez Locke’a jako wyraz kontroli celowościowego sprawowania władzy w imię zabezpieczenia życia, wolności i własności członków społeczeństwa. Jej istotę stanowi możliwość usunięcia albo zmiany rządu w przypadku uznania go za podmiot niewypełniający powierzonych mu zadań. Zob. Z. Rau, *Wstęp*, [w:] J. Locke, *op. cit.*, s. LXXXVIII–XC).

<sup>41</sup> T. Gordon, J. Trenchard, *op. cit.*, vol. 2, s. 35.

<sup>42</sup> *Ibidem*, vol. 1, s. 184.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 185.

<sup>44</sup> Zob. *ibidem*, s. 257–258.

ubóstwa i nikiemności”<sup>45</sup> oraz powoduje uprzedmiotowienie ludzi, których wolność zostaje stłamszona wolą tyрана. Cechą władzy nieograniczonej – zdaniem autorów *Cato's Letters* – jest usytuowanie sfery podejmowania decyzji politycznych poza wszelką kontrolą i ograniczeniami prawnymi oraz sprowadzenie ludzi do roli niewolników<sup>46</sup>. Powoływali się oni na fragment *Instytucji Justyniańskich*, cytując: „[...] chociaż bowiem – powiadają oni – żyjemy wolni od więzów praw, jednakże żyjemy według praw”<sup>47</sup>. Stwierdzają przy tym, że władca stawiający siebie ponad prawami zawsze działa bezprawnie. Wedle prezentowanej przez autorów interpretacji władca niezważający na regulacje prawne musi zostać uznany za złego, gdyż tym samym łamie zasady dobrego rządu, stając się tyranem, czyli panem ustroju opartego na deprawacji i aberracji. Przykładem takiego władcy był dla Gordona i Trencharda Neron, który uświadomiwszy sobie brak ograniczeń dla swojej władzy, „uwolnił swój głód krwi i popełnił tak wielkie, tak monstrialne, tak nienaturalne rzezie”<sup>48</sup>, że zszokowały ludzkość, na zawsze łącząc się z jego imieniem. Autorzy na kanwie tego antycznego przykładu argumentowali, że nieograniczona władza stanowi aberrację ze względu na użytek, jaki uczynić może z niej władca. Postawienie człowieka w sytuacji absolutnej wolności stało w opozycji do antropologicznych założeń wyłożonych w *Cato's Letters*. Autorzy określali naturę ludzką jako „chimeryczną”<sup>49</sup> „mieszanie sprzeczności”<sup>50</sup>, „słabą i niespójną”<sup>51</sup>, której nie można w sposób rozstrzygający określić jako dobrą albo złą. Akcentowali jej ambiwalentność przez wskazanie dwoistej potencjalności, która wyrażała się w możliwości ukierunkowania człowieka ku dobru, jak i ku złu, w zależności od zewnętrz-

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 191.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 186.

<sup>47</sup> Gordon i Trenchard podają nieprecyzyjnie: „I think it was Justinian, the Emperor, who said, «Though we are above the Law, yet we live according to the Law»” (T. Gordon, J. Trenchard, *op. cit.*, vol. 1, s. 186). Cytat ten stanowi powołanie się na słowa cesarzy Aleksandra Sewera i Antonina (Karakali): „Także boski Sewer i boski Antonin bardzo często zgodnie z tym wydawali rekrypty. «Chociaż bowiem – powiadają oni – jesteśmy wolni od więzów praw, jednakże żyjemy według praw»” (*Instytucje Justyniana*, tłum. C. Kunderec, Warszawa 1986, s. 111). Jak interpretuje przywołany przez autorów *Cato's Letters* ustęp *Instytucji* Witold Wołodkiewicz: „Cesarz nie kwestionując swego prawa do nieliczenia się z obowiązującymi ustawami (*legibus soluti sumus*), podkreśla jednak, że powinno się to mieścić w ramach istniejącego porządku prawnego (*atamen legibus vivimus*) [...] Dziś nazwalibyśmy to uznaniem „zasady państwa prawnego” (W. Wołodkiewicz, „*Ius et Lex*” w *rymskiej tradycji prawnej*, „*Ius et Lex*” 2002 nr 1, s. 56–57).

<sup>48</sup> T. Gordon, J. Trenchard, *op. cit.*, vol. 1, s. 255.

<sup>49</sup> *Ibidem*, vol. 2, s. 51.

<sup>50</sup> *Ibidem*, vol. 1, s. 239.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 237.

nych okoliczności determinujących ludzką konstytucję<sup>52</sup>. Nieograniczona władza – zdaniem Gordona i Trencharda – doprowadza do stanu, gdy „świat jest rządzony przez ludzi, zaś ci przez namiętności, które będąc nieograniczonymi i nienasyconymi, są zawsze straszliwe, gdy nie są pod kontrolą”<sup>53</sup>. Jednocześnie konstatowali oni, z pewną dozą pesymizmu, że „rzadko jaki człowiek posiada taki stopień cnoty, aby chętnie wykonywać prawa na sobie samym”<sup>54</sup>. Można przyjąć, że rozumieli władzę absolutną jako stan niekrepowanej wolności przysługujący jednostce, która ciesząc się nią, doprowadza zawsze do pozbawienia wszystkich innych wolności i swobód wcześniej ludziom przysługujących. Biorąc pod uwagę troskę autorów *Cato's Letters* o dobro wszystkich członków społeczeństwa, nie dziwi negatywna ewaluacja nieograniczonej władzy. Wskazywali oni, że ten najszerszy możliwy zakres władzy nie przystaje do ludzkich możliwości, lecz jest odpowiedni jedynie dla Boga<sup>55</sup>. Gordon i Trenchard argumentowali – w sposób przywodzący na myśl XIX- i XX-wieczną tradycję liberalną, a w szczególności refleksję Lorda Actona, że nikomu nie należy przyznawać nieskrepowanej władzy, gdyż ona, ze swej natury znajdując się poza jakąkolwiek kontrolą, nie daje żadnych gwarancji bezpieczeństwa dla rządzonych, a zatem stanowi „obrazę zdrowego rozsądku”<sup>56</sup>. Ich zdaniem władcy „rządzący bez zasady, lecz przez swoją żądzę”<sup>57</sup> zasługują na miano wyrzutków poza prawem [*Outlaws*], którym nie przysługuje ochrona na mocy prawa boskiego ani rozumu.

Postulowane przez Gordona i Trencharda ograniczenia władzy nie wypływają jedynie z konsekwencji przyjętych założeń antropologicznych czy powoływanych przykładów historycznych. Sama natura władzy stanowi zarzewie problemów:

Władza jest naturalnie żywa, baczna i nieufna. Te właściwości popychają ją do wszelkich sposobów i doraźnych środków, aby umacniać się i niszczyć wszelką opozycję, a nawet wszystkie jej zarodki. Czynią ją niespokojną tak długo, jak cokolwiek stoi na jej drodze. Chciałaby czynić to, na co ma ochotę, nie mając kontroli<sup>58</sup>.

Władza jest jak ogień – ogrzewa, parzy i niszczy stosownie do tego jak jest pilnowana, drażniona i podsycana. Tak jest groźna, jak użyteczna. Jej jedyną zasadą jest dobro ludu, lecz ponieważ ma skłonność do łamania swych ograniczeń,

<sup>52</sup> Zob. T. Gordon, J. Trenchard, *op. cit.*, vol. 1, s. 259; vol. 2, s. 77–84; vol. 4, s. 31–38.

<sup>53</sup> *Ibidem*, vol. 1, s. 259.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 256–257.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 262.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 261.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 260–261.

we wszystkich dobrych rządach nic bądź tak mało jak to możliwe, winno być pozostawione przypadkowi lub humorom ludzi u władzy. Wszystko powinno postępować wedle sztywnych i stałych reguł, a w razie jakiegokolwiek konieczności nowe reguły winny być stworzone<sup>59</sup>.

Gordon i Trenchard opisywali naturę władzy jako pęd do nieustannego poszerzania swego zakresu. Władza wedle ich diagnozy stale dążyła ku nieograniczoności, jakby jej naturalnym celem i najpełniejszym stanem był absolutyzm. Jednocześnie nie dokonali arbitralnego rozstrzygnięcia co do jej natury, lecz akcentowali, że może być tak „groźna, jak użyteczna”. Z tego względu winna ona być związana „wieloma i silnymi ograniczeniami, ponieważ władza czyni ludzi swawolnymi, bezczelnymi wobec innych i czułymi wobec siebie samych”<sup>60</sup>. Środkiem służącym ograniczeniu władzy winno być prawo, które w surowy sposób karze za wszelkie naruszenia powiernictwa, jak i inne odstępstwa od zasad obowiązujących w państwie<sup>61</sup>. Należy stosować coraz surowsze kwalifikacje prawne, tak aby kary były dopasowane do pozycji ustrojowej sprawy:

Żaden człowiek nie powinien być zwolniony z więzów prawa. Im wyżej człowiek się znajduje, tym więcej więzów winno go oplatać. Całą władzę należy równoważyć równymi jej ograniczeniami – inaczej z pewnością stanie się złośliwą<sup>62</sup>.

20

Tym samym Gordon i Trenchard wskazywali na konieczność dostosowania regulacji prawnej do stopnia istotności ustrojowej przestępstwa. U podstaw tego postulatu kryje się założenie o większym znaczeniu zdarzeń ze sfery publicznej oraz ich konsekwencji dla społeczeństwa.

## Prawo jako mechanizm ograniczania władzy

Zabezpieczenia prawne miały – zdaniem autorów *Cato's Letters* – stanowić rękojmię przed degeneracją prowadzącą ku tyranii jawiącej się jako rozpad rządu<sup>63</sup>. Korzeni zagrożenia ze strony tendencji absolutystycznej dopatrywali się oni w relacjach zachodzących między władzą a wolnością. Ich zdaniem konflikty ze sfery publicznej wynikały z agresywnej postawy tej pierwszej. We władzy upatrywali tendencję do ogranicze-

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 192.

<sup>60</sup> *Ibidem*, vol. 2, s. 35–36.

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 36.

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 20.

<sup>63</sup> *Ibidem*, vol. 1, s. 192.

nia zakresu wolności opisywanej w sposób afirmujący: „Wolność, jeżeli produkuje jakieś zło, również je leczy. Jej najgorszy efekt – rozwiązłość – nigdy nie trwa i nie może trwać długo”<sup>64</sup>. Autorzy twierdzili, że relacja łącząca wolność i władzę nie ma prostego charakteru, gdyż z jednej strony „wolność dyscyplinuje i ukróca władzę”<sup>65</sup>, z drugiej zaś wolność bez władzy istnieć nie może. Konsekwencją przekonania o konieczności łączenia obu zantagonizowanych żywiołów był postulat związania władzy więzami prawnymi, czyli opowiedzenie się za instytucją rządu ograniczonego, mającego stanowić jedyne dobre rozwiązanie ustrojowe niebędące tyranią.

„*In fine*, uczciwy i legalny rząd jest *imperium legum non hominum*, autorytetem prawa, a nie pożądaniam”<sup>66</sup>. Zważając na niebezpieczeństwo wpływające z mechanizmów władzy, Gordon i Trenchard wskazywali na konieczność przypisania prawu roli wędzidła służącego ograniczeniu imperium rządzących. Konstatując, że tyrania stanowi zaprzeczenie rządu, twierdzili, iż „uczciwym i legalnym” można nazywać jedynie taki, który będzie miał charakter ograniczony. Wedle autorów *Cato's Letters* król – przyglądając się mu w skali wszechświata – nie różni się niczym od burmistrza poza nazwą, gdyż „obaj są urzędnikami” (*civil officers*)<sup>67</sup>. Pozycję ustrojową władcy dobitnie przedstawiają słowa: „[...] król jest jedynie głównym sługą państwa”<sup>68</sup>. Zgodnie z przyjętą przez autorów perspektywą władca jest wykonawcą woli ludu wyrażonej w rozpowszecznionych zapatrywaniach i inklinacjach. Przyjęty przez nich system wartości neguje *in generali* koncepcję władzy nieograniczonej, uznając, że należy odrzucić wszelkie uzasadnienia w postaci boskiego prawa (*Divine Right*) do absolutnej dyskrecjonalności władcy<sup>69</sup>, który tym samym może

<sup>64</sup> *Ibidem*, s. 191.

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 261.

<sup>66</sup> *Ibidem*, vol. 2, s. 26.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 25.

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 21.

<sup>69</sup> Gordon i Trenchard podjęli polemikę z Robertem Filmerem, podążając w tym wąskim zakresie drogą Locke'a, który twierdził, że geneza władzy ma boską, a nie ludzką, proveniencję. Z tego fundamentalnego założenia wywodził tezę o nieograniczoności jej zakresu. Poglądy Filmera, jako obrońcy absolutyzmu, stanowiły przedmiot krytyki ze strony autorów *Cato's Letters*, którzy uznawali je za przykład myślenia tyrańskiego i niewolniczego (zob. G.J. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought. The Authoritarian Family and Political Speculation and Attitudes Especially in Seventeenth-Century England*, Oxford 1975, s. 115–158; T. Tulejski, *Robert Filmer i obrona „boskiego prawa królów” w dobie rewolucji purytańskiej*, [w:] J. Bartyzel, M. Bohun, J. Goćkowski, A. Woźniak (red.), *Panorama myśli kontrrewolucyjnej. Praca zbiorowa*, Pułtusk–Toruń 2007, s. 11–27; Z. Rau, *Contractarianism versus Holism. Reinterpreting Locke's Two Treatises of Government*, Lanham–New York–London 1995, s. 5–24).

prawnie legitymizować wszystkie swoje decyzje niezależnie od ich nikczemności<sup>70</sup>. Autorzy odmawiali sensu lojalności wobec wszelkich rozstrzygnięć władcy, gdyż uważali za sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem „głupie znoszenie dzikich albo celowo złych działań tyrańca”<sup>71</sup>. Ich zdaniem koncepcje dziedzicznych praw monarszych i niesprzeciwiania się władcy służyły do dokonania redefinicji właściwego oraz prawdziwego znaczenia lojalności wobec władzy w taki sposób, aby „zwieść świat ku nędzy i ciemności”<sup>72</sup>. Autorzy *Cato's Letters* stwierdzili, że wiernością jest jedynie słuchanie księcia słuchającego praw, która to definicja pozostaje koherentna z prezentowanym przez nich opisem rządu<sup>73</sup>. Stąd też wynika podstawowe kryterium ewaluacji władcy, będące testem zgodność jego działań z prawem. W przypadku stwierdzenia niezgodności w tej mierze należy – zdaniem Gordona i Trencharda – uznać władców za „wielkich buntowników”<sup>74</sup>, jakimi byli na przykład Edward II<sup>75</sup> i Ryszard II<sup>76</sup>. W prezentowanych poglądach prawo jawi się jako element egalitaryzujący, który nie czyni różnicy w swym obowiązywaniu w zależności od pozycji społecznej czy też roli instytucjonalnej przysługującej ludziom. Jednocześnie przy obowiązywaniu zasady równego związania wszystkich prawem Gordon i Trenchard zastrzegali wymóg szczególnego rygoryzmu prawnego wobec osób pełniących funkcje publiczne, w związku z wystawieniem ich na okazje i pokusy nadużywania władzy.

22

## Wolność jednostki

Z dotychczasowej analizy poglądów wyrażonych na kartach *Cato's Letters* wyłania się obraz szeregu aksjologicznych założeń mających za zadanie ustanowić wolny rząd (*Free Government*), stanowiący antytezę

<sup>70</sup> T. Gordon, J. Trenchard, *op. cit.*, vol. 2, s. 19.

<sup>71</sup> *Ibidem*, s. 18.

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 18–19.

<sup>73</sup> *Ibidem*, s. 19.

<sup>74</sup> *Ibidem*, s. 20.

<sup>75</sup> Panowanie Edwarda II Plantageneta, króla Anglii w latach 1307–1327, zostało naznaczone długimi sporami między władcą i jego otoczeniem a baronami dążącymi do wzmocnienia swojej ustrojowej, a przez to politycznej, pozycji kosztem dworu (zob. G.M. Trevelyan, *op. cit.*, s. 248–251).

<sup>76</sup> Ryszard II Plantagenet, król Anglii w latach 1377–1399, z powodu swojej polityki zmierzającej do umocnienia władzy królewskiej przedstawiany jest w historiografii angielskiej jako poprzednik Jakuba II Stuarta, dążący do osiągnięcia władzy tyrańskiej (zob. G.M. Trevelyan, *op. cit.*, s. 310–313).

wszelkich absolutyzmów i arbitralności władzy, czyli tyranii. Na opisany spłot wartości i reprezentujących ich instytucji winny składać się – zdaniem Gordona i Trencharda – przypisanie prymarnej roli ludowi, wyrażającej się przede wszystkim w związaniu jego wolą dyrektyw prowadzenia polityki przez rząd, ustanowienie rządu ograniczonego, odmówienie zasadności doktrynom boskiego pochodzenia władzy, jak i przyznanie prawu zadania przeciwstawiania się zapędom władzy oraz egalitarnego traktowania wszystkich ludzi. Przedstawione postulaty traktowane były przez autorów jako nierozzerwalny łańcuch wzajemnie dopełniających się czynników, którego istnienie miało gwarantować wolnościowy charakter ustroju. Koncepcję wolności mającą znaleźć wyraz w obowiązkach tego systemu należy uznać za bliższą proweniencji republikańskiej – czerpiącej w warunkach angielskich w sposób swoisty inspirację z dorobku starożytności personifikowanej przez Cyncerona, Liwiusza czy Salustiusza oraz renesansu wiążanego nieodłącznie przez autorów z Machiavellim – niżli myśli wczesnoliberalnej, choć należy pamiętać, że obie tradycje myślenia o polityce i prawie posiadają wiele punktów wspólnych uniemożliwiających często wprowadzanie ostrych podziałów aksjologicznych, jak to ma na przykład miejsce między liberalizmem a socjalizmem. Proponowane przez autorów *Cato's Letters* rozwiązania służyć miały zagwarantowaniu ludowi partycypacji w procesach politycznych ukierunkowanych na ideał dobra wspólnego, przy jednoczesnym obwarowaniu ustroju normami prawnymi wyrażającymi paradygmat sprzeciwu wobec absolutyzmu utożsamianego z ustrojem niewolniczym. Niemniej doktrynalna perspektywa Gordona i Trencharda nie stanowiła jedynie kontynuacji tradycji republikańskiej wieku XVII. Autorzy, omawiając zasady rządu i definiując dobro wspólne, akcentowali również element indywidualistyczny w postaci dążenia przez jednostki do szczęścia w warunkach zapewnionego przez rząd bezpieczeństwa<sup>77</sup>. Ów zabieg nie miał charakteru akcydentalnego, lecz wyrażał ogólny zamysł autorów *Cato's Letters*, którzy podjęli próbę pogodzenia ze sobą elementów nowożytnego dyskursu republikańskiego oraz antynominalistycznej tradycji indywidualistycznej, mimo że każda z nich narzucała odmienne pojęcie o wolności<sup>78</sup>. Gordon i Trenchard realizowali swój zamysł poprzez włączenie protoliberalnej koncep-

<sup>77</sup> Zob. T. Gordon, J. Trenchard, *op. cit.*, vol. 1, s. 184; vol. 2, s. 35.

<sup>78</sup> Refleksja Gordona i Trencharda wpisywała ich w doktrynalny nurt starający się pogodzić ze sobą założenia republikanizmu i wczesnego liberalizmu – określane w piśmiennictwie anglosaskim mianem *liberal republicanism*. Do grona jego przedstawicieli zalicza się – obok autorów *Cato's Letters* – m.in. Marchamonta Nedhama, Jamesa Harringtona, Henry'ego Neville'a i Algernona Sidneya. Podejmowali oni próby koncepcyjnego uzgodnienia stanowisk inspirowanych tradycją antyczną i renesansową z dorobkiem o charakterze in-



cji wolności w system wartości. Traktowali ją oni – obok podmiotowości ludu, rządu ograniczonego, zasady rządów prawa – jako warunek *sine qua non* osiągnięcia założeń wolnego rządu. Argumentacja przedstawiona na kartach *Cato's Letters* stawiała sobie za zadanie dostosowanie do wymagań koherencji kategorii republikańskich oraz indywidualistycznych. Gordon i Trenchard wskazywali na teleologiczny cel rządu, którym miało być dobro całego społeczeństwa. Opisywali politykę jako rodzaj aktywności ludzkiej, mającej za zadanie konstytuowanie i podtrzymywanie wolnego ustroju, który może być utożsamiany ze sprawiedliwym ładem. Przypisywali prawu rolę obrońcy wolności i strażnika władzy, czyli realizatora specyficznie dla *Cato's Letters* definiowanej zasady słuszności. Przytoczony opis doskonale współgra z konceptualnymi ujęciami republikanizmu<sup>79</sup>. Jednakże nie była to jedyna płaszczyzna doktrynalna założona przez Gordona i Trencharda. Akcentowali oni znaczenie jednostki, a w szczególności przysługującej jej wolności, dla sfery politycznych i prawnych rozwiązań – choć nie postulowali jej absolutnej nadrzędności aksjologicznej względem społeczeństwa<sup>80</sup>.

24

Autorzy *Cato's Letters* argumentowali, że czynnikiem koniecznym do obecności wolności (*Liberty*) w sferze publiczno-prawnej jest swoboda wypowiedzi, czyli wolność słowa (*Freedom of Speech*)<sup>81</sup>. Wskazywali, że „jest [ona – przyp. T.A.B.] prawem [*Right* – przyp. T.A.B.] każdego człowieka tak dalece, jak nie krzywdzi i kontroluje prawa innego”<sup>82</sup>. Słowa te ukazują uniwersalno-obiektywistyczny wymiar nadawany wolności słowa przez Gordona i Trencharda, którzy traktowali ją jako prawo każdego człowieka. Ich zdaniem jedynymi ograniczeniami wobec niego są krzywda drugiego człowieka lub ingerencja w jego prawa. Istotny jest fakt, że autorzy ujmowali to zagadnienie z perspektywy jednostki wyposażonej w przyrodzone prawo, nie zaś jako element systemu gwarancji instytucjonalnych. Jednocześnie wskazywali na znaczenie wolności słowa dla ustroju, jako „świętego przywileju tak istotnego dla wolnego rządu”<sup>83</sup>, który nierozzerwalnie winien być obecny w sferze publiczno-prawnej:

---

dywidualistycznym, który zawdzięczali myśli Hobbesa i Locke'a (zob. B. Sullivan, *op. cit.*; A. Mitchell, *op. cit.*).

<sup>79</sup> Zob. D. Pietrzyk-Reeves, *Ład Rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, Kraków 2012, s. 9–26; P. Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford 2002, s. 1–13.

<sup>80</sup> Zob. Z. Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000, s. 11–16.

<sup>81</sup> T. Gordon, J. Trenchard, *op. cit.*, vol. 1, s. 102.

<sup>82</sup> *Ibidem*, s. 96.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

Wolność słowa (*Freedom of Speech* – przyp. T.A.B.) jest wielkim szansem wolności (*Liberty* – przyp. T.A.B.). Wspólnie prosperują i umierają. Jest postrachem zdrajców i ciemieżców oraz barierą dla nich. Wytwarza wspaniałych pisarzy i zachęca ludzi znakomitego ducha. Tacyt mówi nam, iż Republika Rzymska (*The Roman Commonwealth* – przyp. T.A.B.) wykarmiła wielkich i licznych autorów, którzy pisali z równą śmiałością i elokwencją, lecz gdy została zniewolona, owych wielkich kpiarzy więcej nie było<sup>84</sup>.

Na kartach *Cato's Letters* został wyrażony pogląd, że dla osiągnięcia i utrzymania pełnej wolności niezbędna jest wolność słowa, która odgrywa wielkie znaczenie w konstytuowaniu pożądanych przez autorów rozwiązań politycznych i prawnych. Jednocześnie Gordon i Trenchard wskazali, że wolność słowa stanowi „wielki szaniec wolności”, uznając tym samym swobodę wypowiedzi – obok prawa – za kolejny element porządku ustrojowego, stanowiący zaporę i przeciwwagę dla tendencji o charakterze tyrańskim. Stwierdzili oni, że „ktokolwiek chciałby obalić wolność narodu [*Liberty of the Nation* – przyp. T.A.B.], musi zacząć od poskromienia wolności słowa [...]”<sup>85</sup>. Zamiar takowy przypisali władcom z dynastii Stuartów, szczególnie Jakubowi I oraz Jakubowi II<sup>86</sup>. Argumentowali, że ze swej natury wolność, a w szczególności wolność słowa, znajduje się w konflikcie z władzą, ponieważ stanowi ona formę kontroli rządu. Stąd też – ich zdaniem – jedynie nieuczciwi rządzący występują z postulatami ograniczenia albo zniesienia swobody wypowiedzi, gdyż obawiają się tego, co może być o nich powiedziane<sup>87</sup>. Za przykład męża stanu darzącego rewerencją wolność słowa podają autorzy Tymoleona z Syrakuz, który odpowiadając na zarzuty postawione wobec jego rządów, miał przyznać, że chciał ujrzeć lud Syrakuz wolnym, czego przykładem są wystosowane względem niego oskarżenia<sup>88</sup>.

Wolność słowa, pojmowana jako niezbywalne prawo każdej jednostki, nie stanowiła jedyne go wymiaru indywidualistycznej perspektywy prezentowanej na kartach *Cato's Letters*. Gordon i Trenchard akcentowali również znaczenie sfery swobodnej – czyli pozbawionej ingerencji – aktywności człowieka. Ujmowali ją jako element dopełniający aksjologicznie nieindyferentny system gwarancji i zabezpieczeń służących ustanowieniu wolnego rządu.

Przez wolność [*Liberty* – przyp. T.A.B.] rozumiem władzę, jaką posiada każdy człowiek nad swym zachowaniem, i jako prawo rozkoszowania się owocami pracy, sztuki i przemysłu, w takim zakresie, aby nie ranić społeczeństwa

<sup>84</sup> *Ibidem*, s. 100–101.

<sup>85</sup> *Ibidem*, s. 96.

<sup>86</sup> *Ibidem*, s. 97.

<sup>87</sup> *Ibidem*, s. 97, 101.

<sup>88</sup> *Ibidem*, s. 99.

lub któregokolwiek z jego członków, przez utrudnianie mu rozkoszowania się czym chce<sup>89</sup>.

Prawdziwa i niepodzielna wolność [*Liberty* – przyp. T.A.B.] jest prawem każdego człowieka do pogoni za naturalnymi, racjonalnymi i religijnymi dyktatami jego umysłu. Jest to myślenie, co się chce i czynienie, tak jak się myśli; wydawanie swoich pieniędzy wedle uznania i podobne dysponowanie owocami swej pracy; i praca dla własnej przyjemności i zysku, a nie dla innych, którzy są bezczynni [...] <sup>90</sup>.

Przytoczone fragmenty *Cato's Letters* ukazują odmienną od wcześniej analizowanej wizję wolności, która podkreśla sferę wolności, będącą przeszczerzeniem dowolnego rozporządzania jednostki. Jest to wizja, w której człowiek ma prawo do realizacji swoich zamierzeń podług dyktatu własnego umysłu. Owa definicja związana jest z własnością, gdyż – jak stwierdzili Gordon i Trenchard – ważnym aspektem tak rozumianej wolności jest „wydawanie swoich pieniędzy wedle uznania i podobne dysponowanie owocami swej pracy”. Pisali oni, przywołując na myśl późniejsze koncepcje liberalne i libertariańskie<sup>91</sup>, że celem wolnej pracy – zatem tej prawidłowo pojmowanej – są „przyjemność i zysk” jednostki. Tego rodzaju postrzeganie powiązanych ze sobą wolności, własności i pracy wyklucza możliwość uzasadnienia koncepcji sprawiedliwości społecznej, gdyż taka perspektywa naruszałaby „prawdziwą i niepodzielną” wolność jednostki. Jednocześnie autorzy *Cato's Letters* nie negowali założenia, że jednost-

26

<sup>89</sup> *Ibidem*, vol. 2, s. 244.

<sup>90</sup> *Ibidem*, s. 248.

<sup>91</sup> Istnieje grono badaczy uznające *Cato's Letters* za jedno ze źródeł libertarianizmu. Tego rodzaju interpretacje stawiają na pierwszym planie refleksję Gordona i Trencharda, odnoszącą się do krytyki rządu pojmowanego jako zagrożenie dla jednostki, akcentowania wolności jako prawa do indywidualnego wyboru modelu życia oraz walki z tyranią (zob. M.P. McMahon, *The Radical Whigs, John Trenchard and Thomas Gordon. Libertarian Loyalists to the New House of Hanover*, Lanham–New York–London 1990, s. 112–116; D.L. Jacobson, *Introduction*, [w:] D.L. Jacobson, *op. cit.*, s. 39–47; D. Boaz, *Libertarianism*, tłum. D. Juruś, Poznań 2005, s. 57; M. Modrzejewska, *Libertariańskie koncepcje wolności i państwa we współczesnej amerykańskiej myśli politycznej*, Kraków 2010, s. 34–40). Choć nie dziwi poszukiwanie intelektualnych korzeni przez młody – w porównaniu z republikanizmem czy liberalizmem – ruch libertariański, to jednak należy podkreślić, że takie odczytywanie przesłania *Cato's Letters* nie jest w pełni koherentne z całym ładunkiem doktrynalnym wyrażonym w dziele. Gordon i Trenchard opisywali antagonizm zachodzący między wolnością a władzą, jednakże nie doszli do konkluzji o wykluczającym się charakterze obu kategorii, lecz próbowali przypisać im wartości i mechanizmy pozwalające na zgodne oddziaływanie. Autorzy również nie absolutyzowali wolności negatywnej, który to zabieg doprowadził myślicieli libertariańskich do zanegowania instytucji państwa. Gordon i Trenchard starali się wkomponować założenie o konieczności istnienia sfery – przynależącej jednostce – wolnej od ingerencji w złożony system wartości i instytucji o republikańskiej proveniencji. Można zatem przyjąć, że interpretacja libertariańska *Cato's Letters* jest zamysłem trudnym do uzasadnienia.

ka funkcjonuje w szerszym kontekście, który należy – w aspekcie wartości przenikających przestrzeń publiczną – uwzględnić. Nie zakładali oni absolutnej wolności jednostki, której ograniczeniem byłyby jedynie bariery fizyczno-przyrodnicze. Wskazywali, że wolność człowieka kończy się na wolności drugiego. Tę klasycznie liberalną definicję wzbogacali jednakże o aspekt społeczny, twierdząc, że zachowanie jednostki nie może również ranić społeczeństwa. Argument ten oddalał refleksję Gordona i Trencharda od wizji libertariańskich, zbliżając go do XIX-wiecznego liberalizmu w wydaniu Johna Stuarta Milla.

## Konkluzje

*Cato's Letters* – dzieło Thomasa Gordona i Johna Trencharda – stanowi przykład szczególnie interesującego momentu w historii idei, gdy wyrosłe we wczesnej nowożytności koncepcje polityczno-prawne zaczęły podlegać wewnętrznym przekształceniom, dążąc ku nowym formom albo odchodząc na margines dziejów. Takiemu procesowi podlegały również republikanizm i wczesny liberalizm, które były w specyficzny sposób ze sobą powiązane w refleksji angielskich myślicieli doby XVII wieku. Wiek, który został zamknięty rewolucją francuską, miał oznaczać dla republikanizmu to samo, co rok 1683 dla Algernona Sidneya – usunięcie się z głównej sceny dyskursu politycznego – zaś dla liberalizmu miał to być czas wzrastania u boku Monteskiusza, Diderota, Smitha czy Fergusona. W powstałych w pierwszej połowie XVIII w. *Cato's Letters* został uchwycony szczególny moment interakcji republikanizmu – kwitnącego do 1688 r. – oraz protoliberalnego indywidualizmu, który nabierał sił witalnych, w wymiarze koncepcyjnego ujęcia wolności. W tym sensie Gordon i Trenchard byli myślicielami starającymi się pogodzić ze sobą dwie, istotne dla angielskiego doświadczenia politycznego, tradycje. Prezentowali argumenty przeciwko tyranii przypominające wigowskie manifesty czasów Stuartów oraz XVI-wieczne deklaracje monarchomachów. Wykorzystując podział na ustrój wolny i zniewolony, sformułowali pogląd, którego podstawą miały być: podmiotowa pozycja ludu, władza ograniczona, silne i surowe prawo służące jako strażnik rządu, wolność słowa i wolność jednostki. Gordon i Trenchard podjęli próbę wyrugowania czy też kompromisowego ominięcia napięcia pomiędzy wartościami kolektywnymi (dobro ludu, ogółu) oraz indywidualistycznymi (wolność od zewnętrznej ingerencji). Starali się wkomponować wolność jednostki w system wartości i instytucji republikańskich, aby osiągnąć ideał wolne-

go rządu. Refleksja autorów *Cato's Letters* stanowiła inspirację dla współczesnych, jak i była asumptem do dyskusji polityczno-prawnych w dobie wybijania się Stanów Zjednoczonych Ameryki na niepodległość<sup>92</sup>.

## Bibliografia

- Abbey Ch.J., Overton J.H. (red.), *The English Church in the Eighteenth Century*, London–New York–Bombay 1902.
- Bailyn B., *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge 1967.
- Barry H.E., „Dress Rehearsal” for Revolution. *John Trenchard and Thomas Gordon's Works in Eighteenth-Century British America*, Lanham 2007.
- Blackstone W., *Commentaries on the Laws of England*, St. Paul 1897.
- Boaz D., *Libertarianizm*, tłum. D. Juruś, Poznań 2005.
- Burt S., *Virtue Transformed*, Cambridge 1992.
- Filipowicz S., *Pochwała rozumu i cnoty. Republikańskie credo Ameryki*, Kraków 1997.
- Gooch G.P., *English Democratic Ideas in the Seventeenth Century*, Cambridge 1954.
- Gordon T., Trenchard J., *Cato's Letters or, Essays on Liberty, Civil and Religious, and Other Important Subjects*, London 1737, vol. 1–4.
- Gough W., *Fundamental Law in English Constitutional History*, Oxford 1955.
- 28 Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, t. 2.
- Instytucje Justyniana*, tłum. C. Kunderewicz, Warszawa 1986.
- Jacobson D.L., *The English Libertarian Heritage*, San Francisco 1994.
- Kramnick I., *Republican Revisionism Revisited*, „The American Historical Review” 1982, nr 87(3), s. 629–664.
- Lutz D.S., *The Relative Influence of European Writers on Late Eighteenth-Century American Political Thought*, „American Quarterly” 1976, nr 28, s. 189–197.
- Machiavelli N., *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, tłum. K. Żaboklicki, [w:] N. Machiavelli, *Książę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, tłum. K. Grzybowski, K. Żaboklicki, Warszawa 2005.
- Manent P., *Intelektualna historia liberalizmu*, tłum. M. Miszański, Kraków 1994.
- McMahon M.P., *The Radical Whigs, John Trenchard and Thomas Gordon. Libertarian Loyalists to the New House of Hanover*, Lanham–New York–London 1990.
- Mitchell A., *A Liberal Republican „Cato”*, „American Journal of Political Science” 2004, nr 3(48), s. 588–603.
- Modrzejewska M., *Libertariańskie koncepcje wolności i państwa we współczesnej amerykańskiej myśli politycznej*, Kraków 2010.
- Molesworth R., *An Account of Denmark with Francogallia and Some Considerations of the Promoting of Agriculture and Employing the Poor*, Indianapolis 2011.

<sup>92</sup> Zob. S. Filipowicz, *Pochwała rozumu i cnoty. Republikańskie credo Ameryki*, Kraków 1997.

- Ossowska M., *Przedmowa*, [w:] B. Mandeville, *Bajka o pszczołach*, tłum. A. Glinczanka, Warszawa 1957, s. VII–XXVIII.
- Pettit P., *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford 2002.
- Pietrzyk-Reeves D., *Ład Rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, Kraków 2012.
- Pocock J.G., *Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton 1975.
- Rau Z., *Contractarianism versus Holism. Reinterpreting Locke's Two Treatises of Government*, Lanham–New York–London 1995.
- Rau Z., *Liberalizm*, [w:] *Seminaria lucieńskie 2006–2007. Referaty wprowadzające do dyskusji*, Warszawa 2007.
- Rau Z., *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000.
- Rau Z., *Wstęp*, [w:] J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992, s. VII–CIX.
- Robbins C., *The Eighteenth-Century Commonwealthman. Studies in the Transmission, Development, and Circumstance of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II until the War with the Thirteen Colonies*, Indianapolis 2004.
- Rossiter C., *Seedtime of the Republic*, New York 1953.
- Schochet G.J., *Patriarchalism in Political Thought. The Authoritarian Family and Political Speculation and Attitudes Especially in Seventeenth-Century England*, Oxford 1975.
- Shapiro B.J., *A Culture of Fact. England 1550–1720*, New York 2000.
- Skinner Q., *Liberty Before Liberalism*, Cambridge 2003.
- Starkie A., *The Church of England and the Bangorian Controversy 1716–1721*, Woodbridge 2007.
- Sullivan V.B., *Machiavelli, Hobbes, and the Formation of a Liberal Republicanism in England*, Cambridge 2004.
- Trevelyan G.M., *Historia Anglii*, tłum. A. Dębnicki, Warszawa 1965.
- Tulejski T., *Robert Filmer i obrona „boskiego prawa królów” w dobie rewolucji purytańskiej*, [w:] J. Bartyzel, M. Bohun, J. Goćkowski i in. (red.), *Panorama myśli kontrrewolucyjnej. Praca zbiorowa*, Pułtusk–Toruń 2007, s. 11–27.
- Waldron J., *God, Locke, and Equality. Christian Foundations of John's Locke's Political Thought*, Cambridge 2002.
- Wołodkiewicz W., „*Ius et Lex*” w rzymskiej tradycji prawnej, „*Ius et Lex*” 2002, nr 1, s. 53–61.



## Dialektyka władzy i wolności w filozofii politycznej Dawida Hume'a

*Something like this was the transformation which,  
during the reign of George the First,  
befell the two English parties. Each gradually  
took the shape and colour of its foe,  
till at length the Tory rose up erect the zealot of freedom,  
and the Whig crawled and licked the dust at the feet of power.*  
Thomas Babington Lord Macaulay, *Earl of Chatham*

### Wstęp

Problematyka wolności w czasach Dawida Hume była jednym z tematów, wokół których koncentrowały się polityczne polemiki toczone na Wyspach. Nie tak dawna Rewolucja Chwalebna, wstąpienie na tron Hanowerczyków i związana z nim supremacja wigowskiej oligarchii, niezadowolone marginalizowanych torysów i w końcu powstania jakobickie stanowiły doskonałą pożywkę do dyskusji nad istotą i treścią angielskich wolności. Każda ze stron politycznego dyskursu dysponowała przy tym własną, często misternie dopracowaną, wizją tego zagadnienia, która stanowiła intelektualny oręż w walce z politycznymi adwersarzami. Te radykalnie odmienne teorie polityczne formułowane w ramach poszczególnych obozów doprowadziły do wyraźnej polaryzacji brytyjskiego społeczeństwa politycznego. Torysi, stojący na gruncie Stuartowskiego legitymizmu, początkowo jądrem swej argumentacji uczynili doktrynę biernego posłuszeństwa i filmerowską koncepcję suwerenności. Wigowie zaś opierali się na teorii umowy o władzę, starożytnej konstytucji, a później na argumentie Locke'ańskim. Nie przeszkadzało to jednak obu stronom odchodzić od wyznawanych pryncypiów, jeśli tylko pozwalało to na pognębenie oponentów. Stąd wyrafinowanej filozoficznej



argumentacji towarzyszyła degeneracja angielskiej praktyki politycznej. Nie może więc dziwić, że Hume'owi trudno było odnaleźć się w tak silnie spolaryzowanym politycznym spektrum i identyfikować z bardzo wyraźnie określonymi obozami politycznymi. Jego oryginalny argument wprawiał bowiem w konfuzję mu współczesnych. Dla jednych był wyrafinowanym wigiem, odrzucającym filozofię władzy torysów, dla innych zaś, jak określił go William Warburton, „ateistycznym jakobitą, stworzeniem tak rzadkim jak hipogryf”<sup>1</sup>. Rzeczywiście, wąski intelektualny horyzont jego czasów mógł skłaniać do wniosku, że Hume jest torysem, gdyż na kartach swej *Historii Anglii* broni Stuartów i nie ufa radykalnym ruchom społecznym, woli powolną, ewolucyjną zmianę od gwałtownych rewolucji, demaskuje hipokryzję rewolty purytańskiej. Z drugiej strony jednak można patrzeć na niego jak na wiga, gdyż kocha wolność i tolerancję religijną, odrzuca boskie prawa królów i w końcu akceptuje wydarzenia Rewolucji Chwalebnej. Zgadza się z więc z wnioskami wigów, całkowicie jednak odrzucając ich argumentację<sup>2</sup>. Z tego powodu Samuel Johnson nazwał go „torysem z przypadku”, Thomas Carlyle zaś „ojcem wszystkich kolejnych pokoleń wigów”<sup>3</sup>. Równocześnie jednak żadne z wielkich stronnictw nie chciało, by Hume był z nim identyfikowany. Wigowie bowiem zaatakowali go za obronę Stuartów i demitologizację Wielkiej Rebelii, starzy torysi mieli mu za złe akceptację dynastii hano-werskiej, Kościołowi Anglii zaś nie w smak była jego antyreligijność. Ta, pielęgnowana przez niego samego, pozycja politycznego outsidera dawała mu jednak możliwość krytycznego w równym stopniu wobec wigów i torysów ustosunkowania się do wyznawanych przez nich teorii politycznych. Przyznać jednak należy, że o wiele większy ciężar gatunkowy ma jego krytyka wigizmu, choć nie świadczy to wcale o jego torysowskich sympatiach. Wyjaśnienie tego jest proste, jeśli zdamy sobie sprawę, że od czasów Jerzego I wigowie całkowicie niemal zdominowali polityczny establishment, a torysi pozbawieni zostali zupełnie oddziaływania na życie publiczne. Stąd ich teorie nie miały żadnego niemal wpływu na praktykę polityczną pierwszych dwóch Hanowerczyków. Krytyka wigów jest jednak tylko tłem dla sformułowania przez Szkota jego oryginalnych poglądów na kwestię wolności. Filozofia polityczna Hume'a posiada za-

<sup>1</sup> Letter of 8 June 1755, [w:] F. Kilvert (red.), *A Selection from Unpublished Papers of William Warburton*, London 1841, s. 257.

<sup>2</sup> A. Ryan, *The British, the Americans and Rights*, [w:] M.J. Lacey, K. Haakonssen (red.), *A Culture of Rights: The Bill of Rights in Philosophy, Politics, and Law: 1791–1991*, Cambridge 1992, s. 387.

<sup>3</sup> T. Carlyle, *Boswell's Life of Johnson*, [w:] *idem, Critical and Miscellaneous Essays: Collected and Republished*, London 1899, vol. 3, s. 142.

tem w tym względzie dwie płaszczyzny: negatywną – krytyczną wobec poglądów dominujących wśród wigowskiej klasy politycznej oraz pozytywną, która towarzyszy u niego oryginalnym rozważaniom historycznym i ustrojowym. Dlatego na początku przedstawię Hume'owską wizję historii, sformułowaną w opozycji do historycznej mitologii wigów, którą zaprezentuję w dalszej części. Opierała się ona na konstrukcji starożytnej konstytucji, z której wigowi wywodzili własną wizję wolności. Następnie przejdę do jej krytyki sformułowanej przez Hume'a, która jest bazą dla jego własnej koncepcji wolności. Jej realizacja możliwa jest tylko w określonym środowisku ustrojowym, które opiszę w ostatniej części. Wykażę przy tym, że jedynym ustrojem, który dla Szkota gwarantuje wolność, jest monarchia mieszana, w najlepszy sposób równoważąca dwie dominujące w historii siły – władzę oraz wolność.

## I

Bazą dla rozważań Szkota jest swoista filozofia historii, w której jego nauka o naturze człowieka osiąga wymiar praktyczny i dydaktyczny zarazem<sup>4</sup>. To, co czyni go ojcem angielskiej historiografii, to przekonanie, że zadaniem historyka jest przede wszystkim skupienie się na badaniu „historii ludzkiego umysłu”<sup>5</sup> w jego cywilizacyjnym rozwoju od stanu dzikości i barbarzyństwa aż po czasy mu współczesne. Jego praca musi zatem zostać podporządkowana pewnemu planowi, metodzie, musi w końcu mieć swój cel. Tylko dzięki metodologicznej dyscyplinie możliwe jest to, co dla Hume'a najważniejsze – dokonanie syntezy faktów i wyciągnięcie zeń wniosków ogólnej natury – odkrycie praw rządzących historią lub konkluzja, że prawa takie nie istnieją. Metoda, jaką stosuje przy tym Szkot, koresponduje z jego rozważaniami na polu filozofii i antropologii – przeniknięta jest bowiem duchem sceptycyzmu i eksperymentalizmem. Stąd zadaniem historyka jest po pierwsze „odróżnić cudowne od zdumiewającego, po drugie wątpić”<sup>6</sup>, po trzecie w końcu poddawać krytycznemu badaniu dzieje przez pryzmat ludzkiej natury. Każde bowiem wydarzenie jest funkcją ludzkiej kondycji, która manifestuje się w pochodzie ludzkości przez historię. Zatem u Hume'a refleksja filozoficzna i historyczna są ze

<sup>4</sup> D.W. Livingston, *Hume's Philosophy of Common Life*, Chicago 1984, s. 233.

<sup>5</sup> D. Hume, *History of England, from the invasion of Julius Cæsar to the abdication of James the Second, 1688*, Boston 1856, vol. 5, s. 84.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 2, s. 389.

sobą nierozzerwalnie splecione<sup>7</sup>, a historia jest dla niego skarbnicą wiedzy na temat ludzkich motywacji i namiętności. Stąd bez jej gruntownej analizy żadne sądy i generalizacje dotyczące ludzkiej natury nie są ani możliwe, ani uprawnione. Próba ich dokonywania bez gruntownej znajomości ludzkich dziejów, empirycznego doświadczenia prowadzi nieuchronnie do popadnięcia w błędy. Jeśli zaś takie wywiedzione z rozumu abstrakcyjnego doktryny staną się podstawą działalności politycznej, jej skutki są destrukcyjne dla ładu społecznego i politycznego, a w końcu dla samego człowieka. Zatem Hume nie ma wątpliwości, że to historia i oparta na niej antropologia, a nie spekulacje oderwane od empirii dostarczają materiału dla formułowania twierdzeń natury politycznej<sup>8</sup>. Tak jak w swojej epistemologii i antropologii konsekwentnie stosuje metodę empiryczną, tak jako historyk i filozof polityki studiuje konflikty zbrojne, rozwój nauki, ekonomię, ewolucje ustrojów, które dają mu odpowiedź na pytanie, jaki jest człowiek i jaka jest jego natura. Ludzie są bowiem bez względu na czas i miejsce tacy sami, więc historia nie powie nam w tej materii nic nowego i niezwykłego. Główny jej pożytek polega wyłącznie na tym, że wykrywa ona stałe i powszechne pierwiastki natury ludzkiej, ukazując człowieka w najróżniejszych okolicznościach i warunkach, i że dostarcza materiału, na podstawie którego możemy go obserwować i poznawać. Opowiadania o wojnach, intrygach, walkach stronnictw i rewolucjach są zbiorami doświadczeń, za pomocą których polityk albo filozof ustala zasady swej nauki, podobnie jak fizyk lub przyrodnik zapoznaje się z naturą roślin czy minerałów dzięki doświadczeniom, które prowadzi. Ta analogia nie jest bynajmniej u Hume'a przesadzona, bowiem podobieństwo pomiędzy ziemią, wodą i innymi żywiołami, którymi zajmowali się Arystoteles i Hipokrates, a ziemią, wodą, które obserwujemy obecnie, „nie jest bynajmniej większe niż podobieństwo między ludźmi opisywanymi przez Polibiusza i Tacyta a tymi, którzy dzisiaj rządzą światem”<sup>9</sup>. Mimo różnic pomiędzy epokami łączą je elementy niezmiennie i ponadczasowe. „Historia – pisze więc Hume – wielka nauczycielka mądrości, dostarcza przykładów wszystkich rodzajów; i każdą lekcję roztropności i moralności można uzasadnić tymi wydarzeniami”<sup>10</sup>. Więc „choć pojedyncze wydarzenia mogą się takimi wydawać, to tak naprawdę nie ma niczego

<sup>7</sup> Przeciwnie R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford 1962, s. 73; J.B. Stewart, *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, New York 1963, s. 289.

<sup>8</sup> S.S. Wolin, *Hume and Conservatism*, „American Political Science Review” 1954, vol. 48(4), s. 1005.

<sup>9</sup> D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 1977, s. 101.

<sup>10</sup> *Idem*, *History of England...*, vol. 5, s. 382.

zupelnie nowego w żadnym z okresów nowożytnej historii”<sup>11</sup>. To zatem przeszłość dostarcza Szkotowi odpowiedzi na pytania dotyczące współczesności, a co ważniejsze – umożliwia określenia i poznanie zasad, które rządziły, rządzą i rządzić będą ludzkimi działaniami w świecie polityki. Dzięki niej możemy

[...] obserwować cały rodzaj ludzki od początku dziejów, tak jakby ludzie szli przed nami pokazując swoje prawdziwe oblicza, nieprzesłonięci owymi przebraniami, które w czasach, w których żyli, tak bardzo mąciły sądy obserwatorów<sup>12</sup>.

Gromadzone w długim doświadczeniu spostrzeżenia ogólne – przekonuje zaś gdzie indziej – dają nam do ręki nić przewodnią natury ludzkiej i uczą rozplątywać wszelkie jej powikłania. Preteksty i pozory nie wprowadzą nas już w błąd. Publiczne oświadczenia przedstawiają się nam jako ułudny płaszczyk właściwych motywów<sup>13</sup>.

Filozofia historii Hume'a i *Historia Anglii*, którą na jej podstawie pisze, nie są więc ani racjonalistyczne, ani metafizyczne, lecz naturalistyczne. Jako historyka najbardziej interesuje go manifestacja ludzkiej natury w przeszłości, jako polityka w teraźniejszości, jako filozofa zaś w przyszłości<sup>14</sup>. Historia i filozofia to zatem dla Hume'a awers i rewers jednej monety, dwie różne, lecz ściśle połączone metody dotarcia do odpowiedzi na pytanie o ludzką kondycję. „Historia – pisze – nie jest jedyną wartościową częścią wiedzy, lecz otwiera drzwi do wielu innych jej części i dostarcza materiału dla większości nauk”<sup>15</sup>. Mamy tu więc do czynienia ze sprzężeniem zwrotnym – człowieka poznaje się poprzez analizę historyczną jego zachowań, prawdziwość historii, poprzez jej zestawienie z obrazem ludzkiej natury. Hume zauważa:

Prawdomówność Kwintusa Kasjusza jest równie podejrzana, gdy opisuje nadprzyrodzoną siłę i zwinność Aleksandra, która pchnęła go do rzucenia się w pojedynek na przeważające siły wroga, jak gdy opisuje jego nadprzyrodzoną siłę i zwinność, które pozwalały mu tłumom tym stawiać skuteczny opór<sup>16</sup>.

Dlatego dla Szkota analiza zjawisk społecznych i polityka są przede sferą działań praktycznych, osadzonych głęboko w doświadczeniu czasów i pokoleń minionych. Dlatego, tak jak później u Burke'a, u Hume'a pań-

<sup>11</sup> *Ibidem*, vol. 6, s. 365.

<sup>12</sup> *Idem*, *Of the Study of History*, [w:] *idem*, *Essays, Literary, Moral and Political*, New York 2006, s. 560.

<sup>13</sup> *Idem*, *Badania...*, s. 102.

<sup>14</sup> E.C. Mossner, *An Apology for David Hume, Historian*, „Publications of the Modern Language Association of America” 1941, vol. 56(3), s. 666.

<sup>15</sup> D. Hume, *Of the Study of History...*, s. 560.

<sup>16</sup> *Idem*, *Badania...*, s. 102.

stwo nie jest jakimś abstrakcyjnym czy mechanicznym bytem wyrwanym z historycznego kontekstu, jak przekonywała znakomita większość oświeceniowych myślicieli, lecz jest bardzo konkretną, ukształtowaną przez konkretnych ludzi i historię strukturą, która nie poddaje się banalnej racjonalizacji i którą chronić należy przed konstruktywistycznymi kapryсами. Hume zadaje retoryczne pytanie:

Dlaczego stary rolnik jest zręczniejszy w swoim zawodzie od początkującego, jeśli właśnie nie dlatego, że istnieje pewna jednostajność w oddziaływaniu słońca, deszczu i ziemi na plony i że doświadczenie uczy starego praktyka praw rządzących owym oddziaływaniem?<sup>17</sup>

Empiryczne i sceptyczne podejście do historii wymaga także odrzucenia otoczki legend i mitów, w które obrosły przeszłe wydarzenia, by móc zobaczyć rodzaj ludzki „w prawdziwych kolorach, bez tych pozorów, którymi ich czasy pomieszały sądy obserwatora”<sup>18</sup>. Konieczny jest też dystans wobec analizowanych wydarzeń, by osobiste namiętności i uprzedzenia nie przesłoniły ich prawdziwego obrazu. W końcu, co dla nas najważniejsze, należy znaleźć drogę w labiryncie rozmaitych wcześniejszych przekazów, podań i pism pełnych sprzeczności, podążać drogą wyznaczoną pomiędzy skrajnościami, wyzwolić się z władzy dominujących opinii i przyjąć postawę bezstronnego, zewnętrznego obserwatora. Hume kładzie na to tak wielki nacisk, bowiem w Anglii właśnie skażenie historii duchem partyjniactwa było szczególnie widoczne w czasie politycznej dominacji wigów<sup>19</sup>, którzy narzucić chcieli własną wizję historii i własną mitologię polityczną, co, jak twierdzi Szkot, „okazało się niszczące dla prawdy historycznej i ustanowiło wiele rażących kłamstw”<sup>20</sup>.

36

## II

Takim kłamstwem i mitem, który zatruwał umysły współczesnych, była według Hume’a wigowska wizja historii, ufundowana na fundamencie starożytnej konstytucji określającej zasady ustroju politycznego Anglii i wolności, jakimi cieszyć mieli się mieszkańcy Wysp. Konstrukcja *ancien constitution* oparta była bowiem na domniemanym istnieniu

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 103.

<sup>18</sup> *Idem*, *Of the Study of History...*, s. 560.

<sup>19</sup> Zob. D. Hume, *Mój żywot*, [w:] *idem*, *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*, tłum. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962, s. 242.

<sup>20</sup> *Idem*, *History of England...*, vol. 6, s. 365.

„odwiecznych, niezmiennych praw, praw fundamentalnych”<sup>21</sup>, które ich zwolennicy, już od czasów Jakuba I, usiłowali udowodnić za pomocą argumentów historyczno-prawnych. Odwieczność tych starożytnych praw polegała na tym, że nie można było odnaleźć ich historycznej genezy, lecz jedynie wytropić najdawniejsze przykłady ich obowiązywania. Według zwolenników to one określały ustrojowe zręby królestwa, w tym przede wszystkim relacje pomiędzy monarchami i ludem Anglii. Stanowiły zatem odwieczne i naturalne niejako ograniczenie królewskiej prerogatywy i tym samym gwarancję wolności Anglików. Starożytna konstytucja tworzyła więc wzorzec niezmiennego od najdawniejszych czasów prawa, istniejącego jeszcze przed podbojem Wysp przez Rzymian i Sasów, wzorzec, który oparł się także normańskiej inwazji. Mimo licznych historycznych zawirowań pozostał on niezmienny, a kolejni władcy Brytanii, mimo że podbijali ją w sensie politycznym, to sami podbijani byli przez starożytne i odwieczne prawo. Jak ujął to Edward Coke: „Prawo powszechne Anglii jest poza zasięgiem ludzkiego umysłu, pochodzi z czasów przed podbojem i nie zostało zamienione lub zmienione przez Zdobywcę”<sup>22</sup>. Choć przekonanie takie funkcjonowało już wcześniej, to właśnie Coke jako pierwszy poszedł o krok dalej, wiążąc niezmiennność angielskiego prawa z instytucjonalną stroną wspólnoty politycznej. W jego oczach bowiem niezmienności prawa towarzyszy niezmiennosc angielskiego ustroju, z jego tradycją reprezentacji i ograniczonego charakteru władzy monarszej. Tak więc jak *common law* nie uległo zmianie od czasów najdawniejszych, tak samo do pewnego stopnia nie zmienił się angielski ustrój. Wilhelm Zdobywca według Coke’a przyjął i uznał prawo przednormańskie, które określało wolności i swobody poddanych, a stąd już tylko krok do wniosku, że każda władza polityczna podporządkowana jest autorytetowi prawa. Ta starożytna konstytucja stanowi więc naturalną w swej odwieczności granicę dla władzy zarówno króla, jak i Parlamentu oraz zabezpieczenie wolności, które wywodzą się właśnie z prawa powszechnego<sup>23</sup>.

Kamieniem węgielnym argumentu Coke’a i całej rzeszy prawników parlamentarnych była Wielka Karta Swobód, która według nich ucieleśniała ponadczasowe maksymy prawa powszechnego. Dzięki nim stała się ona, używając słów Fredericka Pollocka i Fredericka W. Maintlanda, „tekstem świętym, nieodwołalnym, statutem fundamentalnym”<sup>24</sup>. Jej szczególna waga wyrażała się bowiem w tym, że po raz pierwszy wprost for-

<sup>21</sup> Ch.G. Haines, *The Revival of Natural Law Concept*, Cambridge 1930, s. 29–31.

<sup>22</sup> E. Cook, *The Reports of Sir Edward Coke*, London 1826, vol. 2, s. 12.

<sup>23</sup> J.N. Figgis, *The Divine Right of Kings*, Cambridge 1914, s. 228 i nast.

<sup>24</sup> F. Pollock, F.W. Maintland, *The History of English Law*, Cambridge 1923, t. 1, s. 173.

mułowała i potwierdzała jakoby wieczne prawo sięgające zamierzchłych przednormańskich czasów<sup>25</sup>. Zgodnie z tą interpretacją *Magna Charta* nie była zatem wymuszonym przez baronów aktem woli Jana I, lecz tylko aktem wiedzy, potwierdzającym starożytne w swej genezie prawa i wolności<sup>26</sup>. To, co dla prawników średniowiecznych było zwykłym statutem, stało się w ten sposób nienaruszalnym i niezmiennym „prawem praw”<sup>27</sup>. Kolejne pokolenie teoretyków antykrólewskiej opozycji odwoływało się do doktryny supremacji Parlamentu w systemie konstytucyjnym Anglii oraz przekonania, że to on jest jedynym wyrazicielem i reprezentantem woli narodu. Rada Królestwa, reprezentująca interesy baronów, która zgodnie z *Magna Charta* miała wyrażać zgodę na opodatkowanie, została w wieku XVII zastąpiona przez Parlament wyrażający interesy całego angielskiego ludu – „umocowany przez prawa, by ustanawiać i określać uprawnienia i wolności królestwa”<sup>28</sup>. Wydarzenia Wielkiej Rebelii, jakie nastąpiły później, były więc usprawiedliwiane przez buntowników właśnie dążeniem do restytucji starożytnego ustroju i ochroną zagrożonych przez działania Karola I angielskich wolności.

W okresie restauracji doktryna starożytnej konstytucji stała się już immanentnym elementem doktryny wigów – ideowych spadkobierców okrągłogłowych, postrzegających Jakuba II jako króla, który nastawał na starożytne wolności i prawa<sup>29</sup>. To ona stała się także teoretycznym uzasadnieniem Rewolucji Chwalebnej i, co za tym idzie, jądrem wigowskiej mitologii i wigowskiej wizji historii. Zgodnie z tą ostatnią starożytna konstytucja była realizacją planu wolności, ocenianego jako najdoskonalniejszy system wolności, całkowicie zgodny z ludzką naturą i zasadniczo odmienny od rozwiązań kontynentalnych (szczególnie francuskich), postrzeganych jako zniewalające człowieka. System ten był ich zdaniem niczym nowym, można było go wytropić jeszcze w saksońskiej przeszłości Wyspy. Sama historia Anglii była więc opowieścią o obronie tych starożytnych swobód przed tyrańskimi monarchami i papistami. W tym kontekście rewolta purytańska i Chwalebna Rewolucja były przywróceniem starożytnej konstytucji Królestwa.

<sup>25</sup> E. Coke, *The Second Part of Institutes of the Laws of England*, London 1817, s. 14.

<sup>26</sup> J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge 1957, s. 45–47.

<sup>27</sup> F. Thompson, *Magna Charta – Its Role in the Making of the English Constitution, 1300–1629*, New York 1972, s. 19.

<sup>28</sup> *Declaration of the Houses in Defence of the Militia Ordinance*, [w:] S.R. Gardiner (red.), *The Constitutional Documents of The Puritan Revolution 1625–1660*, Oxford 1906, s. 256.

<sup>29</sup> Zob. W. Atwood, *Jus Anglorum ab Antiquo, or, a Confutation of an Impotent Libel Against the Government by Kings, Lords and Commons. Under pretense of Answering Mr. Petyt, and the Autor of Jani Anglorum Facies Nova...*, London 1681, s. 26 i nast.

Dla wigów historia była więc statyczna, starożytna konstytucja to czynnik niezmienny, a wszystkie wydarzenia polityczne i przewroty są tylko i wyłącznie konsekwencją odstępstwa od przyjętej reguły i w tym kontekście służą jedynie przywróceniu właściwego porządku. Jeśli można mówić o historii jako o procesie, to jedynie w sensie uświadamiania sobie przez jej uczestników rządzących nią praw. Przyjmując wigowską perspektywę, rozwój ma miejsce jedynie na płaszczyźnie konkretnych instytucji politycznych, które mają zagwarantować przenikającą całą historię ideę naczelną. Monarchowie i poddani stają się w tym wypadku elementami jednej maszyny, która zaprzęga ich do budowy instytucjonalnego gmachu wspierającego starożytne, przedwieczne i niekwestionowalne prawa. Ta wizja racjonalności historycznej pozwala na dokonanie oceny wydarzeń z punktu widzenia apriorycznych założeń. Można też dokonywać projekcji w przyszłość i kwestionować lub afirmować przeszłe procesy ustrojowe. Dlatego wiara w stałość historii, w ducha angielskich wolności mogła napawać dumą wigów, którzy traktowali siebie jako budowniczych porządku ostatecznego i skończonego, poszukując celu historii poza nią samą. Ich historia była w rzeczywistości polityką historyczną, nadawaniem sensu i wyjaśnianiem ciągu zdarzeń. Tłumaczyli, co i dlaczego musiało się wydarzyć, by ustrój angielski przyjął współczesną im postać (Cromwell dla przykładu nie jest więc królobójcą, lecz tyranobójcą, a postawienie jego dokonań w tym świetle usprawiedliwia wszystkie dokonane przez niego zbrodnie). Jeśli dodatkowo nałożymy na to bliską Anglikom wizję ich narodu wybranego, łatwo można zrozumieć perspektywę wigów, w której historia dobiegła końca. Jej pierwiastek metafizyczny spotkał się w końcu, za sprawą Rewolucji Chwalebnej, która przyniosła zwycięstwo wolności, tolerancji, protestantyzmu i konstytucjonalizmu, z empirią w postaci monarchii Hanowerczyków. Dzieje są więc historią postępu wolności, wszystkie wydarzenia służą temu celowi i ostatecznie wolność zapanuje w całym cywilizowanym świecie<sup>30</sup>. Cała historia Anglii jest więc opisywana z tej właśnie perspektywy, jest nieustannym i nieuniknionym postępowaniem wolności i moralności, a jej najważniejsze wydarzenia, a zarazem elementy wigowskiego mitu<sup>31</sup>: podbój normijski, bunt baronów i *Magna Charta*, konstytucjonalizm Lancasterów i Tudorów, zerwanie z Rzymem, zdrada Stuartów i rewolta purytańska, *Habeas Corpus*, w końcu rok 1688 i *Bill of Rights* są kamieniami milowymi w procesie restytucji starożytnych germańskich swobód,

<sup>30</sup> M. Bowling, *Religion and Public Doctrine in Modern England*, Cambridge 1980, vol. 1, s. 228–229.

<sup>31</sup> K. Kumar, *The Making of English National Identity*, Cambridge 2003, s. 204.



gwarantowanych i chronionych przez ciała przedstawicielskie<sup>32</sup>. Wigom przeszłość nie jest zatem potrzebna po to, aby zrozumieć terażniejszość, przeciwnie – dzień dzisiejszy pozwala odkryć mechanizm procesów historycznych<sup>33</sup>. Wiekom minionym przypisują zatem własną świadomość, własne idee i własne motywacje. Są z tego punktu widzenia kolejnym pokoleniem, które podjęło dzieło swych przodków i doprowadziło je do zwycięskiego końca – ustanowienia w Anglii monarchii konstytucyjnej<sup>34</sup>.

### III

Wobec takiej właśnie metafizycznej filozofii historii gorąco protestuje Hume. Sceptycyzm i agnostycyzm każą mu odrzucić wszelkie metafizyczne czynniki objaśniające procesy historyczne. Nie ma u niego bowiem żadnej centralnej kategorii, która porządkowałaby proces dziejowy<sup>35</sup>. Neguje zatem wszelkie aprioryczne założenia dotyczące procesu historycznego, prawa dziejowe czy ducha historii<sup>36</sup>. Ten ostatni jest dla niego jedynie zespołem powszechnie akceptowanych w danym okresie zasad i instytucji wyznaczających ludzkie postępowanie, jest to duch opinii legitymizujący to, co zastane<sup>37</sup>. Odrzucenie Absolutu i metafizyki w badaniach politycznych musi skutkować takim samym zabiegiem w badaniach nad historią. Nie ma ona w jego zamyśle żadnego absolutnego celu, nie można jej więc wyjaśnić poprzez odwołanie się do jakiejś metaprzyczyny, lecz jest ciągiem przemian, którym nie jesteśmy w stanie nadać sensu i kierunku. Racjonalizacja historii wobec słabości ludzkiego rozumu przynieść może jedynie takie filozoficzne dziwolągi, jak *ancient constitution*. Wbrew wigowskim adwersarzom<sup>38</sup> Hume twierdzi, że histo-

<sup>32</sup> H.R. Trevor-Roper, *From Counter-Reformation to Glorious Revolution*, Chicago 1992, s. 262.

<sup>33</sup> J. Vincent, *History*, New York 2005, s. 87.

<sup>34</sup> Zob. ciekawy komentarz na ten temat: H. Trevor-Roper, *The Religious Origins of Enlightenment*, [w:] *idem, The Crisis of Seventeenth Century. Religion, Reformation, and Social Change*, Indianapolis 2001, s. 179.

<sup>35</sup> D. Wootton, *David Hume, „The Historian”*, [w:] D.F. Norton (red.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge 1993, s. 295.

<sup>36</sup> R. Bellamy, *From Feudalism to Capitalism: History and Politics in the Scottish Enlightenment*, [w:] A. Moulakis (red.), *The Promise of History. Essays in Political Philosophy*, Berlin 1986, s. 35–37.

<sup>37</sup> D. Hume, *History of England...*, vol. 1, s. 348.

<sup>38</sup> Zob. P.B.M. Blaas, *Continuity and Anachronism: Parliamentary and Constitutional Development in Whig Historiography and in the Anti-Whig Reaction Between 1890 and 1930*, The Hague 1978, s. 11.

ria jest celowa tylko w tym sensie, że nieuchwytnie czynniki tkwiące w samym człowieku doprowadziły ją do aktualnego punktu. Historia szuka zatem sensu w samym jej aktorze, w człowieku i jego naturze, która każe mu dążyć do najszerszego zakresu wolności, choć natury tej jednak do końca nie znamy. Pisze on:

Nie jest do końca wiadome, jak daleko natura ludzka może się posunąć zarówno w cnocie, jak i występku, ani też nie wiadomo, czego się można po ludzkości spodziewać w razie jakiegoś wielkiego przewrotu w wychowaniu, zwyczajach czy poglądach<sup>39</sup>.

Historii zatem niepodobna poznać do końca, a zatem i również sformułować bezwzględnych ocen wybiegających w przyszłość. Wnioski wigów są więc z gruntu dotknięte błędem i jedynie mitem, który nie może ostać się po jego głębszej analizie. Ustrój brytyjski, tak przez nich afirmowany, jest dla Hume'a ustrojem doskonałym tylko w tym znaczeniu, że w aktualnym momencie historycznym najlepiej zabezpiecza angielskie wolności i swobody. Nie jest jednak doskonały w sensie obiektywnym, nie jest też realizacją jakiegoś planu, czy obiektywnych praw dziejowych, lecz jedynie wynikiem splotu wielu korzystnych okoliczności przebiegających poza świadomością ich uczestników.

Hume odrzuca więc przede wszystkim wigowski mit o statycznym charakterze angielskich wolności, o ponadczasowym wielkim planie i starożytnej niezmienniej konstytucji<sup>40</sup>. Idee wolności, tolerancji religijnej czy ograniczonej monarchii pojawiały się bowiem nagle, a ich przyczyny mogą być racjonalizowane *post factum*. Konstytucja Anglii nigdy nie była więc kategorią zastaną, więc absurdem jest mówienie o jej dziejowej realizacji. Jako historyczny relatywista Hume jest przekonany, że każda epoka jest unikalna, posiada właściwą sobie, niepowtarzalną racjonalność i narrację. Nie jest ona rezultatem przyjęcia jakiejś apriorycznej metareguly, lecz wypadkową dialektyki pomiędzy ludzką naturą i warunkami, w których człowiek egzystuje<sup>41</sup>. Spojrzenie na przeszłość bez ich poznania, grzech prezentyzmu prowadzi do niebezpiecznych błędów i generalizacji<sup>42</sup>. Taki grzech świadomie popełnili wigowie, doszukujący się wśród saskich plemion genezy ich własnych wolności<sup>43</sup>. By skompro-

<sup>39</sup> D. Hume, *O wolności*, [w:] *idem, Eseje*, tłum. T. Tatarkiewiczowa, Warszawa 1955, s. 42.

<sup>40</sup> *Idem, History of England...*, vol. 4, s. 570.

<sup>41</sup> D. Livingston, *Hume's Philosophy...*, s. 257.

<sup>42</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1963, t. 2, s. 385.

<sup>43</sup> *Idem, History of England...*, vol. 1, s. 152–153.

mitować taką postawę, Hume rozprawia się z Wielką Kartą – fundamentem całej wigowskiej narracji historycznej<sup>44</sup>. Bardzo trzeźwo twierdzi zatem, że była ona dokumentem feudalnym, który nie ograniczał monarszej prerogatywy i nie doprowadził do podziału władzy ani systemu równowagi. Formalnie podporządkowywał wprawdzie monarchę prawu, lecz w rzeczywistości ustanawiał ustrój będący mieszanką królewskiej tyranii z pewnymi ustępstwami na rzecz arystokracji. Nie można więc przyjąć interpretacji przywileju przyznanego baronom jako deklaracji praw wszystkich wolnych Anglików<sup>45</sup>.

Nie wprowadziła ona nowego sposobu dystrybucji bogactw ani żadnych innowacji w prawie publicznym królestwa. Zagwarantowała jedynie i zaledwie tylko werbalnie zabezpieczenie przed takimi tyrańskimi praktykami, których nie można pogodzić z cywilizowanym rządem, i jeśli stają się częste, z żadnym rządem w ogóle. Przyzwolenie na barbarzyństwo królów, i być może także wielkich feudałów, było od tego czasu nieco bardziej powstrzymywane. Ludzie zdobyli nieco więcej bezpieczeństwa dla swej własności i wolności. Władza zbliżyła się do celu, dla którego została pierwotnie ustanowiona, do wykonywania sprawiedliwości i równej ochrony wszystkich obywateli<sup>46</sup>.

42

Zdaniem Hume'a ideę wolności wyzwolił i zdefiniował dopiero rozkład średniowiecznych instytucji, więc jeśli chcemy szukać źródeł współczesnego systemu konstytucyjnego, należy cofnąć się do czasów Tudorów, a przede wszystkim do panowania Elżbiety I. To za jej rządów można odnaleźć genezę tego, co nazwać można starożytną konstytucją – rzecz jasna nie w wigowskim znaczeniu tego terminu<sup>47</sup>. Szkot pisze:

By zrozumieć starożytną konstytucję Anglii, nie ma okresu, który bardziej zasługuje na studiowanie, niż rządy Elżbiety. Prerogatywy tej władczyni mało kiedy były kwestionowane i dlatego posługiwała się nimi bez skrupułów. Jej władczy temperament i okoliczności, które daleko odbiegały od czasów jej następców, uczyniły stosowanie jej władzy gwałtownym oraz częstym i odkryły pełny jej zasięg<sup>48</sup>.

Analiza rządów królowej wskazuje więc jasno, że to konkretna królewska prerogatywa, a nie abstrakcyjne wolności, jest weryfikowalnym historycznie faktem. Nie ma zatem według Hume'a żadnych starożytnych wolności, żadnych fundamentalnych i niepodważalnych praw. Jeśli istniały wcześniej, to dla Hume'a nie ma to żadnego znaczenia, bowiem są one funkcją czasu i miejsca, a nie rządzącym historią prawem. Próba ich

<sup>44</sup> *Ibidem*, vol. 5, s. 38.

<sup>45</sup> Ch. Hill, *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford 1965, s. 237.

<sup>46</sup> D. Hume, *History of England...*, vol. 1, s. 474.

<sup>47</sup> *Ibidem*, vol. 4, s. 355.

<sup>48</sup> *Ibidem*, vol. 3, s. 345.

absolutyzacji i rozszerzenie wolności ponad tę, która odziedziczona została po przodkach i którą akceptowali zwolennicy króla, była w oczach Hume'a największym przewinieniem przywódców Parlamentu, którzy wznieci Wielką Rebelię. Hume bowiem na kartach swej *Historii Anglii* wskazuje więcej uzasadnień dla królewskiej prerogatywy wywiedzionej jeszcze z czasów dynastii Tudorów niż dla pretensji Parlamentu, uzasadnianych nieopartymi na rzeczywistej tradycji politycznej „sztuczka-ami”. Broniąc Karola I, utrzymuje, że korzystał on ze swej prerogatywy w sposób bardziej powściągliwy niż jego poprzednicy<sup>49</sup>, pisze więc o purytanach, że „zhańbili się przez swoją przemoc, przez swą demagogię, hipokryzję i bigoterię, które o wiele bardziej niż zasady wolności były motywem wszystkich ich działań”<sup>50</sup>. Demaskuje więc fałsz wigowskiego mitu, w którym Karol był tyranem bezpardonowo gwałcącym angielskie wolności i pragnącym obalić starożytny wolny ustrój Anglii, a purytanie rycerzami wolności.

Przykład ten służy mi do wykazania niekonsekwencji swych adwersarzy, którzy wolność traktują jedynie instrumentalnie, tak jak i samą historię. Pisze:

Cóż za paradoks tkwi w ludzkich stosunkach, że Henryk VIII był prawie czczony w swoich czasach, a jego pamięć szanowana; podczas gdy Karol I, przez tych samych ludzi, w odstepie nie większym niż wiek, został nikczemnie zaprowadzony na publiczną egzekucję, a imię jego od tego czasu jest kalane przez kłamstwo i oszczerstwo!<sup>51</sup>

43

Jego zdaniem to właśnie Karol I prowadził wojnę w obronie konstytucyjnego ładu, zagrożonego przez lekkomyślne innowacje, z których jeszcze żaden naród, także Anglicy, nie odniósł żadnych korzyści. Zatem starożytny ustrój w kształcie, jaki chcieli nadać mu wigowie, był w rzeczywistości abstrakcyjną konstrukcją myślową, podobną do stanu natury czy umowy społecznej. Podobnie rzecz się ma ze starożytnymi wolnościami Anglików, które dla Szkota są jedynie skonstruowaną przez parlamentar-nych prawników fikcją. Przeciwnie – to, co jest empirycznie weryfikowalne i czego można doświadczyć bezpośrednio, to monarchia i królewska prerogatywa. To one były instytucjami powszechnie akceptowanymi, dopóki parlamentarni ideolodzy nie zaczęli ich podważać, wykorzystując wyrwane z historycznego kontekstu precedensy.

<sup>49</sup> *Ibidem*, vol. 5, s. 553; D. Hume, *Of Coalition of Parties*, [w:] *idem*, *Essays, Literary, Moral and Political*, London 1987, s. 287.

<sup>50</sup> *Idem*, *Letter to Catherine Macaulay, 29 March 1764*, [w:] R. Klibansky, E.C. Mossner (red.), *New Letters of David Hume*, Oxford 1954, s. 81.

<sup>51</sup> *Idem*, *History of England...*, vol. 5, s. 553.

## IV

Hume jest przekonany, że nie można mówić o ustroju brytyjskim jako o ustroju, którego najważniejszym celem jest ochrona i realizacja wolności. „Uważać – pisał w autobiografii – konstytucję angielską przed tym okresem (Stuartów – przyp. T.T.) za jakiś regularny system wolności jest rzeczą śmieszną”<sup>52</sup>. Mimo całej krytyki wigowskiej ideologii, będącej oficjalnym uzasadnieniem monarchii hanowerskiej, Hume skłania się do afirmacji systemu politycznego, który swój kształt osiągnął w wyniku Rewolucji Chwalebnej<sup>53</sup>. Krytyce wigów towarzyszy więc afirmacja ustroju, którego oni sami są fundamentem i strażnikiem. Dzieje się tak dlatego, że dla Hume’a był on „jeśli nie najlepszym systemem rządów, to co najmniej najbardziej całościowym systemem wolności, jaki kiedykolwiek znała ludzkość”<sup>54</sup>. Był bowiem przekonany, w czym podzielał opinie swoich adwersarzy, że dzięki mechanizmowi równowagi i wzajemnego ograniczania segmentów władzy uniemożliwia lub co najmniej utrudnia ustanowienie tyranii, zarówno w wersji monarchicznej, jak i republikańskiej. Było to możliwe, ponieważ w opinii Szkota konstytucja angielska była wynikiem długotrwałego rozwoju historycznego, stając się instytucjonalnym uzewnętrznieniem ładu spontanicznego. Doszedł do takich wniosków poprzez obserwację doświadczeń państw kontynentalnych, a ogromna wiedza historyczna pozwoliła mu dostrzec wyjątkowość i unikalność angielskich rozwiązań ustrojowych. Podobnie jak cała angielska klasa polityczna zauważał bowiem fundamentalne różnice pomiędzy ustrojem opartym na wolności a tym ustrojem, który za swój fundament uznaje nieograniczone kompetencje władzy. Perspektywa ta i oparta na obserwacji analiza pozwoliły mu sformułować fundamentalną zasadę, zgodnie z którą każdy ustrój polityczny jest wypadkową dwóch zwalczających się sił i tendencji<sup>55</sup>. „We wszystkich rządach – pisze – toczy się odwieczna, wewnętrzna walka, jawna lub ukryta, pomiędzy Władzą i Wolnością, i żadna z nich nie może w walce tej zwyciężyć całkowicie”<sup>56</sup>. Także konstytucyjna historia Anglii wskazuje, że oscyluje ona pomiędzy absolutyzmem i całkowitą wolnością, pomiędzy monarchią absolutną

44

<sup>52</sup> *Idem, Mój żywot...*, s. 244.

<sup>53</sup> Zob. J.J. Sack, *From Jacobite to Conservative. Reaction and Orthodoxy in Britain, c. 1760–1832*, Cambridge 1993, s. 119–120.

<sup>54</sup> D. Hume, *History of England...*, vol. 6, s. 531.

<sup>55</sup> J.G.A. Pocock, *Virtue, Commerce and History*, Cambridge 1985, s. 135.

<sup>56</sup> D. Hume, *Of the Origin of Government*, [w:] *idem, Essays, Literary, Moral and Political...*, s. 28.

i republiką ludową<sup>57</sup>. Jest to dialektyka pomiędzy tym, co indywidualne i tym, co zbiorowe. Wolność dla Szkota to możliwość realizacji własnych indywidualnych zamierzeń, bez ograniczenia ze strony innych, bez żadnych konwencjonalnych reguł. Zadaniem władzy jest natomiast ograniczenie tej skłonności, która dla społeczeństwa i w konsekwencji dla samej jednostki może okazać się destrukcyjna. Dlatego, choć najważniejszą cechą wolnego społeczeństwa – społeczeństwa obywatelskiego – jest wolność, to warunkiem jej powstania jest istnienie organizacji państwowej. Jest to odzwierciedlenie dwóch sił, które najlepiej określają ludzką naturę i determinują ludzkie działania. Z jednej strony jest nią wrodzony egoizm i dążenie do zaspokojenia własnego interesu, z drugiej zaś potrzeba społeczeństwa, by interes ten zrealizować. Zdaniem Hume'a pomimo swego egoizmu, człowiek jest istotą społeczną i polityczną, bowiem naturalna skłonność sprawia, że ludzie „zawsze szukają towarzystwa”<sup>58</sup>. Jest to naturalna konieczność, której nie można przewyciężyć, podobna instynktowi płciowemu określającemu zachowanie poza ludzką świadomością, którego również nie można przewyciężyć. W tym celu, by możliwe stały się więc dobrodziejstwa płynące ze wspólnego bytowania i by powstałe spontanicznie konwencje mogły skutecznie funkcjonować, potrzebna jest władza, która warunkuje istnienie społeczeństwa<sup>59</sup>. Wolność musi więc zostać, za jej pośrednictwem, uzgodniona z wolnością innych i interesem całego społeczeństwa. To ono określa jej granice tak, by nie przerodziła się w destrukcyjną samowolę. Poza państwem więc prawdziwej wolności osiągnąć nie sposób<sup>60</sup>. Najważniejszymi elementami cywilizacji, które tworzą środowisko potrzebne dla realizacji wolności, są bowiem sprawiedliwość i prawo własności, które mogą zostać zabezpieczone tylko tam, gdzie istnieje państwo. Dlatego nie ma wątpliwości, jak postępować należy w czasie najwyższego zagrożenia. Argumentuje bowiem, że w sytuacji wyjątkowej królewska prerogatywa nie może być krępowana ani przez ustawy Parlamentu, ani przez *common law*. Gdy zagrożone jest istnienie państwa, nie wolno wahać się przed sięgnięciem do pozaprawnych instrumentów.

<sup>57</sup> D. Forbes, *Politics and History in David Hume*, „The Historical Journal” 1963, vol. 6(2), s. 281.

<sup>58</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej...*, t. 2, s. 171.

<sup>59</sup> S. Jenkinson, *Bayle and Hume on Monarchy, Scepticism, and Forms of Government*, [w:] J.Ch. Laursen, H.W. Blom, L. Simonutti (red.), *Monarchism in the Enlightenment: Liberty, Patriotism, and the Common Good*, Toronto 2007, s. 70.

<sup>60</sup> D.W. Livingston, *Hume's Historical Conception of Liberty*, [w:] N. Capaldi, D.W. Livingston (red.), *Liberty in Hume's History of England*, Dordrecht 1990, s. 115.

Najwyższy urzędnik w krytycznych i niespokojnych czasach, ze względu na rozagę czy obowiązek nigdy nie pozwoli państwu zginąć, jeśli pozostaje mu środek, który, choć nielegalny, nadal jest w jego rękach<sup>61</sup>.

Na władzy bowiem spoczywa ciężar odpowiedzialności za byt wspólnoty, dlatego troska o wolność, która „jest szlachetną pasją, powinna być zwykle podporządkowana szacunkowi wobec istniejącego rządu”<sup>62</sup>. Dla istnienia wolności konieczne bowiem jest bezpieczeństwo, zapewniane przez władzę polityczną, prawa zaś, które to umożliwiają, stają się źródłem szczęścia jednostek i społeczeństwa<sup>63</sup>. Wobec przyrodzonego ludzkiego egoizmu instytucje polityczne są więc dla Hume’a węzłem nałożonym na ludzką naturę, kształtującym odpowiednio jej dążenia i skłonności. Tylko dzięki nim człowiek zostaje ograniczony w możliwości nieskrępowanego niczym działania i szkodenia innym. Dlatego Hume nie ma wątpliwości, że najważniejszym obowiązkiem obywatela jest przestrzeganie prawa, ponieważ

[...] anarchia jest bezpośrednią przyczyną tyranii, jeśli nie nad państwem, to co najmniej nad wieloma ludźmi<sup>64</sup>.

Gdyby zapytano o rację posłuszeństwa, które winniśmy rządowi, odpowiadam natychmiast: ponieważ bez niego nie może istnieć społeczeństwo<sup>65</sup>.

46

Ono zaś jest warunkiem wolności obywatelskiej, istotą państwa zaś jest wyrzeczenie się części swej naturalnej wolności dla uzyskania korzyści wynikających z życia społecznego. Na tę ostatnią, pojmowaną jako hobbesowska wolność stanu natury, nie ma miejsca w empirycznym systemie Szkota. Jest ona dla niego tylko filozoficzną fikcją, pojęciem w zasadzie bez desygnatu w realnym świecie, ponieważ to, co zaprzęta jego uwagę, to wolność w stanie społecznym, której istotą jest cieszenie się sprawiedliwością zagwarantowaną przez istnienie i oddziaływanie państwa. Kwestią najistotniejszą jest w tym kontekście określenie uprawnionej i zbawiennej dla wolności ingerencji władzy politycznej. Rozwiązanie tego dylematu da bowiem odpowiedź na pytanie, czy mamy do czynienia z ustrojem wolności, czy z ustrojem zniewolenia. Na dwu biegunach swych rozważań Hume sytuuje dwa zupełnie wykluczające się rozwiązania. Pierwsze, będące typem idealnym i jedynie fikcją, oferuje ludziom całkowitą wolność, a zatem sytuację, w której nie istnieje społeczeństwo

<sup>61</sup> D. Hume, *History of England...*, vol. 5, s. 39.

<sup>62</sup> *Ibidem*, vol. 6, s. 365–366.

<sup>63</sup> *Ibidem*, vol. 3, s. 376; *idem*, *Powstanie i postęp sztuk i nauk*, [w:] *idem*, *Eseje*, s. 82.

<sup>64</sup> *Idem*, *History of England...*, vol. 1, s. 160.

<sup>65</sup> *Idem*, *Of the Original Contract*, [w:] *idem*, *Essays, Literary, Moral and Political*, s. 270.

polityczne. Na drugim biegunie teoretycznym rozwiązaniem jest całkowite podporządkowanie społeczeństwa władzy i teoretyczne poddanie wszystkich sfer aktywności jednostek kontroli państwa. Wyznaczając zakres swych poszukiwań, Hume dochodzi do wniosku, że tak jak absolutna wolność, tak władza całkowita i nieograniczona są w praktyce niemożliwe. Pisze:

Sułtan turecki jest panem życia i majątku każdego ze swych poddanych, jednak nie wolno mu narzucać nowych podatków; monarcha francuski może narzucać podatki wedle swej woli, jednak nie odważyłby się nastawiać na życie i majątek jednostek<sup>66</sup>.

Dlaczego jednak owa absolutna despotyczna władza jest nie do pomyślenia? By to wyjaśnić, Hume przeciwstawia sobie dwa porządki: spontaniczny porządek społeczny i porządek państwowy. Oba rządzą się pewnymi zasadami, które określają to, co chwalebne i godne potępienia oraz to, co słuszne i niesłuszne, prawe i występne. Funkcjonują one obok siebie, stanowiąc naturalną konkurencję. Istnienie porządku naturalnego dostarcza bodźców, które stać mogą w opozycji do tego, czego żąda porządek państwowy. Nawet najdłużej funkcjonująca władza nie może całkowicie zniweczyć wpływu, jaki na postępowanie ludzi mają spontanicznie wykształcone w społeczeństwie zasady. Przesąd, tradycja czy religia są podstawą opozycji wobec władzy i jej despotycznych pragnień. Taki charakter miała właśnie wigowska starożytna konstytucja czy prawa fundamentalne monarchii francuskiej. Ich siła nie polegała na ich jurydycznym czy historycznym uzasadnieniu, które było wątpliwe, lecz na artykulacji wynikającego z nich przekonania, że władza nie może zrobić wszystkiego. Równocześnie nie da się jasno określić granic władzy państwowej. Antyuniwersalistyczna i osadzona w historii argumentacja Szkota uniemożliwia jednoznaczne wskazanie, kiedy wolne społeczeństwo dryfuje w kierunku tyranii. W *Traktacie* pisze on:

Między najbardziej istotnymi prawami a najbardziej błahymi, między najdawniejszymi a najnowszymi zachodzi takie nieuchwytnie stopniowanie, że byłoby niemożliwe wyznaczyć granice władzy legislatywnej i określić, jak dalece może ona wprowadzać innowacje w zasady rządzenia<sup>67</sup>.

Nie ma bowiem dla Szkota ustroju, w którym nie istnieje jakaś postać arbitralnej władzy, ona bowiem stoi ostatecznie na straży „powszechnych i twardych zasad prawa i słuszności”<sup>68</sup>. Nie można jej wyeliminować i na-

<sup>66</sup> *Idem, History of England...*, vol. 5, s. 28.

<sup>67</sup> *Idem, Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, s. 379.

<sup>68</sup> *Idem, History of England...*, vol. 5, s. 171.



prawdę nie ma znaczenia dla Hume'a, czy sprawuje ją król, parlament czy Lord Protektor. By to uzmysłwić swym czytelnikom, sięga do przykłądów zaczerpniętych z historii Wielkiej Rebelii. To właśnie wtedy abstrakcyjne projekty zrodzone w głowach radykałów miały przyjąć realną postać doskonałego ładu, w którym wolność wyzwolona zostaje całkowicie od autorytetu władzy. To jednak, co w rzeczywistości osiągnięto, to jedynie przesunięcie ciężaru suwerenności z monarchy na gminy. Próbowano więc rozwiązać wszystkie problemy zmianami instytucjonalnymi bez wnikliwej analizy realnych procesów politycznych. Republika stała się ustrojem, który – choć oparty na hasłach wolności – gwałcił wolność w stopniu o wiele większym niż demonizowana monarchia Stuartów.

## V

Choć Szkot stoi na stanowisku niezmienności i powszechności ludzkiej natury, to zgadzając się z Monteskiuszem<sup>69</sup>, dostrzega różnaitość i różnorodność kultur. Dowodzi:

48 Grupa ludzi połączona w pewien twór polityczny obcuje często ze sobą w celach obrony, handlu lub pod wspólnymi rządami, a że jednocześnie ma wspólną mowę, czyli język, przeto z konieczności przyjmuje podobne obyczaje i wspólny, czyli narodowy charakter, obok charakteru osobistego, właściwego każdej jednostce<sup>70</sup>.

Ten charakter narodowy nie jest dany raz na zawsze i ulegać może ewolucji.

Obyczaje narodu zmieniają się znacznie bądź z biegiem lat, bądź wraz z większymi zmianami w jego rządzie, bądź też z przyptywem nowych ludzi, bądź wreszcie z powodu niestałości, jakiej ulegają wszystkie ludzkie sprawy<sup>71</sup>.

Sam ustrój i obyczaje tworzą rodzaj sprzężenia zwrotnego, oddziałując na siebie wzajemnie i wzajemnie kształtując.

Hume zdaje sobie więc sprawę, że nie ma jednego doskonałego wzorca wolnego ustroju, dającego się zaaplikować zawsze, wszędzie i we wszystkich warunkach, tak samo jak nie ma uniwersalnego i jasno zdefiniowanego pojęcia wolności. Ogromna władza może być bowiem czasem

<sup>69</sup> Odrzuca jednak jego twierdzenie o przemożnym wpływie klimatu na ducha narodu. D. Hume, *O charakterze narodowym*, [w:] *idem, Eseje*, s. 167.

<sup>70</sup> *Ibidem*, s. 166.

<sup>71</sup> *Ibidem*, s. 169.

zbawienna dla interesu społeczeństwa, gdzie indziej zaś możemy uznać ją za tyrańską i destrukcyjną. Dlatego naczelnym kryterium, które stosuje w procesie porównywania ustrojów, jest nie tylko zapewnienie wolności politycznej, lecz także stabilności wspólnoty państwowej. Pozwala to Hume'owi na zaproponowanie własnej koncepcji ewolucji brytyjskiego ustroju. Zasada, która ją porządkuje, jest przekonanie Szkota, że ustroje podlegają ciągłemu przekształceniu, że Anglia miała kilka konstytucji, że historia polityczna to proces dynamiczny, cechujący się nieustannymi zmianami. Biorąc to pod uwagę, pisze więc o monarchii barbarzyńskiej, nowoczesnej monarchii europejskiej i w końcu o wolnym rządzie, czyli o ustroju mieszanym. Jest to dla niego ustrój najlepiej łączący przeciwstawne sobie tendencje dążenia do absolutnej władzy i absolutnej wolności, w którym we właściwych proporcjach koegzystują pierwiastki monarchiczny i republikański. W eseju *Of the Origin of Government* podaje następującą definicję tego ostatniego, który jest punktem odniesienia dla analizy dwóch pozostałych:

Rząd, który powszechnie określa się mianem wolnego, to rząd, który dopuszcza podział władzy pomiędzy kilku swych członków, których zjednoczona władza jest zazwyczaj większa, niż władza jakiegokolwiek monarchy, lecz którzy w normalnym trybie sprawowania rządów muszą postępować zgodnie z ogólnymi i równymi prawami, uprzednio znanymi im wszystkim oraz poddanym<sup>72</sup>.

49

Gdy pisze jednak o podziale władzy, nie ma na myśli jedynie jej formalnego charakteru, który zresztą na Wyspach zawsze budził wątpliwości. Istotą jego koncepcji jest taki układ realnych zależności, by wykorzystać naturalne dążenie do zaspokojenia interesu własnego dla wspólnych korzyści. Poszczególne segmenty władzy są zatem kontrolowane przez pozostałe, tak aby nie działały wbrew interesowi publicznemu. Jeśliby nawet, zakładając formalny podział władzy, mechanizmów tych zabrakło, skutkiem byłoby partyjniactwo, chaos i tyrania. Stąd ostatecznie ustrój wolności zdefiniowany został przez Hume'a w kontekście dwóch kategorii. Po pierwsze jest on wyznaczony przez mechanizmy (nie tylko prawne), które zabezpieczają przed samowolą rządzących poprzez równowagę społeczno-polityczną, po drugie przez dystrybucję władzy pomiędzy różne podmioty. Taki stan osiągnęła Anglia pod rządami dynastii hano-werskiej – stan *balanced government*, będący połączeniem monarchii, demokracji oraz republiki, w którym władza jest dystrybuowana pomiędzy króla, szlachtę i lud, a wolności poddanych chronione są przez system sądów przysięgłych, *Habeas Corpus*, niezależne sądownictwo i wolność prasy. Szczególnie do tej ostatniej Hume przykłada wielkie znaczenie:

<sup>72</sup> *Idem, Of the Origin of Government*, s. 28.

Obawiam się bowiem, że możemy dostać się niespodziewanie pod despotyczną władzę, gdybyśmy zawczasu nie zadbali o zahamowanie jej rozwoju i gdyby nie istniała ta łatwa metoda alarmowania Królestwa z jednego końca na drugi. Duch narodu musi być często budzony do czynu dla poskromienia ambicji dworu, a obawa, aby duch ten się nie zbudził, musi być wyzyskiwana dla pohamowania tej ambicji. Aby to osiągnąć, nie ma nic bardziej skutecznego jak wolność słowa, która pozwala wyzyskać dla wolności uczoność, bystrość oraz zdolności narodu i pobudza każdego, aby stanął w jej obronie<sup>73</sup>.

Wolność wyrażania opinii jest właśnie tym, co zasadniczo odróżnia ustroj brytyjski od kontynentalnych monarchii i republik, i jest konsekwencją doskonalego zbalansowania elementów tych dwóch ustrojów. Hume pisze:

Nic nie dziwi bardziej cudzoziemców, niż skrajna swoboda, z jaką w naszym kraju możemy informować publiczność o wszystkim, co się nam podoba i otwarcie krytykować wszelkie kroki podejmowane przez króla czy jego ministrów<sup>74</sup>.

50 Ta wolność słowa jest zabezpieczeniem przed onnipotencją władzy. To ona pozwoliła uniknąć Anglii losu kontynentalnych państw – absolutnej władzy monarchów i republik. Z drugiej jednak strony ta sama wolność prasy, niepoparta polityczną odpowiedzialnością, zdaniem Szkota może sama przyczynić się do jeszcze większego zamieszania, nieprzewidzianych skutków, z rewolucją włącznie<sup>75</sup>. Dlatego wielki niesmak budziły u niego działania Johna Wilkesa<sup>76</sup>. Obserwując konflikt pomiędzy radykalną opozycją a rządem Bute'a, pisał w liście do księżnej de Boufflers:

Ogarnęła nas rozpusta czy raczej szala wolności i wprowadziła we wszystko zamieszanie. Jestem szczęśliwy, że we wszystkich moich pismach zawsze trzymałem się z dala od kuszącego ekstremizmu i darzyłem właściwym szacunkiem urzędników i rząd, stosownie do charakteru historyka i filozofa!<sup>77</sup>

Zachowanie Wilkesa i jego zwolenników było bowiem dla Huma przykładem metafizycznej polityki, inspirowanej przez abstrakcyjne zasady, która za nic ma szacunek dla trwałości wspólnoty i stabilności systemu politycznego<sup>78</sup>.

<sup>73</sup> *Idem*, *O wolności słowa*, [w:] *idem*, *Eseje*, s. 11.

<sup>74</sup> *Ibidem*, s. 8.

<sup>75</sup> J.H. Burton, *Life and Correspondence of David Hume*, Edinurgh 1864, vol. 1, s. 138.

<sup>76</sup> Zob. D. Raynor, *Hume on Wilkes and Liberty: Two Possible Contributions to The London Chronicle*, „Eighteenth-Century Studies” 1980, vol. 13(4), s. 365–376.

<sup>77</sup> *Letter to Comtesse de Boufflers* (23 Dec. 1768), [w:] J.Y.T. Greig (red.), *The Letters of David Hume*, Oxford 1969, vol. 2, s. 191.

<sup>78</sup> *Letter to Marquise de Barbentane* (24 May 1768), [w:] J.Y.T. Greig (red.), *The Letters of David Hume*, vol. 2, s. 178; zob. D.W. Livingston, *Hume's Philosophy...*, s. 323.

Niezależnie od zagrożeń, jakie sam dla siebie stwarza wolny ustrój, Hume nie ma wątpliwości o jego wyższości nad innymi formami politycznej organizacji państwa. Proces osiągnięcia tego stanu doskonałości społeczeństwa obywatelskiego miał jednak charakter ewolucyjny i przechodził przez kilka etapów, które Hume rekonstruuje w swojej *Historii Anglii*. Historycznym początkiem rozważań nad brytyjskim ustrojem jest dla niego podbój wysp przez Normanów i zaprowadzony przez nich porządek wzorowany na rozwiązaniach kontynentalnych, zupełnie różny od rozwiązań anglosaksońskich. Analizując czasy przednormańskie, przyznaje wprawdzie, że ustrój państwa angielskiego można uznać za wolny i demokratyczny<sup>79</sup>, lecz został on zniszczony w wyniku najazdu Wilhelma, który położył podwaliny pod ustrój feudalny, który w konsekwencji ograniczył czy nawet unicestwił stare wolności czasów królów anglosaskich. Wbrew wigowskim historykom jest przekonany, że w czasach feudalnych nie można więc mówić o ustroju wolności ani o konstytucji jako formalnie regulowanych relacjach pomiędzy władzą a poddanymi. Było to jeszcze społeczeństwo przedobywatelskie – „monarchia barbarzyńska”<sup>80</sup>, w której wykonywanie władzy miało raczej charakter faktyczny, a nie prawny. Nie było tu nienaruszalnych przywilejów, nie istniały też jasno określone granice imperium<sup>81</sup>, a istotą tego systemu była arbitralna władza monarchy. Cechą takiego systemu jest więc wyraźny podział na dysponujących nieograniczoną władzą rządzących oraz resztę, degradowaną do roli niemalże niewolników. Ustrój taki, nieograniczony despotyzm władcy i urzędników – twierdzi Hume – „powstrzymuje wszelki postęp i uniemożliwia ludziom osiągnięcie takiego poziomu umysłowego, który pozwoliłby im zrozumieć, że zyskaliby, gdyby wewnętrzna administracja państwa była lepsza, a władza łagodniejsza”<sup>82</sup>. Mamy tu więc do czynienia z całkowitym zdominowaniem pierwiastka wolnościowego przez nieograniczony autorytet władzy. Zapewnia on, co prawda, pewne minimum – porządek, bez którego istnienie społeczeństwa jest niemożliwe, lecz równocześnie hamuje jego rozwój zarówno polityczny, jak i kulturalny. Hume pisze:

Lud nie miał żadnej nawet niewielkiej władzy ani wolności; aż do czasu gdy Korona, przez zlikwidowanie tych kłótliwych tyranów, narzuciła wykonanie praw i zobowiązała wszystkich poddanych jednakowo, by szanowali uprawnienia, przywileje i własność innych<sup>83</sup>.

<sup>79</sup> D. Hume, *History of England...*, vol. 1, s. 164.

<sup>80</sup> *Ibidem*, s. 283.

<sup>81</sup> *Ibidem*, s. 168.

<sup>82</sup> D. Hume, *Powstanie...*, s. 75.

<sup>83</sup> *Idem*, *Of Coalition of Parties...*, s. 289.

Tym momentem kluczowym, z którym Szkot wiąże rozkład monarchii barbarzyńskiej, była wojna Dwóch Róż. To właśnie za jej sprawą doszło w wyniku wzajemnego wyniszczania stronnictw do znacznego osłabienia pozycji angielskiej arystokracji, co umożliwiło, pod rządami nowej dynastii, skonsolidowanie królestwa i wprowadzenie go w nową epokę. Rządy Henryka VII Tudora otwierają zupełnie nową erę w dziejach konstytucjonalizmu angielskiego. Za rządów nowej dynastii doszło bowiem do głębokich przeobrażeń społecznych i politycznych. Stare średniowieczne korporacje i instytucje poddane zostały w nowych warunkach kontroli absolutnego monarchy. Nastąpiło także zrównanie pozycji prawnej poddanych królewskich, połączone z początkiem likwidacji hierarchii feudalnej. Pozbawiono wielkich panów feudalnych możliwości skutecznego przeciwstawienia się monarsze, który uzyskał w państwie pełnię suwerenności. Zdaniem Hume'a skorzystali też na tym zwykli poddani, ponieważ

[...] podległość małego znaczącemu księciu, którego władza nie rozciąga się poza pojedyncze miasto, jest dokuczliwsza niż podległość wielkiemu monarsze, tak samo jak domowe niewolnictwo jest okrutniejsze i uciążliwsze od jakiegokolwiek zależności obywatelskiej<sup>84</sup>.

52 Choć zakres władzy monarchy uległ jeszcze rozszerzeniu, to przybrała on charakter prawny i w tym właśnie dostrzega Hume najistotniejszą cechę monarchii Tudorów. Legalność władzy ma dla niego duże znaczenie, ponieważ wtedy właśnie pojawia się idea rządów prawa<sup>85</sup>. „Można obecnie powiedzieć o oświeconych monarchiach – pisze – to, co dawniej stanowiło jedynie pochwałę rządów republikańskich: że rządzi w nich prawo, a nie ludzie”<sup>86</sup>. Taka władza oparta na prawie, „choćby wielka, zawsze ma pewne granice, które ograniczają nadzieje i aspiracje posiadającej ją osoby”<sup>87</sup>. Najważniejszym zatem kryterium podziału monarchii na barbarzyńskie i cywilizowane jest zakres dyskrecyjnej władzy urzędników i sędziów oraz ich podporządkowanie regułom prawa. „W monarchii barbarzyńskiej – pisze – sędziowie nie są skrepowani ani metodą, ani formą, ani prawem”<sup>88</sup>, w monarchii cywilizowanej natomiast jedynie książę jest nieskrepowany w wykonywaniu swej władzy i on jeden tylko

<sup>84</sup> *Idem, Of the Populousness of Ancien Nations*, [w:] *idem, Essays, Literary, Moral and Political*, s. 225.

<sup>85</sup> Zob. H.A.L. Fisher, *The History of England, from the Accession of Henry VII to the Death of Henry VIII*, London 1906, s. 7 i nast.

<sup>86</sup> D. Hume, *O wolności*, [w:] *idem, Eseje*, s. 49.

<sup>87</sup> *Idem, Whether the British Government Inclines More to Absolute Monarchy, or to a Republic*, [w:] *idem, Essays, Literary, Moral and Political*, s. 33.

<sup>88</sup> *Idem, Rozwój i postęp sztuk*, [w:] *idem, Eseje*, s. 75.

posiada władzę, którą ograniczają tylko zwyczaje, przykład i zrozumienie własnego interesu”<sup>89</sup>. W takiej monarchii cywilizowanej rozdzielona zostaje więc funkcja prawodawcza i sędziowska, władca jest jedynie prawodawcą, a wszyscy podlegli mu urzędnicy wykonują nakazy prawa. Nie można tu jeszcze mówić jednak o wolności poddanych ani o ustroju mieszanym, lecz dostrzec można zasadniczą różnicę jakościową pomiędzy nową a starą monarchią feudalną. Istotną zmianą było również wytworzenie przez Tudorów u poddanych przekonania, że prawo nie jest jedynie wynikiem arbitralnej woli monarchy, lecz konsekwencją jego współdziałania z ciałami przedstawicielskimi. Hume zauważa:

To, co można powiedzieć na korzyść rządu tej epoki, to to, że władza księcia, chociaż naprawdę nieograniczona, była wykonywana na europejski sposób i nie wnikała w każdą część administracji; że przykłady posługiwania się prerogatywą nie były tak częste, by czyniła własność realnie niepewną albo doprowadzała ludzi do całkowitej niewoli<sup>90</sup>.

To wtedy też średniowieczne przywileje nielicznych zastąpione zostały wolnością Anglika chronioną przez potężnego monarchę. Nie oznacza to jednak, jak chcieli wigowscy zwolennicy *ancient constitution*, że zachowane zostały w czasie rządów Tudorów starożytne prawa i wolności ludu angielskiego, których depozytariuszem miał być jakoby Parlament. Był on bowiem niczym więcej niż najwyższym sądem królewskim, płaszczyzną rozstrzygnięcia najważniejszych sporów<sup>91</sup>. Właśnie to, że nie był on przede wszystkim instytucją przedstawicielską, lecz organem sędziowskim, umożliwiło mu przetrwanie<sup>92</sup>. Władca bowiem traktował go jako narzędzie swej absolutnej władzy, a nie potencjalną konkurencję. Hume pisze:

Ustawy szykanujące papistów i purytanów są krańcowo przeciwne duchowi wolności; i przez wystawienie tak wielu ludzi pod tyranie duchownych i bigotów, przyzwyczajają ludzi do haniebnego poddaństwa. Przyznanie nieograniczonej supremacji królowej, albo, co gorsza, uznanie, że ma do niej przyrodzone uprawnienie, było kolejnym dowodem obojętnego służalstwa Parlamentu<sup>93</sup>.

Dlatego zdaniem Szkota wigowscy historycy są „krańcowymi ignorantami”, którzy nie dostrzegają absolutyzmu rządów Elżbiety oraz utrzymują, że istniały i były szanowane podczas jej rządów starodawne angielskie

<sup>89</sup> *Ibidem*, s. 83.

<sup>90</sup> *Idem*, *History of England...*, vol. 4, s. 370.

<sup>91</sup> G.R. Elton, *Studies in Tudor and Stuart Politics and Government*, Cambridge 1983, vol. 3, s. 158–159.

<sup>92</sup> B. Manning, *Szlachta, lud i ustrój*, [w:] A. Mączak (red.), *Geneza nowożytnej Anglii*, Warszawa 1968, s. 437.

<sup>93</sup> D. Hume, *History of England...*, vol. 4, s. 356.

wolności<sup>94</sup>. W rzeczywistości zdaniem Hume'a Elżbieta „niczym nie była zainteresowana mniej niż szacunkiem dla konstytucji oraz wolnościami i przywilejami jej poddanych”<sup>95</sup>. Z drugiej strony potwierdziła i utrwaliła prerogatywy odziedziczone po swych poprzednikach. Podobnie rzecz miała się z swobodami jej poddanych. Jak odnotowuje Hume:

Wierzyła ona, że jej poddani są uprawnieni do nie większej wolności, jaką cieszyli się za czasów jej przodków. Orzekła, że całkowicie zgadzają się z jej arbitralną władzą. I było dla niej nienaturalne znajdowanie usterek ustroju, który obdarzał ją tak nieograniczoną władzą [...] Wielka popularność, którą się cieszyła, udowadnia, że nie gwałciła żadnych ustalonych wolności ludu<sup>96</sup>.

W każdym jednak razie to ona określała, jakie prawa i swobody przysługują jej poddanym, a ich akceptacja wynikała raczej ze strachu niż z ich zgody. Pomimo absolutyzmu Tudorów to za czasów Elżbiety – ostatniej z nich – miał miejsce, jak utrzymuje Szkot, „nieśmiały brzask ducha wolności między Anglikami”<sup>97</sup>. W pełni rozwinął się on za Stuartów, choć jak twierdzi Hume, władcy ci nie wykroczyli poza zakres władzy określony za panowania poprzedniej dynastii i „nie uczynili prawie nic poza kontynuacją”<sup>98</sup>. Jednak gentry i szlachta, które za panowania Tudorów osiągnęły bezpieczeństwo i ochronę swej własności, przypominały sobie, że Parlament ma szereg uprawnień, które pozwalają mu ograniczyć prerogatywy Korony. Miał przy tym najważniejszą broń – prawo nakładania podatków. Gdy więc Stuartowie zaczęli za pośrednictwem opodatkowania wkraczać w to, co było jądrem wolności i gdy nałożyły się na to kontrowersje religijne, konfrontacja była nieunikniona.

Właśnie wtedy, zdaniem Szkota, w opozycji do praktyki politycznej Stuartów narodziło się w głowach przywódców parlamentarnych to, co Hume nazywa „nowym planem wolności”, którego istotą była obrona konstytucji przeciwko woli suwerena i dopuszczalność oporu przeciw niemu. Nie jest istotne dla Hume'a, czy będąca podstawą takiego stanowiska konstrukcja starożytnej konstytucji jest faktem, czy mitem, lecz to, jaki wpływ wywarła na społeczeństwo. Każda władza zależy bowiem od opinii, a ta zaczęła kierować się przeciwko monarsze. Dlatego rozwój ustroju brytyjskiego i zakresu wolności poddanych należy rozpatrywać w kategoriach ich akceptacji przez nich. To ona prowadzi ostatecznie do

<sup>94</sup> *Letter to William Robertson (25 Jan. 1759)*, [w:] J.Y.T. Greig, *The Letters of David Hume*, vol. 1, s. 294.

<sup>95</sup> D. Hume, *History of England...*, vol. 4, s. 344.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

<sup>97</sup> *Ibidem*, vol. 4, s. 133.

<sup>98</sup> *Letter to John Clephane (3 Sept. 1757)*, [w:] J.Y.T. Greig (red.), *The Letters of David Hume*, vol. 1, s. 264.

zmian instytucjonalnych, ponieważ jej utrata spowodowała ustrojowe zawirowania pod rządami Stuartów. W ich konsekwencji za sprawą ewolucji wyobrażeń o tym, jaki rząd być powinien, ustroj angielski osiągnął w końcu współczesną Hume'owi postać, od barbarzyństwa Wilhelma i jego następców, Wojnę Róż, poprzez cywilizowany absolutyzm Tudorów, aż po wolny ustroj – monarchię mieszaną. Ustroj mieszany jest więc dla Hume'a najlepszym połączeniem władzy i wolności w określonym momencie historycznym przy poparciu powszechnej opinii. Taka mieszana forma rządu unika wad i zagrożeń form czystych – monarchii i republiki. Obie formy są bowiem pod pewnym względem do siebie podobne, cechą obu jest nieograniczona władza państwa – w monarchii absolutnej z definicji, w republice zaś za sprawą braku ograniczeń nałożonych na rząd ludowy. Tymczasem w monarchii mieszanej z jednej strony rząd ograniczony jest w wymiarze formalnym prawami, z drugiej Parlament zabezpiecza przed pokusą sięgnięcia do absolutystycznych praktyk. Władza królewska zaś za pomocą formalnych i nieformalnych sposobów oddziaływania bilansuje z kolei przewagę Izby Gmin<sup>99</sup>. Dlatego, jak pisze, w „Wielkiej Brytanii jest tyleż wolności czy nawet samowoli, ile w Rzymie było niewoli i tyranii”<sup>100</sup>. Ponadto w ustroju mieszanym każdy jego segment ma prawo bronić swych uprawnień przez zakusami innych. Rozwiązanie takie legalizuje więc prawo oporu, gdy rząd przestaje działać zgodnie ze swym uprawnieniem, gdy próbuje rządzić, nie oglądając się na społeczną sankcję, i absurdem byłoby odmawianie społeczeństwu tego prawa. Skoro angielska tradycja polityczna za jeden ze swych istotnych składników uznaje rolę Parlamentu, to, zdaniem Szkota, nie można mu odmówić prawa obrony swych uprawnień. System ten jest głęboko zakorzeniony w świadomości społeczeństwa, tak jak samowładztwo w świadomości poddanych tureckiego sułtana. Przyznanie praw ludowi zapoczątkowało proces nawykowego określenia tego, jakie są kompetencje władzy. Skoro władza występuje przeciwko tym zasadom utrwalonym nawykami, to zarówno z punktu widzenia prawa, jak i psychologii bunt przeciwko niej jest naturalny i uzasadniony. Dlatego w ustrojach mieszanych możliwość sprzeciwu wobec władzy musi być szerzej akceptowana.

O sile brytyjskiej konstytucji świadczy jednak to, że rewolucje były w historii Brytanii zjawiskiem wyjątkowym. Sama bowiem konstytucja zabezpiecza przed pragnącymi rozszerzyć swe kompetencje monarchami w sposób pozwalający na zachowanie ciągłości i stabilności władzy.

<sup>99</sup> D. Hume, *Of the Independency of Parliament*, [w:] *idem, Essays, Literary, Moral and Political*, s. 30.

<sup>100</sup> *Idem, O wolności słowa*, s. 10.



Zgodnie z zasadą, że król nie może czynić źle, cała odpowiedzialność polityczna spada na jego ministrów. Nawet jeśli działają z królewskiego rozkazu, podlegają sankcjom parlamentarnym<sup>101</sup>. Sprawia to jednak, że ustroj ten jest wielce niestabilny, balansuje na granicy załamania, oscyluje pomiędzy skłonnością do podporządkowania się władzy a naturalną miłością do wolności. Przechylił na jedną bądź drugą stronę doprowadzić może do nieprzewidzianych konsekwencji ustrojowych.

## Konkluzje

56 Ustrój brytyjski jest więc dla Hume'a kompromisem pomiędzy monarchią absolutną i republiką ludową<sup>102</sup>. Dzięki delikatnej równowadze możliwa jest ochrona wolności – najcenniejszego osiągnięcia brytyjskiej tradycji politycznej. W opinii samego Hume'a równowaga ta była jednak bardziej zasługą praktyki politycznej niż doskonałego określenia wzajemnych relacji między segmentami władzy. Korona i Izba Gmin, wzajemnie się ograniczając, stwarzały szerokie pole ochrony indywidualnych i politycznych wolności. Kruchość powstałej w ten sposób równowagi skłania jednak Hume'a do próby odpowiedzi na pytanie o kierunek, w jakim pójdą brytyjskie rozwiązania ustrojowe: czy Anglia stanie się monarchią absolutną, czy republiką, czy zachowana zostanie wolność, tak kochana i pielęgnowana przez Anglików? Filozof zdaje sobie sprawę, że bez nadzwyczajnych wysiłków zaprzepaszczone zostać mogą zdobycze minionych pokoleń<sup>103</sup>, choć jest pesymistą, nie wierząc, że jego następcy zdobędą się na taki wysiłek. Mimo że monarchia hanowerska była przesiąknięta duchem wolności, to nie uważał jej, jak wigowie, za koniec historii. Pisał bowiem: „Jest rzeczą powszechnie znaną, że każdy ustroj czeka kiedyś koniec, i że śmierć ta jest nieunikniona tak w przypadku bytów politycznych, jak i istot żywych”<sup>104</sup>. Rozwój form władzy nie ma dla Hume'a charakteru linearnego, a powrót do rządów barbarzyńskich jest jak najbardziej możliwy, czego przykładem była dla niego dyktatura wojskowa Cromwella. Wszystko bowiem dla Szkota dotknięte jest znamieniem nietrwałości i tymczasowości. Metodologiczny sceptycyzm każe mu patrzeć na historię jako ciąg zdarzeń, któ-

<sup>101</sup> *Idem*, *Of Passive Obedience*, [w:] *idem*, *Essays, Literary, Moral and Political*, s. 285.

<sup>102</sup> J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton 1975, s. 494.

<sup>103</sup> D. Hume, *Whether the British Government Inclines More to Absolute Monarchy, or to a Republic*, s. 33.

<sup>104</sup> *Ibidem*, s. 34.

re dopiero z perspektywy aktualnego czasu i miejsca możemy próbować wyjaśnić. Wyjaśnienie to będzie jednak niepełne i ułomne, a dzieje Anglii nie są dla Hume'a polem bitwy pomiędzy uświadomionymi zwolennikami wolności i rzecznikami monarszego absolutyzmu. Takie rzutowanie aktualnych tendencji i procesów na wydarzenie przeszłe ma *de facto* charakter rewolucyjny, podporządkowując historię aktualnym potrzebom politycznym. Stąd już tylko krok, by przeciwstawić ład empiryczny łaadowi zrekonstruowanemu i uzasadnić przywracaniem tego drugiego polityczne przewroty. Dlatego apeluje: „Miłujmy więc i ulepszajmy nasz starożytny urząd, jak to tylko możliwe, bez pobudzania namiętności do takich niebezpiecznych nowinek”<sup>105</sup>. Szkot odrzuca także właściwe wigowskiej filozofii historii przekonanie o możliwości doskonalenia natury ludzkiej, a co za tym idzie, także oświeceniową ideę postępu. Neguje twierdzenie o nieskończonej akumulacji ludzkiej wiedzy i możliwości doskonalenia rodzaju ludzkiego, bowiem, jak twierdzi, „niepodobna zmienić czy naprawić żadnej rzeczy istotnej w naszej naturze”<sup>106</sup>. Z tych powodów nie ma u niego mowy o linearnej wizji dziejów, miast tego porównuje je do przyływów i odpływów, bowiem po okresach rozwoju następują epoki upadku, po czasach wolności – okresy zniewolenia<sup>107</sup>. Ludzkie społeczeństwa egzystują więc w niekończącym się cyklu postępu i degeneracji<sup>108</sup>. Obserwując dzieje Wyp, dochodzi więc ostatecznie do wniosku, że Brytania znajduje się w szczytowym momencie swego rozwoju i że niechybnie czeka ją upadek pod ciosami „niemieckich i rosyjskich Wandalów i Gotów”<sup>109</sup>.

## Bibliografia

- Atwood W., *Jus Anglorum ab Antiquo, or, a Confutation of an Impotent Libel Against the Government by Kings, Lords and Commons. Under pretense of Answering Mr. Petyt, and the Autor of Jani Anglorum Facies Nova: with a speech, according to the answerer's principles, made for the Parliament at Oxford, London 1681.*
- Bellamy R., *From Feudalism to Capitalism: History and Politics in the Scottish Enlightenment*, [w:] A. Moulakis (red.), *The Promise of History. Essays in Political Philosophy*, Berlin 1986, s. 33–50.

<sup>105</sup> *Idem, Of the First Principles of Government*, [w:] *idem, Essays...*, s. 25.

<sup>106</sup> *Idem, Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, s. 17.

<sup>107</sup> *Idem, History of England...*, vol. 2, s. 508.

<sup>108</sup> *Idem, Of the Populousness of Ancien Nations*, s. 222–223. Zob. R. Susato, *Hume's Oscillating Civilization Theory*, „History of European Ideas” 2006, vol. 32(3), s. 263–277.

<sup>109</sup> J. Home, *A Sketch of the Character of Mr. Hume and Diary of a Journey from Morpeth to Bath 23 April–1 May 1776*, Edinburgh 1976, s. 16.

- Blaas P.B.M., *Continuity and Anachronism: Parliamentary and Constitutional Development in Whig Historiography and in the Anti-Whig Reaction Between 1890 and 1930*, The Hague 1978.
- Bowling M., *Religion and Public Doctrine in Modern England*, vol. 1, Cambridge 1980.
- Burton J.H., *Life and Correspondence of David Hume*, vol. 1, Edinburgh 1864.
- Carlyle T., *Boswell's Life of Johnson*, [w:] T. Carlyle, *Critical and Miscellaneous Essays: Collected and Republished*, vol. 3, London 1899, s. 62–136.
- Cook E., *The Reports of Sir Edward Coke*, red. J.H. Thomas, J.F. Frazer, London 1826.
- Coke E., *The Second Part of Institutes of the Laws of England*, London 1817.
- Collingwood R.G., *The Idea of History*, Oxford 1962.
- Declaration of the Houses in Defence of the Militia Ordinance*, [w:] S.R. Gardiner (red.), *The Constitutional Documents of The Puritan Revolution 1625–1660*, Oxford 1906.
- Elton G.R., *Studies in Tudor and Stuart Politics and Government*, vol. 3, Cambridge 1983.
- Figgis J.N., *The Divine Right of Kings*, Cambridge 1914.
- Fisher H.A.L., *The History of England, from the Accession of Henry VII to the Death of Henry VIII*, London 1906.
- Forbes D., *Politics and History in David Hume*, „The Historical Journal” 1963, vol. 6(2), s. 280–295.
- Greig J.Y.T. (red.), *The Letters of David Hume*, vol. 2, Oxford 1969.
- Haines Ch.G., *The Revival of Natural Law Concept*, Cambridge 1930.
- Hill C., *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford 1965.
- Home J., *A Sketch of the Character of Mr. Hume and Diary of a Journey from Morpeth to Bath 23 April–1 May 1776*, Edinburgh 1976.
- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 1977.
- Hume D., *History of England, from the invasion of Julius Cæsar to the abdication of James the Second, 1688*, vol. 5, Boston 1856.
- Hume D., *Letter to Catherine Macaulay, 29 March 1764*, [w:] R. Klibansky, E. C. Mosner (red.), *New Letters of David Hume*, Oxford 1954.
- Hume D., *Mój żywot*, [w:] D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*, tłum. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962, s. 237–248.
- Hume D., *Of Coalition of Parties*, [w:] D. Hume, *Essays, Literary, Moral and Political*, London 1987, s. 493–502.
- Hume D., *Of the Study of History*, [w:] D. Hume, *Essays, Literary, Moral and Political*, New York 2006, s. 563–569.
- Hume D., *O wolności*, [w:] D. Hume, *Eseje*, tłum. T. Tatarkiewiczowa, Warszawa 1955, s. 42–51.
- Hume D., *Powstanie i postęp sztuk i nauk*, [w:] D. Hume, *Eseje*, tłum. T. Tatarkiewiczowa, Warszawa 1955, s. 68–95.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. C. Znamierowski, t. 2, Warszawa 1963.
- Hume D., *Whether the British Government Inclines More to Absolute Monarchy, or to a Republic*, [w:] D. Hume, *Essays, Literary, Moral and Political*, New York 2006, s. 47–54.

- Jenkinson S., *Bayle and Hume on Monarchy, Scepticism, and Forms of Government*, [w:] J.Ch. Laursen, H.W. Blom, L. Simonutti (red.), *Monarchism in the Enlightenment: Liberty, Patriotism, and the Common Good*, Toronto 2007, s. 60–77.
- Kilvert F. (red.), *A Selection from Unpublished Papers of William Warburton*, London 1841.
- Kumar K., *The Making of English National Identity*, Cambridge 2003.
- Livingston D.W., *Hume's Historical Conception of Liberty*, [w:] N. Capaldi, D.W. Livingston (red.), *Liberty in Hume's History of England*, Dordrecht 1990, s. 105–154.
- Livingston D.W., *Hume's Philosophy of Common Life*, Chicago 1984.
- Manning B., *Szlachta, lud i ustrój*, [w:] A. Mączak (red.), *Geneza nowożytniej Anglii*, Warszawa 1968, s. 443–504.
- Mossner E.C., *An Apology for David Hume, Historian*, „Publications of the Modern Language Association of America” 1941, vol. 56(3), s. 657–690.
- Pocock J.G.A., *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge 1957.
- Pocock J.G.A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton 1975.
- Pocock J.G.A., *Virtue, Commerce and History*, Cambridge 1985.
- Pollock F., Maintland F.W., *The History of English Law*, t. 1, Cambridge 1923.
- Raynor D., *Hume on Wilkes and Liberty: Two Possible Contributions to The London Chronicle*, „Eighteenth-Century Studies” 1980, vol. 13(4), s. 365–376.
- Ryan A., *The British, the Americans and Rights*, [w:] M.J. Lacey, K. Haakonssen (red.), *A Culture of Rights: The Bill of Rights in Philosophy, Politics, and Law: 1791–1991*, Cambridge 1992, s. 366–428.
- Sack J.J., *From Jacobite to Conservative. Reaction and Orthodoxy in Britain, c. 1760–1832*, Cambridge 1993.
- Stewart J.B., *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, New York 1963.
- Susato R., *Hume's Oscillating Civilization Theory*, „History of European Ideas” 2006, vol. 32(3), s. 263–277.
- Thompson F., *Magna Charta – Its Role in the Making of the English Constitution, 1300–1629*, New York 1972.
- Trevor-Roper H.T., *From Counter-Reformation to Glorious Revolution*, Chicago 1992.
- Trevor-Roper H.T., *The Religious Origins of Enlightenment*, [w:] H.T. Trevor-Roper, *The Crisis of Seventeenth Century. Religion, Reformation, and Social Change*, Indianapolis 2001, s. 179–218.
- Vincent J., *History*, New York 2005.
- Wolin S.S., *Hume and Conservatism*, „American Political Science Review” 1954, vol. 48(4), s. 999–1016.
- Wootton D., *David Hume*, „The Historian”, [w:] D.F. Norton (red.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge 1993, s. 281–312.



## Wolność w ujęciu Jana Jakuba Rousseau: pomiędzy Starożytnymi a Nowożytnymi\*

### I

Myśl polityczna Jana Jakuba Rousseau sytuuje się na pograniczu tradycji klasycznej i nowożytnej filozofii politycznej; nie w pełni zgodna z tą pierwszą (wprowadza bowiem konstrukcję umowy społecznej i stanu natury), pozostaje w wyraźnym sporze z tą drugą, choć przecież wnosi do niej również istotny wkład, pozwalając być może na przypisanie temu autorowi miana „ostatniego ze starożytnych i pierwszego z nowożytnych”<sup>1</sup>. Zrozumienie zarówno pokrewieństwa refleksji Rousseau z myśleniem starożytnym, jak i jego sporu z myśleniem nowożytnym wydaje się kluczowe dla uchwycenia istoty jego koncepcji wolności i ładu politycznego. Zasadnicze przekonanie, że człowiek został zdeprawowany przez sztuczną cywilizację i przez racjonalizm, czemu jednak towarzyszy pozytywna koncepcja państwa-republiki i jego funkcji, samo już nastrocza problem z umiejscowieniem koncepcji Rousseau pośród innych ujęć nowożytnych, które z takiego założenia bynajmniej nie wychodziły. Dość wspomnieć choćby, że bliski tradycji republikańskiej, podobnie jak Rousseau, Adam Ferguson, przedstawiciel szkockiego oświecenia, w rozwoju społeczeństwa obywatelskiego, kojarzonego przez niego z rozwojem cywilizacyjnym, widział przede wszystkim zaawansowaną formę rozwoju społecznego, politycznego i ekonomicznego społeczeństw, stan ogłady i wysubtelnienia obyczajów i gustów przeciwstawiony prymitywnemu

61

\* Artykuł pierwotnie opublikowany w „Krakowskich Studiach z Historii Państwa i Prawa” 2016, z. 2, s. 211–232.

<sup>1</sup> M. Qvortrup, *The Political Philosophy of Jean-Jacques Rousseau: The Impossibility of Reason*, Manchester–New York 2003, s. 105.

stanowi społeczeństwa. Świadom wad i słabości społeczeństwa komercyjnego, w którym do głosu dochodzą prawa i interesy jednostek, wskazywał zarazem na konieczność cnót społecznych i obywatelskich jako fundamentu ładu społecznego i politycznego, nie podważając jednak w żaden sposób liberalnej koncepcji uprawnień i wolności jednostki.

Specyfikę rozważań Rousseau można uchwycić najlepiej wtedy, gdy pozostawi się na boku pewne utarte założenia dotyczące pojmowania wolności w teorii politycznej, przede wszystkim te, jakie nasuwa nieodparcie tradycja liberalna i właściwe dla niej schematy, pokazując ich nieprzystawalność do logiki dociekań autora *Umowy społecznej*. Taki właśnie jest cel wstępnej części tego artykułu, wyjaśniającej, że aby zrozumieć koncepcję wolności Rousseau, trzeba niejako zawiesić liberalne i intuicyjne pojmowanie wolności, kojarzonej najczęściej z działaniem i możliwością działania urzeczywistnianą przez podejmowanie wolnych wyborów warunkowanych „liczbą otwartych możliwości”<sup>2</sup>, by posłużyć się określeniem Isaiaha Berlina. W drugiej części tekstu, kluczowej i najobszerniejszej, przedstawiona zostanie analiza koncepcji wolności i różnych jej znaczeń, podkreślająca, iż w teorii Rousseau mamy do czynienia z trzema lub nawet czterema powiązаныmi ujęciami wolności. W części ostatniej artykułu przywołamy niektóre współczesne interpretacje myśli politycznej Rousseau odnoszące się do proponowanych przez niego ujęć wolności.

Poza naszą uwagę nie może też całkowicie pozostać złożona osobowość autora i jego losy; osobliwości epoki nowożytnej, w której żył, a w której dokonywały się gwałtowne zmiany społeczne i ekonomiczne; czy autorzy, z którymi przyjaźnił się i polemizował<sup>3</sup>. Dzieło Rousseau, które doczekało się bardzo wielu rozmaitych interpretacji, wymyka się tym kategoriom pojęciowym filozofii politycznej, jakie są nam najbardziej bliskie i stanowi wyzwanie dla podstawowych założeń zarówno nowożytnej, jak i współczesnej teorii politycznej, a przede wszystkim dla dominującego w niej nurtu liberalnego. Biorąc za punkt wyjścia wolność naturalną i odchodząc od teleologicznego pojęcia natury, stanowi wyzwanie także dla klasycznej tradycji republikańskiej, z którą jednak zgadza się w wielu zasadniczych punktach, szczególnie tam, gdzie podejmuje rozważania na temat wolności we wspólnocie politycznej i dostrzega w człowieku także obywatela tej wspólnoty. Nie jest to ani ujęcie stoickie, które

<sup>2</sup> I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, [w:] *idem, Cztery eseje o wolności*, tłum. D. Grinberg i in., Warszawa 1994, s. 191 (przyp. 12).

<sup>3</sup> Zob. M. Cranston, *Jean-Jacques: The Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau, 1712–1754*, New York 1983; M. Cranston, *The Solitary Self: Jean Jacques Rousseau in Exile and Adversity*, Chicago 1997.

koncentruje się na wolności wewnętrznej, na pewnej duchowej przestrzeni, w której znajduje się schronienie przed zewnętrznym przymusem i ograniczeniami i w której można się czuć wolnym, nawet będąc w kajdanach; ani też takie, które dominuje w teorii politycznej i które kojarzy wolność nade wszystko z działaniem, czy to w sferze publicznej (tradycja republikańska), czy też w sferze prywatnej (tradycja liberalna). Nie ma więc do niego w pełni zastosowania konstatacja Hannah Arendt głosząca, że tradycja filozoficzna wypaczyła samą ideę wolności „na skutek przeniesienia wolności z jej pierwotnego obszaru – a więc z dziedziny polityki i spraw międzyludzkich w ogóle – do pewnej sfery wewnętrznej zwanej wolą, gdzie miała być dostępna samoobserwacji podmiotu”, zapoznając, że „ilekroć mówimy o problemie wolności, z konieczności musimy uwzględnić zagadnienie polityki oraz fakt, że człowiek to istota obdarzona zdolnością działania”<sup>4</sup>. To nie państwo jest dla Rousseau punktem wyjścia, kluczową kategorią, wychodzi bowiem od natury, od tego, co właściwe człowiekowi jako takiemu. Jego koncepcja wolności wymyka się także znanemu podziałowi na wolność pozytywną i negatywną, bowiem punkt wyjścia, który przyjmuje, jest inny niż ten, jaki stał się podstawą takiej dystynkcji, a który Berlin ukazuje następująco: „Wolność mierzy się zazwyczaj zakresem, w jaki nikt nie ingeruje w naszą działalność. [...] Obrona wolności polega na «negatywnej» ochronie przed ingerencją”<sup>5</sup>.

63

Ukażmy krótko dwa „typowe” rozumienia wolności odnajdowane w tradycji myśli politycznej, które musimy niejako zawiesić, analizując koncepcję Rousseau. Pierwsze z nich jest odnajdywane w tradycji republikańskiej koncentrującej się na realizacji ideału *civitas libera*, wolnej rzeczypospolitej, w której nie jest się poddanym, lecz obywatelem, „panem dla samego siebie”. Jest to możliwe dzięki wolności odnoszącej się do działania w dziedzinie politycznej, która umożliwia współdecydowanie wraz z innymi o treści norm obowiązujących we wspólnocie politycznej. Obywatel, czyli człowiek, który, jak ustalił Arystoteles, „rządzi i jest rządzony pospołu”, dzięki tej aktywności urzeczywistnia zarówno istotę wolności, jak i równości (echa takiego myślenia odnajdziemy w koncepcji wolności obywatelskiej Rousseau). Warto tu przypomnieć, że dla Greków, jak i dla Rzymian wolność była pojęciem wyłącznie politycznym, ponieważ według nich „człowiek mógł się wyzwolić od konieczności tylko poprzez władzę nad innymi, a wolny mógł być jedynie wówczas, gdy miał na świecie własne miejsce, dom”<sup>6</sup>. Jedyną dome-

<sup>4</sup> H. Arendt, *Co to jest wolność*, [w:] *idem, Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 2011, s. 178–79.

<sup>5</sup> I. Berlin, *op. cit.*, s. 182, 188.

<sup>6</sup> H. Arendt, *op. cit.*, s. 181.



64

ną wolności w tej tradycji, która w najczystszej postaci odnosi się do greckich *poleis*, jest sfera publiczna uwolniona od trosk sfery prywatnej. Rousseau od tej tradycji odstępuje, ponieważ bierze za punkt wyjścia założenie, że człowiek rodzi się wolny, nie zaś, że staje się wolny dzięki wypełnianiu pewnej funkcji. Normą jest więc dla niego pewien pierwotny, niejako przyrodzony stan istoty ludzkiej. Stan ten pojmuje jednak inaczej niż John Locke, traktujący wolność jako jedno z trzech fundamentalnych uprawnień przyrodzonych, dla zabezpieczenia których powstaje społeczeństwo polityczne i rząd. Indywidualistyczna tradycja liberalna nie w wolności politycznej, czyli w rozumianym po Arystotelesowsku obywatelstwie, lecz w sferze prywatnej i w wolności indywidualnej upatruje istoty interesującego nas pojęcia. Wolność nie polega już tutaj na byciu panem dla samego siebie, lecz na osobistej niezależności, dla której podstawowym i fundamentalnym punktem wyjścia jest wolność wyboru, nieuwarunkowana jakimś z góry założonym celem. Wolność indywidualna, czyli możliwość korzystania z uprawnień naturalnych, pozbawiona groźby nieuprawnionej ingerencji sprowadza się nade wszystko do pytania, co mogę robić, jaki jest zakres mojego swobodnego, nieprzymuszonego działania? Wraz z rozwojem teorii indywidualnych uprawnień umacnia się więc takie rozumienie wolności, które nie jest już odnoszone do sfery publicznej aktywności obywateli jako tej, w obrębie której wolność może być w pełni realizowana, dominuje bowiem ujęcie społeczeństwa jako zbioru jednostek decydujących o sobie, świadomie, ale nade wszystko według własnego partykularnego interesu. Liberalnym ideałem staje się wolność indywidualna lub prywatna oznaczająca sferę uprawnień jednostki zabezpieczonych przed naruszeniami ze strony władzy publicznej.

Trzeba jednak zwrócić uwagę także na pewien punkt wspólny tych trzech ujęć, omawiany szerzej w drugiej części tego tekstu. Oto Rousseau uznaje, podobnie jak Arystoteles, Cyceron czy Locke, że wolność zostaje zachowana wówczas, gdy obywatele nie podlegają innym ludziom, a tylko prawu. Rousseau jednak wyciąga z tego przekonania inne konsekwencje niż liberałowie, bowiem kluczowe jest dla niego uznanie, że człowiek jest wolny wówczas, gdy jest posłuszny samemu sobie, gdy działa zgodnie z zasadami własnego rozumu i jest w zgodzie z samym sobą. Interesuje go bardziej pytanie demokracji: „kto mną rządzi?” aniżeli pytanie stawiane przez liberała: „w jakim zakresie jestem rządzony?”.

Punktem wyjścia wszelkich rozważań ma być człowiek jako taki, pierwotny, który nie zaznał jeszcze cywilizacji. Powodem tego jest następujące przekonanie Rousseau wyrażone w *Rozprawie o pochodzeniu nierówności*:

Nie tyle rozum stanowi w świecie zwierząt odrębność charakterystyczną człowieka, ile raczej cecha wolnego sprawstwa. Natura rozkazuje wszystkim stworzeniom i zwierzę jest jej posłuszne. Człowiek przeżywa to samo, ale stwierdza w sobie wolność zgodzenia się lub stawienia oporu; w tym to uświadomieniu sobie własnej wolności przejawia się przede wszystkim niematerialność jego duszy<sup>7</sup>.

Zauważmy, że nie ma tutaj teleologicznego ujęcia natury, jakie znajdujemy u Arystotelesa, nie ma tu mowy o celu natury przez odniesienie do historyczno-kulturowej egzystencji człowieka, od której Rousseau radykalnie abstrahuje, proponując coś w rodzaju odwróconego kartezjanizmu<sup>8</sup>. Naturalnym przeznaczeniem człowieka jest bowiem w przekonaniu Rousseau czyste poczucie istnienia, poczucie egzystencji, pragnie on nauczyć go „rzemiosła”, którym jest „życie”. Najgłębiej żyje „ten, kto najwięcej odczuwał życie”<sup>9</sup>. Odchodzi on od klasycznego pojęcia natury jako czegoś stałego, podobnie jak odchodzi od całej tradycji platońskiej<sup>10</sup>, gdy idzie o jej treść, jego metoda poszukiwania jest jednak zbieżna z Platońską, bowiem tak jak Platon przedmiotem swoich dociekań czyni projekt ładu politycznego o tyle nierealistyczny, iż zakładający radykalną zmianę w samym człowieku. Pierwszym celem Rousseau staje się ujawnienie i rozwiązanie konfliktu kultury i natury, twierdzi on bowiem, że zło nie tkwi w naturze ludzkiej – człowiek jest z natury dobry i pragnie harmonii – ale w strukturach społecznych. Jego projekt polityczny nie jest jednak projektem naprawy istniejących struktur, lecz projektem radykalnego przemyślenia podstaw ładu społecznego, wskazania nowych fundamentalnych zasad, które pozwoliłyby odzyskać w jakiejś mierze naturalną wolność i harmonię. Przyjrzyjmy się teraz zasadniczym ustaleniom składającym się na ten projekt, w którym rozważania poświęcone wolności odgrywają rolę kluczową.

65

## II

Nie ma dla Rousseau wartości większej niż wolność, i jeśli jakąś ideę uznać by można za nadrzędną w całej jego twórczości, to jest to wolność właśnie. Tak więc na paradoks zakrawa fakt, że przy całej obfitości wy-

<sup>7</sup> J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, [w:] *idem, Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 154.

<sup>8</sup> R. Spaemann, *Rousseau – człowiek czy obywatel. Dylemat nowożytności*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2011, s. 37.

<sup>9</sup> J.J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, tłum. W. Husarski, t. 1–2, Wrocław 1955, s. 15–16.

<sup>10</sup> Por. J. Shklar, *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge 1969, s. 9–10.

powiedzi Jana Jakuba na ten temat, jego koncepcja wolności wzbudzała i wzbudza niemało kontrowersji, prowokując do wciąż nowych, i często skrajnie różnych interpretacji. Zanim jednak o interpretacjach będzie mowa, spróbujmy nakreślić schemat zdolny pomieścić wszystkie występujące u Rousseau rozumienia wolności, eksponując zarazem najbardziej niejednoznaczne jego punkty.

Pracą, która wskazuje wprost na różne ujęcia wolności obecne w dziełach Rousseau, jest *Umowa społeczna*<sup>11</sup>. Spotykamy tu trzy charakterystyczne epitety, mowa bowiem o wolności „przyrodzonej”, „społecznej” oraz „moralnej”<sup>12</sup>. I właśnie taka kolejność analizy pozwala najwierniej oddać specyfikę Roussovskiego myślenia o wolności, z zachowaniem właściwych jej napięć i ewolucji.

Najbardziej pierwotną, i jednocześnie najbardziej fundamentalną, jest dla Rousseau wolność przyrodzona (inaczej naturalna), którą obdarzony jest każdy człowiek z racji swej przynależności do ludzkiego gatunku. Należy ona do samej istoty człowieczeństwa, wyróżniając człowieka spośród wszystkich innych bytów<sup>13</sup>. To po części substancjalne rozumienie wolności, której nie da się oddzielić od jednostki bez groźby pozbawienia jej statusu człowieka, różni autora *Umowy* od liberałów. Zgodnie z tradycją liberalną wolność jest sprowadzana do sumy i zakresu posiadanych przez jednostki uprawnień. W oczach myślicieli takich jak Thomas Hobbes czy John Locke człowiek ma (posiada) wolność i używa jej, by realizować swe cele. Może powierzyć część swej wolności komuś innemu (Locke) albo nawet zrzec się jej (Hobbes), jeśli spodziewa się uzyskać w zamian odpowiednie korzyści. Dla Rousseau natomiast człowiek **jest** wolny i żadne korzyści nie są w stanie zrównoważyć ograniczenia w tym względzie, ponieważ oznaczałoby ono ontologiczną degradację i dehumanizację. Istotą zniewolenia jest uzależnienie od innych, powstające wówczas, gdy potrzeby jednostki przekraczają posiadane przez nią siły ich zaspokojenia. Jest to sytuacja podobna do sytuacji dziecka, dlatego też możemy przeczytać w *Emilu*:

Zostaliśmy stworzeni, by być ludźmi; ustawy i społeczeństwo wtrąciły nas znowu w dzieciństwo. Ludzie bogaci, możni, królowie są jakby dziećmi, które widząc, jak wszyscy spieszą pomóc ich słabości, stąd właśnie czerpią powód

<sup>11</sup> J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkiewicz, Kęty 2002.

<sup>12</sup> Por. *ibidem*, s. 23. Określenia wolności podajemy za tłumaczeniem polskim. W oryginalnie występują odpowiednio: *liberté naturelle*, *liberté civile* oraz *liberté morale*.

<sup>13</sup> Zwierzę dla Rousseau to tylko „pomysłowy mechanizm”, kierujący się instynktem, natomiast człowiek, choć jest takim samym biologicznym mechanizmem, dysponuje wolną wolą, przez co można go uznać za „sprawcę wolnego”; patrz: *idem*, *Rozprawa o pochodzeniu...*, s. 153.

nędną próżnością i dumni są ze starań, którymi nie otaczano by ich, gdyby byli ludźmi zupełnymi<sup>14</sup>.

Rousseau odwraca w ten sposób nasze myślenie o kondycji ludzkiej. Wyższa pozycja w hierarchii społecznej, pozornie większa władza nad innymi prowadzą jego zdaniem do utraty samodzielności przez jednostkę i tym samym zniszczenia jej wolności. „Człowiek urodził się wolny, a wszędzie jest w okowach” – głosi słynne zdanie otwierające pierwszy rozdział *Umowy społecznej*<sup>15</sup>, a celem Rousseau stanie się przypomnienie ludzkości o prawdziwej, wolnej naturze ludzkiej i szansach oraz warunkach przywrócenia jej pełnego blasku.

Apologię naturalnej wolności zawierają przede wszystkim dwie pierwsze rozprawy, przy czym to drugą uznać wypada za dojralszą w treści. Głosny z uwagi na zajęcie pierwszego miejsca w konkursie Akademii w Dijon *Discours sur les sciences et les arts*<sup>16</sup> był pisany przez nieznanego szerzej „Obywatela Genewy”, podczas gdy *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, choć pierwszej nagrody nie zdobył, wyszedł spod ręki wzbudzającego skrajne emocje Jana Jakuba. Ta zmiana nie pozostała bez wpływu na autora tych dzieł. Wątki, które w roku 1750 sugerować mogły, iż Rousseau kreśli sielski obraz początków ludzkości – rzeczywistego „stanu natury” – zostały w roku 1755 sprowadzone wyraźnie do statusu hipotezy<sup>17</sup>. Stało się tak nie bez wpływu głosów krytycznych pod adresem pierwszej rozprawy, ale sama modyfikacja nie ma większego znaczenia dla proponowanej przez Rousseau wizji stanu natury, nawet jeśli w drugiej rozprawie pozwala on sobie jedynie „snuć domysły dotyczące tego wszystkiego, czym mógłby się stać rodzaj ludzki, gdyby go pozostawiono samemu sobie”<sup>18</sup>.

Zachowując więc okres warunkowy; gdyby ujrzeć człowieka takiego, jakim wyszedł z rąk natury, zobaczylibyśmy jednostkę dbającą o swą siłę fizyczną, gdyż ciało jest jej jedynym narzędziem zaspokajania potrzeb; i w pełni szczęśliwą, ponieważ skromność tych potrzeb gwarantuje ich satysfakcjonujące zaspokojenie. Te dwa warunki: skromność potrzeb

<sup>14</sup> J.J. Rousseau, *Emil...*, t. 1, s. 78.

<sup>15</sup> J.J. Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 11.

<sup>16</sup> J.J. Rousseau, *Rozprawa o naukach i sztukach*, [w:] *idem*, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa 1956.

<sup>17</sup> Por. J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu...*, s. 141: „Wyniki badań, w które się przy tym temacie można zapaść, należy brać nie za prawdy historyczne, lecz jedynie za rozważania hipotetyczne i warunkowe, bardziej się nadające do wyjaśnienia istoty rzeczy niż do wskazania ich rzeczywistego początku i podobne do tych, które na temat powstania świata codziennie spotykamy u przyrodników”.

<sup>18</sup> J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu...*, s. 142.

i możliwość ich zaspokojenia przez samą jednostkę<sup>19</sup> stwarzają podstawę doskonałej wolności. Towarzyszy jej równość, bo choć występują w stanie natury różnice między jednostkami (sprawności fizycznej, charakteru itp.), nie są one początkowo wykorzystywane przeciwko innym, a więc nie wpływają na kształt relacji interpersonalnych. Co więcej, zdaniem Rousseau naturalna wolność jednostki ma jeszcze jeden ważny aspekt – polega nie tyle na możliwości podejmowania konkretnych działań, co raczej na świadomości, że jako człowiek jestem zdolny samodzielnie zadbać o swoje życie. W ten sposób wolność staje się środkiem realizacji i zabezpieczeniem naturalnej miłości do samego siebie (*amour de soi*), eliminując lęk przed zagrożeniem indywidualnej egzystencji<sup>20</sup>. Takie wewnętrzne poczucie samowystarczalności sprawia, że jednostki w stanie natury są do siebie nastawione przyjaźnie i nie szkodzą sobie wzajemnie, choć ich postępowanie trudno nazwać moralnym<sup>21</sup>. Jedyne uczucie, które posiada w sobie załączki uczuć moralnych, jest według Rousseau litość (*pitié*) wobec słabszych, ale niekoniecznie prowadzi ona do pomocy innym. Człowiek Rousseau nie szuka bowiem kontaktu z innymi ludźmi do momentu, gdy nie jest do tego zmuszony przyczynami zewnętrznymi. Do takich przyczyn należeć mogą na przykład klęski i katastrofy naturalne.

68 Wyzwania stawiane przez przyrodę są pierwotnymi przyczynami, które wymuszają reakcje człowieka w stanie natury<sup>22</sup>. Zależność w tym względzie jest obiektywną i naturalną zależnością od rzeczy<sup>23</sup>, więc nie narusza przyrodzonej wolności. Niestety, z czasem same podejmowane działania stać się mogą źródłem zniewolenia. Możliwy przebieg tego procesu rekonstruuje zasadnicza część *Rozprawy o nierówności*, gdyż powstanie nierówności jest według Rousseau odpowiedzialne za stopniowy zanik wolności<sup>24</sup>, postępujący wraz z zacieśnianiem się więzi społecznych.

<sup>19</sup> W stanie natury jednostki słabsze po prostu giną, więc nie warto takich przypadków rozpatrywać; *ibidem*, s. 145.

<sup>20</sup> O potęgę tego lęku najlepiej przekonuje koncepcja Tomasza Hobbesa, której Rousseau jest w tym punkcie oponentem.

<sup>21</sup> Choćby dlatego, że moralność wymaga różnicowania i wyboru między dobrem a złem.

<sup>22</sup> Takie stwierdzenie sugeruje, że mamy do czynienia z opisem, a nie hipotezą – sam Rousseau wielokrotnie sprzeniewierza się wspomnianemu wyżej założeniu hipotetyczności stanu natury, wykorzystując zresztą najbardziej oczywiste skojarzenia między stanem natury a społeczeństwami prymitywnymi czy możliwymi początkami dziejów ludzkości.

<sup>23</sup> Dlatego nauczyciel Emila powinien stawiać na jego drodze głównie obiekty fizyczne, by odnowić w uczniu postrzeganie świata w kategoriach konieczności i potrzeb; por. *Emil...*, s. 78, 84–85.

<sup>24</sup> Kreśląc wyraźny związek między wolnością i równością stał się Rousseau patronem demokratyzmu, w przeciwieństwie do nurtu liberalnego, który – choćby w osobie Alexisa de Tocqueville'a – przekonuje, iż warunkiem wolności jest szacunek dla różnic

Pominiemy tu szczegółową argumentację filozofa, rozproszoną w wielu dziełach<sup>25</sup>, a podsumujemy tylko jej najważniejsze elementy, mające wpływ na samą koncepcję wolności.

Jak dotąd nie pojawiła się nigdzie wzmianka o rozumie, choć zdaniem wielu filozofów właśnie rozum odróżnia człowieka od zwierząt. To zaniedbanie staje się jasne dopiero, gdy zrozumiemy, iż według Rousseau związki między człowieczeństwem a rozumem są dużo bardziej skomplikowane<sup>26</sup>. „Zacząłem wcześniej czuć niż myśleć” – napisze autor *Wyznań* – dodając, iż jest to „wspólna dola ludzkości”<sup>27</sup>. Rozum jest w człowieku pierwotnie potencjalnością<sup>28</sup> i uaktywnia się dopiero pod wpływem doświadczeń, stając się narzędziem pozwalającym na lepsze radzenie sobie z wyzwaniem środowiska. Jeśli takim narzędziem, podporządkowanym naturalnym uczuciom (szczęścia płynącego z wolności, miłości samego siebie) pozostanie, ma szansę stać się najbardziej wartościowym składnikiem sił jednostki umożliwiającym jej doskonalsze zaspokajanie rzeczywistych potrzeb. Właściwie użyty rozum powinien służyć samodoskonaleniu jednostki. Problem polega jednak na tym, że – odwołując się do bardziej współczesnego rozróżnienia – zbyt łatwo przechodzi on od troski o „bycie” do troski o to, by „mieć”<sup>29</sup>. W konsekwencji „umysł

nierówności. Jako obywatele „demokracji liberalnej” powinniśmy na takie niuanse związków równości i wolności, oraz wpisane w nie problemy teoretyczne i praktyczne, być szczególnie uwrażliwieni.

<sup>25</sup> Specyfika twórczości Rousseau polega między innymi na tym, że jego dzieła pełne są skrótów myślowych, kwitowanych (a i to nie zawsze) uwagami, iż na dany temat autor wypowiedział się już niejednokrotnie. Powoduje to często trudności interpretacyjne, ponieważ wymaga dobrej znajomości wszystkich prac Rousseau i nie pozwala po prostu zadowalać się aktualnie rozważanym dziełem (tak jest zwłaszcza w przypadku stosunkowo krótkiej *Umowy społecznej*).

<sup>26</sup> J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu...* (s. 152) stwierdza jednoznacznie, że nie rozum, a wolność przesądza o byciu człowiekiem.

<sup>27</sup> J.J. Rousseau, *Wyznania*, t. 1, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1931, s. 36. Wielokrotnie w różnych dziełach, a także w korespondencji powtarza Rousseau, iż rozum (a także język i pismo) to narzędzie wtórne wobec uczuć i prawdy serca. Domaga się także, by jego własną koncepcję analizować w kontekście charakteru autora, a nie tylko wygłaszanych twierdzeń; zob.: J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda oraz siedem esejów o Rousseau*, tłum. J. Wojcieszak, Warszawa 2000.

<sup>28</sup> Dlatego tak boleje Rousseau nad koncepcjami (m.in. Locke’a) nakazującymi traktować dziecko jak „małego dorosłego” i oczekiwać od niego kierowania się rozumem. Nie popiera także edukacji polegającej po prostu na przekazywaniu wiedzy, gdyż najważniejszym elementem wychowania jest bezpośrednie doświadczanie świata, by najpierw odczuł on prawdę, zanim zacznie ją interpretować.

<sup>29</sup> Rozróżnienie dokonane przez Gabriela Marcela, a rozwinięte przez Ericha Fromma; E. Fromm, *Mieć czy być?*, Poznań 1989.

deprawuje zmysły”<sup>30</sup>, przez co jednostka traci z wolna bezpośredni kontakt z naturą i nie potrafi dłużej po prostu odczuwać szczęścia płynącego z wolności. Chce jednak nadal być o swym szczęściu przekonana, co skazuje ją na poszukiwanie innych wskaźników jego oceny. Takim wskaźnikiem – w miarę jak następuje intensyfikacja kontaktów interpersonalnych – stają się inni ludzie<sup>31</sup>, co uruchamia mechanizm rywalizacji i związane z nim nowe (nienaturalne, więc niszczące wolność) uczucia: zazdrość, ambicję, lęk, że moje potrzeby nie zostaną zaspokojone. Istotnym czynnikiem przyspieszającym zarysowany proces jest powstanie własności prywatnej, a zwłaszcza prywatnej własności ziemi (przejście do osiadłego trybu życia wymusiło utrwalenie więzi między jednostkami, a więc *de facto* powstanie społeczeństwa). Jak obrazowo podsumuje Rousseau:

Ten, kto pierwszy ogrodził kawałek ziemi, powiedział „to moje” i znalazł ludzi dość naiwnych, by mu uwierzyć, był prawdziwym założycielem społeczeństwa. Iluż to zbrodni, wojen, morderstw, ile nędzy i grozy byłby rodzajowi ludzkiemu oszczędził ten, kto by kołki wyrwał lub rów zasypał i zawołał do otoczenia: „Uwaga! Nie słuchajcie tego oszusta [...]”<sup>32</sup>.

Wprawdzie autor *Rozprawy o nierówności* nie mówi tego wprost, ale tym pierwszym, który powiedział „to moje”, był człowiek natury opisywany przez Johna Locke’a.

Obydwaj filozofowie przedstawiają proces rozwoju ludzkości tak samo. Różni ich natomiast jego aksjologiczna ocena. Według Rousseau – przeciwnie niż dla Locke’a – nasza wyjątkowa zdolność racjonalnej współpracy w celu mnożenia indywidualnych korzyści jest oznaką i dowodem rosnącej słabości jednostki. Tak rozumiana współpraca przestaje bowiem być „wspólną pracą” i „współdziałaniem”, a przeradza się we wrogą konkurencję, maskowaną siecią utrwalonych wzajemnych zależności. Naturalna *amour de soi* zostaje zastąpiona przez *amour-propre* – „miłość własną”, które to pojęcie stosuje Rousseau nieprzypadkowo. Odsyła ono z jednej strony do tradycji chrześcijańskiej, gdzie jest synonimem grzesznej skłonności człowieka do wywyższania się ponad innych, aż do marzenia o dorównaniu Bogu (w takim sensie pojawia się na przykład u drogiego sercu Rousseau Blaise’a Pascala), a z drugiej, sugeruje powiązanie z własnością (fr. *propre* – mój własny), a więc krytykowaną inflacją potrzeb, zmuszającą jednostkę do gromadzenia ciągle nowych środków ich zaspokojenia.

<sup>30</sup> J. J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu...*, s. 152.

<sup>31</sup> A konkretniej: otaczające ich i powiązane z nimi rzeczy, sugerujące większe możliwości zaspokajania potrzeb, bo nie mamy dostępu do niczyjej świadomości, by zmierzyć czyjaś „szczęśliwość”.

<sup>32</sup> J. J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu...*, s. 186.

Jeśli zgodzimy się z założeniami Rousseau co do opisu wolności naturalnej, tendencja do pomnażania własności (głównie majątku) musi prowadzić do zniewolenia każdej jednostki. Własność pomnażać może bowiem albo z pomocą własnej pracy – a to oznacza, iż muszę podejmować coraz więcej czynności, których podejmowanie jest z perspektywy praw naturalnych nieuzasadnione<sup>33</sup>; albo też wykorzystując pracę innych – obejmując nad nimi władzę, co w swej istocie jest tylko jeszcze większym zniewoleniem (moim! – bo świadczy o braku siły do zaspokojenia własnych potrzeb). Nietrudno zamknąć te rozważania pesymistyczną konkluzją: powstające spontanicznie społeczeństwo prowadzi do odczłowieczenia ludzi, co sprawia, że ich wytwory (takie jak państwo, prawo, instytucje życia społecznego) są skażone już z chwilą swego powstania. Winę zaś za ten stan rzeczy ponosi głównie źle użyty rozum jednostek. Tę konkluzję warto zapamiętać – skłoni ona Rousseau do wprowadzenia w państwie rozwiązań stojących na straży właściwego użycia rozumu przez jednostki. Zadba o to wola powszechna, czyli racjonalny interes wspólny, powstały, ujmując rzecz najogólniej, przez oczyszczenie ciała politycznego z podszeptów interesów partykularnych<sup>34</sup>.

Zdaniem Rousseau, we współczesnych mu państwach zniewoleni są wszyscy – i ci, którym, jak arystokracji, wydaje się, iż stanowią klasę uprzywilejowaną; i ci, którzy zmuszani są do posłuszeństwa jako poddani. Jedynym człowiekiem w nazbyt ludzkim społeczeństwie pozostanie Jan Jakub<sup>35</sup>. Nie zamierzał on jednak poprzestać na własnej wolności. Porzucając Filozofię przez duże F, przerzucił zainteresowania na filozofię polityczną i teorię prawa, stawiając sobie za cel opracowanie projektu politycznego umożliwiającego realizację indywidualnej wolności w państwie. Postawił tu przed sobą zadanie trudne. Podnosząc wolność natu-

<sup>33</sup> I męczące, co też nie jest bez znaczenia. Skromność potrzeb umożliwia swoistą naturalną gnuśność, którą zachwyca się Rousseau niejednokrotnie (*O pochodzeniu języków*, tłum. B. Banasiak, Kraków 2001, s. 61; *Wyznania*, t. 2, s. 447; *Przechadzki samotnego marzyciela*, tłum. M. Gniewiewska, Warszawa 1967, s. 186). Lenistwo ma polegać nie tyle na „nicnierobieniu”, co raczej na robieniu tylko tego, co daje odczuć satysfakcję natychmiast po wykonaniu czynności. Dlatego pochwaliby Rousseau uprawianie sportu dla rekreacji i troski o własną tężyznę fizyczną, ale potępiłby uzawodowienie sportu, sprawiające, że wysiłek jest tylko środkiem do uzyskania odroczonej gratyfikacji (medalu, stypendium, prestiżu itp.).

<sup>34</sup> Dodać można tutaj jeszcze jedną pracę, często pomijaną, a istotną: *Lettres écrites de la montagne (Listy z gór)*, wydane w 1764 r., a zwłaszcza list szósty, skrótowo wyjaśniający główne tezy *Umowy społecznej*; <http://www.rousseauonline.ch/pdf/rousseauonline-0028.pdf> (dostęp: 12.12.2015).

<sup>35</sup> Wraz z powstaniem cywilizacji „człowieka naturalnego” zastąpił zdaniem Rousseau „człowiek ludzki” czy też „człowiek człowieka”; por. B. Baczeko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Warszawa 1964, s. 141 i nast.



ralną do rangi kryterium człowieczeństwa, nie mógł zmienić jej istoty. A jednocześnie, zmieniając warunki życia jednostki z amoralnych i społecznych na moralne i społeczne, musiał skroić dla tejże wolności nowy kostium. O specyfice jego projektu w tym względzie możemy dowiedzieć się najwięcej ze słynnej *Umowy społecznej*, ale równie ważne dla jej zrozumienia są i inne dzieła, jak *Uwagi o rządzie polskim* czy *Projekt konstytucji dla Korsyki*<sup>36</sup>, a także *Przechadzki samotnego marzyciela* czy pomocny zawsze *Emil, czyli o wychowaniu*. Trzeba jednak od razu zauważyć, że choć w planie teoretycznym przedsięwzięcie rysowało się wyjątkowo interesująco z uwagi na swą całościowość i radykalizm, jego satysfakcjonująca realizacja natrafić musiała – i natrafiła – na dwie zasadnicze przeszkody: tak natury filozoficznej (wręcz logicznej), jak praktycznej.

Po pierwsze, zmierzyć się musiał Rousseau z tzw. problemem początku, występującym we wszystkich koncepcjach filozoficznych, które czynią punktem wyjścia radykalną krytykę zastanej rzeczywistości, zarzucając jej fałszowanie „prawdziwej” natury ludzkiej, i projektując wizję lepszego, oczyszczonego z kłamstwa świata<sup>37</sup>. W ten sposób prowokują szereg pytań dotyczących sposobu oraz szans przejścia między aktualnym „złem” a pożądanym „dobrem”. Nie wchodzi tutaj w grę żadne ulepszanie rzeczywistości, ponieważ na złym fundamencie nie da się zbudować trwałego porządku. Natomiast negacja tego, co jest i zerwanie ze stanem aktualnym rodzi podejrzenie, iż propagator nowej idei nie bierze pod uwagę empirycznych warunków działania, a realizacja jego koncepcji jest możliwa tylko jako pojawienie się *deus ex machina* nowego państwa. Obrona przed takim zarzutem nie jest łatwa, i nie udało się Rousseau wybrnąć zadowolająco z zarysowanych trudności. Ich echa znaleźć można na przykład w wahaniach dotyczących sposobu urządzenia republiki, kiedy nie może się filozof zdecydować, czy ufać obywatelom na tyle, by powierzyć im funkcje ustawodawcze, czy też może w sprawach fundamentalnych zdać się raczej na umysł wybitnego prawodawcy.

Drugą przeszkodą w sformułowaniu wiarygodnej koncepcji politycznej na bazie Roussowskich założeń stało się wyjaśnienie relacji między wychwalanym stanem natury, a nowym, już właściwym, porządkiem społecznym. Podkreślanie ideałów starożytności sugeruje, że możliwa jest taka interpretacja jego myśli, w której powrót do natury rozumieć należy całkiem dosłownie, jako próbę odnowienia prostoty życia i suro-

<sup>36</sup> J.J. Rousseau, *Projekt konstytucji dla Korsyki*, tłum. M. Blaszkę, Warszawa 2009.

<sup>37</sup> Z powyższą trudnością spotkał się już Platon, kreśląc wizję idealnego państwa, bezskutecznie próbując wprowadzić swój projekt w Syrakuzach, a wreszcie opracowując podstawy „drugiego co do dobroci” ustroju, który stanowił swego rodzaju porażkę teorii w zderzeniu z empiryczną rzeczywistością.

wego systemu wartości istniejącego u początków europejskiej cywilizacji (a przynajmniej w ten sposób opisywanego). Sprzyja takiej konkluzji pochwała pracy na roli, jako najbliższej naturalnemu zaspokajaniu potrzeb, podkreślanie naturalnej i przyjemnej bezczynności czy też sielski obraz zalet płynących ze wspólnego świętowania. Z drugiej strony, koncepcja Rousseau nie wyklucza wcale konkurencyjnej interpretacji, w której zjednoczenie sił jednostek w państwie zwiększa możliwości społeczeństwa, a tym samym umożliwia jego wszechstronny rozwój. Państwo utworzone wedle zaleceń autora *Umowy społecznej* byłoby wówczas nowym etapem w dziejach ludzkości, sprowadzającym nas z manowców cywilizacji na ścieżki umożliwiające doskonalenie jednostek i umoralnienie stosunków między nimi. W ten sposób zrozumie intencje Rousseau na przykład Immanuel Kant. Powyższe rozbieżności interpretacyjne utrudniają wyjaśnienie relacji między wolnością naturalną, społeczną i moralną. Można bowiem i w tym przypadku uznać wolność moralną za odzyskaną wolność naturalną (czyli po prostu przyjąć, iż dla Rousseau wolność zawsze oznacza to samo, natomiast wprowadzane epitety doprecyzowują jedynie warunki, w jakich jest ona realizowana); albo też potraktować każdą z kolejnych „wolności” za postępowanie w stosunku do poprzedniej (a wówczas najdoskonalszym rodzajem wolności stanie się wolność moralna).

Nakreślone wyżej problemy interpretacyjne są ważne – to dzięki dostrzeganym niespójnościom doktryny jest ona ciągle przedmiotem nowych badań – ale warto pamiętać, że Rousseau otwarcie do braku koherencji się przyznawał, a nawet czynił z niej zaletę. W myśl jego założeń sam rozum nie jest zdolny wytłumaczyć niuansów kondycji ludzkiej, a próbując dokonać jej rozbioru na czynniki pierwsze, potęguje jedynie pozorne sprzeczności. Droga do prawdy łączyć musi racjonalny dyskurs analityczny i globalne współodczuwanie. Mówiąc krótko, by zrozumieć Rousseau, trzeba najpierw poczuć, co miał do powiedzenia. Analiza musi tutaj współgrać z synteza.

Główne tezy polityczne Rousseau są dobrze znane. Jako kontraktualista wiąże powstanie państwa z umową społeczną, o tyle specyficzną, że nie może ona w żaden sposób ograniczyć wolności zawierających ją jednostek, skoro ochrona wolności jest jej celem. Powstała praworządna republika<sup>38</sup> gwarantuje obywatelom wolność i równość, lecz choć najbliższej jej w tym do zasad ustroju demokratycznego, w jej funkcjonowaniu znaj-

<sup>38</sup> Jak wyjaśnia Rousseau, nie o nazwę ustroju chodzi – republiką może być demokracja i monarchia, jeśli tylko zachowana jest zasada suwerenności ludu. Władza ludu jest według Rousseau niepodzielna, można natomiast rozdzielać funkcje pełnione w państwie – takim funkcjonariuszem publicznym (a nie suwerenem) jest w prawidłowej monarchii król i jego administracja; J.J. Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 36.

dziemy jedną ważną różnicę w stosunku do klasycznej teorii demokracji. Inaczej niż na przykład w starożytnych Atenach, gdzie utożsamiano suwerenność ludu (i demokrację) z rządami większości, w demokratycznej republice Rousseau lud nadal jest suwerenem, ale rządzi wola powszechna, a ta z kryteriami liczbowymi nie ma bezpośredniego związku. Bez względu na trudności, jakie wyjaśnienie konceptu woli powszechnej (*la volonté générale*) sprawiało samemu autorowi *Umowy społecznej*, oraz późniejsze spory wokół tej kwestii, idea ta gwarantuje integralność Rousseauowskiej koncepcji wolności<sup>39</sup>. Gwarantuje także ciągłość między wolnością przyrodzoną ze stanu natury a nowo powstałą wolnością społeczną i sprawia, że choć do inspiracji starożytnych sięga Rousseau często, wygłasza raczej pochwały pod adresem Sparty, nie Aten.

Posłuszeństwo woli jakiegokolwiek innego człowieka, nawet gdyby miał on na względzie moje dobro, jest na bazie założeń wyjściowych Rousseau zniewoleniem. Tym bardziej miałyby taki posmak posłuszeństwo woli większości. Dziś nazwalibyśmy tego rodzaju intuicję obawą przed „dominacją” – co zresztą jest wykorzystywane do wykazania, że w dziele Rousseau dopatrzeć się można jeszcze jednego rodzaju wolności, określanego dzisiaj mianem wolności „republikańskiej”. Nawet jednak bez republikańskich powiązań, wprowadzenie woli powszechnej jest doskonałym zabiegiem, pozwalającym Rousseau uniknąć zarzutu, iż budując państwo zanegował jeden z ważniejszych fundamentów swej myśli, na którym opiera się nie tylko argumentacja *Rozprawy o nierówności*, ale również cała oryginalność projektu edukacyjnego przedstawionego w *Emilii*. Fakt ten nie zawsze jest dostrzegany, ponieważ zdecydowana większość interpretatorów myśli Rousseau wskazuje na prowokowane w ten sposób problemy polityczno-prawne, nie zaś filozoficzną konsekwencję autora.

Kluczem do zrozumienia formuły umowy społecznej jest czynione przez Rousseau założenie, iż nie można zrzec się wolności, nie zrzekając się zarazem swojego człowieczeństwa. Wypowiada się w ten sposób filozof przeciwko absolutystycznym w wymowie koncepcjom Hobbesa i Grocjusza. Dla ochrony wolności i dobra każdego potrzebny jest specyficzny rodzaj zrzeszenia, przez które „każdy, łącząc się ze wszystkimi, służyłby jednak tylko sobie i pozostał równie wolnym jak poprzednio”.

<sup>39</sup> Co nie musi prowadzić do uznania za spójny całego projektu Rousseau. Wręcz przeciwnie – próby wyjaśnienia przez filozofa, jak ma ujawniać się wola powszechna i skąd mamy wiedzieć (skoro nie możemy ufać tutaj liczbie obywateli popierających projekt), że jest to właśnie wola powszechna, należą do najbardziej niespójnych składników jego doktryny politycznej; zob. F. Neuhaus, *Freedom, Dependence and the General Will*, „Philosophical Review” 1993, nr 102, s. 363–395; G. Sreenivasan, *What is the General Will?*, „Philosophical Review” 2000, nr 109, s. 545–581.

W tej postaci formuła umowy nie budzi jeszcze zastrzeżeń. To ona, *nota bene*, stanie się podstawą koncepcji autonomii moralnej Immanuela Kanta. Zastrzeżenia budzi jednak, zarówno ze strony liberałów, jak i konserwatystów, dalszy człon:

[...] zupełne oddanie się każdego członka ze wszystkimi jego prawami całemu społeczeństwu; ponieważ każdy oddaje się w zupełności, sytuacja jest równa dla wszystkich, a skoro sytuacja jest jednakowa dla wszystkich, nikt nie ma interesu czynić ją uciążliwą dla innych<sup>40</sup>.

Zrzeszenie powstałe na drodze umowy wszystkich ze wszystkimi ma ustanowić warunki jednakowe dla wszystkich jego członków; jest to ciało moralne i zbiorowe, będące swoistą jednością gwarantowaną przez kierownictwo woli powszechnej, nie może więc być mowy o jakichkolwiek prawach indywidualnych, jednostkowych, bo podważałyby one ową jedność, byłyby czymś stojącym pomiędzy jednostką a ogółem. Powstające w ten sposób społeczeństwo nie jest więc społeczeństwem nominalistycznym, nie jest zbiorem jednostek, lecz „osobą publiczną” posiadającą wolę.

Dla koncepcji wolności kluczowe są zwłaszcza dwa sformułowania zawierane go kontraktu. Pierwsze głosi, iż warunki umowy „należycie rozumiane, sprowadzają się wszystkie do jednego, a mianowicie: zupełnego oddania się każdego członka ze wszystkimi jego prawami całemu społeczeństwu”<sup>41</sup>. Gdyby na tym poprzestać, to stworzone państwo nie różniłoby się wiele od Hobbesowskiego Lewiatana. Ale Rousseau wyjaśnia dalej, że „każdy oddając się wszystkim, nie oddaje się nikomu; ponieważ nie ma żadnego członka, nad którym nie nabyłoby się tych samych praw, jakie mu się względem siebie odstępuje”<sup>42</sup>. Używając obrazowego porównania, umowa społeczna polega na wlaniu wolności każdej jednostki naturalnej do wspólnego naczynia, gdzie mieszają się one ze sobą, tracąc indywidualny charakter, a potem oddaniu każdemu przypadającej na niego „porcji” wolności. W efekcie jednostka otrzymuje z powrotem **taką samą** wolność, ale nie jest to już **ta sama** wolność, z jaką przystępowała do umowy. Odtąd ma ona w sobie wolność wszystkich innych, a jej pierwotna wolność znajduje się w pozostałych członkach ciała politycznego (zwierzchnika – suwerena). Chroniąc swą nową wolność, obywatel chroni *de facto* wolność wszystkich obywateli i taką samą ochronę swej pierwotnej wolności otrzymuje od nich<sup>43</sup>. To, co zyskujemy dzięki powstaniu państwa, to zde-

<sup>40</sup> J.J. Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 20–21.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 19.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> Uprzedzając wywód, warto już w tym miejscu zaznaczyć, że ten metafizyczny „przepływ” wolności między wszystkimi obywatelami jest najlepszym uzasadnieniem, dlaczego wspólnota może „zmuszać do wolności” każdą z jednostek.

cydowane pomnożenie sił pozwalających na zaspokajanie potrzeb, a tym samym zwiększenie sił do obrony wolności. Pod warunkiem oczywiście, że uda się właściwie zorganizować i wykorzystać siły indywidualne.

Tak jak w stanie natury mamy do czynienia z wolną wolą każdej jednostki, tak też w państwie „wole”<sup>44</sup> indywidualne zlewają się ze sobą, stając się jedną wolą – powszechną właśnie, i to powszechną w dwóch znaczeniach. Jest ona powszechna jako pochodna woli każdej jednostki, a równocześnie jako ogólna wola wszystkich rezyduje w każdej jednostce. Z filozoficznego punktu widzenia jest to koncepcja czytelna, choć próba jej przetłumaczenia na język urządzeń politycznych i prawnych do łatwych zadań nie należy. Dlatego komentatorzy słusznie mogą wytykać autorowi kolejne nieścisłości, a nawet błędy w rozumowaniu. Wątpliwości wzbudza przede wszystkim sposób ujawniania się woli powszechnej w państwie. Krytykuje Rousseau sprowadzanie woli powszechnej do woli większości, a nawet woli wszystkich, ale jednocześnie zdaje się na ich liczbie polegać, dążąc do uniformizacji obywateli<sup>45</sup> po to, by upodobnić do siebie ich sądy i uczucia (rozum i serce). Z drugiej strony snuje rozważania, że właściwe prawa może nadać wspólnocie tylko wybitny Prawodawca, czujący się na siłach, by „zmienić ustrój człowieka; zastąpić byt fizyczny i niezależny [...] bytem częściowym i moralnym”<sup>46</sup>, którego władza nie byłaby władzą urzędową ani zwierzchnią, lecz posłannictwem<sup>47</sup>. Więcej; sam korzysta z okazji, by w rolę takiego legislatora się wcielić, i pisze projekt konstytucji Korsyki<sup>48</sup> – traktując dziełko z pełną powagą, ale jednocześnie nazywając je swą Utopią<sup>49</sup>, co sugerować może sceptycyzm wobec szans jego realizacji.

Podobne dwuznaczności można mnożyć, ale zostawmy je na boku. Bez względu na to, w jaki sposób doprowadzimy do zapisania woli powszechnej w prawie, powodzenie tego przedsięwzięcia ma dla sygnatariuszy umowy poważne konsekwencje. Występują oni odtąd w podwójnej roli, stając się jednocześnie uczestniczącymi we władzy obywatelami – składowymi suwerena – oraz podlegającymi prawu poddanyymi<sup>50</sup>. To

<sup>44</sup> Konieczna jest tutaj liczba mnoga.

<sup>45</sup> Równość – jak wspomiano warunek wolności – traktuje Rousseau bardzo dosłownie, wierząc (zresztą całkiem słusznie), że rośnie ona wraz z upodobnieniem się ludzi do siebie, nie przez to, co robią, ale przez to, kim są.

<sup>46</sup> J.J. Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 37.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 38.

<sup>48</sup> Interesujące okoliczności powstania tej pracy przybliży Marek Blaszkę we *Wstępie* do: J.J. Rousseau, *Projekt konstytucji dla Korsyki...*, s. 7–36.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 17. Warto w tym kontekście zajrzeć także do zatytułowanego *Wolność i utopia* rozdziału 4 cytowanej już pracy B. Baczki *Samotność i wspólnota*.

<sup>50</sup> J.J. Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 20.

szczególne formalne rozdzielenie przesądza o specyfice wolności „społecznej”, którą zgodnie ze współczesnymi trendami wypadłoby nazwać raczej wolnością „obywatelską”<sup>51</sup>. Jak wyjaśnia Rousseau, zamiana wolności naturalnej na społeczną wymaga rezygnacji przez człowieka z „nieograniczonego prawa do wszystkiego, co go nęci i co może osiągnąć”, ale w zamian otrzymuje on wsparcie woli powszechnej i „własność nad wszystkim, co posiada”<sup>52</sup>. Autor na określenie charakteru tej zamiany używa francuskiego słowa *compensations* (kompensacja, wyrównanie strat), sugerując wyraźnie, że wejście do wspólnoty politycznej nie pogarsza ostatecznego „bilansu” posiadanych przez jednostkę uprawnień. Zarazem stwierdza równie jednoznacznie, że wolność społeczna jest ograniczona przez wolę powszechną, co pozwala przypuszczać, że wolność społeczna wiąże się nie z uzyskaną pozycją obywatela, ale poddanego. Jest to różnica istotna. Jako obywatel uczestniczy w procesie odkrywania woli powszechnej, której decyzje są zawsze słuszne<sup>53</sup>. Od poddanego natomiast wymaga się przede wszystkim posłuszeństwa. Jednakże dzięki powiązaniu statusu poddanego ze statusem obywatela, rzeczony posłuszeństwo jest na głębszym, ontologicznym poziomie samą wolnością – inaczej popadamy w sprzeczność: trudno przecież uznać za wolną osobę, która nie jest zdolna kontrolować samej siebie.

Wolność społeczna ujawnia się wówczas, gdy jednostka przestrzega prawa, nawet jeśli interes partykularny czy własne rozeznanie sytuacji wydaje się podpowiadać jej działanie przeciwne. Przy takim rozumieniu wolności może Rousseau powiedzieć: „jeżeli ktokolwiek odmówi posłuszeństwa woli powszechnej, będzie do tego zmuszony przez całe ciało; co nie oznacza niczego innego jak tylko to, że będzie zmuszony do wolności”<sup>54</sup>.

Zmuszanie do wolności może być konieczne, zwłaszcza na początku. Choć bowiem „pragniemy zawsze swego dobra, [...] nie zawsze je widzimy”<sup>55</sup>. Skoro odeszliśmy tak daleko od natury<sup>56</sup>, powrót do niej nie jest łatwy i mogą zdarzać się obywatelom mniejsze lub większe potknięcia na tej drodze, które jednak nie powinny zaburzać funkcjonowania wspólnoty. Nie da się z dnia na dzień zmienić kulturowych naleciałości,

<sup>51</sup> Rousseau posługuje się określeniem *liberté civile* – które jest zdecydowanie bliższe „wolności obywatelskiej”. Tak też jest ono tłumaczone na język angielski (*civil liberty*), a zwrótnie także na język polski. Pozostajemy jednak przy terminie „wolność społeczna”, ponieważ w tej formie występuje ona w polskim tłumaczeniu *Umowy społecznej*.

<sup>52</sup> J.J. Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 23.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 28.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 22.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 28.

<sup>56</sup> W znaczeniu natury ludzkiej – prawdziwego człowieczeństwa, nie zaś pierwotnego stanu natury.

namiętności utrwalonych przez działanie *amour-propre* czy też podporządkować własnego rozumowania przyrodzonym uczuciom. Rousseau wie najlepiej, że o osobowości człowieka decyduje wychowanie, które we wszystkich niemal ludzkich społeczeństwach opiera się na fałszu i błędach, trudno więc oczekiwać od jednostek, że z dnia na dzień porzucą stare zachowania i przyzwyczajenia. Żądając wolności nie wystarczy zbuntować się przeciwko zniewoleniu; trzeba zadbać, by skonstruowany nowy porządek uniemożliwił komukolwiek (także samym obywatelom) niszczenie jej. Właściwą analogią do relacji między państwem a jednostką w doktrynie Rousseau jest stosunek między nauczycielem a uczniem, szczegółowo rozwijany w *Emilu*. I tak jak niejednoznaczna jest druga relacja, w której wprawdzie podkreśla filozof niezmiennie konieczność respektowania wolności ucznia, ale i domaga się konsekwentnego ukazywania mu jego słabości, tak też różnie oceniać można Roussowskie państwo, chroniące wolność jednostek, ale jednocześnie uzależniające je od siebie. Zanim jednak wyciągniemy stąd implikacje zgodne z wnioskami liberalnych krytyków Rousseau, warto wyeksponować tezę wyjątkowo ważną dla samego autora – prawidłowo rozumiana zależność jednostki od państwa, podobnie jak zależność ucznia od nauczyciela, ma być zależnością od rzeczy. Nie bez przyczyny właśnie w *Emilu* wygłasza Rousseau istotną uwagę polityczną:

Gdyby prawa narodów mogły mieć, tak jak prawa przyrody, nieugiętość nie do zwalczania przez siłę ludzką, wówczas zależność od ludzi stałaby się zależnością od rzeczy; połączyłoby się w rzeczypospolitej wszelkie wygody stanu naturalnego i stanu społecznego; do wolności, która czyni człowieka nieprzystępnym dla występku, przyłączyłaby się moralność, którą wznosi go do cnoty<sup>57</sup>.

Celem nauczyciela jest wykształcenie w dziecku cech, które umożliwią mu rozwój i wejście w dorosłość, aż do uzyskania pełni człowieczeństwa. Podobnie państwo w oczach Rousseau ma zapewnić obywatelom warunki rozwoju. Nie sposób w tym miejscu nie zaznaczyć, że właśnie opis tychże warunków składa się na najbardziej polityczną część twórczości Rousseau: można tu wymienić zasadę federalizmu wzmacniającą samorządność społeczeństwa, podkreślanie zalet instytucji demokracji bezpośredniej, urzędzeń republiki rzymskiej czy wskazywanie pożytecznych funkcji wspólnej religii społecznej. Każde z konkretnych rozwiązań ma przede wszystkim służyć motywowaniu jednostek do aktywności w życiu publicznym.

Dzięki czynnemu uczestnictwu w życiu wspólnoty wolność społeczna, którą obdarzony jest każdy obywatel, ale którą jako poddany może

<sup>57</sup> J.J. Rousseau, *Emil...*, s. 78.

uważać i uważa często za zewnętrzny przymus, ma szansę z czasem zmienić się w najdoskonalszy rodzaj wolności – wolność moralną, „która jedynie czyni człowieka naprawdę panem samego siebie; ponieważ kierowanie się tylko żądzami jest niewolą, a posłuszeństwo prawu, które się sobie przepisało, jest wolnością”<sup>58</sup>. Choć o wolności moralnej pisze Rousseau stosunkowo niewiele, to właśnie ona jest zwieńczeniem jego koncepcji, domykającym cały system poglądów.

Wolność moralna nie pojawia się automatycznie w dobrze zarządzanym państwie, lecz jej wykształcenie wymaga czasu. Działanie woli powszechnej ma stopniowo wyeliminować wszelkie błędy zgromadzone w toku dziejów i umożliwić każdej jednostce odzyskanie kontaktu z pierwotną, niezafałszowaną naturą ludzką. W pewnym sensie powinno nawet tę naturę zmienić, nie zmieniając przy tym w niczym właściwej jej wolności. Niezmiennie wolność (czy naturalna, czy moralna) jest dla Rousseau poczuciem sprawstwa związanym z równowagą potrzeb i sił. O ile jednak w stanie natury nikłe siły jednostki wymagały samoograniczenia w zakresie potrzeb, o tyle zwielokrotnione siły społeczne umożliwiają zdecydowanie lepszą organizację zaspokajania potrzeb, co wręcz „związek społeczny czyni niezwykłym”<sup>59</sup>. Oznacza to jednak, że jednostka nie może już dłużej trwać w gnuśności, ponieważ od jej aktywności zależy skuteczność wykorzystania sił społecznych. W stanie natury bierność stała na straży wolności, gdyż nie pozwalała nikomu wyrósć ponad innych i zniszczyć równości będącej jej warunkiem. W społeczeństwie równości pilnuje prawo, a tym samym bierność nie miałaby żadnego uzasadnienia. Dlatego:

Poza społeczeństwem człowiek odosobniony, który nic nie jest winien nikomu, ma prawo żyć, jak mu się podoba; w społeczeństwie jednak, gdzie żyje z konieczności kosztem innych, winien im jest w postaci pracy to, co otrzymuje w postaci utrzymania; nie ma tu wyjątków. Praca jest tedy bezwzględny obowiązkiem człowieka uspołecznionego. Bogaty czy biedny, potężny czy słaby, każdy obywatel żyjący bez pracy jest oszustem<sup>60</sup>.

Powtórzy takie przekonanie Rousseau w projekcie konstytucji dla Korsyki: „Ludzie są z natury leniwi, lecz zapał do pracy jest pierwszym owocem dobrze urządzonego społeczeństwa”<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> J.J. Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 23.

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 32.

<sup>60</sup> J.J. Rousseau, *Emil...*, s. 241. By docenić rewolucyjność tych słów, trzeba pamiętać, że w ówczesnych czasach podjęcie pracy takiej, jaką miał na myśli Rousseau („pracy rąk”), groziło w wielu krajach utratą tytułu arystokratycznego.

<sup>61</sup> J.J. Rousseau, *Projekt konstytucji dla Korsyki...*, s. 123.



Dzięki osiągnięciu stadium wolności moralnej, jednostka ponownie odzyskuje siebie – poczucie kontroli nad sposobem użycia własnej wolności w relacjach z innymi. Sama staje się także, jak ładnie ujął ten stan Starobinski, „całkowicie przejrzysta” dla pozostałych, co pozwala zajaśnić jej wewnętrznej naturze: cnocie, wolności, prawdzie<sup>62</sup>. Właśnie etyka cnoty zastąpić powinna, zdaniem Rousseau, pierwotną amoralną gnuśność. Nie bez przyczyny zwraca się on tutaj w stronę ideałów starożytnych, upatrując w nich właściwych wzorców wychowania, łączących poczucie przynależności do wspólnoty politycznej z indywidualną odpowiedzialnością za jej losy. Jest to ideał daleki od nowożytnego rozumienia indywidualizmu, ale równie daleki od organicyzmu. Celem Rousseau nie jest nigdy promocja ściślejszej współpracy między jednostkami, dzięki której rosłaby potęga wspólnoty rozumianej jako całość. Choć i taki efekt możemy obserwować w dobrze urządzonym państwie, jest to jednak co najwyżej efekt wtórny wobec podstawowego dążenia do zapewnienia obywatelom szans wspólnej, ale jednak „samorealizacji”<sup>63</sup>. W perspektywie egzystencjalnej projekt Rousseau wydaje się wielką i osobistą obroną indywidualności<sup>64</sup> przez stworzenie warunków, w których społeczeństwo nie tylko tej indywidualności nie zagraża, ale pozwala jej znaleźć oparcie we wspólnej sile. Nacisk na indywidualistyczne postrzeganie ciała politycznego jest u Rousseau na

80

tyle wyraźny<sup>65</sup>, że nakazuje nieufność wobec interpretacji jego myśli zarzucającej autorowi *Umowy społecznej* promocję kolektywizmu<sup>66</sup>. Inna sprawa, czy wizja takiego społeczeństwa może być czymś więcej niż normatywnym ideałem. Rousseau chciał nas przekonać, że tak – potrafił wykorzystał swe założenia zarówno w celu udoskonalenia instytucji istniejącego państwa (jak w przypadku *Uwag o rządzie polskim*), jak też zaprojektowania nowego praktycznie od podstaw (jak to uczynił dla Korsyki). Wiele z jego intuicji odżywa współcześnie w nurcie republikańskim, i choć nie wszyscy neorepublikanie włączają go do swego grona, uderza w koncepcji Rousseau

<sup>62</sup> J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau...*, s. 64.

<sup>63</sup> Zwrócił na to uwagę już Immanuel Kant. Szerzej na ten temat: R. Grimsley, *Jean-Jacques Rousseau: A Study in Self-Awareness*, Cardiff 1961.

<sup>64</sup> W znaczeniu nadanym temu terminowi na przykład przez Alexisa de Tocqueville’a, Wilhelma von Humboldta, czy Johna Stuarta Milla.

<sup>65</sup> Zob.: J.J. Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 21: „Zwierzchnik, który składa się tylko z jednostek, nie ma i nie może mieć interesów im przeciwnych”.

<sup>66</sup> A nawet totalitaryzmu, jak chce nas przekonać m.in. Karl Popper czy Jacob L. Talmon. Jak się wydaje, głównym źródłem nieporozumień jest tutaj próba wykazania fałszywości teoretycznych założeń doktryny Rousseau przez pokazanie, jak w praktyce jego państwo musiałoby funkcjonować – a o treści słowa „musiałoby” decydują w tym przypadku nasze empiryczne (i jak najgorsze, ale przecież nieznanne Rousseau) doświadczenia nazizmu i komunizmu.

przede wszystkim obawa przed możliwością dominacji ze strony innych. Jak napisze w *Listach z gór*:

Skłonni jesteśmy często mylić niezależność z wolnością. Te dwie rzeczy są tak różne, że wręcz wykluczają się wzajemnie. Kiedy każdy robi to, co mu się podoba, często robi zarazem to, co nie podoba się innym, a takiego stanu nie można już nazwać stanem wolności. Wolność polega mniej na realizacji swej woli, a bardziej na niepodleganiu woli innych<sup>67</sup>.

Przeciwko Arystotelesowi, a w zgodzie z Hobbesem Rousseau uznaje natomiast, że człowiek nie jest z natury istotą społeczną, a wspólnota polityczna nie jest wspólnotą naturalną. Jednak wbrew Hobbesowi przyjmuje koncepcję człowieka jako kogoś, kto nie dąży do maksymalizacji swoich korzyści, lecz do tego, by w stanie społecznym stać się dobrym obywatelem, kogoś, kto jest kształcony i wychowywany do obywatelskości. Społeczeństwo może przetrwać tylko wtedy, gdy obywatele kierują się współczuciem wobec innych, a nie nakazami własnego interesu oraz – co ważniejsze – gdy uznają spełnianie obowiązków obywatelskich za nieodzowne dla ich własnego dobra albo, posługując się terminologią Hobbesa, dla ich samozachowania. Lektura *Emila* nieodparcie nasuwa wnioski, że jedynym sposobem osiągnięcia celu, jakim jest jedność społeczna, jest edukacja, która zmierza do wykształcenie u ludzi więzów solidarności oraz cnoty obywatelskiego uczestnictwa pozostającego w zgodzie z wymaganiami politycznej konstrukcji Rousseau<sup>68</sup>. Przejście do stanu społecznego wiąże się z ogromną jakościową zmianą w człowieku, czego nie zakładała ani koncepcja Hobbesa, ani Locke'a; zmiana ta, jak podkreśla Rousseau w *Umowie społecznej*, wymaga zastąpienia instynktu sprawiedliwością oraz nadania działaniom charakteru moralnego, którego im wcześniej brakowało<sup>69</sup>. Powstanie wspólnoty dokonuje moralnej zmiany w jednostkach i dopiero dzięki temu możliwe jest osiągnięcie celu tej wspólnoty, czyli oparcia jej na prawdziwych zasadach równości i wolności od dominacji. Jest to możliwe wtedy, gdy właściwie pojmujemy wolność, która w jej najistotniejszym wymiarze polega na zgodności

<sup>67</sup> J.J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne...*, s. 220.

<sup>68</sup> Píše Rousseau: „Człowiek natury istnieje wyłącznie dla siebie, jest on jednością, całością bezwzględną, która uznaje jedynie siebie albo kogoś podobnego do siebie. Człowiek społeczny jest tylko jednostką ułamkową, zależną od mianownika, i której wartość polega na stosunku do całości, jaką jest społeczeństwo. Dobre są te urządzenia społeczne, które najlepiej umieją wypaczyć człowieka, odebrać mu jego istnienie względne i przenieść jego ja do jednostki zbiorowej tak, aby człowiek poszczególny nie czuł się więcej jednostką, ale częścią całości, ażeby był wrażliwy tylko w łonie tej całości”; J.J. Rousseau, *Emil...*, s. 78. Por. M. Qvortrup, *The Political Philosophy...*, s. 31–34.

<sup>69</sup> J.J. Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 24–25.

woli jednostkowej z wolą powszechną. Ową zgodność Rousseau nazywa cnotą<sup>70</sup>, zastrzegając, że jeśli w społeczeństwie i państwie będzie panować cnota, to panować będzie również prawdziwa wolność. Cnotę tę Rousseau dodatkowo silnie wiąże z miłością ojczyzny, głosząc:

Ojczyzna nie może istnieć bez wolności ani wolność bez cnoty, ani cnota bez obywateli; będziecie mieli wszystko, jeśli urobicie obywateli; w przeciwnym razie będziecie mieli tylko marnych niewolników, począwszy od samych tych, którzy rządzą. Otóż urabianie obywateli to nie na jeden dzień sprawa; i by ich mieć jako dorosłych, trzeba ich wychować póki są dziećmi [...] Wychowanie więc państwowe, unormowane przez rząd i powierzone opiece urzędników stanowionych przez suwerena, to jedna z podstawowych zasad ustroju ludowego, czyli prawowitego<sup>71</sup>.

I właśnie skonstruowaniu ładu, w którym nikt arbitralnej woli nie podlega, jest główną troską Rousseau i jego projektu edukacyjnego. Jeśli jednak przedsięwzięcie się nie uda, pozostaje jednostce dokonanie dosyć radykalnego wyboru. Zgoda na dołączenie do społeczeństwa źle urządzonego i przyjęcie za swoje panujących w nim reguł prowadzi do zniewolenia. Mogę nie zdawać sobie z tego sprawy, mogę cieszyć się z pozornych korzyści, jakie mi ono zapewnia, ale kajdany oplecione girlandami kwiatów<sup>72</sup> pozostają kajdanami. Władza, prestiż, majątek – wszystko, co zdaje się pozornie zapewniać lepsze życie – jest dla Rousseau wyłącznie wymagającym niepotrzebnych zabiegów ciężarem, który w niczym nie zwiększa zdolności jednostki do zaspokajania własnych potrzeb:

[...] ponieważ człowiek jest ten sam we wszelkim stanie; ponieważ bogacz nie ma większego żołądka niż biedak i nie trawi lepiej od niego; ponieważ pan nie ma rąk dłuższych ani mocniejszych niż niewolnik; ponieważ człowiek wysoko postawiony nie jest wyższy od człowieka z ludu<sup>73</sup>.

Z drugiej strony, odmowa współpracy skazuje jednostkę na samotność z wyboru, a taka kondycja znów wnosi swoistą zmianę kostiumu wolności. „Nigdy nie sądziłem, że wolność człowieka polega na robieniu tego, co chce” – napisze w dziele z wielu względów wyjątkowym: *Przechadzkach samotnego marzyciela* – „ale właśnie na nierobieniu tego, czego nie chce”<sup>74</sup>. W złym społeczeństwie prawdziwie wolny człowiek nie może robić zbyt wiele. Jedyłą dostępną mu „prawdziwą” (zachowującą człowieczeństwo) wolnością jest wówczas wolność naturalna, a drugą jej

<sup>70</sup> J.J. Rousseau, *Ekonomia polityczna*, [w:] *idem*, *Trzy rozprawy...*, s. 300.

<sup>71</sup> *Ibidem*, s. 311, 313.

<sup>72</sup> J.J. Rousseau., *Rozprawa o naukach i sztukach...*, s. 12.

<sup>73</sup> J.J. Rousseau, *Emil...*, s. 238.

<sup>74</sup> J.J. Rousseau, *Przechadzki samotnego marzyciela*, s. 113.

stroną jest naturalna bierność. Podsumowując swe wolne życie, pochwali się Rousseau: „zrobiłem bowiem bardzo mało dobrego, przyznaję, ale zło nigdy nie powstało w mojej woli i wątpię, czy jest na świecie człowiek, który rzeczywiście mniej ode mnie zrobił złego”<sup>75</sup>. Wolność moralna kojarzona z autonomią i możliwa dzięki radykalnej przemianie wolności naturalnej staje się aktywna tylko po zespoleniu z obywatelskością. Dobrze ustanowiony ład polityczny to taki, w którym obywatele kochają swoją obowiązki i pokładają ufność we władzy publicznej, w którym dobre obyczaje (moralność publiczna) zastępują geniusz przywódców, a cnota zastępuje talent<sup>76</sup>. Projekt Rousseau wymaga więc wykształcenia pewnych nawyków serca, a nie tylko rozumu. Można wręcz stwierdzić, że w ujęciu Rousseau to wolność moralna połączona z cnotą jest ideałem wolności republikańskiej. Istota ciała politycznego zasadza się na harmonii posłuszeństwa i wolności, a słowa poddany i suweren są korelatami, których znaczenie zamyka się w słowie obywatel. Stąd już tylko krok do późniejszej Kantowskiej teorii moralnej opartej na autonomii wynikającej z przypisania sobie prawa moralnego. Rousseau jest świadom tego, że takie przeobrażenie może się nie udać, nie pozostawia nas jednak z analogiczną do Platońskiej teorią państwa mniej doskonałego, drugiego po doskonałym. Stawia wszystko na jedną kartę.

### III

Dzieło Rousseau doczekało się bardzo wielu interpretacji, których nie sposób tutaj ani wymieniwać, ani streścić. Przywołanie zaledwie kilku z nich, formułowanych stosunkowo niedawno, może nam jednak uświadomić złożoność Roussowskiej argumentacji dotyczącej wolności i wielość perspektyw, które można przyjąć w badaniach poświęconych temu zagadnieniu. Zacznijmy jednak od konstatacji, że wiara Rousseau w republikę, w zdolność jednostek do wzięcia odpowiedzialności za siebie i za społeczeństwo oznacza odejście od prądów dominujących w nowożytności. Jest to odejście zarówno od tych, którzy tak jak Hobbes uznali, że pokój społeczny i bezpieczeństwo wymagają rezygnacji z autonomii jednostek, jak i od tych, którzy tak jak Locke, Madison i Monteskiusz w podziale władzy, kontroli sądowej i federalizmie dostrzegli najlepszy sposób na ograniczenie władzy. Rousseau z pewnością nie był instytucjonalistą,

<sup>75</sup> *Ibidem*, s. 113.

<sup>76</sup> J. Delaney, *Rousseau and the Ethics of Virtue*, London 2006, s. 107 i nast.

skoro wierzył, iż najlepsze zabezpieczenie przed nadużyciami władzy zapewnia sam lud złączony wolą powszechną. Zaproponował tym samym inne rozwiązanie, twierdząc, że istota ciała politycznego zasadza się na uzgodnieniu dwóch zasad: posłuszeństwa i wolności, a tam, „gdzie prawo i wolność są wszystkim, niedogodności nic nie znaczą”<sup>77</sup>, bowiem dzięki harmonii, jaka między nimi istnieje, zapewniona jest ochrona każdego, niewymagająca podległości woli, nieskazująca jednych na zupełne poddanie się innym. Ustanowienie tej harmonii, zapoznanej przez Nowożytnych, wymaga „objaśnienia prawdziwej natury ludzkiej i określenia na jej podstawie warunków dobrego ustroju politycznego”<sup>78</sup>. Pojęcie wolności można rozpatrywać zasadnie wtedy, gdy nie jest ono oderwane od pojęcia natury. W sporze między Starożytnymi a Nowożytnymi Rousseau miałby przypisywać rację tym pierwszym jako republikanin uznający, że nie da się realizować wolności i równości w ładzie politycznym, jeżeli nie jest on oparty na cnotcie rozumianej jako „bycie dobrym obywatelem”<sup>79</sup>. Najważniejszym celem politycznym jest więc nie tyle zapewnienie bezpieczeństwa, lecz ustanowienie dobrego życia – przywrócenie wolności – poprzez omawianą w poprzedniej części tekstu surową edukację moralną. Radykalizm Rousseau polega jednak na czymś innym: na odrzuceniu wraz z Nowożytnymi tezy o tym, iż człowiek z natury żyje we wspólnocie politycznej, że jest istotą społeczną i polityczną zarazem, że skłania go do tego jego rozum. Jak słusznie zauważa Allan Bloom, to ta konstrukcja człowieka „jakim jest naprawdę”, naturalnego, pozwala zrozumieć istotę wolności jako stanu, w którym człowiek jako taki po prostu jest, a który wiąże się z potencjalnością do rozwoju w wielu różnych kierunkach<sup>80</sup>.

Joshua Cohen, który w wydanej w 2010 r. książce podjął się jeszcze jednej interpretacji myśli politycznej Rousseau, podkreśla, że autor *Umowy społecznej* proponuje porządek polityczny posiadający moralną legitymację, bo zapewniający ochronę każdej osoby, szanujący godność wszystkich wolnych osób i przypisujący im pełną autonomię. Istotą tego porządku, „wolnej wspólnoty równych”, jest ustanowienie zasady podlegania sobie (samorządność), pozwalającej zachować wolność, jaką człowiek cieszył się na początku<sup>81</sup>. Podstawowym problemem, jaki Cohen dostrzega w przedsięwzięciu Rousseau, jest próba pogodzenia przymuszającej wła-

<sup>77</sup> J.J. Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 113.

<sup>78</sup> A. Bloom, *Jean-Jacques Rousseau*, [w:] L. Strauss, J. Cropsey (red.), *Historia filozofii politycznej*, tłum. P. Nowak, Warszawa 2010, s. 567.

<sup>79</sup> *Ibidem*, s. 569.

<sup>80</sup> *Ibidem*, s. 573.

<sup>81</sup> J. Cohen, *Rousseau: Free Community of Equals*, Oxford 2010, s. 12.

dzy i autonomii, czyli wolności moralnej. Rozwiązaniem tego problemu ma być realistyczny ideał wolnej wspólnoty równych; wolnej, ponieważ zapewnia pełną autonomię polityczną każdemu ze swoich członków, wspólnoty, ponieważ zasadza się ona na podzielanym przez wszystkich rozumieniu wspólnego dobra oraz posłuszeństwie mu, i wreszcie wspólnoty równych – społeczeństwa demokratycznego – ponieważ owo wspólne dobro odzwierciedla dobro każdego członka społeczności. Podstawowa wątpliwość dotyczy tego, czy ludzie są rzeczywiście zdolni stworzyć tego typu wspólnotę, czy też jest to utopia poza naszym zasięgiem. Kolejna wątpliwość dotyczy realizmu podejścia Rousseau, jego oceny możliwości uczestniczenia jednostek w kształtowaniu, rozpoznawaniu i uznawaniu wspólnego dobra wymagającego równego traktowania każdego, zważywszy na ułomność ludzi i ich wady, tj. samolubstwo, zazdrość czy dumę. Trudno sobie wyobrazić strukturę instytucjonalną, która mogłaby to umożliwić. Jednak najbardziej charakterystyczne, a może i problematyczne, w interpretacji Cohena jest zwrócenie uwagi, iż przedstawiony przez Rousseau radykalny ideał polityczny wolnej wspólnoty równych ma silne zabarwienie liberalne, odnosi się bowiem do dwóch centralnych wartości, do których należą miłość własna i wolność oraz uzasadnienia opartego na konstrukcji umowy pomiędzy wolnymi i równymi jednostkami zabiegającymi o zaspokojenie swoich podstawowych interesów. Teoria Rousseau miałaby jednak przy tym eksponować także wyraźny element komunitariański, kładąc nacisk na więzy solidarności społecznej i narodowej łączącej jednostki, ich przywiązanie do wspólnego sposobu życia oraz podzielane wartości i zobowiązania obywatelskie, w tym obowiązkową religię obywatelską<sup>82</sup>. Liberalna filozofia polityczna miałaby się w dziele Rousseau łączyć z komunitariańską socjologią i psychologią społeczną, sprawiając, że tak wielu interpretatorów dostrzegło w niej sprzeczności i napięcia, zapoznając niejako, że celem tej filozofii jest uzgodnienie autonomii jednostki z naturalną współzależnością społeczną osób oraz możliwościami, jakie ona stwarza dla wspólnego życia. Trzeba jednak w tym miejscu wyraźnie zaznaczyć, że u Rousseau, inaczej niż u liberałów, racjonalne dla jednostki wchodzącej w układ społeczny jest takie postępowanie, które nie kieruje się dobrem indywidualnym, egoistycznym, lecz dobrem ogółu, jaki wraz z innymi tworzy, bowiem tylko wówczas zagwarantowana jest jej wolność. Oznaczałoby to, że wolność jest pewną kwalifikacją uwarunkowaną umiejętnością racjonalnego rozpoznania każdorazowo dobra ogółu – rozpoznania i zaakceptowania woli powszechnej. W jakim więc sensie, chciałoby się zapytać, filozofia

<sup>82</sup> *Ibidem*, s. 22.

ta ma charakter liberalny, poza punktem wyjścia, jakim jest jednostka i jej wolność, skoro rozwiązania, jakie proponuje, nie mają już charakteru liberalnego? Wydaje się, że dla lepszego zrozumienia teorii politycznej i antropologii autora *Umowy społecznej* powinniśmy zawiesić wszystkie trzy określenia: liberalny, republikański i komunitariański, czyli wszystkie trzy próby przypisania go do którejś z tych tradycji.

Co ciekawe, ów element komunitariański w teorii Rousseau stał się powodem swoistego relegowania go z głównego nurtu „włosko-atlantycznej” tradycji republikańskiej do „franko-germańskiego” republikanizmu przez Philipa Pettita. Republikanizm, który Pettit przypisuje Rousseau i Kantowi, miałby odchodzić od kluczowej dla klasycznej tradycji republikańskiej zasady ustroju mieszanego oraz ideału „kontestującego obywatelstwa”<sup>83</sup>. U Rousseau odnajduje on właściwe dla tradycji republikańskiej pojmowanie wolności jako braku dominacji, czyli osobistej lub indywidualnej zależności od woli innego, o czym pisałyśmy wyżej. Wolność ta miałaby wymagać, by każdy obywatel był niezależny od wszystkich pozostałych w tym sensie, czego Pettit już nie dopowiada, iż uczestnicząc czynnie lub biernie w wyrażaniu woli powszechnej podlegałyby tylko sobie. Pojmowanie obywatelstwa i państwa w pismach Rousseau pozostaje w przekonaniu Pettita obce klasycznemu liberalizmowi, inaczej niż ujęcia republikańskiej tradycji włosko-atlantycznej. Rousseau miałby pozostawać pod wpływem Bodina i Hobbesa, przyjmując zasadę niepodzielnej, niezbywalnej, jednolitej suwerenności i odrzucając zasadę podziału władzy. Jednak największe zastrzeżenia Pettita budzi uwarunkowanie wzajemnej niezależności osób podporządkowaniem się każdego osobie publicznej, wynikające z absurdalnego, w jego przekonaniu twierdzenia, że „każdy oddając się w wszystkim, nie oddaje się nikomu”<sup>84</sup>. Autor ten zdaje się nie dostrzegać, że w teorii Rousseau wolność i jej zabezpieczenie nie jest punktem wyjścia, jak w teorii liberalnej, bowiem sednem rozważań jest wypracowanie podstaw ładu społecznego, któremu podległość da się uzasadnić<sup>85</sup>. Uzasadnienie to, przypomnijmy raz jeszcze, bierze się z samej konstrukcji umowy społecznej, z podporządkowania się woli własnej, która stała się wolą prawodawczą, bo zgodną z wolą powszechną nakładającą do działań wolnych od arbitralności właściwej logice kierowania się względem na interes własny. Konstatacja Pettita, iż w ujęciu Rousseau mamy do czynienia z tym, co on określa mianem wolności republikańskiej, czyli wolności od dominacji, również jest

<sup>83</sup> Ph. Pettit, *Two Republican Traditions*, [w:] A. Niederberger, Ph. Schink (red.), *Republican Democracy: Liberty, Law and Politics*, Edinburgh 2012.

<sup>84</sup> *Ibidem*, s. 178.

<sup>85</sup> M. Simpson, *Rousseau's Theory of Freedom*, London 2006, s. 111.

niepełna, nie dostrzega bowiem znaczenia, jakie owa wolność przypisuje cnotie wypracowanej w procesie wychowania i przejawiającej się obowiązkach wynikających z obywatelskości, która wolność moralną niejako dopełnia. Interpretacja Pettita nie naświetla więc żadnego z zasadniczych problemów teorii politycznej Rousseau, czyli ani powodów jego, częściowego przynajmniej, odejścia od ustaleń autorów starożytnych z Arystotelesem na czele, ani powodów niezgody na nowożytnie ujęcia człowieka i państwa.

Wątpliwości i interpretacje można mnożyć, dlatego też trudno zamknąć rozważania o wolności u Rousseau rozstrzygającymi wnioskami. Niech więc za swego rodzaju niekonkluzywną konkluzję posłuży opinia jednego z wielu komentatorów i krytyków, o bardziej filozoficznym niż politycznym zacięciu – Jacquesa Derridy. Zwraca on uwagę, iż wraz z Rousseau odrodziła się w filozofii tęsknota za powrotem do mowy jako najbardziej bezpośredniego narzędzia komunikacji, pozwalającego na przekazywanie uczuć, wzruszeń czy chwilowych olśnień. W relacji do mowy pismo – a więc i spisane prace Rousseau – traktowane być musi jako niedoskonałe uzupełnienie (*suplement*)<sup>86</sup>. Ożywa ono wyłącznie wtedy, gdy decydujemy się przebić przez granice pojęć, a „schodząc do słów jak do kopalni”, własną pracą wydobywamy z nich nowe, ale od początku przecież obecne wewnątrz sensy.

## Bibliografia

- Arendt H., *Co to jest wolność*, [w:] H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 2011, s. 178–179.
- Baczko B., *Rousseau. Samotność i wspólnota*, Warszawa 1964.
- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności*, [w:] I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, tłum. D. Grinberg i in., Warszawa 1994.
- Bloom A., *Jean-Jacques Rousseau*, [w:] L. Strauss, J. Cropsey (red.), *Historia filozofii politycznej*, tłum. P. Nowak, Warszawa 2010.
- Cohen J., *Rousseau: Free Community of Equals*, Oxford 2010.
- Cranston M., *Jean-Jacques: The Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau, 1712–1754*, New York 1983.
- Cranston M., *The Solitary Self: Jean-Jacques Rousseau in Exile and Adversity*, Chicago 1997.
- Delaney J., *Rousseau and the Ethics of Virtue*, London 2006.
- Derrida J., *De la grammatologie*, Paris 1967.

<sup>86</sup> J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967, s. 57.



- Fromm E., *Mieć czy być?*, Poznań 1989.
- Grimsley R., *Jean-Jacques Rousseau: A Study in Self-Awareness*, Cardiff 1961.
- Neuhouser F., *Freedom, Dependence and the General Will*, „Philosophical Review” 1993, nr 102.
- Pettit Ph., *Two Republican Traditions*, [w:] A. Niederberger, Ph. Schink (red.), *Republican Democracy: Liberty, Law and Politics*, Edinburgh 2012.
- Qvortrup M., *The Political Philosophy of Jean-Jacques Rousseau: The Impossibility of Reason*, Manchester–New York 2003.
- Rousseau J.J., *Emil, czyli o wychowaniu*, tłum. W. Husarski, t. 1–2, Wrocław 1955.
- Rousseau J.J., *Lettres écrites de la montagne (Listy z gór)*, <http://www.rousseauonline.ch/pdf/rousseauonline-0028.pdf> (dostęp: 12.12.2015).
- Rousseau J.J., *O pochodzeniu języków*, tłum. B. Banasiak, Kraków 2001.
- Rousseau J.J., *Projekt konstytucji dla Korsyki*, tłum. i wstępem opatrzył M. Blaszkę, Warszawa 2009.
- Rousseau J.J., *Przechadzki samotnego marzyciela*, tłum. M. Gniewiewska, Warszawa 1967.
- Rousseau J.J., *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa 1956.
- Rousseau J.J., *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, Kęty 2002.
- Rousseau J.J., *Wyznania*, t. 1–3, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1931.
- Shklar J., *Men and Citizens: A Study of Rousseau’s Social Theory*, Cambridge 1969.
- 88 Simpson M., *Rousseau’s Theory of Freedom*, London 2006.
- Spaemann R., *Rousseau – człowiek czy obywatel. Dylemat nowożytności*, tłum. J. Me-recki, Warszawa 2011.
- Sreenivasan G., *What is the General Will?*, „Philosophical Review” 2000, nr 109.
- Starobinski J., *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda oraz siedem esejów o Rousseau*, tłum. J. Wojcieszak, Warszawa 2000.

## System naturalnej wolności Adama Smitha\*

### Wprowadzenie

Mimo upływu 240 lat od opublikowania pierwszego wydania *Bogactwa narodów* interpretacja doktryny Adama Smitha jest przedmiotem dyskusji. Funkcjonują też uproszczone, a nawet fałszywe przekonania dotyczące jego idei. Koncepcje Smitha są wykorzystywane w nieustannym sporze między zwolennikami i krytykami gospodarki rynkowej i kapitalizmu. Jedni w dziele Smitha wciąż znajdują główne źródło inspiracji, drudzy jakże często w pogardliwy sposób szafują pojęciem „niewidzialna ręka rynku”. Z jednej strony *Bogactwo narodów* wciąż uchodzi za fundament współczesnej ekonomii, a odkrycia ekonomii behawioralnej potwierdzają liczne przekonania Smitha, z drugiej analiza metody głównego nurtu ekonomii XX w. pokazuje, w jak niewiarygodny sposób ekonomia XX w. rozminęła się z myślą jej założyciela.

89

Mechanizm rynkowy, który Smith przedstawił w *Bogactwie narodów*, opisując przyczyny i skutki odchyień cen rynkowych od cen naturalnych w rozdziale 7 I księgi *Bogactwa narodów*, stał się wiodącą koncepcją postrzegania gospodarki w głównym nurcie ekonomii. Bez tego mechanizmu jako modelu funkcjonowania gospodarki niewyobrażalna jest ekonomia klasyczna i neoklasyczna<sup>1</sup>. Istota rozumowania Smitha była następująca: w systemie gospodarczym opartym na prywatnej własno-

---

\* Artykuł pierwotnie opublikowany w „Studiach Ekonomicznych” nr 1(88), 2016, s. 47–70.

<sup>1</sup> Adam Smith przedstawił zatem model ekonomiczny, który zawładnął ekonomią, ale jak słusznie zauważa Vernon Smith, użycie rozumu do modelowania ukrytego porządku otaczającego świata nie jest tym samym, co praktykowane we współczesnej ekonomii modelowanie ludzkiego zachowania oparte na hipotezie racjonalności. V. Smith,

ści i wolności gospodarczej ludzkie działania motywowane zyskiem wyzwalają spontaniczną tendencję do racjonalnego wykorzystania zasobów i odpowiedniego podziału dochodu. Z perspektywy krótkiego okresu pojawia się tendencja dostosowania popytu do podaży, a z perspektywy długookresowej występują dostosowania struktury produkcji do struktury zapotrzebowania konsumentów. Idee te przedstawił Smith w krótkim rozdziale liczącym 11 stron, a zawężeniu i uwarunkowaniu instytucjonalnego gospodarowania rozważał w całym dziele liczącym ponad 1000 stron. Jednak zarówno zwolennicy, jak i krytycy ładu rynkowego skupiali się zazwyczaj na samym mechanizmie rynkowym i z metafory niewidzialnej ręki wyprowadzali uproszczoną rynkową ideologię, a pomijali złożone uwarunkowania ludzkich działań, które Smith opisywał w swoich dziełach. Uproszczoną interpretację Smitha wzmacniała pozytywistyczna tendencja do zawężenia nauki do modelu nauk przyrodniczych i wyobrażenie, że możliwości pozytywistycznej metodologii i formalistycznej analizy nie mają granic<sup>2</sup>. Koncepcja rynku i równowagi gospodarczej została sformalizowana; analiza wzajemnych związków między cenami i ilościami dóbr i czynników produkcji przy założeniu, że zasoby są dane i znane, a podmioty gospodarcze kierują się zasadą maksymalizacji, zastąpiła klasyczną analizę czynników rozwoju gospodarczego, uwzględniającą czynniki instytucjonalne. Tym samym ekonomiści zaczęli ignorować złożoność środowiska, w którym podejmowane są decyzje ekonomiczne i realizowana polityka ekonomiczna i społeczna. Na fundamencie ekonomii Smitha wyrosła ekonomia neoklasyczna, która zwłaszcza od połowy XX w. przestała być nauką posługującą się naturalnym językiem i stosunkowo prostymi technikami statystycznymi i stała się nauką, w której sprawdzianem wartości naukowej jest rygorystyczny dedukcyjny rozumowanie i zastosowanie wyrafinowanych technik matematycznych<sup>3</sup>. Ta przemiana ekonomii, określana mianem formalistycznej rewolucji, usuwała na dalszy plan analizę moralnych i politycznych uwarunkowań systemu ekonomicznego i tym samym oznaczała zerwanie więzi z podejściem Smitha, według którego gospodarka jest integralną częścią społec-

*Adam Smith on Humanomic Behavior*, „Journal of Behavioral Finance and Economics” 2012, nr 1, s. 1.

<sup>2</sup> O znaczeniu pozytywizmu i scjentyzmu dla rozwoju ekonomii i interpretacji Adama Smitha pisze Samuel Gregg, *Smith versus Keynes: Economics and Political Economy in the Post-Crisis Era*, „Harvard Journal of Law and Public Policy” 2010, nr 2.

<sup>3</sup> Jedną z najbardziej krytycznych opinii o tej rewolucji wypowiedział Blaug: „Jeżeli w ogóle możemy określić początek tej choroby, to było to opublikowanie w 1954 r. słynnej pracy laureatów Nagrody Nobla Kennetha Arrowa i Gerarda Debreu; to ta praca wyznaczyła początek tego rakowatego rozwoju w samym centrum mikroekonomii” (M. Blaug, *Ugly Currents in Modern Economics*, „Policy Options” 1997, September).

czeństwa, a ekonomia nauką pozostającą w ścisłym związku z refleksją moralną, polityczną, psychologiczną i socjologiczną. Koncepcje mechanizmu popytu i podaży oraz wolności i interesu osobistego Smitha zaczęły funkcjonować w oderwaniu od bogactwa idei zawartych w *Teorii uczuć moralnych* i *Bogactwie narodów*.

Konsekwencją zarysowanych wyżej przemian w głównym nurcie ekonomii było także marginalizowanie badań z zakresu historii i metodologii ekonomii. A to sprzyja bardziej cytowaniu niż czytaniu dzieł Smitha i utrwaleniu jednowymiarowego wizerunku ojca ekonomii jako autora wieszczącego doskonałość i samowystarczalność rynku<sup>4</sup>. Tymczasem studiowanie dzieł Adama Smitha znalazło nowe uzasadnienie w świetle niepewności, którą wniósł do globalnej gospodarki ostatni kryzys finansowy i wobec przemian strukturalnych kapitalizmu, które kryzys ten unaoczniał. W nowej sytuacji warto zwrócić uwagę na warunki, w których idea wolności gospodarczej nabrała znaczenia i jak wolność gospodarcza jest pojmowana w dziele postrzeganym czasem jako „biblia kapitalizmu”. Dość powszechne jest wyobrażenie, że wolność gospodarcza służy właścicielom kapitału, przedsiębiorcom, bankierom, pracodawcom, podczas gdy dla pracownika wolność stanowi zagrożenie, które może być odsunięte tylko przez państwo. Celem opracowania jest pokazanie, w jakich warunkach Smithowskie idee wolności i rynku były formułowane, komu wolność miała służyć i jak Smith postrzegał funkcje państwa w kontekście postulatu wolności. Smithowska idea wolności prezentowana jest w relacji do koncepcji spontanicznego ładu społecznego i idei Wielkiego Społeczeństwa. Ujawnia się w ten sposób metoda Adama Smitha: podejście systemowo-instytucjonalne, a także związki między jego głównymi dziełami. Szczególną uwagę poświęca się analizie stanowiska Smitha wobec sprawiedliwości jako podstawy porządku społecznego. W ostatniej części opracowania przedstawiono Smithowską koncepcję ładu rynkowego jako przejaw metakoordynacji i poddano krytyce pogląd, że teoria gier Johna Nasha dowodzi błędności koncepcji Smitha. Zaproponowany w opracowaniu obraz Smithowskiej wizji wolności i społecznego ładu oparty jest głównie na analizie *Teorii uczuć moralnych* (TUM), dzieła wydanego po raz pierwszy w 1759 i *Badań na naturą i przyczynami bogactwa narodów*, które po raz pierwszy wydane zostały w 1776 r. i znane są pod skróconym tytułem *Bogactwo narodów* (BN).

<sup>4</sup> Por. A. Sen, *Adam Smith and the contemporary world*, „Erasmus Journal for Philosophy and Economics” 2010, nr 1, s. 52; F. Monsalve, *Adam Smith's System of Natural Liberty and the Gravitational Force of the Self-Interest Socially Understood*, Ciudad Real 2011.

## Komu służy wolność?

Cel, któremu poświęcił swoją twórczość Adam Smith, najlepiej wyraża zdanie z jego wykładów:

Zpracowany biedak niesie na ramionach cały rodzaj ludzki i podtrzymuje go, choć przytłoczony ogromnym ciężarem przygięty jest do samej ziemi. W jaki sposób możemy sprawić, aby on i jemu podobni mogli korzystać z wygód życia?<sup>5</sup>

Smith uznał, że niezbędnym warunkiem realizacji tego celu jest rozwój gospodarczy, a ten wymaga uwolnienia społeczeństwa od krępującego aktywność gospodarczą merkantylistycznego systemu reglamentacji, zakazów i monopolii. Znaczna część BN (8 spośród 9 rozdziałów książki IV) poświęcona została analizie dominującej w XVII i XVIII w. merkantylistycznej ideologii gloryfikującej pieniądź jako element systemu gospodarczego i krytyce opartej na tej ideologii polityce. Jednym z przewodnich wątków głównego dzieła Smitha było przekonywanie, że rzeczywistym bogactwem są dobra i usługi, a nie złoto i srebro pełniące funkcje pieniądza. Dzieło swe zaczyna Smith od podkreślenia, że praca jest źródłem bogactwa i konsumpcji, w I tomie rozwija argumentację za tezą, że to nie pieniądź, lecz wysiłek i trud, z jakim zdobywamy produkty, są rzeczywistą ich ceną.

92

Nie za złoto i srebro, lecz za pracę nabywano pierwotnie wszelkie bogactwa świata; wartość zaś ich dla tego, kto je posiada i chce wymienić na nowe jakieś wytwory, równa jest ściśle ilości pracy, jaką za te bogactwa może on nabyć lub jaką może rozporządzać<sup>6</sup>.

W tomie 2 zwraca uwagę na paradoks polegający na tym, że mimo iż znacznie trudniej zaradzić brakowi dóbr niż złota, „nie ma skargi, z jaką spotykałibyśmy się częściej niż utyskiwanie na brak pieniędzy”<sup>7</sup>.

Merkantylistyczna wiara w zbawienny wpływ kruszców i dodatniego bilansu handlowego na rozwój gospodarczy zaowocowała stosowaniem różnorodnych środków popierania eksportu i przeciwdziałania przywo-

<sup>5</sup> J. Buchan, *Adam Smith. Życie i idee*, Warszawa 2008, s. 100; Por. A. Smith, *Lectures on Jurisprudence, Glasgow Edition of Work and Correspondence of Adam Smith*, t. 5, s. 3412.

<sup>6</sup> A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, Warszawa 2007, t. 1, s. 39.

<sup>7</sup> *Ibidem*, t. 2, s. 17. Smith argumentuje: „Jeżeli zabraknie materiałów do przerobu, to przemysł musi stanąć. Jeżeli zabraknie żywności, ludność musi głodować. Ale jeżeli zabraknie pieniędzy, wtedy może je zastąpić, choć z wielką niewygoda, naturalna wymiana towarów”. Smith prezentuje stanowisko, które prowadzi do teorematu zwanego prawem rynków albo prawem Say’a.

zowi dóbr z zagranicy. Smith skłonny był niektóre regulacje akceptować, jego krytyka skierowana była przeciwko takim przepisom i praktykom, które różnicowały warunki działalności gospodarczej, faworyzowały bogatych, monopolistów i producentów kosztem biednych, niekorzystających z premii i subsydiów oraz kosztem konsumentów. Finalnym efektem merkantylistycznej polityki była, zdaniem Smitha, błędna alokacja pracy i kapitału, a tym samym zmniejszenie możliwości rozwoju gospodarczego. Smith piętnuje zachłanność wielkich przedsiębiorców i naciski na władzę ustawodawczą w celu ustanowienia korzystnych regulacji. Pokazuje, że regulacje, których celem miał być rozwój ekonomiczny, prowadzą do dodatkowego opodatkowania i wzrostu cen dla konsumentów. O tym, komu miała służyć jego walka o wolność, dobitnie świadczy następująca wypowiedź:

Wymuszając na władzy prawodawczej premie eksportowe dla wywozu własnych wyrobów lnianych, wysokie cła przywozowe dla wszelkich zagranicznych wyrobów lnianych oraz całkowite zakazy konsumpcji krajowej niektórych rodzajów francuskich tkanin lnianych starają się (wielcy przedsiębiorcy – J.G.L.) sprzedać własne towary po cenach możliwie najwyższych. Popierając zaś przywóz zagranicznej przędzy lnianej i stwarzając tym samym konkurencję dla przędzy, którą wykonuje nasza ludność w kraju, starają się kupować pracę biednych przadek, płacąc za nią możliwie najmniej. Zależy im na tym, aby jak najbardziej obniżyć płace własnych tkaczy i zarobki ubogich przadek, i nie ulega wątpliwości, że gdy starają się podnieść cenę gotowego produktu pracy bądź też obniżyć cenę surowca, nie czynią tego dla dobra robotnika. Nasz system merkantylistyczny popiera przede wszystkim ten rodzaj przemysłu, który pracuje na rzecz bogatych i możnych. Aż nazbyt często zaś zaniedbuje się lub gnębi ten przemysł, którego działalność przynosi korzyść ubogim i nędzarzom<sup>8</sup>.

93

O tym, że wolność gospodarcza służyć ma biedniejszemu, świadczy także argumentacja przeciwko przepisom wyłączności cechowej. Smith na licznych stronach BN podkreśla, że przepisy te, ograniczając dostęp do zawodów, różnicują warunki działalności gospodarczej i ograniczają konkurencję. A przede wszystkim ograniczają dysponowanie „najsświętszą i nienaruszalną” własnością, jaką dla każdego człowieka jest jego zdolność do pracy.

Dziedzictwem biednego człowieka jest siła i zręczność jego rąk; przeszkadzać mu w tym, by używał tej siły i zręczności w sposób, jaki uzna za właściwy, nie przynosząc szkody bliźniemu, jest po prostu pogwałceniem jego najświętszej własności. Jest to jawne naruszenie słusznej swobody zarówno robotnika, jak i tych, którzy by mogli być skłonni go zatrudnić<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> *Ibidem*, t. 2, s. 283–284.

<sup>9</sup> *Ibidem*, t. 1, s. 144.

## Argumenty za wolnością

Smithowska krytyka systemu merkantylistycznego interwencjonizmu nie oznacza jednak, iż ojciec ekonomii uważał, iż warunkiem wolności jednostki i dobrego społeczeństwa jest maksymalne ograniczenie funkcji państwa. Państwo stanowi niezbędny element zarówno ładu moralnego, jak i gospodarczego, a ekonomia polityczna – jak zapowiada we wstępie do 2 tomu BN – musi brać pod uwagę nie tylko konieczność wskazywania drogi do zdobywania środków utrzymania ludności, ale także dostarczenia państwu dochodów na potrzeby publiczne. Ekonomia polityczna „stawia sobie za zadanie wzbogacić zarówno ludność, jak i państwa”<sup>10</sup>. Oznacza to, że wbrew konwencjonalnej wizji Smith nie czyni wyraźnej linii demarkacyjnej między ekonomią a polityką czy między rynkiem a państwem. Zainteresowanie Smitha polityką można tłumaczyć jego zainteresowaniem dobrym społeczeństwem<sup>11</sup>, ale nie mniej ważną przyczyną tego zainteresowania jest uznanie, że rynek może sprawnie funkcjonować tylko w odpowiednich warunkach instytucjonalnych, które tworzone są przy udziale państwa.

94 Ojciec ekonomii dostrzegł na długo przed analizami teoretyków wyboru publicznego, że istota zagrożenia wolności ze strony państwa nie wynika z podstawowych funkcji państwa, ale z tego, że instytucja państwa jest wykorzystywana przez grupy interesów. Dostrzegając symbiotyczny związek między instytucjami politycznymi i ekonomicznymi, Smith podkreślał, że w tym związku kluczowe znaczenie ma sposób wykorzystania władzy i jej nadużywanie<sup>12</sup>. Wolność miała być elementem szerszego ładu instytucjonalnego, w którym władza nie jest nadużywana, lecz służy sprawiedliwości i rozwojowi dobrobytu. Idea naturalnej wolności nie jest skierowana przeciwko państwu jako ważnej instytucji współtworzącej ład społeczny, ale przeciwko nadawaniu szczególnych praw wybranym. Pokazując, że kupcy i producenci byli architektami systemu faworyzującego wybrane grupy producentów i gałęzie produkcji oraz poświęcającego interes konsumentów na rzecz producentów, Smith w ustawodawstwie i polityce swojej epoki dostrzegł i napiętnował wykorzystywanie państwa do realizacji partykularnych interesów. Być może uzasadnione jest nawet twierdzenie, że napisał *Bogactwo narodów*, aby za-

<sup>10</sup> *Ibidem*, t. 2, s. 7.

<sup>11</sup> J. Edwards, *Freedom, Free Institutions and the Big Society*, [w:] *Retrieving in Big Society*, „Political Quarterly” 2011, Supplement, s. 102.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 103.

chęć polityków do przeciwstawienia się grupom ekonomicznym próbującym użyć siły politycznej do promowania swoich interesów<sup>13</sup>.

System oparty na wolności gospodarczej i rynku miał przezwyciężyć trudności, do których prowadził merkantylistyczny system sterowania gospodarką skierowany na realizację nadwyżki w handlu zagranicznym i zwiększanie zatrudnienia i każdy inny system preferujący określone dziedziny gospodarki. Te trudności poza wspomnianą już przyczyną – manipulowaniem procesem legislacji przez grupy interesów – mają jeszcze, zdaniem Adama Smitha i innych szkockich filozofów moralnych, ogólniejszą przyczynę. Tą przyczyną jest ograniczona ludzka wiedza<sup>14</sup>. Smith, podobnie jak Adam Ferguson i David Hume, nie zakładał, iżby ludzki rozum mógł osiąść wiedzę niezbędną do odgórnego tworzenia ładu społecznego i centralnego kierowania gospodarką. Żadna jednostka nie jest w stanie w złożonej gospodarce opartej na podziale pracy zdobyć wszelkich informacji niezbędnych do kierowania życiem gospodarczym całego narodu. Dzięki podziałowi pracy ludzie efektywniej pracują i zaspakajają swoje potrzeby, ale jednocześnie rośnie ilość producentów i konsumentów, zacieśniają się zależności między nimi i rośnie zasięg tych zależności. Oznacza to, że procesy gospodarcze są coraz bardziej złożone i wymagają wykorzystania coraz więcej wiedzy. Narastający w miarę rozwoju podziału pracy problem wiedzy jest rozwiązywany dzięki decentralizacji decyzji ekonomicznych i powstającym w wyniku gry popytu i podaży cenom. To jednostki w konkretnych sytuacjach potrafią ocenić, gdzie umieścić swój kapitał i gdzie mogą spodziewać się najwyższych zysków. A gdy człowiek dąży do własnych celów:

[...] jakaś niewidzialna ręka kieruje nim tak, aby zdążył do celu, którego wcale nie zamierzał osiągnąć. Społeczeństwo zaś, które wcale nie bierze w tym udziału, nie zawsze na tym źle wychodzi. Mając na celu swój własny interes, człowiek często popiera interesy społeczeństwa skuteczniej niż wtedy, gdy zamierza im służyć<sup>15</sup>.

System wolnej przedsiębiorczości umożliwia zatem działania jednostek zgodne z ich naturalnym dążeniem do poprawy swego losu i prowadzi do optymalnego wykorzystania istniejących zasobów pracy, kapitału i ziemi, a tym samym rozwoju dobrobytu. Ale trzeba jednocześnie podkreślić, że system ten zwiększa zakres ludzkich możliwości działania, wyboru, sa-

<sup>13</sup> J.Z. Muller, *Thinking Like Adam Smith*, „Journal of Applied Corporate Finance” 2009, nr 1, s. 95.

<sup>14</sup> E.J. Harpham, *The Problem of Liberty in the Thought of Adam Smith*, „Journal of the History of Economic Thought” 2000, nr 2, s. 222.

<sup>15</sup> A. Smith, *Badania...*, t. 2, s. 40.



morealizacji, czyli służy rozszerzeniu ludzkiej wolności. Innowacyjność w spojrzeniu Smitha na wolność polega na tym, że wolność człowieka nie musi realizować się poprzez uczestnictwo w polityce, wolność można uzyskać poprzez praktykowanie działalności gospodarczej<sup>16</sup>. Ale aby to było możliwe, konieczne są odpowiednie instytucje gwarantujące sprawne i uczciwe funkcjonowanie państwa oraz uczciwe i rozważne zachowania jednostek. Motyw interesu osobistego promuje powszechne dobro i służy długookresowym interesom jednostek tylko w odpowiednich warunkach instytucjonalnych. Smith pokazuje, jak błędne idee ekonomiczne merkantylistów i fizjokratów oraz polityka na tych ideach oparta promowała działalność wybranych, wpływowych grup interesów, które były sprzeczne z wymogami rozwoju dobrobytu, wolności i sprawiedliwości. Merkantylistyczny system przedstawiony został jako świetny przykład tego, jak polityka regulacji handlu, tworząc środowisko, w którym interesy osobiste są sprzeczne z interesem publicznym, może zniekształcać system motywacyjny i hamować rozwój.

## Wolność naturalna i doskonała

96

Smith wielokrotnie posługuje się pojęciami: wolność naturalna i wolność doskonała. Te terminy mogą sugerować, że Smith bronił poglądu, że wolność rozwiązuje wszelkie problemy rozwoju materialnego i duchowego, co więcej można by sądzić, że jego koncepcja wolności wiąże się z przeciwstawianiem stanu cywilizacji i stanu natury. Żaden z tych poglądów nie jest słuszny. Przyczyny używania przymiotników naturalna i doskonała należy prawdopodobnie szukać w postrzeganiu zjawisk społecznych i moralnych jako części tego samego świata, który badali przyrodnicy oraz w podziwieniu, jakim Smith darzył ten świat<sup>17</sup>. Jako argument za tezą, że używanie terminu „wolność naturalna” nie jest równoznaczne

<sup>16</sup> J. Edwards, *op. cit.*, s. 102.

<sup>17</sup> Swoje metodologiczne przekonania Smith bezpośrednio przedstawił w *History of Astronomy*, dziele wydanym pośmiertnie (1795), ale napisanym przed *Teorią uczuć moralnych*, być może nawet przed rokiem 1751. Por. F. Luna, *From The History of Astronomy to the Wealth of Nations: Wonderful Wheels and Invisible hands in Adam Smith's Major Work*, Working Papers 1993, UCLA Department of Economics, Working Papers 1993, <http://ideas.repec.org/e/plu1.html>. Dał w nim wyraz swego podziwu dla metody Newtona. Interesujące, iż w dziele tym w roli instrumentu ludzkiego poznania widział Smith raczej wyobraźnię niż rozum. Wyrażał pogląd, że koncepcje filozoficzne są jedynie produktami wyobraźni łączącymi chaotyczne zjawiska natury, a przedstawiane jako rzeczywiste łańcuchy łączące elementy bezładnej rzeczywistości. J. Buchan, *Adam Smith, op. cit.*, s. 38–39.

z jej bezwarunkową akceptacją, może posłużyć cytata, w którym termin ten występuje czterokrotnie, a Smith rozwija w nim myśl, że odstępstwa od wolności są w niektórych przypadkach niezbędne, aby chronić bezpieczeństwo całego społeczeństwa.

Można by jednak powiedzieć, że jeśli osobom prywatnym nie pozwala się przyjmować bankierskich skryptów dłużnych niezależnie od tego, czy wystawiono je na duże czy małe sumy, mimo że one gotowe są je przyjąć, lub jeśli bankierowi nie pozwala się puszczać w obieg takich skryptów, podczas gdy całe jego otoczenie gotowe jest je przyjmować, to jest to jawne pogwałcenie owej swobody naturalnej, którą zgodnie ze swym swoistym zadaniem prawo powinno umacniać, a nie naruszać. Jest rzeczą niewątpliwą, że można uważać, iż tego rodzaju zarządzenia naruszają po pewnych względach swobodę naturalną. Jednakże prawodawstwo wszystkich państw zarówno najbardziej liberalnych, jak i najbardziej despotycznych zabrania i winno zabraniać, by nieliczne jednostki korzystały z naturalnej swobody w sposób, który mógłby zagrażać bezpieczeństwu całego społeczeństwa. Takim samym pogwałceniem naturalnej swobody, jak przedstawione tutaj przepisy, które regulują działalność bankową, jest obowiązek budowy murów między posesjami dla zapobieżenia rozprzestrzenianiu się pożarów<sup>18</sup>.

Stanowisko Smitha zaprezentowane powyżej jest szczególnie ważne z punktu widzenia współczesnej dyskusji o regulacjach systemów bankowych i rynków finansowych. Zadziwia przenikliwość Smitha z jednej strony, a powtarzalność, można by powiedzieć, uniwersalność trudności, na jakie napotykały w rozwoju gospodarczym i rozwoju idei z drugiej. Adam Smith dostrzegł, że polityka mająca chwalebny cel rozwoju narodowego tworzy korzystne warunki dla jednych dziedzin gospodarki kosztem innych oraz że ta polityka preferencji, która znajdowała uzasadnienie w dominujących wówczas przekonaniach ekonomicznych, była wielokrotnie wynikiem zmów i zakulisowych działań możnych przedsiębiorców. Przywiązywał tak duże znaczenie do ograniczenia ingerencji państwa, bo odrzucał koalicje rodzących się potęg ekonomicznych i państwa jako niemoralną i niesłużącą ekonomicznemu postępowi<sup>19</sup>. Sądził, że system wolności i konkurencji jest lepszy od systemu preferencji i etatyzmu, ale nie proponował prostych recept na jego urzeczywistnienie. Smith rozumiał, że system ekonomiczny wymaga nieustannego doskonalenia, a zasadzie wolności musi towarzyszyć zasada sprawiedliwości.

<sup>18</sup> A. Smith, *Badania...*, t. 1, s. 365. W oryginalnym tekście przytoczonego fragmentu we wszystkich przypadkach, gdzie w polskim tłumaczeniu użyto terminu „swoboda naturalna”, Smith używa terminu „*natural liberty*”. Por. A. Smith, *On Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, An Electronic Classic Series Publication, Jim Manis 2005, s. 265.

<sup>19</sup> E. Coker, *Adam Smith's Concept of Social System*, „*Journal of Business Ethics*” 1990, nr 2, s. 139.

Termin „doskonała wolność” może kojarzyć się z rozwiniętym w ekonomii głównego nurtu pojęciem doskonałej konkurencji. W świetle lektury dzieł Smitha takie skojarzenie nie znajduje uzasadnienia. Pojęcie doskonałej wolności należy widzieć w kontekście krytyki merkantylizmu i fizjokratyzmu jako systemów proponujących nierówne warunki działania. Doskonała wolność nie oznacza nieograniczonej wolności. Taka nieograniczona wolność mogłaby prowadzić do pogwałcenia równości i sprawiedliwości, i oznaczałaby zaprzeczenie wolności. Trzeba zauważyć, że postulat doskonałej wolności występuje w BN bardzo często obok postulatu doskonałej sprawiedliwości i równości. Świetnej ilustracji sposobu myślenia Smitha dostarcza następująca jego wypowiedź:

Nie może nigdy leżeć w interesie właścicieli ziemskich lub rolników, by ograniczać lub stawiać jakiejkolwiek przeszkody pracy kupców, rzemieślników i fabrykantów. Im większą swobodą cieszy się ta klasa nieprodukcyjna, tym większe jest współzawodnictwo między różnymi gałęziami jej działalności i tym taniej zaopatruje ona pozostałe dwie klasy w towary zagraniczne oraz wyroby przemysłowe własnego kraju. Nie może również leżeć w interesie klasy nieprodukcyjnej ciążenie dwóch pozostałych klas. Przecież właśnie nadwyżka produkcji rolnej, czyli to, co pozostaje po potrąceniu przede wszystkim kosztów utrzymania rolników, a następnie kosztów utrzymania właściciela ziemi, utrzymuje i zatrudnia klasę nieprodukcyjną. Im większa jest ta nadwyżka, tym większe muszą być również środki na utrzymanie i zatrudnienie owej klasy. Ustanowienie doskonałego wymiaru sprawiedliwości oraz całkowitej wolności [w oryginale *perfect liberty* – J.G.L.] i równości stanowi sekret, który zapewnia najskuteczniej wszystkim trzem klasom najwyższy stopień dobrobytu<sup>20</sup>.

98

Nasuwa się pytanie, dlaczego Smith używa terminu „doskonała wolność”. Przecież wielokrotnie zauważa, że system doskonałej wolności jest trudny do urzeczywistnienia i że wolność nie musi być doskonała, aby uruchomić proces rozwoju i aby ujawniły się oczekiwane, pozytywne skutki wolności. Krytykując stanowisko ojca fizjokratyzmu, Franciszka Quesneya, Smith nazywa dogmatyzmem politycznym dążenie do doskonałej wolności, stanu optymalnej alokacji zasobów i maksymalizacji produkcji społecznej. Wskazuje, że naturalne dążenie człowieka do poprawy warunków życia jest „elementem odporności organizmu politycznego, który pod wieloma względami potrafi przeciwstawić się i skorygować ujemne skutki ekonomii politycznej, stronnicznej i krępującej swobodny rozwój kraju”. Taka niedoskonała ekonomia polityczna opóźnia wprawdzie postęp ekonomiczny, ale nie jest w stanie go zahamować.

<sup>20</sup> A. Smith, *Badania...*, t. 2, s. 317. W oryginalnym wydaniu ostatnie zdanie cytatu brzmi: „*The establishment of perfect justice, of perfect liberty, and of perfect equality is the very simple secret which most effectually secures the highest degree of prosperity to all the three classes*”. A. Smith, *On Inquiry...*, op. cit., s. 545.

Gdyby narody nie mając całkowitej swobody [w oryginale *perfect liberty* – J.G.L.] i doskonałego wymiaru sprawiedliwości, nie mogły się pomyślnie rozwijać, to nie byłoby na świecie narodu, który mógłby kiedykolwiek przeżyć okres pomyślnego rozwoju<sup>21</sup>.

## Ład społeczny i wolność

Za główne zadanie filozofii moralnej Smith uznał odkrywanie i wyjaśnianie „niewidzialnych łańcuchów” łączących poszczególne części systemu społecznego, czyli systemu wzajemnie powiązanych ludzkich działań moralnych, ekonomicznych i politycznych. Z tej Smithowskiej filozofii moralnej wyłoniła się ekonomia polityczna. Wbrew niektórym interpretacjom nie ma sprzeczności między filozofią moralną zaprezentowaną w TUM a ekonomią zawartą w BN. Wśród argumentów przemawiających za jednością dzieła Smitha warto wskazać przenikającą oba utwory ideę spontanicznie wyłaniającego się ładu społecznego<sup>22</sup>. W *Teorii uczuć moralnych* idea naturalnego, nawet opatrnościowego ładu przenika rozważania dotyczące moralności i szczęścia, zarówno w perspektywie jednostkowej, jak i narodowej, a nawet całej ludzkości. W BN idea spontanicznego porządku przybiera bardziej materialną i ziemską formę – formę mechanizmu popytu i podaży jako sposobu przydzielania zasobów produkcyjnych do różnych zastosowań. Właściwiej może byłoby stwierdzić, że koncepcja naturalnego porządku moralnego znajduje w idei rynku uzupełnienie, materialny wymiar. Rynkowa perspektywa w żadnej mierze nie oznacza bowiem unieważnienia, czy zmniejszenia znaczenia kwestii moralnych rozpatrywanych w TUM.

<sup>21</sup> A. Smith, *Badania...*, t. 2, s. 323.

<sup>22</sup> Friedrich Hayek z upodobaniem podkreślał walory podejścia do kwestii ładu społecznego i rozwoju prezentowanego przez szkockich filozofów moralnych, a w Adamie Smithie upatrywał przede wszystkim tego myśliciela, który przedstawił walory rynku jako procesu spontanicznie kształtującego się ładu społecznego. Jego zdaniem idea niewidzialnej ręki oznacza, iż Smith na długo przed powstaniem cybernetyki odkrył, że wzajemne dostosowania jednostkowych planów dokonują się na rynku dzięki negatywnym sprzężeniom zwrotnym. Rozwijając swoją epistemologiczną argumentację za gospodarką rynkową, autor *Drogi do niewolnictwa* podkreślał, że to Smith pokazał, jak dzięki mechanizmowi rynkowemu i konkurencji rozwiązywany jest problem ograniczonej ludzkiej wiedzy i zilustrował na przykładzie mechanizmu rynkowego tezę Adama Fergusona o rozbieżności między planami i wynikami ludzkich działań. Por. F. Hayek, *Adam Smith's Message in Today's Language*, [w:] *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and History of Ideas*, Chicago 1979, s. 267.

W TUM, aby uzasadnić swą optymistyczną wizję porządku moralnego, Smith bardzo często odwołuje się do wszechmocnego Stwórcy, „Natury” bądź „autora Natury”. Dowodzi, że natura ludzka, realizując zamysły Boga, służy szczęściu jednostek i ludzkości. Cele i środki ich realizacji są racjonalne, ale często tymi racjonalnymi środkami okazują się być emocje i instynkty. Wewnętrzna spójność i integralność całego systemu Natury sugeruje istnienie planu służącego realizacji licznych celów Stwórcy. Dlatego wyjaśnienia Smitha traktowane mogą być jako teologiczne<sup>23</sup>. Ale użycie retoryki, w której siłą sprawczą jest Bóg, nie zmienia tego, że Smith w racjonalny sposób wyjaśnia, jak generalnie przestrzegane są zasady moralne i godzone rozbieżne często interesy. Obok odwołania do sprawstwa Boga mamy wnikliwą koncepcję człowieka kierującego się przede wszystkim swoim interesem, ale jednocześnie obdarzonego zdolnością do współodczuwania i korygującego swoje zachowania w trosce o swoją reputację w oczach innych, ale także siebie samego. Idea zarządzania wszechświatem przez Boga jest dopełnieniem koncepcji ograniczonej racjonalności człowieka. Złożoność świata sprawia, że konieczny jest podział odpowiedzialności: Bóg odpowiada za szczęście ludzkości, a odpowiedzialność człowieka ogranicza się do otaczającego go kręgu spraw i ludzi.

100

Człowiekowi powierzono znacznie skromniejszy dział, lecz dział odpowiedniejszy do ułomnych jego możliwości i ograniczonych władz pojmowania; troska o własne szczęście, o szczęście rodziny, jego kraju; fakt, że myśli jego kierują się do wznioślejszego działu, nie może być wytłumaczeniem z zaniedbania skromniejszego działu<sup>24</sup>.

W rozdziale pod znamienym tytułem *O porządku, jaki ustala natura polecając społeczeństwo naszej działalności na rzecz jego dobra* Smith zawarł najważniejsze, ogólne uwagi na temat ustroju politycznego państwa, jego doskonalenia oraz wzajemnych zależności i zasad koniecznego godzenia interesów jednostek, narodów i ludzkości. Autor TUM prezentuje postawę nadzwyczajnego umiarkowania wobec ewentualnych zmian ustrojowych. Podkreśla wagę państwa jako gwaranta bezpieczeństwa i konieczność respektowania prawa, ale jednocześnie wyraża zrozumienie dla oporu grup broniących swoich przywilejów, nawet w sytuacji gdy trwałość państwa wymaga ich ograniczenia i zaleca stopniowe wprowadzanie zmian tak, aby uniknąć stosowania siły w celu przewyciężenia zakorzenionych przekonań i nawyków. Tak wyjaśnia swoje stanowisko:

<sup>23</sup> J.E. Alvey, *The Secret, Natural, Theological Foundation of Adam Smith's Work*, „Journal of Markets and Morality” 2004, nr 2, s. 339.

<sup>24</sup> A. Smith, *Teoria...*, s. 353.

Ta stroniczość (stroniczość grup broniących starych reguł – J.G.L.), choć czasami może być niesprawiedliwa, nie może z tego względu być nieużyteczna. Kontroluje ona ducha innowacji. Dąży do zachowania tego, co jest równowagą między różnymi grupami i społecznościami, które wchodzi w skład państwa; i podczas gdy czasami zdaje się hamować niektóre zmiany w rządzeniu, które mogą być wtedy modne i popularne, w rzeczywistości przyczynia się do stabilizacji i trwałości całego systemu<sup>25</sup>.

Idea spontanicznego porządku i wolności znajduje bezpośredni wyraz w krytyce postawy doktrynera – człowieka dążącego bezwzględnie do realizacji „idealnego planu rządzenia”.

Wydaje mu się – pisze Smith – że może ustawiać różnych członków społeczeństwa z taką samą łatwością, jak ręka ustawia różne pionki na szachownicy. Nie bierze pod uwagę, że pionki na szachownicy stosują się jedynie do czynnika poruszającego, który wywoła ręką; natomiast na wielkiej szachownicy społeczeństwa ludzkiego każdy pojedynczy pionek posiada własny czynnik poruszający, różniący się całkowicie od tego, co mogłoby wybrać ustawodawstwo, by wyrzucić na niego wpływ<sup>26</sup>.

W BN Smith analizuje kwestię porządku społecznego w konkretnych warunkach historycznych i to zapewne sprawia, że koncentruje się na ekonomicznych aspektach. Tu na pierwszy plan wysuwa się kwestia podziału pracy i „samoistnego” ustalania się w warunkach wolności ładu ekonomicznego, czyli takiej alokacji ludzkich i przyrodniczych zasobów, dzięki której interesy prywatne sprzyjają interesowi publicznemu i harmonijnemu rozwojowi. W księdze I BN znajdujemy opis, jakie mogą być konsekwencje funkcjonowania systemu rynkowego, innymi słowy, wolnej przedsiębiorczości, a w księdze IV i V mamy obszerny opis tego, jakie są skutki dwóch systemów ekonomii i polityki ekonomicznej: merkantylistycznego, gloryfikującego sferę pieniądza i handlu i fizjokratycznego, stawiającego na piedestał jedną dziedzinę produkcji: rolnictwo. Ta prezentacja jest tłem, na którym Smith przedstawia swoją wizję pomyślnego rozwiązywania problemów gospodarowania ograniczonymi zasobami. Syntetycznie ujmuje swoją wizję w następujących słowach:

Jeżeli zatem odrzucimy całkowicie wszelkie systemy preferencji czy ograniczeń, oczywisty i prosty system naturalnej wolności ustali się samoistnie. Każdemu człowiekowi, dopóki nie pogwałci on praw sprawiedliwości, pozostawia się całkowitą wolność w dążeniu do własnego interesu w sobie właściwy sposób i w konkurowaniu swą pracą i kapitałem z innymi ludźmi. Panujący jest wówczas całkowicie zwolniony z obowiązku, którego próby wypełniania skazują go zawsze na niezliczone złudzenia realizacji celów, do których żaden ludzki

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 344.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 349.

rozum, ani wiedza nie mogą nigdy wystarczyć; jest to obowiązek nadzorowania produkcji prywatnych osób i kierowania nią tak, aby możliwie najlepiej służyła interesowi społeczeństwa<sup>27</sup>.

Ponownie pojawia się wątek ograniczoności ludzkiej wiedzy jako argument przeciwko ingerencji władzy w gospodarowanie zasobami. Ograniczoność wiedzy, spontaniczne procesy dostosowawcze, niezamierzone rezultaty ludzkich działań i sporadycznie pojawiająca się metafora niewidzialnej ręki – to elementy współtworzące ewolucyjną wizję rozwoju społecznego, która pokazuje zagrożenia, a nawet niemożliwość totalnego, odgórnego kształtowania porządku społecznego. Smith ostrzega przed totalną zmianą, ale nie zaleca leseferyzmu. Słynna niewidzialna ręka to narzędzie retoryczne – metafora odnosząca się do koncepcji niezamierzonych rezultatów ludzkich działań<sup>28</sup>. Można ją także odnosić do wyrażenia „niewidzialne łańcuchy”, których odkrywanie miało być celem filozofii. Odkrywając prawidłowości tworzenia bogactwa, Smith „demaskował” działanie niewidzialnej ręki rynku. Niewidzialna ręka słusznie kojarzy się z aprobatą dla wolnego rynku, ale niesłusznie obudowana została leseferystyczną ideologią i etyką egoizmu. Dalsze argumenty za takim stanowiskiem rozwijane są w kolejnej części opracowania.

102

## Sprawiedliwość jako główna cnota i zasada porządku społecznego

Spółeczeństwo oparte na wolności gospodarczej i rynku – to tylko potencjalne źródło dobrobytu i rozszerzania możliwości rozwoju jednostki i narodu. Realizacja tych możliwości zależy z jednej strony od ustroju politycznego, a z drugiej od kondycji moralnej człowieka. Jedną i drugą kwestię łączy zasada sprawiedliwości jako zasada ładu społecznego i zasada zachowania człowieka. Sprawiedliwość, sprawiedliwe prawo – to słowa, które goszczą na stronach TUM częściej niż wolność, a na stronach BN niewiele rzadziej.

O poczuciu sprawiedliwości Smith pisze w kontekście naturalnej skłonności każdego człowieka do zainteresowania przede wszystkim własnymi potrzebami i na tle zagadnienia dobroczynności. Z nakazu Na-

<sup>27</sup> A. Smith, *On Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, An Electronic Classic Series Publication, Jim Manis 2005, s. 560; por. A. Smith, *Badania...*, t. 2. s. 339.

<sup>28</sup> Por. S. J. Pack, *Smith's Invisible/Visible Hand/Chain/Chaos*, [w:] S. Laurence Moss (red.), *Joseph A. Schumpeter: Historian of Economics: Perspectives in the History of Economic Thought*, New York 1996, s. 189, <http://digitalcommons.conncoll.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1023&context=econfacpub>.

tury, zdaniem Smitha, człowiek troszczy się przede wszystkim o siebie, a skoro jest zdolny lepiej dbać o swoje sprawy niż innych, to jest słuszne, aby to robił. Jednostka może wszelkimi siłami współzawodniczyć w dążeniu do bogactwa i zaszczytów – jedno ma tylko ograniczenie – nie może pogwałcić zasad sprawiedliwego zachowania. Zasady te Smith ujmuje hierarchicznie; za najbardziej nienaruszalne zasady uznaje ochronę życia i osoby naszego bliźniego, następnie wymienia ochronę własności, a w trzeciej kolejności wymienia zasadę dotrzymywania umów<sup>29</sup>. Tak pojmowana sprawiedliwość jest koniecznym warunkiem istnienia społeczeństwa. Smith wyraża przy tym optymistyczne przekonanie, że człowiek „przejawia naturalną miłość do społeczności”, „spokojny i kwitnący stan społeczności jest dla niego miły” i rozumie, iż jego pomyślność zależy od przetrwania i pomyślności społeczeństwa. niesprawiedliwość prowadzi do zniszczenia społeczeństwa. Ze świadomości tego faktu Smith wyprowadza powszechną aprobatę dla nawet najsurowszej kary (kary śmierci) za naruszania zasad sprawiedliwości<sup>30</sup>.

Smith przekonuje, że dla pomyślnego funkcjonowania społeczeństwa ważniejsze jest, aby ludzie wzajemnie sobie nie szkodzili, aniżeli starali się czynić dobro, innymi słowy, ważniejsza jest sprawiedliwość aniżeli dobroczynność.

Spółeczność może istnieć, łącząc różnych ludzi, jak łączą się różni kupcy, na zasadzie wzajemnej korzyści, bez wzajemnej miłości i przywiązania; i choć nikt wtedy nie czułby żadnego zobowiązania, czy nie doznawałby wdzięczności dla drugiego człowieka, to jednak interesowna wymiana usług zgodnie z ustaloną oceną podtrzymywałaby społeczeństwo<sup>31</sup>.

Gotowość czynienia dobra to „ozdoba, a nie fundament gmachu” ludzkiej społeczności, fundamentem jest sprawiedliwość. Społeczeństwo może przetrwać, gdy nie ma gotowości czynienia dobra, ale konsekwencją braku sprawiedliwości jest rozpad społeczeństwa. Gdy ludzie zawsze gotowi są sobie szkodzić i zadawać krzywdę, gdy występuje wzajemna niechęć i urazy, konsekwencją jest przemoc, dominacja sprzeczności interesów i rozpad wszelkich więzi społecznych. Dlatego sprawiedliwość jest cnotą szczególną – cnotą, której stosowanie, w przeciwieństwie do cnoty czynienia dobra, nie jest pozostawione wolnej woli. To szczególne znaczenie sprawiedliwości sprawia, że aprobujemy stosowanie nakazów w celu jej wymuszania przez państwo<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> A. Smith, *Teoria...*, s. 123.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 129–130.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 126.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 116–119.



Akcentowanie wagi sprawiedliwości rozumianej jako przestrzeganie zasad nienaruszalności praw jednostki i nieszkodzenia innym oraz tezę o wyższości tej zasady nad zasadą czynienia dobra – należy traktować jako centralne idee systemu etycznego Adama Smitha, leżące u podstaw jego wizji wielkiego społeczeństwa i scalające jego etykę i ekonomię. Wiodący motyw całego Smithowskiego systemu naturalnej wolności to przekonanie, że w Wielkim Społeczeństwie kształtującym się w miarę rozwoju podziału pracy więzi społeczne opierają się zasadniczo na wzajemności usług świadczonych w oparciu o interes własny, a działania motywowane bezpośrednio potrzebami innych i dobroczynnością ograniczone są do kręgu rodziny i przyjaciół, a tylko w wyjątkowych przypadkach mogą dotyczyć „obcych”. Wielkie Społeczeństwo oparte na podziale pracy niesie potencjał wzrostu wydajności pracy, a jednocześnie wymaga zmiany charakteru więzi społecznych. Więzi oparte na altruizmie i działania polegające na bezpośrednim odpowiadaniu na potrzeby innych muszą być ograniczone do rodziny i najbliższych. Potrzeby innych mogą być zaspakajane dzięki motywowi interesu osobistego i ekwiwalentnej wymianie. Zakres „szlachetnych” motywów ulega zawężeniu do małych społeczności, ale jednocześnie ujawnia się perspektywiczna, długofalowa zgodność interesów jednostki i grup wykraczających poza zwykłą percepcję człowieka i narzuca się konieczność równego traktowania wszystkich członków społeczności ludzkiej.

Ostoję sprawiedliwości Smith upatruje w samym człowieku, czyli w jego zdolności do empatii i w dążeniu do budowania pozytywnego wizerunku swej osoby zarówno w oczach innych, jak i swoich (idea bezstronnego obserwatora). Ale mimo swego optymizmu co do ludzkiej natury Smith widzi konieczność wprowadzenia przez państwo instrumentów gwarantujących sprawiedliwość jako warunków przetrwania społeczeństwa. W BN obowiązek ustanowienia i przestrzegania wymiaru sprawiedliwości wymienia jako jeden z trzech obowiązków państwa. Pozostałe funkcje państwa to zapewnienie bezpieczeństwa zewnętrznego i utrzymanie systemu usług publicznych – usług, których świadczenie nie leży w interesie jednostkowego producenta<sup>33</sup>.

O tym, jak duże nadzieje wiązał Smith z państwem jako współtwórcą porządku społecznego, a także rozwoju ekonomicznego, świadczą jego opinie wyrażane w toku historycznej analizy rozwoju miast w Europie po upadku Imperium Rzymskiego. Smith opisuje, jak stopniowo sojusz króla i mieszczan przeciwko możnowładcom pozwalał na ustanowienie urzędów miejskich, władz sądowych i sił zbrojnych – instytucji, które in-

<sup>33</sup> A. Smith, *Badania...*, t. 2, s. 339–340.

terpretuje jako ostoję ładu społecznego oraz wolności i bezpieczeństwa jednostek. Centralna władza jest wskazywana jako właściwe rozwiązanie będące przeciwstawieniem władzy magnatów i lordów, którzy byli wrogami wolności wszystkich pozostałych grup ludności i samego władcy.

Panowie gardzili mieszczanami [...] przy każdej sposobności grabili ich bez litości i skrupułów. Naturalnie mieszczenie nienawidzili i bali się panów. Król również nienawidził i obawiał się panów, mieszczan zaś, choć mógł nimi gardzić, nie miał powodu ani nienawidzić, ani się obawiać. Tak więc obustronny interes skłaniał mieszczan do tego, że popierali króla, króla zaś do tego, że popierał mieszczan przeciw panom. Mieszczenie byli dla króla wrogami jego wrogów, leżało więc w jego interesie, aby ich możliwie najbardziej zabezpieczyć i uniezależnić od tych wrogów. Pozwalając im na to, by posiadali własne władze, nadając im przywilej wydawania przepisów administracyjnych, wznoszenia murów obronnych oraz podporządkowania wszystkich mieszczan swego rodzaju dyscyplinie wojskowej, król dał mieszczanom wszelkie leżące w jego mocy środki, które mogły ich zabezpieczyć i uniezależnić od baronów. Dobrowolny związek wzajemnej pomocy nie mógł zapewnić mieszczanom trwałego bezpieczeństwa ani nie pozwoliłby im udzielać królowi wydajniejszej pomocy, gdyby nie ustanowiono jakiegoś regularnego zarządu i gdyby nie miał on pewnej władzy zmuszania mieszkańców do tego, by postępowali według określonego planu czy systemu<sup>34</sup>.

Powyższy opis świetnie pokazuje także, że wolność i bezpieczeństwo w Europie wyłaniały się stopniowo jako niezamierzone konsekwencje ludzkich działań, motywowanych nie tyle kalkulacją, co emocjami<sup>35</sup>. A tworzony stopniowo ład i zwiększone bezpieczeństwo służyły bezpośrednio celom ekonomicznym, bo pewność korzystania z owoców pracy wzmagala działania zmierzające do poprawy warunków życia. Nowa sytuacja sprzyjała akumulacji kapitału, jego ostoją stawały się miasta, w których rosło bezpieczeństwo i ład<sup>36</sup>. W ten sposób Smith dostrzegał proces, który we współczesnej ekonomii instytucjonalnej zdefiniowany został jako sprzyjające wzrostowi gospodarczemu zmniejszanie kosztów transakcyjnych.

Roli państwa w zabezpieczeniu sprawiedliwości poświęca Smith wiele uwagi już w swym wcześniejszym dziele. I tu także podejmuje kwestię sprawiedliwości, także z perspektywy bytu materialnego. Znamienne jest zdanie:

Zwierzchność państwa jest wyposażona nie tylko we władzę utrzymania pokoju w społeczeństwie przez niedopuszczenie do niesprawiedliwości, lecz także przez przyczynianie się do dobrobytu państwa, przez wprowadzenie właści-

<sup>34</sup> *Ibidem*, t. 1, s. 456–457.

<sup>35</sup> J.E. Alvey, *op. cit.*, s. 459.

<sup>36</sup> A. Smith, *Badania...* t. 1, s. 459.

wego porządku wewnętrznego i przez przeciwstawienie się wszelkiego rodzaju nagannemu i nieprzyzwoitemu zachowaniu; może więc stanowić przepisy, które nie tylko zabraniają wzajemnych krzywd między współobywatelami, ale i zalecają w pewnej mierze świadczenie wzajemnych przysług<sup>37</sup>.

Z dalszych wyjaśnień Smitha można wnosić, iż uznaje, nawet zaleca, oddziaływanie legislacji na morale społeczeństwa. Jednakże jednocześnie w tym samym akapicie autor TUM przestrzega przed niezamierzonymi negatywnymi skutkami ustawodawstwa i podkreśla, że najważniejszą zasadą ustawodawstwa jest „wielka delikatność i umiarkowanie w stosowaniu nakazów”.

Całkowite zaniedbanie w tym zakresie naraża państwo na wiele poważnych zaburzeń i straszliwych potworności, zaś zbyt ich rozszerzanie burzy wszelką wolność, bezpieczeństwo i sprawiedliwość<sup>38</sup>.

Uwidocznia się tu z jednej strony świadomość konieczności i ważności ustawowej regulacji zasad wolnego społeczeństwa, a z drugiej świadomość trudności określenia granic tej regulacji. Wraz ze zbadaniem na kartach BN skutków systemu prawa i polityki merkantylistycznej Smith silniej postrzega niebezpieczeństwa nadmiernych regulacji. Zdobyte doświadczenia ujawniają bowiem niebezpieczeństwa wynikające z ułomności ludzkiej natury – braków intelektualnych i moralnych ludzi – zarówno tych pełniących funkcje państwowe, jak i tych prowadzących prywatną przedsiębiorczość. Nie unieważnia to generalnego stanowiska zaprezentowanego w TUM. Można nawet przypuszczać, że w miarę poznawania negatywnych aspektów rozwoju społeczeństwa opartego na podziale pracy i wymianie, Smith przywiązywał coraz większe znaczenie do przymiotów człowieka w kontrolowaniu zachowań, do rozwagi i zdolności jednostki do panowania nad emocjami oraz rozumienia konieczności podporządkowywania interesu osobistego interesowi publicznemu.

W interpretacji poglądów ojca ekonomii, zwłaszcza w kontekście tzw. problemu Adama Smitha, za mało uwagi poświęca się temu, że były kolejne wydania TUM, a do wydania VI z roku 1790 Autor dodał część VI zatytułowaną *O charakterze cnoty*. Snuje tam rozważania o tym, na czym polega rozważa w ludzki zachowaniu i jakie są naturalne przesłanki rozważnych zachowań jednostki. To w tej części zawarte zostały przytaczane wcześniej koncepcje stopniowego doskonalenia ustroju społecznego. Smith potwierdza tam swój optymizm dotyczący zarówno natury człowieka, jak i porządku społecznego, ale formułuje tam postulaty

<sup>37</sup> *Idem, Teoria...*, s. 118–119.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 119.

o charakterze normatywnym, które odbiegają od obiegowego poglądu o jego akceptacji interesu osobistego jako motywu wiodącego. Akcentuje, że „człowiek mądry i szlachetny pragnie poświęcić osobistą korzyść na rzecz korzyści ogółu”, że powinniśmy pragnąć „podrzędne korzyści podporządkowywać większej korzyści świata”<sup>39</sup>. Rozważa różne aspekty panowania nad sobą, nad swoimi namiętnościami, strachem, gniewem, wrażliwością na niepowodzenia własne i innych, wspomina także o koniecznym umiarze w angażowaniu się w spory. Rozważa, jak stopień panowania nad sobą oraz poczucie własnej wartości wpływa na relacje z innymi ludźmi oraz jak przyczynia się do szczęścia i zadowolenia jednostkowego i społecznego.

Na podkreślenie zasługują dwa aspekty Smithowskich przekonań. Po pierwsze, sam system wolności gospodarczej nie gwarantuje dobrobytu, niezbędne są wewnętrzne i zewnętrzne warunki, które chronią społeczeństwo przed nadużyciami władzy i działaniami motywowanymi niekontrolowanym interesem osobistym oraz przed przerodzeniem wolności w chaos. Wbrew pobieżnym interpretacjom nie wystarczy wolność i interes osobisty. Aby system rynkowy pomyślnie funkcjonował, trzeba aby ludzie byli uczciwi i sprawiedliwi, a państwo zagwarantowało odpowiednie prawne warunki ochrony wolności, własności i sprawiedliwości. Mówiąc językiem nowej ekonomii instytucjonalnej, potrzebne są odpowiednie instytucje nieformalne i formalne. Po drugie, formułując wymogi moralne zapewniające społeczny porządek, Smith nie zajmuje jednak stanowiska perfekcjonistycznego; wystarczy, że jednostka jest umiarkowanie rozważna, odpowiedzialna i wrażliwa na innych. Nawet panowanie nad sobą i poczucie godności, jeżeli towarzyszy im niewrażliwość na otoczenie, mogą być przesadne<sup>40</sup>. Ostatnie zdanie dobrze oddaje to, iż Adama Smitha zajmowała w pierwszym rzędzie kwestia społecznego porządku, a cnota i rozważne zachowanie jednostki ważne są nie tyle z punktu widzenia ich samych, co z perspektywy ich wpływu na spistość i pomyślność społeczeństwa. Motywem przewodnim Smitha wydaje się być poszukiwanie warunków ustrojowych, w których zwykła, praktyczna, niedoskonała moralność może wystarczyć, aby ten porządek mógł istnieć.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 351.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 366.

## Smithowska idea ładu rynkowego a współczesna ekonomia i teoria gier

Adam Smith rozumiał, że problemy ekonomiczne powstają nie tylko w konsekwencji rzadkości dóbr materialnych i walki z naturą, ale w coraz większym stopniu są konsekwencją podziału pracy i rzadkości instytucji leżących u podstaw zaufania i sprawnej koordynacji. Jego ekonomia wyłoniła się z teleologicznej koncepcji jedności natury i społeczeństwa jako nauka o bogactwie uzależnionym od pogłębiania podziału pracy i umiejętności współdziałania ludzi w sytuacji rosnących wskutek podziału pracy wzajemnych zależności<sup>41</sup>. Z na wskroś instytucjonalnej wizji gospodarki przedstawionej w *Bogactwie narodów* do społecznej percepcji przebiło się przede wszystkim hasło: niewidzialna ręka rynku. Najbardziej o słabym rozumieniu doktryny Smitha i kierunku interpretacji jego idei wydaje się świadczyć pogląd o zanegowaniu jego podstawowej idei przez Johna Nasha. Problem dostrzeżono w tym, że równowaga Nasha, czyli wybór strategii optymalnej z punktu widzenia każdego gracza w grze określanej mianem dylematu więźnia<sup>42</sup>, nie prowadzi do wyniku, który jest najkorzystniejszy z punktu widzenia wspólnego interesu graczy. Miało to dowodzić, że niesłuszna jest teza Smitha, iż w gospodarce opartej na podziale pracy, wolności gospodarczej i konkurencji ludzie dążący do swych indywidualnych celów mogą przyczyniać się do wzrostu dobrobytu.

<sup>41</sup> Nie jest przypadkiem, że jedną z najgłębszych interpretacji Smithowskich idei podziału pracy i interesu osobistego wyszły spod pióra twórcy nowej ekonomii instytucjonalnej, Ronalda Coase'a. R.H. Coase, *Essays on Economics and Economists*, Chicago and London 1995, s. 75–116.

<sup>42</sup> Nazwę „dylemat więźnia” i historyjkę o dwóch przestępcach, która problem ilustruje, wymyślił Albert Tucker, promotor J. Nasha, matematyk specjalizujący się w badaniach operacyjnych, topologii i teorii gier. Policja aresztuje dwóch mężczyzn w skradzionym samochodzie, podejrzewając ich o napad. Osadzeni w oddzielnych celach mężczyźni mogą zeznawać, obciążając drugiego, albo milczeć. Jeżeli obaj będą milczeć, zostaną skazani na rok więzienia za kradzież samochodu. Jeżeli jeden zeznaje, to traktowany jest jako świadek koronny, w rezultacie unika kary, a drugi skazany zostaje na sześć lat. Takie reguły powodują, że niezależnie od tego, co zrobi współnik, z punktu widzenia każdego racjonalne jest zeznawanie. Sposób rozumowania każdego z nich jest następujący: jeżeli on nie zeznaje, to ja, zeznając, mogę wystąpić w roli świadka koronnego i uniknąć kary; jeżeli on zeznaje, to ja też muszę zeznawać, bo w przeciwnym przypadku w konsekwencji nieprzyznania się do winy otrzymam najwyższy wymiar kary. Zeznawanie jest zatem strategią dominującą. Szkopuł w tym, że zastosowanie tej strategii oznacza wyrok czterech lat więzienia, a gdyby obaj milczeli, wyrok byłby znacznie mniejszy (1 rok). Zob. S. Nasar, *Piękny umysł*, Warszawa 2002, s. 117–118; T. Siegfried, *A Beautiful Math: John Nash, Game Theory, and Modern Quest for a Code of Nature*, Washington 2006, s. 61–62.

Tymczasem porównując koncepcję strategicznej gry niekooperacyjnej, którą jest gra określona mianem dylematu więźnia, i Smithowską koncepcję systemu rynkowego, należy przypomnieć dwie cechy tej ostatniej. Interes osobisty jako motyw decyzji gospodarczych jednostki nie jest w ujęciu Smitha kwestią moralnego wyboru, ale nieuniknioną konsekwencją faktu, że w społeczeństwie opartym na zaawansowanym podziale pracy zaspokojenie potrzeb każdego człowieka nie może zależeć od przyjaźni innych, bo zależy od tysięcy nieznanych mu ludzi. Współpraca musi zatem opierać się na zasadzie wzajemności, a nie na altruizmie. Rynkowy mechanizm wymiany tak powszechnie interpretowany w kategoriach konkurencji to także oparta na obopólnych korzyściach kooperacja. Rynek nie powinien być zatem interpretowany jako gra nie-kooperacyjna. Oto jak Smith problem ten ujmuje:

W cywilizowanym społeczeństwie [człowiek – J.G.L.] potrzebuje nieustannie współdziałania i pomocy wielkiej liczby ludzi, podczas gdy całe jego życie wystarczy zaledwie, by pozyskać przyjaźń kilku osób. U wszystkich niemal innych gatunków zwierząt każda jednostka, gdy dojrzeje, jest całkowicie niezależna i w warunkach naturalnych nie potrzebuje pomocy żadnej innej żyjącej istoty. Człowiek natomiast prawie ciągle potrzebuje pomocy swych bliźnich i na próżno szukałby jej jedynie w ich życzliwości. Jest bardziej prawdopodobne, że nakłoni ich do pomocy, gdy potrafi przemówić do ich egoizmu i pokaże im, że jest dla nich korzystne, by zrobili to, czego od nich żąda. Każdy, kto proponuje drugiemu jakiś interes, postępuje w ten sposób. Daj mi to, czego ja chcę, a otrzymasz to, czego ty chcesz – oto znaczenie każdej takiej propozycji, i to jest właśnie sposób, w jaki otrzymujemy nawzajem od siebie największą część usług, których potrzebujemy<sup>43</sup>.

109

Gordon Tullock starał się wykazać słuszność stanowiska Smitha, używając terminologii i logiki teorii gier<sup>44</sup>. Zwrócił uwagę, że między sytuacją nazwaną dylematem więźnia a konkurencyjnym rynkiem występuje istotna różnica: partnerzy w tej grze zostali określani, nie mogą być zmienieni i gra nie może być powtórzona, podczas gdy na konkurencyjnym rynku gra jest nieustannie powtarzana i następuje nieustanne wybieranie partnerów. Te różnice wpływają zasadniczo na sposób podejmowania decyzji i wyniki gry. Wskutek powtarzalności gry pojawiają się dwa nowe elementy: konieczność dbania o reputację i uczenie się. Dylemat więźnia znika, gdy jest wolny wybór partnerów i ludzie starają się uzyskać zaufanie, aby móc uczestniczyć w dalszych grach oraz partnerzy uczą się, doświadczając wyników kolejnych gier. W prowadzeniu działalności

<sup>43</sup> A. Smith, *Badania...*, t. 1, s. 20.

<sup>44</sup> G. Tullock, *Adam Smith and the Prisoners' Dilemma*, „The Quarterly Journal of Economics” 1985, Supplement.

gospodarczej z uwagi na niemożliwość prawnego uregulowania każdego szczegółu kontraktu zawsze istnieje możliwość oszustwa, czyli gry niekooperacyjnej, ale na ogół strony tego unikają, bo zabiegają o zaufanie i reputację. Bódcze do współpracy są wzmacniane, bo każdy kto wybiera niekooperacyjną strategię, będzie miał w przyszłości trudność ze znalezieniem partnera, a ponadto wszyscy uczą się, że współpraca przynosi korzyści. Reputacja jest ważnym aktywem w grze rynkowej, co wymusza moralne zachowania i sprawia, że rywalizacji towarzyszy współpraca.

Najważniejszy argument przeciw zasadności kojarzenia dylematu więźnia z koncepcją niewidzialnej ręki rynku związany jest niejednoznacznością terminu koordynacja. Koordynacja i geneza instytucji, od których zależy dobrobyt, to centralne problemy ekonomii. Koordynacja pojmowana jest jednak odmiennie w teorii gier oraz u Smitha, Michaela Polanyi'ego, Hayeka czy Ronalda Coase'a. W teorii gier, a także we współczesnej literaturze koordynacja rozumiana jest zazwyczaj jako planowane, świadome dostosowywanie do siebie współzależnych elementów, działań, celów i środków<sup>45</sup>. Tak rozumiana koordynacja zakłada, że osoby uczestniczące w tym procesie w pełni rozumieją reguły, według których działają i świadomie zmierzają do wyznaczonych celów i pewnego stanu końcowego. W tym sensie można mówić o koordynacji w przedsiębiorstwie i w każdej innej organizacji hierarchicznej czy nieformalnej grupie zmierzającej do określonego celu. Takie pojęcie koordynacji, jakkolwiek odnosi się do efektywności, nie zakłada jej z góry. Przykładowo działania w ramach przedsiębiorstwa mogą być skoordynowane, a nie muszą prowadzić do efektywnego wykorzystania jego zasobów.

Natomiast w doktrynie Adama Smitha, a później także u Polanyi'ego i Hayeka znajdujemy ideę ładu społecznego jako porządku spontanicznego, który można potraktować jako koordynację wyższego rzędu – metakoordynację<sup>46</sup>. Metakoordynacja także zakłada współzależność elemen-

<sup>45</sup> Przykładem takiego użycia terminu koordynacja poza teorią gier i teorią zarządzania jest literatura, w której przeciwstawia się liberalne i koordynowane gospodarki rynkowe. Zob. K. Thelen, I. Kume, *Coordination as a Political Problem in Coordinated Economies*, „Governance: An International Journal of Policy, Administration, and Institutions” 2006, nr 1, s. 11.

<sup>46</sup> Terminem „spontaniczny porządek” konsekwentnie posługiwał się Michael Polanyi, określając w ten sposób niezaplanowany policentryczny system społeczny. Zob. D.B. Klein, *Convention, Social Order, and the Two Coordinations*, „Constitutional Political Economy” 1997, nr 8, s. 323. Hayek podkreślał, że system rynkowy nie jest układem świadomie organizowanym (*taxis*), ale układem kształtującym się żywiołowo (*kosmos*). Jego zdaniem charakter systemu rynkowego najlepiej oddaje termin *catallaxy*, pochodzący od greckiego słowa *katallein*, które w starożytnej Grecji oznaczało nie tylko „wymieniać”, ale także „przyjmować do społeczeństwa” i „zamieniać wroga w przyjaciela” Zob. F. Hayek,

tów i wzajemne wywieranie wpływu oraz odnosi się do efektywności systemu, ale dotyczy większego zakresu spraw, obejmuje liczne przejawy koordynacji na niższych poziomach i oznacza osiągnięcie satysfakcjonującego stanu społecznego<sup>47</sup>. Idea spontanicznego porządku Smitha nie dotyczy takich przypadków jak sytuacja dylematu więźnia, nie dotyczy nawet współdziałania całych grup zawodowych czy klas społecznych. Intencja Smitha jest jawnie sprzeczna z ideą porozumienia uczestników gry zwanej dylematem więźnia. Ład społeczny nie realizuje się poprzez koalicyjne porozumienia<sup>48</sup>. Rynek nie służy temu, by grupy graczy osiągały porozumienie i realizowały swoje partykularne interesy. Temu służy często ustawodawstwo gwarantujące przywileje i wyłączność produkcji bądź handlu, czemu stan konkurencji miał według Smitha zapobiegać. Opisując funkcjonowanie wolnego rynku, Smith pokazuje, że poprzez mechanizm rynkowy może następować dostosowanie produkcji do potrzeb konsumentów oraz uzgadnianie długofalowych interesów producentów i konsumentów, jakkolwiek ich interesy krótkookresowe są odmienne. Smith ujawnia, że z chaosu niedostosowań i sprzecznych interesów producentów i konsumentów wyłania się niewidzialny porządek i długofalowa zgodność interesów. Ta idea niewidzialnego porządku nie wyrasta li tylko z prostego mechanizmu popytu i podaży, ale ma u podstaw moralną i intelektualną wizję człowieka, historii i relacji między jednostką a społeczeństwem. Spojrzenie z tej perspektywy pokazuje, że czynienie analogii między problemem, przed którym stoją przestępcy pragnący uniknąć kary, a ideą niewidzialnej ręki rynku jest przedsięwzięciem dość absurdalnym.

111

*Pretence of Knowledge. Nobel Memorial Lecture, [w:] New Studies in Philosophy, Politics and the History of Ideas, Chicago 1978, s. 60.*

<sup>47</sup> D.B. Klein, *op. cit.*, s. 330.

<sup>48</sup> Warto przypomnieć, że Smith nie jest optymistycznym wyznawcą idei bezwzględnej harmonii interesów jednostki i interesu zbiorowego. Zdziwiająca może wydać się to, co twórca ideologii kapitalizmu pisze o przedsiębiorcach. „Jednakże interes przedsiębiorców każdej poszczególnej gałęzi handlu czy przemysłu jest zawsze pod pewnym względem różny od interesu publicznego, a nawet mu przeciwny. W interesie kupców leży zawsze rozszerzyć rynek i ograniczyć konkurencję. Rozszerzenie rynku może często być zgodne z interesem publicznym, ale ograniczenie konkurencji musi być z nim zawsze sprzeczne i służyć może przedsiębiorcom jedynie do tego, by podnosząc swe zyski ponad naturalną miarę, mogli ściągać, dla własnej korzyści, niedorzeczny podatek z reszty współobywateli. Propozycja jakiegoś nowego prawa lub przepisu regulującego handel, która pochodzi od tej klasy, powinna się zawsze spotkać z największą ostrożnością i nie powinna być nigdy przyjęta, zanim nie zostanie wszechstronnie i dokładnie zbadana, nie tylko z największą skrupulatnością, lecz z najbardziej podejrzliwą uwagą. Pochodzi ona bowiem od klasy, której interes nigdy nie jest dokładnie taki sam, jak interes publiczny, a która jest zainteresowana w tym, by oszukiwać, a nawet ciemnić społeczność, i która je też w wielu przypadkach oszukiwała, jak i uciskała”. A. Smith, *Badania...*, t. 1, s. 292.



We współczesnej ekonomii ideę niewidzialnego porządku szkockich filozofów moralnych rozumie twórca ekonomii eksperymentalnej, Vernon Smith. Ten laureat nagrody Nobla z 2002 r. odwołuje się do szkockich filozofów moralnych i Friedricha Hayeka, gdy rozwija tezę o dwóch formach racjonalności: racjonalności konstruktywistycznej i ekologicznej. Potwierdzenie szkockiej tradycji Vernon Smith znajduje w badaniach eksperymentalnych skierowanych na badanie instytucji rynkowych. Podsumowując wyniki swoich badań, Vernon Smith nawiązuje do Adama Smitha: „Parafrazując Smitha, można stwierdzić, że ludzie biorący udział w tych eksperymentach są kierowani tak, aby popierać dobrobyt grupowy i zdążać do celów społecznych, których wcale nie zamierzali osiągnąć”. Zasada ta znajduje oparcie w setkach eksperymentów, w których zadania i instytucje mogą przekraczać możliwości analizy opartej na teorii gier, ale nie przekraczają one zdolności ludzi podejmujących decyzje w warunkach niepełnej informacji, bo „autonomiczne algorytmy mentalne koordynują zachowanie za pomocą reguł instytucjonalnych (algorytmów społecznych)”<sup>49</sup>.

## Zakończenie

112

Historia idei rynku i spontanicznego porządku społecznego zatoczyła niezwykle koło: od teleologicznej koncepcji Adama Smitha do eksperymentalnej ekonomii Vernona Smitha. Ten pierwszy z optymizmem kreślił obraz człowieka, w którym rozum, emocje, interes osobisty i empatia jawiły się jako środki realizacji porządku społecznego zamierzonego przez „autora Natury”. Ten drugi, wbrew dominującym przekonaniom, zdołał oprzeć nową szkołę ekonomii na eksperymentach, ale swoje nowatorstwo łączył z tradycją Adama Smitha i innych szkockich filozofów moralnych oraz Friedricha Hayeka. Wspólny temat obu Smithów to spontaniczny ład, krytyczny stosunek do podejścia metodologicznego opartego wyłącznie na racjonalności konstruktywistycznej i postrzeganie rynku jako złożonej struktury społecznej ewoluującej od czysto żywiołowej wymiany do ładu opartego na prawie i państwie. Najwyższy podziw dla starego Smitha wyraża się w stwierdzeniu, że jego idee leżały u podstaw 200-letniego wzrostu gospodarczego, który był możliwy nie tylko dzięki doskonaleniu materialnych środków produkcji, ale głównie dzięki nowym ideom, które pełniąc funkcję „narzędzi umysłu”, zmieniały ludzkie myślenie i działanie. Jest zadziwiająca, że w obliczu współczesnych wyzwań obserwujemy w ekonomii ten-

<sup>49</sup> V. Smith, *Racjonalność w ekonomii*, Warszawa 2013, s. 32.

dencję do rozwoju z jednej strony podejścia instytucjonalnego, a z drugiej behawioralnego, które ponownie odkrywamy czytając BN i TUM.

A jednocześnie wciąż funkcjonuje wizja, że Adam Smith stworzył doktrynę, w myśl której egoistyczna jednostka, mechanizm rynkowy i wolność gwarantują harmonijne społeczeństwo i dobrobyt. Lektura TUM i BN przeczy takiej interpretacji. Na obiegowej wizji politycznej filozofii Smitha negatywne piętno wywarł późniejszy rozwój liberalizmu, w którym przedstawiono działania rządu jako z gruntu złe. Podczas gdy sam Smith piętnował raczej wynaturzenia merkantylistycznej polityki i z równą siłą piętnował działania kupców, co biurokratów, gdy ich działania uznawał za sprzeczne z potrzebami rozwoju i interesem publicznym. Silne państwo, niezależne od grup interesów, skoncentrowane na zapewnieniu systemu równej sprawiedliwości dla wszystkich Adam Smith postrzegał jako konieczny warunek porządku społecznego i dobrobytu.

Smith wyrażał przekonanie, że społeczeństwo oparte na wolności i gospodarka oparta na mechanizmie popytu i podaży tworzą korzystniejsze warunki społecznego i ekonomicznego postępu, ale jednocześnie widział, że pomyślny rozwój nie następuje niezależnie od zdrowia moralnego, dobrych rządów i intelektualnej wizji. Smith był daleki od współczesnego rozumienia wolności jako realizacji wszelkich pragnień jednostki i pobłażania dla ludzkich emocji oraz postrzegania wszelkich nakazów państwa jako drogi do tyranii. Wolność jednostki jest tylko jednym z elementów zarysowanego przez Smitha systemu naturalnego ładu społecznego. Nieodłącznym od wolności warunkiem porządku społecznego jest sprawiedliwość, której źródłem jest z jednej strony uczciwy i rozważny człowiek, a z drugiej władza państwowa. Ale należy też zauważyć, że poszanowanie wolności jest częścią samej sprawiedliwości. Sukces wielkiego społeczeństwa opartego na podziale pracy i interesie osobistym zależy od dwóch czynników: od zdolności do tworzenia systemu państwowego gwarantującego równą ochronę życia, wolności i własności oraz od zdolności jednostek do samokontroli i do wystrzegania się takich zachowań, które inni uznaliby za nadmiar dbałości o interes własny.

## Bibliografia

- Alvey J.E., *The Secret, Natural, Theological Foundation of Adam Smith's Work*, „Journal of Markets and Morality” 2004, nr 2.  
Blaug M., *Ugly Currents in Modern Economics*, „Policy Options” 1997.  
Buchan J., *Adam Smith. Życie i idee*, Warszawa 2008.

- Coase R.H., *Essays on Economics and Economists*, Chicago and London 1995.
- Coker E., *Adam Smith's Concept of Social System*, „Journal of Business Ethics” 1990, nr 2.
- Edwards J., *Freedom, Free Institutions and the Big Society*, [w:] J. Edwards (red.), *Retrieving in Big Society*, Chichester 2012.
- Gregg S., *Smith versus Keynes: Economics and Political Economy in the Post-Crisis Era*, „Harvard Journal of Law and Public Policy” 2010, nr 2.
- Harpham E. J., *The Problem of Liberty in the Thought of Adam Smith*, „Journal of the History of Economic Thought” 2000, nr 2.
- Hayek F., *Adam Smith's Message in Today's Language*, [w:] F. Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and History of Ideas*, Chicago 1979.
- Hayek F., *Pretence of Knowledge. Nobel Memorial Lecture*, [w:] F. Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics and the History of Ideas*, Chicago 1978.
- Klein D.B., *Convention, Social Order, and the Two Coordinations*, „Constitutional Political Economy” 1997, nr 8.
- Luna F., *From The „History of Astronomy” to the „Wealth of Nations”: Wonderful Wheels and Invisible hands in Adam Smith's Major Work*, Working Papers 1993, UCLA Department of Economics, Working Papers 1993, <http://ideas.repec.org/e/plu1.html>.
- Monsalve F., *Adam Smith's System of Natural Liberty and the Gravitational Force of the Self-Interest Socially Understood*, Ciudad Real 2011.
- Muller J.Z., *Thinking Like Adam Smith*, „Journal of Applied Corporate Finance” 2009, nr 1.
- Nasar S., *Piękny umysł*, Warszawa 2002.
- Pack S.J., *Smith's Invisible/Visible Hand/Chain/Chaos*, [w:] S. Laurence Moss (red.), *Joseph A. Schumpeter: Historian of Economics: Perspectives in the History of Economic Thought*, New York 1996.
- Sen A., *Adam Smith and the Contemporary World*, „Erasmus Journal for Philosophy and Economics” 2010, nr 1.
- Siegfried T., *A Beautiful Math: John Nash, Game Theory, and Modern Quest for a Code of Nature*, Washington 2006.
- Smith A., *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1–2, Warszawa 2007.
- Smith A., *Lectures on Jurisprudence*, Glasgow Edition of Work and Correspondence of Adam Smith, t. 5, The Online Library of Liberty.
- Smith A., *On Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Jim Manis 2005.
- Smith A., *Teoria uczuć moralnych*, Warszawa 1989.
- Smith V., *Adam Smith on Humanomic Behavior*, „Journal of Behavioral Finance and Economics” 2012, nr 1.
- Smith V., *Racjonalność w ekonomii*, Warszawa 2013.
- Thelen K., Kume I., *Coordination as a Political Problem in Coordinated Economies*, „Governance: An International Journal of Policy, Administration, and Institutions” 2006, nr 1.
- Tullock G., *Adam Smith and the Prisoners' Dilemma*, „The Quarterly Journal of Economics” 1985, Supplement.
- Zabieglik S., *Adam Smith*, Warszawa 2003.

## Instytucjonalny fundament wolności obywateli w doktrynie „Ojców Konstytucji” USA

### Tło

Początkowo mieszkańcy 13 brytyjskich kolonii w Ameryce Północnej domagali się od metropolii jedynie respektowania ich swobód. Jednak wskutek jej nieustępliwej postawy doszli w latach 70<sup>1</sup>. XVIII stulecia do wniosku, że najlepszym zabezpieczeniem ich interesów będzie utworzenie niepodległego państwa. Wtedy zaczęli skwapliwie odwoływać się do idei praw naturalnych. Widać je przede wszystkim w Deklaracji Niepodległości Stanów Zjednoczonych (4 lipca 1776), w której czytamy m.in.:

115

Uważamy za prawdy oczywiste, że wszyscy ludzie stworzeni są równymi; że Stwórca obdarzył ich pewnymi niezbywalnymi prawami; że w skład tych praw wchodzi życie, wolność i dążenie do szczęścia; że celem zabezpieczenia tych praw wyłonione zostały wśród ludzi rządy, których sprawiedliwa władza wywodzi się ze zgody rządzonych; że jeżeli kiedykolwiek jakaś forma rządu uniemożliwiałaby osiągnięcie tych celów, to naród ma prawo taki rząd zmienić lub obalić i powołać nowy, którego podwalinami będą takie zasady i organizacja władzy, jakie wydadzą się narodowi najbardziej sprzyjające jego szczęściu i bezpieczeństwu.

Za najważniejszą zasadę *the Founding Fathers* uważali rozdział władzy państwowej. Dowodem na to pozostaje chociażby fakt, że pierwsza merytoryczna uchwała Konwencji Konstytucyjnej, podjęta 30 maja 1787 r. w Filadelfii dotyczyła właśnie jej konstytucjonalizacji. Przyjęto ją bez dyskusji niczym prawdę objawioną. Wolność uważali bowiem za brak tyranii czy to mniejszości, czy to większości. Ta pierwsza mogła być następstwem rządów jednostki (autokracji) albo wąskiej grupy (oligarchii). Ta druga

<sup>1</sup> Rozważania zawarte w niniejszym tekście zostały pierwotnie wykorzystane w: R.M. Małajny, *Doktryna podziału władzy „Ojców Konstytucji” USA*, Katowice 1985.

zaś mogła stać się pokłosiem wprowadzenia demokracji bezpośrednio (a ściślej rządów zgromadzenia ludowego na wzór starożytnych Aten), która była skazana na wyrodzenie się w anarchię. Dojmujące pragnienie uniknięcia stoczenia się w otchłań tyranii stawiało twórców konstytucji wobec dylematu, który w niecałe 100 lat później celnie sformułował Abraham Lincoln: „Czy rząd z konieczności musi być zbyt silny względem sfery wolności obywateli, czy też nazbyt słaby, by się w ogóle utrzymać przy władzy?”<sup>2</sup>. Słowa te były poniekąd trawestacją monteskiuszowskiej tezy, że wolność jest w równym stopniu zagrożona, kiedy rząd ma zbyt dużą władzę, jak i zbyt małą.

Nie popadając w żadną z tych skrajności, twórcy Konstytucji znaleźli jedyne w tej materii remedium: podział władzy wraz z systemem hamulców ustrojowych. O sile przeświadczenia co do słuszności zastosowania tego właśnie rozwiązania świadczą dobitne słowa Jamesa Madisonsa:

Z pewnością żadna prawda polityczna nie ma większej wartości wewnętrznej ani też nie nosi znamienia autorytetu bardziej oświeconych obrońców wolności aniżeli ta, której dotyczy zarzut (rozdział władzy – R.M.M.). Skupienie wszystkich władz: prawodawczej, wykonawczej i sędowniczej w tych samych rękach – obojętne czy w jednych, kilku lub wielu, i czy w dziedzicznych, samowładnych czy pochodzących z wyboru – należy słusznie uznać za prawdziwą definicję tyranii<sup>3</sup>.

116

Madisonowi wtórował Thomas Jefferson – a w ślad za nim również John Jay – konstatując, że „skoncentrowanie tych władz w tych samych rękach jest precyzyjnym określeniem ustroju despotycznego”. George Washington stwierdził, że „duch uzurpacji zmierza do konsolidacji całej władzy wszystkich trzech działów aparatu państwowego w jednym, a w ten sposób do ustanowienia faktycznego despotyzmu bez względu na formę ustroju”. John Adams zaś głosił, że podstawowym artykułem jego wiary politycznej jest przekonanie, iż

[...] despotyzm, nieograniczona suwerenność bądź władza absolutna to to samo, niezależnie od tego czy rządy sprawuje większość zgromadzenia narodowego, rada arystokratyczna, oligarchiczna koteria, czy imperator. Są one równie arbitralne, okrutne, krwawe i pod każdym względem diaboliczne<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Zob. M. Kammen, *People of Paradox. An Inquiry Concerning the Origins of American Civilization*, New York 1973 (1972), s. 249; R.M. Małajny, *Problem moralności władzy w myśli politycznej the Founding Fathers*, [w:] J. Justyński, A. Madeja (red.), *Moralność i władza jako kategorie myśli politycznej*, Warszawa 2011, s. 254–255.

<sup>3</sup> A. Hamilton, J. Jay, J. Madison, *The Federalist. A Commentary on the Constitution of the United States*, New York 1937 (1788), nr 30, s. 313.

<sup>4</sup> Zob. S.K. Padover, *The Genius of America. Men Whose Ideas Shaped Our Civilization*, New York–Toronto–London 1960, s. 52–53.

Akceptacja takich przesłanek podniosła regułę rozdziału w oczach tych myślicieli do roli aksjomatu wszelkiej wiedzy ustrojowej. Jefferson pisał, że „pierwszą zasadą dobrego ustroju jest z pewnością istniejący w nim podział władzy na wykonawczą, sądowniczą i prawodawczą, oraz dalszy podział tej ostatniej na dwa lub trzy działy”<sup>5</sup>. Alexander Hamilton uważał, że jedynie w systemie trójpodziału władzy poszczególne organy państwa mogą zostać organizacyjnie wyodrębnione i pozostać od siebie niezależne. Z opinią ta korespondowało przeświadczenie Adamsa, że „wyłącznie poprzez zrównoważenie każdej z trzech władz z dwiema pozostałymi można powstrzymać i powściągnąć zapędy natury ludzkiej w kierunku tyranii oraz zagwarantować pewien stopień wolności”, a w rezultacie „rządy praw, nie zaś ludzi”. Ustrój państwowy zbudowany na podstawie rozdziału władzy był jego zdaniem nie tylko najbardziej praktyczny, ale i najbardziej zgodny z naturą. Chodzi bowiem o to, że

[...] istota wolnościowego ustroju polega na skutecznej kontroli rywalizacji. Władza wykonawcza i prawodawcza to naturalni rywale. Jeśli żadna z nich nie ma skutecznej kontroli nad drugą, to słabsza zawsze będzie jagnięciem w łapach wilka<sup>6</sup>.

Według Jeffersona racjonalny ustrój można osiągnąć „nie w wyniku zespolenia władz, lecz ich podziału”. Skonsolidowana władza państwowa wymyka się spod kontroli narodu, stając się „najbardziej szkodliwym ustrojem na ziemi”. Dla autora *Deklaracji niepodległości* jedynie naród był bezpiecznym depozytariuszem wolności, ponieważ w razie odseparowania odeń władzy staje się ona arbitralna i absolutna. Dodajmy, że „Ojcowie Konstytucji” nie twierdzili, iż republikańska forma rządu jest wolna od wad, lecz mieli nadzieję, że „właściwa struktura Unii” uwolni ją od „chorób immanentnych dla tego ustroju”<sup>7</sup>.

117

## „Despotyzm legislacyjny”

Tyrania to antyteza wolności. Krąg podmiotów mających możliwość sprawowania władzy w ten drastyczny sposób ideologowie amerykańskiego oświecenia skłonni byli zawęzić przede wszystkim do despoty-

<sup>5</sup> Zob. M.P. Sharp, *The Classical Doctrine of „the Separation of Powers”*, „The University of Chicago Law Review” 1935, vol. 2, nr 2, s. 397.

<sup>6</sup> Zob. W.B. Gwyn, *The Meaning of the Separation of Powers. An Analysis of the Doctrine from Its Origin to the Adoption of the United States Constitution*, New Orleans–The Hague 1965, s. 117.

<sup>7</sup> L. Fisher, *President and Congress. Power and Policy*, New York–London 1972, s. 259, 266.

zmu legislatywy (*legislative despotism*) oraz tyranii większości. Za tyranię uznawali oni wykraczanie poza swoje uprawnienia przez każdy organ państwa, a zwłaszcza przez parlament. Struktura i reguły funkcjonowania aparatu państwa musiały więc zostać tak zaprojektowane, by żaden organ nie mógł przejąć nie tylko całej władzy, lecz także władzy nadmiernej.

„Despotyzm legislatywy” w przekonaniu Jamesa Wilsona był spośród despotyzmów wszelkiej barwy i odcieni „najokropniejszy i najtrudniejszy do naprawy”. Obawiano się go z wielu względów. Generalnie, tendencję legislatywy do dominacji w obrębie aparatu państwa uważano za rzecz naturalną i dlatego uczyniono ją tezą wyjściową do rozważań o charakterze ustrojowym. Natomiast niespecjalnie obawiano się egzekutywy, a już w ogóle nie antycypowano „tyranii judykatury”<sup>8</sup>. Adams nie miał żadnych wątpliwości, że we wszystkich wolnościowych ustrojach proces rozkładu zawsze zaczyna się od legislatywy. Tam, gdzie legislatura, szczególnie zaś izba wyższa, sięga po władzę, tam zawsze rodzi się oligarchia. Najważniejszy jednak powód do obaw przed owym despotyzmem to stan posiadania zamożnej mniejszości. Własność, stanowiąca podstawowe źródło władzy politycznej, jest najbardziej zagrożonym prawem jednostki. Gdyby o wszystkim zdecydowano większością, to biedni zaatakowaliby bogatych, leniwi wystąpiliby przeciw pracowitym, a „pod głosowanie zostałby poddany całkowicie równy podział wszystkiego”<sup>9</sup>.

Według Adamsa

[...] jeżeli kiedykolwiek ludzie nie byli odpowiednio powstrzymywani, to zawsze byli niesprawiedliwi, tyrańscy, brutalni, barbarzyńscy i okrutni, jak każdy król czy Senat dysponujący niekontrolowaną władzą. Większość zawsze i bez wyjątku uzurpowała sobie prawa mniejszości.

Z tych to powodów jednoizbowy parlament ustanowiony bez jakiegokolwiek „przeciwwagi, równowagi lub *aequilibrii*” będzie zmierzać do skupienia całej władzy prawodawczej, wykonawczej i sądowniczej. Będzie w związku z tym dążyć do uchwalania konstytucji, do jej dowolnego interpretowania, do rozstrzygania wszelkich istotniejszych sporów prawnych wynikłych z jej sformułowań, jak również do stosowania jej według własnego uznania. „Co więc ma go powstrzymywać od wydawania tyrańskich praw i wykonywania ich w tyrański sposób?”<sup>10</sup>. O następstwach ewentualnego podporządkowania egzekutywy legislaturze analogicznie

<sup>8</sup> J. Burnham, *Congress and the American Tradition*, Chicago 1959, s. 92–100.

<sup>9</sup> J. Adams, *A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America*, [w:] G.A. Peek (red.), *The Political Writings of John Adams*, New York 1954, s. 141–142, 147–148.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 144.

wypowiadał się Madison. Na tle tych wypowiedzi w pełni zrozumiała jest konkluzja Jeffersona zawarta w jego *Uwagach o stanie Virginia (Notes on the State of Virginia)* z 1781 r., że „elekcyjny despotyzm nie był ustrojem, za który walczyliśmy”. Nie ma bowiem różnicy, czy cała władza skoncentrowana jest w wielu rękach, czy tylko w jednych, gdyż „ucisk 173 despotów byłby niewątpliwie równie wielki jak jednego”<sup>11</sup>. Z opinią tą całkowicie solidaryzował się Hamilton.

## Hydra faksji

Kolejną przesłanką skłaniającą do konstytucjonalizacji zasady podziału władzy było istnienie faksji. Fenomen ten zrobił w pismach *the Framers* prawdziwą karierę. Największa zasługa na tym polu przypada Madisonowi. Otóż dostrzegł on w społeczeństwie przede wszystkim splot zależności zachodzących pomiędzy wieloma faksjami reprezentującymi zwłaszcza interesy ekonomiczne i lokalne. Faksję zdefiniował jako

[...] pewną liczbę obywateli, tworzących większość albo mniejszość, których jednoczy i popycha do działania jakiś wspólny impuls, interes lub namiętność, które są sprzeczne z prawami pozostałych obywateli względnie z niezmiennym i wspólnym interesem społeczeństwa<sup>12</sup>.

119

Zwróćmy uwagę, że definicja ta nie jest bynajmniej neutralna z etycznego punktu widzenia, gdyż jej twórca nadał terminowi „faksja” niedwuznacznie pejoratywny wydźwięk. Chodzi o to, że zarówno w czasach rzymskich, tak i w XVIII stuleciu z określeniem *factio* wiązano osąd wartościujący, rozumiejąc przez nie związek dążący do osiągnięcia nagannych społecznie celów. Akceptacja takiej przesłanki aksjologicznej doprowadziła do umieszczenia znaku równości między tym pojęciem a kategorią zła. Z powyższej definicji wynika, że forsowanie interesów faksji na forum ogólnym musi godzić w interes poszczególnych obywateli, ich grup lub całego społeczeństwa.

Ów mąż stanu dostrzegł wiele przebiegających przez społeczeństwo linii podziału, które w dodatku często się ze sobą krzyżowały. Linie te odzwierciedlały wielość i złożoność występujących w nim interesów i sprzeczności. Sprzeczności te rodziły się na tle dzielących ludzi różnic politycznych, ideologicznych, a nawet osobowościowych. Szczególną

<sup>11</sup> Zob. S.K. Padover (red.), *Thomas Jefferson on Democracy*, New York 1958 (1939), s. 46. Na marginesie: virgińska legislatura liczyła sobie 173 deputowanych.

<sup>12</sup> A. Hamilton, J. Jay, J. Madison, *The Federalist...*, nr 10, s. 53–61.



jednak rolę odgrywała tu majątkowa dyferencjacja społeczeństwa. Madison w opozycji do Charlesa Pinckney'a uważał, że każde społeczeństwo składa się z jednej strony z biednych i bogatych, dłużników i wierzycieli; z drugiej zaś z ziemiaństwa, przemysłowców, kupiectwa i finansjery. Wszystkie te klasy i warstwy cechują ponadto wewnętrzne podziały, niemniej główna linia stratyfikacji oddziela jeszcze posiadających od nieposiadających.

To właśnie jest podstawowy powód powstawania najprzeróżniejszych i rywalizujących ze sobą facji. Ich podstawowy podział pokrywał się ze zróżnicowaniem majątkowym: posiadający tworzyli fację mniejszości, a nieposiadający fację większości. Przeciwdziałać temu niekorzystnemu zjawisku można albo poprzez usunięcie jego przyczyn, albo przez wpłynięcie na zmianę jego skutków. Sposób pierwszy polegałby na ujednoczeniu namiętności, poglądów i interesów wszystkich obywateli, co jest niemożliwe, lub na pozbawieniu ich swobody myśli i działania, co byłoby „jeszcze gorsze od samej choroby”. Zważywszy, że sposób ten jest nie do przyjęcia, należy się uciec do drugiego. Im mniej facji, tym większe staje się niebezpieczeństwo trwałej polaryzacji interesów, a tym samym zdobycia przez daną fację większości w parlamencie, czego rezultatem byłoby wprowadzenie tyranii. Trzeba zatem

120

[...] tak postępować, wykorzystując liczebność i sytuację lokalną większości, by mimo tych interesów i namiętności nie mogła uzgodnić swego działania i nie zdołała narzucić swych planów przemocą. Wiemy dobrze, że gdy dopuścimy do tego, by namiętności wykorzystały nadarzającą się okazję, żadne motywy moralne czy religijne nie będą stanowić dostatecznej kontroli<sup>13</sup>.

Chodziło więc o neutralizację oddziaływania facji w takim zakresie, ażeby większość została pozbawiona możliwości całkowitego zmajoryzowania mniejszości. *Divide et impera* – ta potępiana maksyma tyranii tworzy pod pewnymi warunkami jedyną dyrektywę polityczną, za pomocą której można rządzić republiką, odwoławszy się do słusznych zasad. Cały mechanizm ustrojowy powinien zostać tak zaprojektowany, by „ambicja musiała przeciwstawiać się ambicji”, gdyż inaczej społeczeństwo zostanie owiane do głębi „zaraźliwym oddechem facji”<sup>14</sup>. Antidotum przeciw fakcjom winny stanowić same facje. Dlatego też G.S. Wood ochrzcił analizowaną tu koncepcję mianem „kinetycznej teorii polityki”<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> M. Farrand (red.), *The Records of the Federal Convention of 1787*, New Haven–London 1937 (1911), vol. 1, s. 135–136.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 422–423.

<sup>15</sup> G.S. Wood, *The Creation of the American Republic 1776–1787*, Chapel Hill 1969, s. 605.

Hydrę faksji w ślad za Madisonem piętnowali również inni przywódcy polityczni z Hamiltonem na czele. Był on nastawiony niechętnie do partii politycznych, ale jeszcze mniej aprobaty znajdował dla pozostałych faksji. Zdawał sobie jednak sprawę, że zjawiska tego wykorzenić się nie da, pisząc z rezygnacją: „Tak jak nie można zetrzeć z powierzchni ziemi demona faksji, tak też nie można tego zrobić z demonem ludzkiej niegodziwości, będącym jego rodzicem i potomstwem”<sup>16</sup>. Obu tym mężom sekundował Adams, utrzymując, że zaznaczająca się w każdym społeczeństwie ekonomiczna dyferencjacja poszczególnych grup prowadzi do heterogeniczności formułowanych przez nią programów politycznych, wobec czego podziały i sojusze partyjne stają się nieuniknione. Teoretyk ten szedł nawet dalej, jako że wskazywał wręcz na konieczność egzystowania partii politycznych. Cała rzecz jedynie w tym, by zachować nad nimi kontrolę. Stąd „kompetencja musi przeciwstawiać się kompetencji, siła sile, moc mocy, interes interesowi, a także rozum rozumowi, elokwencja elokwencji i namiętność namiętności”<sup>17</sup>. Jeżeli bowiem kontrola ta zostanie utracona, wówczas państwo albo stoczy się w otchłań anarchii, albo wpadnie w objęcia dyktatury.

## Nieograniczona demokracja

Rozdział władzy oraz system hamulców były też nieodzowne po to, by postawić tamę nadmiernie wybujałej demokracji. Niemniej należy pamiętać, że krytyczne nastawienie *the Framers* do demokracji odnosiło się wyłącznie do jednej z jej form. Problem w tym, że nazwa ta była w tamtych czasach wyjątkowo wieloznaczna. Używano jej bowiem na oznaczenie najniższego stanu społecznego, suwerenności ludu, rządów gmin (*commons*), a zwłaszcza demokracji bezpośredniej, czyli – jak to ujął James Otis – „rządu wszystkich nad wszystkimi”. Twórcy federalnej ustawy zasadniczej posługiwali się określeniem „demokracja” głównie w tym ostatnim sensie, jednakże w pierwszym rządzie mieli na względzie jedną z jej form, a mianowicie rządy zgromadzenia ludowego na wzór antycznych greckich *poleis*<sup>18</sup>. W tym kontekście awersja do tej formy ustrojowej była najzupełniej zrozumiała, ponieważ – jak uczyło doświadczenie – była ona najmniej trwała z istniejących. Odwołując się do swej rozle-

<sup>16</sup> F. Freidel, N. Pollack (red.), *Builders of American Institutions. Readings in American History*, Chicago 1963, s. 99.

<sup>17</sup> J. Adams, *op. cit.*, s. 145.

<sup>18</sup> R.M. Małajny, *Doktryna...*, s. 152–153.

głej wiedzy historycznej, „Ojcowie Konstytucji” widzieli w niej przede wszystkim stadium przejściowe wiodące nieubłagane do narodzin tyranii lub do wybuchu anarchii. Adams nie żywił najmniejszych złudzeń, że rządy zgromadzenia ludowego są skazane na upadek, gdyż „nigdy jeszcze nie było demokracji, która nie popełniłaby samobójstwa”. Działo się tak na skutek braku hamulców zapewniających równowagę polityczną, które ograniczałyby „niebezpieczeństwa, szal, nierozwagę, truciznę oraz burzliwą i niepohamowaną naturę demokracji” – uzupełnili Hamilton, Fisher Ames i Edmund Randolph. Z tego to powodu Adams poddał tak ostrej krytyce *Zdrowy rozsądek* Thomasa Paine’a („gwiazdy nieszczęścia”), uznawszy go za „tak demokratyczny, bez jakichkolwiek ograniczeń lub choćby nawet próby wprowadzenia jakiejś równowagi lub przeciwwagi, iż musi doprowadzić do zamętu i fiaska wszystkich przedsięwzięć”. Takie byłyby konsekwencje otwarcia „puszki Pandory demokracji”<sup>19</sup>.

Biorąc zatem pod uwagę enuncjacje zajmujących nas pisarzy politycznych oraz późniejsze komentarze konstytucjonalistów do ich dzieł, pytanie o to, czy zamierzali oni ustanowić demokrację, czy też nie, uważam za niewłaściwie sformułowane. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że pragnęli ją wprowadzić, lecz jako demokrację pośrednią. Niemniej ze względu na ówczesny poziom dojrzałości politycznej społeczeństwa nie mogła to jeszcze być demokracja pełna, a korzystać z niej mieli wprawdzie wszyscy obywatele, przede wszystkim wszakże *freeholders*. Wobec tego poprawnie postawione pytanie powinno brzmieć: w jakim zakresie *the Founders* uznali za celowe włączenie elementów demokracji do konstruowanego przez siebie modelu ustrojowego? Odpowiedź na nie determinowała równocześnie stopień realizacji zasady podziału władzy zarówno w teorii, jak i praktyce konstytucyjnej.

Ideałem ustrojowym tych mężów była republika, którą przeciwstawiali demokracji. Jednakże w umysłach kolonistów obie te kategorie były blisko ze sobą związane, a ponieważ używano ich zamiennie, stąd wywoływały mieszane uczucia. Niemniej po dokładnym zbadaniu zagadnienia okazuje się, że pojęcie „republika” stanowiło dla nich synonim ustroju idealnego, który może powstać jedynie w wyniku połączenia wszystkich zalet monarchicznej, arystokratycznej i demokratycznej formy rządu, uosabiając triumf cnoty i rozumu. Podstawową ideą, która im przyświecała, była – jak wiemy – wolność, którą łączyli z własnością. Doskonale więc zdawali sobie sprawę z zagrożenia, jakie niesła dla niej zarówno autokracja i oligarchia z jednej strony, jak demokracja bezpośrednia z drugiej – brzemienne w demagogię i wiodąca prostą drogą do rozkładu.

<sup>19</sup> J. Adams, *op. cit.*, s. 124.

Dlatego każdą z wymienionych tu form ustroju traktowali selektywnie. Naturalnie założenia te tworzyły wypadkową koncepcji republiki interesujących nas myślicieli, jako że w wielu dalszych kwestiach zaznaczyły się między nimi różnice zdań<sup>20</sup>.

W każdym razie koncepcja ta była jednoznacznie elitarystyczna. Sprzyjało jej zresztą umiarkowanie i powściągliwość większości ówczesnego społeczeństwa amerykańskiego w materiach natury ustrojowej. Tamtejszych radykałów – analogicznie jak ich brytyjskich pobratymców – nie interesowały jeszcze kwestie, które podnosiły do stanu wrzenia temperaturę umysłów ich ideowych spadkobierców XIX i XX stulecia. Były to takie problemy jak przebudowa porządku społecznego, likwidacja nierówności ekonomicznej ludzi, eliminacja niesprawiedliwości z życia publicznego itd. *Idée fixe* wspomnianych radykałów pozostawała sanacja „zepsutego” ustroju i walka z uprawnieniami dyskrejonalnymi władzy wykonawczej. Nawet oni nie uważali za celowe „zebrania i zgromadzenia wespół krawców, szewców, oraczy i pasterzy” oraz oczekiwania od nich „debatowania i decydowania o sprawach najwyższej wagi państwowej”<sup>21</sup>. Uważali ich bowiem za niekompetentnych, stronnicych i nazbyt podatnych na naciski, by mogli być zdolni do rządzenia, a przez to rzuconych na łup demagogom. Tradycja i doświadczenie historyczne uczyło, że bez powierzenia władzy warstwie niezależnej finansowo, wykształconej oraz starającej się dbać również o interes ogółu, niepodobna osiągnąć niczego poza nieprzebraną rozmaitością interesów partykularnych i sprzecznych opinii, a w ostatecznym rozrachunku – chaosem. Amerykańska elita polityczna twierdziła, że otwarcie bram dla „demokracji” musiałyby niechybnie pociągnąć za sobą objęcie steru rządów przez „barbarzyńców”, którzy błyskawicznie usunęliby w cień polityków najbardziej predestynowanych do sprawowania władzy. Zastanawiała się też, choć dosyć powierzchownie, jakim sposobem miałyby zostać zachowana równowaga zabezpieczająca wolność w państwie, w którym nie istniałyby żadne różnice społeczne, w którym nikt nie miałby większych praw niż inni obywatele i w którym aparat państwowy miałyby wyrażać wolę wyłącznie „demokracji”. Jakie elementy należałyby wtedy równoważyć i jakie organy winny stać na straży ich interesów? Rozmaite wątki rozważań niezmiennie prowadziły do identycznej konkluzji – rządzić to sprawa dla *gentlemen*, a nie *simplemen*<sup>22</sup>. Stosunek owej elity do demokra-

<sup>20</sup> Zob. R.M. Małajny, *Doktryna...*, s. 154–155.

<sup>21</sup> B. Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Mass. 1967, s. 283–285.

<sup>22</sup> V.L. Parrington, *Główne nurty myśli amerykańskiej. Mentalność kolonialna*, Warszawa 1968, s. 428.

cji bezpośredniej najcelniej ujął nowoangielski pastor Jeremy Belknap: „Niech zostanie ustanowiona zasada, że państwo pochodzi od ludu; ale trzeba też głosić ludowi, iż on sam nie jest zdolny do rządzenia sobą”<sup>23</sup>.

Dla utrzymania i zapewnienia tak pojmowanej republice stabilizacji społecznej i politycznej wymyślano różne remedia na demokrację. Jak już wspomniano, na pierwszym miejscu wymieniano regułę rozdziału władzy wraz z towarzyszącym jej systemem hamulców. Utrzymujące się bowiem w każdym społeczeństwie nierówności majątkowe zawsze stwarzają potencjalną groźbę zamachu spauperyzowanej większości na stan posiadania bogatej mniejszości. Tym samym jedną z przesłanek urzeczywistnienia zasady podziału na zaatlantyckich antypodach konstytuowało zapotrzebowanie na instytucję broniącą uprzywilejowanej pozycji warstw posiadających przed atakami „demokratów”. Spośród innych remediów na czoło wysunęło się cieszące się szerokim poparciem żądanie ustanowienia majątkowego cenzusu wyborczego. Niełatwe, a i niewdzięczne zarazem zadanie uzasadnienia konieczności sięgnięcia po ten cenzus, wziął na siebie przede wszystkim Adams. Problem ten przewija się w jego twórczości z częstotliwością obsesyjnego refrenu. Główny argument to naturalna nierówność ludzi, którą autor *Obrony* uważał za normalny stan rzeczy. Jakkolwiek wszyscy posiadają te same naturalne prawa, to nie są równi pod względem politycznym, społecznym, ekonomicznym, intelektualnym itd.

Trudno rzec, że nie wszyscy ludzie posiadają równe prawa; lecz przyznajmy im te równe prawa oraz równy udział we władzy, a natychmiast wyniknie stąd rewolucja [...]. Nigdy nie czytałem rozumowania bardziej absurdalnego, większego sofizmu [...]. niż subtelne prace Helvetiusa i Rousseau dowodzące naturalnej równości ludzkości<sup>24</sup>.

Wprawdzie powtórnie zadeklarowano wówczas potrzebę ustanowienia rządów wolności, ale z lokeańską korektą, że wolność uzależniona jest w jakiejś mierze od posiadania własności. Jeśli więc uczestnicy Konwencji Konstytucyjnej szermowali pojęciem „lud”, to nie był to lud w wydaniu Rousseau (pojmowany jako zbiorowość pełnoprawnych jednostek wyrażających swą suwerenną wolę), tylko lud w rozumieniu Locke’a i de Montesquieu (ogół posiadaczy) albo też Burke’a (ogół jednostek legitymujących się majątkiem, rozważą i doświadczeniem politycznym). Stąd mimo częstych peanów na cześć zasady suwerenności narodu, inte-

<sup>23</sup> Zob. R. Hofstadter, *The American Political Tradition and the Men Who Made It*, London 1962, s. 6.

<sup>24</sup> Zob. J.A. Smith, *The Growth and Decadence of Constitutional Government*, Seattle-London 1972, s. 29.

resujący nas myśliciele wzbranił się przed jej egalitarną egzegezą. Nie widzieli się bowiem w żaden sposób w roli „niewolniczych wielbicieli naszego suwerennego pana – ludu”<sup>25</sup>, jak to później określił John Quincy Adams. We wszystkich wyznawanych przez nich kanonach filozofii społecznej i politycznej powiadano, że należy ograniczać wolę większości po to, by mogła rządzić bogatsza i bardziej oświecona mniejszość. Uznając zatem uniwersalność prawa wyborczego, uczynili to pod warunkiem odniesienia go do ludu interpretowanego wyłącznie jako ogół wolnych właścicieli kraju. Większość delegatów zebranych w State House była bowiem z ducha umiarkowanie arystokratyczna, przy czym można odnieść wrażenie, że kwintesencję jej stosunku do warstw niższych stanowiły znane słowa Horacego: *Odi profanum vulgus et arceo*.

## Sprawiedliwość działania maszyny państwowej

Konstytucjonalizacji reguły rozdziału władzy „Ojcowie Konstytucji” domagali się również przez wzgląd na efektywność funkcjonowania maszyny państwowej. Postulat ten stał się szczególnie zrozumiały na tle struktury organów Unii, przewidywanych przez *Artykuły konfederacji*, zgodnie z którymi jedynym takim organem był Kongres. Tymczasem, o ile można sobie wyobrazić państwo dobrze rządzone wyłącznie przez egzekutywę, o tyle jest to niemożliwe w przypadku państwa administrowanego jedynie przez legislatywę. Pożądaną sprawność działania aparatu państwowego miało więc zdaniem *the Founding Fathers* przynieść ustanowienie trójpodziału władzy, a w jego ramach utworzenie silnej władzy wykonawczej. Dali temu wyraz m.in. w pierwszych 28 numerach *The Federalist*, w których dotychczasowy ustrój Stanów Zjednoczonych został poddany ostrej krytyce. Szczególnie ciężkie zarzuty padały pod adresem Kongresu.

I tak Washington jeszcze wcześniej uskarżał się, że ciało to było „ociężałe, słabe i podatne na każdy powiew”. W dodatku wykazywało brak niezbędnej dyskrekcji w działaniu, wynikały z połączenia w jednych i tych samych rękach władzy prawodawczej i wykonawczej. Nawiązując do krytycznej oceny Hamiltona, Kongres posiadał zbyt szerokie kompetencje, „zbyt wtrącał się w szczegóły każdego rodzaju”, a jako organ deliberujący „zapominał się, próbując odgrywać rolę egzekutywy”. Cechowała go powolność, dekoncentracja i dyfuzja odpowiedzialności, pozostające w sprzeczności „z najbardziej

<sup>25</sup> V.L. Parrington, *op. cit.*, s. 405–406.

akceptowanymi i uznawanymi zasadami wolnościowego ustroju, wymagającymi, by władza prawodawcza, wykonawcza i sądownicza zostały powierzone odrębnym i oddzielnym rękami". Albowiem w racjonalnie zorganizowanym państwie „tylko poprzez podział i subpodział obowiązków można administrować wszystkimi sprawami, wielkimi i małymi, aż do perfekcji". Tam zaś, gdzie prawne sfery działania państwa są złączone, można oczekiwać wyłącznie „błędu, zamieszania i braku stabilności”<sup>26</sup>.

W tym chórze utyskiwań nie mogło zabraknąć głosu Adamsa, który jeszcze w 1776 r. zalecał przeprowadzenie rozdziału władzy, ostrzegając przed jej koncentracją w łonie jednego organu, a zwłaszcza legislatywy. Oprócz wyliczenia wymienionych już wad ustrojowych, zarzucił on Kongresowi całą litanię grzechów, wśród których niepoślednią rolę grały takie ułomności rodzaju ludzkiego, jak kaprysy, uleganie nastrojom chwili, niestałość, skąpstwo, egoizm, wygórowane ambicje, nadmierny pośpiech w załatwianiu spraw, absurdalność osądów, żądza władzy oraz ślimaczy tryb obrad. Słabości te uniemożliwiały mu wykonywanie zadań egzekutywy. Jednocześnie Kongres nie był zdolny do odgrywania roli judykatywy, gdyż nie posiadał po temu ani odpowiednich predyspozycji, ani też przygotowania fachowego, nie potrafił zachować dyskrecji, był nazbyt liczny, a poza tym zdradzał skłonność do arbitralnego kierowania się jedynie własnym interesem<sup>27</sup>.

Analogiczne, aczkolwiek utrzymane w mniej przesadnej tonacji, były odnośne spostrzeżenia Wilsona. Twierdził on, że tylko powierzenie władzy wykonawczej organowi jednoosobowemu może zaowocować szybkością i spójnością działania, aktywnością, stałością i energią. Nie inaczej wypowiadał się Jay, konstatując, że przydzielenie trzech władz jednemu niestabilnemu ciału nigdy nie będzie posunięciem mądrym, jako że „powinny one być na zawsze rozdzielone oraz tak usytuowane, by służyły jako hamulce wobec pozostałych”. Aparat państwowy bez należytej zorganizowanej egzekutywy i judykatywy byłby co najwyżej ciałem kadłubowym – przekonywał Madison. Natomiast Jefferson pisał w 1787 r., że nieoddzielenie władzy prawodawczej od wykonawczej

[...] stało się źródłem większego zła od jakiegokolwiek doświadczonego przez nas z innej przyczyny. Nic nie jest tak kłopotliwe ani szkodliwe w wielkim zgromadzeniu, jak szczegóły wykonawstwa. Najmniejsza błahostka tego rodzaju zajmuje tyle czasu, ile najważniejszy akt ustawodawczy i nie pozostawia czasu na nic innego.

W ten sposób odwraca się uwagę „od celów wielkich na rzecz małych”<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Zob. M. Kammen, *op. cit.*, s. 71.

<sup>27</sup> Zob. M.P. Sharp, *op. cit.*, s. 398.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 397–400, 405, 412, 413, 434; A.S. Miller, *An Inquiry into the Relevance of the Intentions of the Founding Fathers with Special Emphasis upon the Doctrine of Separation of Powers*, „Arkansas Law Review” 1973, vol. 27, nr 4, s. 589.

Niestrudzony Adams nie omieszkał też w swej *Obronie* sprotkować ponurej wizji państwa rządzonego przez parlament wyłoniony w powszechnych, równych i bezpośrednich wyborach. Wizja ta jest wprawdzie nieco przerysowana, stąd i nie w pełni adekwatna, niemniej patrząc z ówczesnej perspektywy, należy ją uznać za dobrze osadzoną w tamtejszych realiach politycznych. Jej twórca uznał kreowanie legislatury na podstawie powyższych reguł prawa wyborczego za najbardziej sprzyjające realizacji egoistycznych interesów garstki nielicznych. Taki parlament byłby od początku skazany na opanowanie go przez klikę rekrutującą się spośród warstwy wyróżniającej się bogactwem, urodzeniem, większą zręcznością polityczną, koneksjami i reputacją. Klika ta prędzej czy później zapewni sobie wielokrotny wybór na fotele deputowanych, a w wyniku intryg pozbędzie się większości posłów zaliczających się do jej przeciwników. Wprowadzając następnie na ich miejsca swych adherentów, zacznie ich faworyzować, powierzając im wszelkie urzędy i funkcje publiczne, skutkiem czego zyska na swe usługi całą władzę wykonawczą i sędowniczą. Wspomniana klika będzie także udzielać swym stronnikom przywilejów handlowych, składać zamówienia rządowe itp., a równocześnie przystąpi do dyskryminowania i prześladowania wszelkich oponentów. Tą drogą z kolei zapewni sobie większość w każdych wyborach. Niezależnie od tego przejęcie władzy wykonawczej „zdeprawuje legislaturę, tak jak rdza przeżera żelazo albo jak arsenik zatrzuwa ludzkie ciało”. Jedynym wyjściem z sytuacji jest zatem dokonanie podziału władzy, a w jego ramach utworzenie silnej i niezależnej egzekutywy. Autor dał jednocześnie wyraz swemu ubolewaniu nad „bezmyślną prostotą” tych, którzy w odrębnej władzy wykonawczej dopatrywali się „wroga ludu”<sup>29</sup>.

Kropkę nad „i” znajdujemy w wypowiedzi Washingtona, który stwierdza, że konstytucjonalizacja reguły rozdziału władzy nie nastąpiła pod wpływem doktryny bądź obawy przed deprawującą i „tyrańską” naturą władzy państwowej. Doszło do niej raczej w wyniku poszukiwania „solidnego ustroju”, ponieważ

[...] dobrze wiadomo, iż bezsilność Kongresu w poprzedniej konfederacji oraz niestosowność przyznania rozleglejszych uprawnień pojedynczemu ciału, dały początek różnym działom tworzącym obecny zasadniczy aparat państwowy<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> J. Adams, *op. cit.*, s. 115, 150–152.

<sup>30</sup> Zob. L. Fisher, *op. cit.*, s. 257.



Co prawda, w świetle poniższych rozważań nie sposób całkowicie zgodzić się z tym osądem, jednakże zważywszy na osobę, która z nim wystąpiła, ma on swą wymowę.

Podkreślmy raz jeszcze, że z logicznego punktu widzenia nie ulega wątpliwości, iż wysoką sprawność działania maszyny państwowej znacznie łatwiej osiągnąć przy zasadzie jednolitości władzy niż jej podziału. Prawdliwość ta nie sprawdza się wszakże, gdy całą władzę sprawuje legislatura. *Artykuły konfederacji* są jej dobitnym potwierdzeniem. W sytuacji gdy istniał tylko jeden organ federalny – i to jeszcze prawodawczy – utworzenie odrębnej egzekutywy i judykatury oznaczało ogromny postęp, mimo oparcia wzajemnych stosunków między wszystkimi tymi organami o regułę równości i niezależności.

## Natura ludzka

Jeszcze inną przesłanką skłaniającą zajmujących nas mężów stanu do konstytucjonalizacji reguły rozdziału władzy była dobra znajomość tajemnic ludzkiej natury. Wypada w tym momencie zauważyć, że irracjonalność jednostki, szczególnie zaś jej deprawacja, na przełomie XVII i XVIII w. przestały być domeną zainteresowań teologów, wkraczając w krąg najbardziej ulubionych tematów literatury świeckiej. „Wiedza polityczna to znajomość człowieczej natury”<sup>31</sup> – zawyrokował Hamilton. Jak się to często zdarza, w literaturze przedmiotu zdania są podzielone co do stosunku „Ojców Konstytucji” do odwiecznego sporu o to, która strona tej natury bierze zwykle górę – dobra czy zła. Część znawców zagadnienia przypuszcza, że charakter człowieka uważali oni za całkowicie zdeprawowany. W mniemaniu Richarda Hofstadtera powodował nimi „kalwiński pogląd na zło i potępienie wieczne, stąd w najlepszym wypadku widzieli w jednostce atom własnego interesu”. Mieli oni przyjąć „merkantylny obraz życia jako pola wiecznej walki i zakładając Hobbesowską wojnę wszystkich ze wszystkimi, nie proponowali, by położyć jej kres; chcieli ją tylko wtłoczyć w pewne ramy, czyniąc ją przez to mniej morderczą”<sup>32</sup>. Znacznie bardziej kategoriyczny ton pobrzmiwa w opinii H. White’a:

Konstytucja Stanów Zjednoczonych spoczywa na systemie hamulców i równowagi. Jej twórcy nie oczekiwali harmonii pomiędzy różnymi działami aparatu państwowego. Nie zakłada też ona wzajemnego zrozumienia między

<sup>31</sup> M. Farrand, *op. cit.*, s. 378.

<sup>32</sup> R. Hofstadter, *op. cit.*, s. 3 i 16.

nimi. Stanowiąc, że na dalszą metę winna przeważać większość, umożliwia ona również najswobodniejszą grę namiętności i interesów w obrębie określonych granic. Została ona ufundowana na filozofii Hobbesa i religii Kalwina. Zakłada, iż naturalnym stanem ludzkości jest stan wojny i że myśl świecka jest Bogu nieprzyjazna<sup>33</sup>.

Warto naturalnie podkreślić, że przytoczone tu opinie tworzą w pewnej mierze odbicie przekonań zawartych w pismach wspomnianych pisarzy politycznych. Samuel Adams skonstatował, że „zepsucie ludzkości jest tak wielkie, że ambicja i żądza władzy stojącej ponad prawem stanowią [...] dominującą pasję w piersiach większości ludzi”. Instynkty te „pośród wszystkich narodów złączyły najgorsze namiętności rodzaju ludzkiego przeciw wolności ludzkości”. John Adams – najlepszy psycholog amerykańskiego oświecenia – argumentował, że namiętności ludzkie są nieuleczalne, a rozum, sprawiedliwość i słuszność nigdy nie miały dostatecznej wagi, by rządzić czynami człowieka. Jeśli więc ludzie są kiedykolwiek dobrzy, to wyłącznie z konieczności. Powszechny egoizm natomiast prowadzi z jednej strony do tyranii, a z drugiej do anarchii. Jakkolwiek można w jednostce odnaleźć życzliwość i cechy szlachetne, mimo to „etycy twierdzą, że wśród ogółu ludzi egoistyczne namiętności są najsilniejsze [...]. Własny interes, osobista chciwość, ambicja i skąpstwo będą istnieć w każdym państwie i w każdej formie ustrojowej”. Teoretyk ów nie omieszkał także podkreślić, że *homo sapiens* to jedyny gatunek ssaków uwikłany w wieczną walkę ze swym własnym rodzajem. „Lwy i tygrysy to jedynie jagnięta w porównaniu do niszczącego charakteru człowieka”<sup>34</sup>. Jego egoizm musi prowadzić do naruszania praw innych. Akceptując tę kalwińską wiarę, Adams był przeświadczony, że jest ona prawdziwa niczym „euklidesowy dowód”.

O „zwykłej deprawacji człowieczej natury” wspominali również Hamilton, Gouverneur Morris i Elbridge Gerry. Według oceny tego ostatniego ludzie wcale nie pragną cnoty. Hamilton przytoczył tu ocenę Davida Hume’a, zawartą w jego *Esejach moralnych, politycznych i literackich* (*The Essays Moral, Political, and Literary*):

Pisarze polityczni ukuli regułę, iż przy obmyślaniu jakiegokolwiek systemu ustrojowego oraz wyposażaniu konstytucji w system hamulców i kontroli należy założyć, że każdy człowiek jest łotrem i że nie kieruje się w swych działaniach żadnym innym celem, jak tylko osobistym interesem. Musimy rządzić

<sup>33</sup> Zob. A.C. Coolidge, *Theoretical and Foreign Elements in the Formation of American Constitution*, Freiburg 1892, s. 54.

<sup>34</sup> J. Adams, *op. cit.*, s. 150; S. Persons, *American Minds. A History of Ideas*, New York–Chicago–San Francisco–Toronto–London 1958, s. 133; P.B. Kurland, *The Rise and Fall of the „Doctrine” of Separation of Powers*, „Michigan Law Review” 1986, vol. 85, nr 3, s. 596.

nim właśnie poprzez ten interes, skłaniając go w ten sposób do współpracy na rzecz dobra publicznego, mimo jego nienasyconej chciwości i ambicji. Bez tego próżno możemy szczyć się zaletami jakiegokolwiek konstytucji<sup>35</sup>.

Przytoczenie tego *dictum* sugeruje, że *the Framers* gotowi byli przyznać rację dawnym realistom, którzy twierdzili, iż ludzie są zwierzętami o gwałtownych instynktach i dlatego potrzebny jest rząd, który z tymi „bestiami” dałby sobie radę. Człowiek to wieczny rebeliant, więc musi podlegać stałej kontroli. „Lud! Toż to tylko ogromna bestia!”<sup>36</sup>. Ta brutalnie wręcz szczerza wypowiedź Hamiltona miała później wprawiać w zakłopotanie każdego jego biografa.

Inni autorzy są jednak zdania, że diagnoza postawiona przez interesujących nas mężów w odniesieniu do ludzkiej natury była znacznie mniej pesymistyczna. I tak Carl Becker doszedł do wniosku, że myśl oświeceniowa nie uznała wszak człowieka za istotę z natury zepsutą. Przeciwnie, sądzono, że jest on zdolny wieść przyzwoity żywot na ziemi, jeśli kieruje się światłem rozumu i doświadczenia<sup>37</sup>. Nie kto inny jak sam Hamilton pisał:

130 Założenie kompletnej sprzedajności ludzkiej natury oznacza niewiele mniejszy błąd w rozumowaniu politycznym niż domniemanie jej całkowitej prawości. Instytucja władzy delegowanej zakłada, że ludzkość posiada jakąś dozę cnoty i honoru, która może tworzyć racjonalną podstawę zaufania, a doświadczenie teorię tę potwierdza<sup>38</sup>.

W przesłwiadczeniu Paula Eidelberga z cytatu tego wynika, że

[pogląd] Ojców Konstytucji na rozpatrywaną tu kwestię nie był tak uproszczony i przygnębiający jak R. Hofstadter pragnąłby, byśmy uważali. To właśnie zaufanie do człowieka skłoniło ich do ustanowienia ustroju reprezentacyjnego, a jego brak do wprowadzenia systemu hamulców. Być może, że w trakcie oceny charakteru jednostki przechyliła się ona na jej niekorzyść. Ale czy był to Hobbesowski pesymizm, czy trzeźwy realizm?<sup>39</sup>

Ten problem autor pozostawia bez odpowiedzi.

<sup>35</sup> A. Hamilton, J. Jay, J. Madison, *The Federalist...*, nr 78, s. 511; T. Tulejski, *Konserwatyzm bez Boga. Davida Hume'a wizja społeczeństwa, państwa i prawa*, Warszawa 2009, s. 293.

<sup>36</sup> Zob. V.L. Parrington, *op. cit.*, s. 511; T. Wiecech, *Unia w myśli politycznej Thomasa Jeffersona*, Kraków 2012, s. 212.

<sup>37</sup> C.L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven 1961 (1932), s. 102.

<sup>38</sup> A. Hamilton, J. Jay, J. Madison, *The Federalist...*, nr 76, s. 495.

<sup>39</sup> P. Eidelberg, *The Philosophy of the American Constitution. A Reinterpretation of the Intentions of the Framers*, New York–London 1968, s. 7.

Podjmuje go jednak Saul K. Padover, utrzymując nie bez podstaw, że to właśnie autorowi *Lewiatana* Amerykanie zawdzięczają swój system hamulców wypływający z braku zaufania do istoty człowieczej<sup>40</sup>. Niemniej w świetle poprzednich rozważań teza ta nie jest w pełni przekonująca. Prędzej już można zaakceptować opinię, że the Founding Fathers bynajmniej „nie żywili iluzji co do tego, iż nasi ludzie są biologicznie, psychologicznie czy socjologicznie wolni od niebezpieczeństw, jakie nie się ze sobą skoncentrowana władza”<sup>41</sup>. Wobec tego w przeciwieństwie do innych nacji ugruntowali przekonanie, że nie istnieje żadna jednostka – zwłaszcza w postaci jakiegoś męża opatrznociowego – grupa lub instytucja, która byłaby nieczuła na pokusy wynikłe z faktu sprawowania władzy i zdolna do bezinteresownego rządzenia państwem. Tak właśnie narodziła się amerykańska tradycja, że z uwagi na wrodzoną inklinację człowieka do despotyzmu nikomu nie można powierzyć władzy niezabezpieczonej systemem hamulców ustrojowych. Adams twierdził, że mimo wszystko jednostka jest nie tyle zdeprawowana, ile chwiejna i pełna silnych namiętności. W związku z tym nie jest rzeczą bezpieczną ufać jakiemukolwiek ciału sprawującemu władzę. Przekonanie to wyznawał także Jefferson, chociaż należał on do tej garstki spośród panteonu zajmujących nas mężów, która odkryła w przeciętnym człowieku istotę życzliwą i rozumną. Jednak i on był zdania, że:

[...] by uzyskać dobry i bezpieczny aparat państwowy, nie wolno go w całości powierzyć jednostce, lecz trzeba go podzielić między wielu, przydzielając każdemu dokładnie te funkcje, które ów kompetentny jest spełnić<sup>42</sup>.

Według sumarycznej oceny Wiktora Osiatyńskiego istota ludzka z natury swej była dla Jeffersona dobra, dla Madisona w równej części i dobra, i zła, zaś dla Adamsa i Hamiltona bardziej zła niż dobra<sup>43</sup>.

Całokształt wypowiedzi twórców federalnej ustawy zasadniczej *in gremio* uprawnia mnie, jak sądzę, do wysunięcia tezy, że naturę ludzką słusznie pojmowali oni jako amalgamat dobra i zła. W tej dziedzinie również mniej wykształceni członkowie Konwencji Konstytucyjnej posiadali rozległą wiedzę, kompensując nią braki w znajomości brytyjskiego konstytucjonalizmu, doktryn polityczno-prawnych i filozofii. Wspomniana diagnoza nie wypływała z Hobbesowskiego pesymizmu, lecz

<sup>40</sup> S.K. Padover, *op. cit.*, s. 5.

<sup>41</sup> Zob. E.H. Levi, *Some Aspects of Separation of Powers*, „Columbia Law Review” 1976, vol. 76, nr 3, s. 374.

<sup>42</sup> Zob. M.P. Sharp, *op. cit.*, s. 400.

<sup>43</sup> W. Osiatyński, *Ewolucja amerykańskiej myśli społecznej i politycznej*, Warszawa 1983, s. 158.

z realistycznego spojrzenia na otaczającą ich rzeczywistość. Byliby oni ludźmi niesłuchanie zaślepionymi, gdyby wbrew oczywistym faktom uważali, że każdy człowiek jest zezwierzęconą kreaturą powodowaną wyłącznie samolubstwem. *Ex adverso*, wykazałoby karygodną naiwność, gdyby uwierzyli, że niebiosa obdarzyły swe stworzenia istic anielskimi przymiotami serca i umysłu. A ponieważ byli ludźmi złotego środka, dlatego naturę człowieczą uznali po prostu za twór niedoskonały. Naturę tę przecież – według słów Alexandra Pope’a, cytowanego przez Adamsa – równocześnie czcimy i nią pogardzamy<sup>44</sup>. Słuszny jest zatem pogląd Michaela Kammena, że w tej materii delegaci na Konwencję byli optymistami i pesymistami zarazem<sup>45</sup>. Zaufanie do jednostki, a zarazem jego brak przebijają wyraźnie z poniższych słów autora *Deklaracji niepodległości*:

To ostrożność, a nie zaufanie dyktuje literę Konstytucji mającą wiązać tych, którym zobowiązana jest powierzyć władzę. Nasza Konstytucja odpowiednio ustaliła granice, do których sięgnie nasze zaufanie, ale nie dalej. Niech w sprawach władzy nie słyszy się więcej o zaufaniu do człowieka, lecz uchronimy go od szkody, wiążąc go łańcuchami Konstytucji<sup>46</sup>.

132 Twórcy rzeczonych okowów, zdając sobie sprawę, że w określonym przedziale czasowym nie wszystkie problemy polityczne, społeczne i ekonomiczne mogą się doczekać rozwiązania, świadomie nie budowali idealnego modelu ustrojowego, lecz system optymalny w ówczesnych warunkach. System ufundowany na przeciwstawieniu jednych ambicji drugim. Jako realiści wiedzieli, że cnota nie jest dostateczną przeszkodą dla występku. Ewangeliczne „bochenki chleba i ryby muszą przekupić demagogów” – grzmiał w State House Morris – a „ludzkie wady tak jak są, muszą zostać skierowane przeciw sobie samym; jeden interes powinien być przeciwny innemu”<sup>47</sup>. Kamieniem węgielnym powyższego modelu stało się niewątpliwie trafne założenie Edmunda Burke’a, że każdy system polityczny zakładający istnienie „nadludzkich bądź heroicznych cnót może jedynie zaowocować występkiem i rozkładem”<sup>48</sup>.

Kończąc ten wątek rozważań, chciałbym go zamknąć spostrzeżeniem, że z dwojga złego, czyli nadmiernej ufności albo zbyt daleko posuniętego braku zaufania zarówno co do intencji przywódców politycznych, jak i do postawy obywateli, mniejszym złem pozostaje to drugie.

<sup>44</sup> J. Adams, *op. cit.*, s. 135.

<sup>45</sup> M. Kammen, *op. cit.*, s. 166.

<sup>46</sup> Zob. O.W. Kägi, *Zur Entstehung, Wandlung und Problematik des Gewaltenteilungsprinzips. Ein Beitrag zur Verfassungsgeschichte und Verfassungslehre*, Zürich 1937, s. 248.

<sup>47</sup> M. Farrand, *op. cit.*, s. 512–513.

<sup>48</sup> Zob. J. Burnham, *op. cit.*, s. 19–20.

Wszystko zaś wskazuje na to, że dla amerykańskich luminarzy „Wiek Światła” maksyma ta stała się drogowskazem. Ten zaś mógł być zwrócony w stronę tylko jednego kierunku postępowania – konstytucjonalizacji zasady podziału władzy i systemu hamulców.

## Natura władzy państwowej

Z tą trzeźwą, choć niezbyt zachęcającą oceną ludzkiego charakteru ściśle wiąże się ostatni, istotniejszy motyw przemawiający za omawianą tu konstytucjonalizacją. Jest to ten sam motyw, który lord John Acton ubrał później w szatę słynnego aforyzmu: „Wszelka władza deprawuje, a władza absolutna deprawuje absolutnie”. Chodzi o to, że „Ojcowie Konstytucji” zawsze bardzo zdecydowanie i konsekwentnie stosowali rozróżnienie pomiędzy dwiema sferami oddziaływania prawa – sferą wolności i sferą władzy państwowej. Pierwszą uważali za delikatną, wrażliwą i pasywną; drugą – odwrotnie – uznali za brutalną, bezceremonialną i wiecznie aktywną. Doktryna praw naturalnych nakazywała im bronić tej pierwszej, tej drugiej zaś opierać się, przynajmniej do pewnych granic. Pod żadnym wszak pozorem nie wolno było obu ze sobą łączyć. Wprawdzie władzę państwową uważano za naturalną i niezbędną, niemniej lektura dzieł politycznych pochodzących z tamtej epoki nasuwa nieodparte wrażenie, że władza ta w jakimś metafizycznym sensie stanowiła dla współczesnych zjawisko z istoty swej złe. Jakkolwiek Bernard Bailyn tej ostatniej opinii nie podziela, to posuwa się jeszcze dalej, utrzymując, że pojęcie władzy było wówczas synonimem ucisku, a nawet miało wręcz jakiś „sadystyczno-masochistyczny posmak”<sup>49</sup>. Paine konkludował: „Aparat państwowy niczym ubiór to oznaka straconej niewinności”<sup>50</sup>. Najczęściej uwypuklano zaborczość władzy państwowej i permanentną tendencję do wykraczania poza granice prawa. Prześcigano się w pomysłowości przy wynajdowaniu porównań, metafor i analogii personifikujących władzę. Jej naturę okrzyknięto „agresywną”, „uzurpującą” i „nieustępliwą”. Dowodząco, że jeśli władza „na początku nie napotka żadnej kontroli, wówczas pełza stopniowo i szybko wszystko ujarzmia, a co zagarnie, to zatrzyma”. Czasami jest jak „ocean, który niełatwo utrzymać w obrębie brzegów”, czasami jak „rak, który z każdą godziną coraz szybciej opanowuje organizm”, czasami znów przybiera złowrogi kształt „szczęk, zawsze otwartych, by

<sup>49</sup> B. Bailyn, *op. cit.*, s. 56, 58.

<sup>50</sup> Zob. H.S. Commager (red.), *Living Ideas of America*, New York–Evanston–London 1964 (1951), s. 129.

pożreć swą ofiarę” – wolność albo prawa<sup>51</sup>. Samuel Adams był pewien, że władza wiecznie i wszędzie wywiera szkodliwy i deprawujący wpływ na ludzki ród, „przemieniając dobrego człowieka w życiu prywatnym w tyрана na urządzie”. Działa nań jak alkohol, z natury swej „zbyt oszłamiający i łatwy do nadużycia”, podczas gdy jednostka nie dysponuje wystarczająco silną wolą, by mu się oprzeć. „Nawet w najlepszych systemach rządów” – perorował Jefferson, najbardziej pod tym względem wyczulony mąż stanu – sprawujący władzę przekształcali ją w tyranie, tym bardziej że „w każdym ziemskim ustroju znajduje się jakiś ślad ludzkiej słabości, jakiś załamek rozkładu, degeneracji i otwartej niegodziwości”. Sama tylko „koncentracja władzy wykonawczej i sędowniczej powoduje ich deprawację, oddając je w najbardziej niepohamowane i marnotrawne ręce”<sup>52</sup> – głosił John Adams. Twórcy federalnej ustawy zasadniczej rozumieli, że państwo jest koniecznością. Nie mieli jednak złudzeń, że jest to konieczność niebezpieczna.

Sposób pojmowania władzy państwowej przez *the Founding Fathers* nie mógł pozostać bez wpływu na sposób rozumienia polityki, którą interpretowali bardzo prosto w kategoriach walki pomiędzy namiętnościami rządzących a interesem rządzonych. Zdaniem Thomasa Gordona „cokolwiek jest dobre dla narodu, jest złe dla jego rządców; a co jest dobre dla jego rządców, jest szkodliwe dla narodu”<sup>53</sup>. Ta wybitnie nieskomplikowana filozofia polityczna została przez nich zapożyczona od wigów. Niemniej bardziej precyzyjną formułę wyrażającą opinię amerykańskich przywódców politycznych w tej kwestii znajdujemy u pastora Petera Whitney’a: „Tak jak państwo jest wielkim błogosławieństwem wśród innych błogosławieństw, tak też może się stać dla narodu plagą, przekleństwem i surową karą”<sup>54</sup>. Tym, co pchało je w tym kierunku, co czyniło władzę państwową szkodliwą, była nie tyle jej natura, ile charakter samego człowieka, jego podatność na zepsucie i żądza ekspansji. Szczególne niebezpieczeństwo powstawało wtedy, kiedy władza przypadała w udziale jednostkom słabym albo ignorantom. Efektem stawał się powszechny chaos, gdyż władza czyniła ich „odurzonymi i próżnymi, pozbawiając ich tej niewielkiej zdolności rozumienia sytuacji, jaką posiadali uprzednio”. Spostrzeżenie to nie odnosiło się wszak wyłącznie do słabych i głupich. Dotyczyło „ludzkości w ogóle”<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> Zob. B. Bailyn, *op. cit.*, s. 56–57.

<sup>52</sup> J. Adams, *op. cit.*, s. 156; B. Bailyn, *op. cit.*, s. 60.

<sup>53</sup> G.S. Wood, *op. cit.*, s. 18.

<sup>54</sup> Zob. B. Bailyn, *op. cit.*, s. 59.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 59–60.

## Konkluzje

Skoro władza państwowa w odczuciu współczesnych wydawała się być obciążona brzemieniem grzechu pierworodnego, to jest rzeczą najzupełniej zrozumiałą, że żadna idea polityczna nie zdobyła sobie większego uznania w okresie rewolucyjnych przemian niż właśnie ta, że wszelka władza musi zostać ściśle ograniczona. To Jefferson jest autorem słynnego aforyzmu, że ten rząd jest najlepszy, który rządzi najmniej<sup>56</sup>. Aparat państwowy i społeczeństwo to przecież naczynia połączone – wolności przybywa wtedy, kiedy ubywa władzy. Inspiratorzy tych przemian, podobnie jak cała elita polityczna XVIII stulecia, sądzili, że zakres działania państwa nie powinien być szeroki. Co więcej, ci liberalni myśliciele, odmówiwszy uznania suwerenności władzy monarszej, nie byli także gotowi scedować nieograniczonej władzy nawet na suwerenny naród w demokratycznym państwie. Zakazywała im tego doktryna umowy społecznej, zawierająca immanentny imperatyw limitacji władzy państwowej. Imperatyw ów najlepiej mogła urzeczywistnić reguła rozdziału władzy.

Z tego powodu konstruktorzy modelu ustrojowego USA zbudowali go na opoście sceptycznego założenia, że jedynie trójpodział władzy tworzy remedium skutecznie przeciwdziałające nieuchronnemu trendowi zmierzającemu do koncentracji tej władzy, a w konsekwencji do naruszenia sfery wolności. Przeprowadzenie zaledwie dwupodziału władzy (między legislatywę i egzekutywę) oceniono jako niewystarczające, ponieważ – jak orzekł Adams – „te dwie władze będą się sobie przeciwstawiać i osłabiać wzajemnie, dopóki spór nie przerodzi się w wojnę”<sup>57</sup>. Niezbędne jest zatem utworzenie drugiej izby w parlamencie, mającej grać rolę „mediatora między tymi dwoma skrajnymi działaniami” aparatu państwowego, jak również niezawisłej judykatury złożonej z osób obdarzonych wiedzą, doświadczeniem prawniczym i mądrością, a piastujących swą funkcję dożywotnio<sup>58</sup>. Dzięki temu potencjalna ekspansja jednego organu będzie zawsze powstrzymywana przez czasowy alians dwóch pozostałych, zaś ewentualne spory pomiędzy dwoma organami będą stale miarkowane przez trzeci. Jak to obrazowo wyraził Stanisław Filipowicz, „system władzy nie może mieć więc jednego punktu ciężkości. Gmachu wolności nie utrzyma nigdy jedna kolumna, musi być ich wiele”<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> J.A. Smith, *op. cit.*, s. 85.

<sup>57</sup> J. Adams, *op. cit.*, s. 106.

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 107.

<sup>59</sup> S. Filipowicz, *Ameryka. Alfabet nadziei*, Warszawa 1991, s. 246.



Naturalnie podział władzy wraz z systemem hamulców ustrojowych nie pozostawał dla „Ojców Konstytucji” jedynym zabezpieczeniem przeciwko tyranii. Inne remedia to ustrój republikański, federalizm, bikameralizm, szeroko stosowana zasada reprezentacji, majątkowy cenzus wyborczy, ochrona własności prywatnej, społeczny rozdział władzy, idea konstytucji pisanej, doktryna praw naturalnych, reguła równości obywateli itp. Podstawowe znaczenie mężowie ci przypisywali jednak temu pierwszemu instrumentowi. I dlatego Jefferson dowodził, że

[...] władza aparatu państwowego winna zostać tak zrównoważona i rozdzielona między poszczególne organy [...] by żaden z nich nie zdołał wykroczyć poza prawne granice swych kompetencji wskutek skutecznego hamowania go i powstrzymywania przez inne organy<sup>60</sup>.

Natomiast według głównego architekta Konstytucji należało „tak obmyślić wewnętrzną strukturę aparatu państwowego, by kilka jego części składowych poprzez wzajemne stosunki stało się środkami utrzymującymi się wspólnie w swym właściwym miejscu”. Kontrola opinii publicznej w żaden sposób tu nie wystarczy<sup>61</sup>. Świadomie czy nie, Madison przemawiał w tym momencie najczystszy Newtonowskim językiem.

136 Trudno zapewne o lepsze podsumowanie zaprezentowanych tu treści niż poniższy klasyczny już wywód zamieszczony w *The Federalist*, pióra Madisonsa, którego nie może pominąć żaden szanujący się znawca przedmiotu:

Natomiast mocne zabezpieczenie przeciw postępującej koncentracji kilku funkcji w tym samym organie państwowym polega na wyposażeniu ludzi kierujących każdym organem w niezbędne środki konstytucyjne i motywy osobiste, żeby byli zdolni przeciwstawiać się zakusom pozostałych organów. Przepis przewidujący odnośną obronę musi być w tym wypadku, tak jak i w innych, współmierny do niebezpieczeństwa ataku. Być może jest ujmą dla ludzkiej natury, iż takie środki powinny być konieczne do kontroli aparatu państwowego. Ale czym jest sam aparat państwowy, jak nie największą ze wszystkich ujm dla natury człowieczej? Gdyby ludzie byli aniołami, żaden aparat państwowy nie byłby potrzebny. Gdyby anioły miały rządzić ludźmi, nie byłyby konieczne ani zewnętrzne, ani wewnętrzne instrumenty kontroli. W toku opracowywania ustroju, w którym ludzie będą kierować ludźmi, wielka trudność sprowadza się do tego, że najpierw trzeba umożliwić organom państwowym kontrolę rządzonych, a następnie zobligować je do kontrolowania siebie samych. Niewątpliwie zależność od narodu pozostaje głównym instrumentem kontroli aparatu państwowego, doświadczenie przekonało wszak ludzkość co do konieczności przedsięwzięcia dodatkowych środków ostrożności<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> Zob. S.K. Padover (red.), *Thomas...*, s. 46.

<sup>61</sup> A. Hamilton, J. Jay, J. Madison, *The Federalist...*, nr 51, s. 336.

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 337; J. Becker, *Gewaltenteilung im Gruppenstaat. Ein Beitrag zum Verfassungsrecht des Parteien- und Verbändestaates*, Baden-Baden 1986, s. 56–57.

## Bibliografia

- Adams J., *A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America*, [w:] G.A. Peek (red.), *The Political Writings of John Adams*, New York 1954.
- Bailyn B., *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Mass. 1967.
- Becker C.L., *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven 1961 (1932).
- Becker J., *Gewaltenteilung im Gruppenstaat. Ein Beitrag zum Verfassungsrecht des Parteien- und Verbändestaates*, Baden-Baden 1986.
- Burnham J., *Congress and the American Tradition*, Chicago 1959.
- Commager H.S. (red.), *Living Ideas of America*, New York–Evanston–London 1964 (1951).
- Coolidge A.C., *Theoretical and Foreign Elements in the Formation of American Constitution*, Freiburg 1892.
- Eidelberg P., *The Philosophy of the American Constitution. A Reinterpretation of the Intentions of the Framers*, New York–London 1968.
- Farrand M. (red.), *The Records of the Federal Convention of 1787*, New Haven–London 1937.
- Filipowicz S., *Ameryka. Alfabet nadziei*, Warszawa 1991.
- Fisher L., *President and Congress. Power and Policy*, New York–London 1972.
- Freidel F., Pollack N. (red.), *Builders of American Institutions. Readings in American History*, Chicago 1963.
- Gwyn W.B., *The Meaning of the Separation of Powers. An Analysis of the Doctrine from Its Origin to the Adoption of the United States Constitution*, New Orleans–The Hague 1965.
- Hamilton A., Jay J., Madison J., *The Federalist. A Commentary on the Constitution of the United States*, New York 1937.
- Hofstadter R., *The American Political Tradition and the Men Who Made It*, London 1962.
- Kägi O.W., *Zur Entstehung, Wandlung und Problematik des Gewaltenteilungsprinzips. Ein Beitrag zur Verfassungsgeschichte und Verfassungslehre*, Zürich 1937.
- Kammen M., *People of Paradox. An Inquiry Concerning the Origins of American Civilization*, New York 1973 (1972).
- Kurland P.B., *The Rise and Fall of the „Doctrine“ of Separation of Powers*, „Michigan Law Review“ 1986, vol. 85, nr 3, s. 592–613.
- Levi E.H., *Some Aspects of Separation of Powers*, „Columbia Law Review“ 1976, vol. 76, nr 3, s. 371–391.
- Małajny R.M., *Doktryna podziału władzy „Ojców Konstytucji“ USA*, Katowice 1985.
- Małajny R.M., *Problem moralności władzy w myśli politycznej the Founding Fathers*, [w:] J. Justyński, A. Madeja (red.), *Moralność i władza jako kategorie myśli politycznej*, Warszawa 2011, s. 254–266.
- Miller A.S., *An Inquiry into the Relevance of the Intentions of the Founding Fathers with Special Emphasis upon the Doctrine of Separation of Powers*, „Arkansas Law Review“ 1973, vol. 27, nr 4, s. 583–602.

- Osiatyński W., *Ewolucja amerykańskiej myśli społecznej i politycznej*, Warszawa 1983.
- Padover S.K., *The Genius of America. Men Whose Ideas Shaped Our Civilization*, New York–Toronto–London 1960.
- Padover S.K. (red.), *Thomas Jefferson on Democracy*, New York 1958.
- Parrington V.L., *Główne nurty myśli amerykańskiej. Mentalność kolonialna*, Warszawa 1968.
- Persons S., *American Minds. A History of Ideas*, New York–Chicago–San Francisco–Toronto–London 1958.
- Sharp M.P., *The Classical Doctrine of „the Separation of Powers”*, „The University of Chicago Law Review” 1935, vol. 2, nr 2, s. 385–436.
- Smith J.A., *The Growth and Decadence of Constitutional Government*, Seattle–London 1972.
- Tulejski T., *Konserwatyzm bez Boga. Davida Hume’a wizja społeczeństwa, państwa i prawa*, Warszawa 2009.
- Wiecech T., *Unia w myśli politycznej Thomasa Jeffersona*, Kraków 2012.
- Wood G.S., *The Creation of the American Republic 1776–1787*, Chapel Hill 1969.

## Wolność sumienia i wyznania w poglądach *The Founding Fathers*\*

### Tło

Trzynaście brytyjskich kolonii, które 4 lipca 1776 r. dały początek Stanom Zjednoczonym Ameryki, miało swój własny ustrój także w dziedzinie wyznaniowej. Znamienne, że aż w 10 spośród nich istniał Kościół i religia państwowa (*religious establishment*). Instytucja ta oznaczała: a) wyłączne oficjalne uznanie i popieranie określonego Kościoła przez państwo; b) przyznanie pełni ówczesnych wolności i praw politycznych tylko członkom Kościoła państwowego; c) utrzymywanie Kościoła państwowego z powszechnych podatków; d) ochronę prawną religii państwowej i narzucanie jej członkom innych wyznań przy użyciu przymusu państwowego<sup>1</sup>. Z owej dziesiątki w sześciu koloniach Kościołem państwowym był Kościół anglikański, w dwóch Kościół kongregacyjny, w jednej Kościół prezbiteriański, a w jednej (Nowy Jork) kilka Kościołów protestanckich wespół.

139

Z kolei w kwakerskiej Pensylwanii i Delaware istniała szeroka tolerancja konfesyjna, natomiast Rhode Island została wręcz ufundowana na kanwie rozdziału władz świeckich od duchownych (1636). Trzeba też zważyć, że pokaźna liczba konstytucji i konstytucyjnych kart kolonialnych zawierała postanowienia ustanawiające w mniej lub bardziej ograniczonym zakresie tolerancję wyznaniową, mimo że nie zawsze jej przestrzegano.

---

\* Rozważania zawarte w niniejszym tekście zostały pierwotnie wykorzystane w: R.M. Małajny, „Mur separacji” – państwo a Kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki, Katowice 1992.

<sup>1</sup> R.M. Małajny, „Mur separacji”..., s. 25; *idem*, *Amerykańska wersja religious establishment*, [w:] J. Szymanek (red.), *Państwo wyznaniowe. Doktryna, prawo i praktyka*, Warszawa 2011, s. 82 i nast.

Wypada również wskazać na jaskrawą dysproporcję pomiędzy stosunkowo dużą liczbą związków wyznaniowych a niewielką liczbą ich członków, głębokie zróżnicowanie ludności większości kolonii na tle konfesyjnym oraz gwałtowny rozwój dysydenckich sekt. Duży wzrost gospodarczy kolonii, rozwój handlu i nauk oraz rosnący dobrobyt społeczeństwa przynosiły efekty laicyzacyjne, odwracając uwagę od spraw wiary. Ekonomiczna *prosperity* prowadziła stopniowo do zastąpienia zbawienia jako naczelnego celu w życiu człowieka<sup>2</sup>. Dodajmy, że druga połowa XVIII stulecia stała się zarazem okresem szerokiej ekspansji ideologii prawa natury<sup>3</sup>. Właśnie wtedy przestało ono oznaczać jedynie stały porządek wszechświata, gdyż dopatrzono się w nim przede wszystkim wolności i praw człowieka zagwarantowanych prawem pozytywnym.

W pierwszych latach wojny o niepodległość większość stanów wprowadziła u siebie zasadę wolności sumienia i wyznania opartą na instytucji rozdziału Kościoła od państwa. Niemniej wolność ta nie miała jeszcze charakteru ani powszechnego, ani całkowitego, a w czterech stanach *religious establishment* utrzymywał się nadal. Na forum federalnym te postępowe idee zostały urzeczywistnione dopiero 25 września 1789 r. dzięki uchwaleniu przez Kongres Pierwszej Poprawki do Konstytucji Stanów Zjednoczonych. Należy jednocześnie nadmienić, że żaden z „Ojców Konstytucji” nie przedstawił swych poglądów na kwestię wyznaniową w sposób kompletny i usystematyzowany. Położyć to przede wszystkim należy na karb rozproszenia tych poglądów w licznych pismach politycznych, jako że powstawały one pod wpływem potrzeby chwili, kiedy nie było czasu na pisanie wielkich dzieł. Dopiero zebranie ich w logiczną i przejrzystą całość upoważnia do nadania im miana doktryny wolności religijnej, ponieważ istotę wzmiankowanych poglądów stanowi wyjątkowo wszechstronnie uzasadnione żądanie przyznania wszystkim mieszkańcom USA całkowitej wolności sumienia i wyznania. Na doktrynę tę składają się niejako trzy nurty: dogłębna krytyka Kościoła i religii państwowej, szczegółowo umotywowany postulat wprowadzenia interesującej nas wolności oraz problematyka jej gwarancji.

<sup>2</sup> A. Heimert, *Religion and the American Mind*, Cambridge, Mass. 1966, s. 457–460; B. Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Mass. 1967, s. 249–251.

<sup>3</sup> M. Maciejewski, *Prawnonaturalne przesłanki liberalnej teorii praw człowieka i obywatela u schyłku XVIII wieku*, [w:] M. Zmierczak (red.), *Prawo natury w doktrynach polityczno-prawnych Europy*, Poznań 2006, s. 161 i nast.

## Krytyka Kościoła i religii państwowej

Logicznym punktem wyjścia doktryny wolności religijnej twórców konstytucji Stanów Zjednoczonych są refleksje nad ogromem społecznej szkodliwości wypływającej z ustanowienia instytucji *religious establishment*. Wszyscy myśliciele wykorzystują tu stosowne doświadczenia epoki kolonialnej oraz okresu walki o przeprowadzenie rozdziału władz świeckich i duchownych w poszczególnych stanach. John Adams najskuteczniej poszukiwał inspiracji do skonstruowania optymalnego modelu stosunku państwa do Kościoła w labiryncie ocen przeszłości. Wynikiem tych rozmyślań był traktat zatytułowany *Rozprawa nad prawem kanonicznym i feudalnym* (*A Dissertation on the Canon and Feudal Law*) z 1765 r. Rozpoczyna się ona od na wskroś racjonalistycznego stwierdzenia – jakże charakterystycznego dla drugiej połowy XVIII stulecia – że ignorancja i brak rozważliwych przyczyny upadku ludzkości. Stanowią one wytwór prawa kanonicznego i feudalnego, dwóch największych systemów tyranii. Pisząc o tych dwóch gałęziach prawa, Adams miał na myśli nie tyle normy prawne, ile system ucisku religijnego i politycznego, jaki stworzyły Kościół i państwo. Kler katolicki, a później anglikański, przypisał sobie wyłączne prawo egzekucji kanonów wiary, co wywołało ludzką ignorancję. Państwo natomiast postępowało nierozważnie, prześladowając ludzi, co z kolei pociągnęło za sobą ruinę cywilizacji. Niemniej najbardziej dotkliwe skutki przyniosło połączenie obu tych instytucji w „konfederację świeckiej i duchownej tyranii”. Tyrania ta utrzymywała się w różnych państwach przez długie wieki, dopóki purytanie nie rzucili jej wyzwania, preferując republikańską formę państwa w miejsce monarchicznej. Znieśli też episkopalny ustrój Kościoła, przekonawszy się na własnej skórze, jak wiele niesie on zła. „Biskupi, ci religijni tyranie, są straszniejsi niż 10 tysięcy Mohikan”<sup>4</sup>. Z biegiem czasu zaczęli się również przekonywać do idei powszechnej wolności sumienia i wyznania. To ostatnie twierdzenie było już jednak cokolwiek naciągane.

Oświeceniowy teoretyk w pasję piętnuje prześladowania na tle konfesyjnym, uważając je za najpoważniejsze naruszenie praw człowieka. Dla pisarza politycznego tamtych czasów były one kamieniem obrazy.

Powiadam, że prawa, jakie ludzie posiadają, poprzedzają bez wątpienia wszelkie ziemskie rządy. Prawa te nie mogą zostać odwołane ani ograniczone przez państwo, gdyż pochodzą od Wielkiego Ustawodawcy Wszechświata<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> G.A. Peek (red.), *The Political Writings of John Adams. Representative Selections*, New York 1954, s. 5.

<sup>5</sup> V.L. Parrington, *Główne nurty myśli amerykańskiej*, Warszawa 1968, s. 444.

Nawiasem mówiąc, deklaracja ta nie przeszkodziła konserwatywnemu republikaninowi, jakim był Adams, zaakceptować kalwiński dogmat, że „natura ludzka nie zasługuje na zaufanie, jako że ludzie są dobrzy tylko z konieczności” i uznać, iż jest on prawdziwy niczym „euklidesowy dowód”<sup>6</sup>. *Rozprawa* zawiera też prorocze ostrzeżenie, że narzucanie kolonistom przez metropolię starego prawa kanonicznego i feudalnego może się skończyć wybuchem rewolucji, co w istocie dekadę później nastąpiło.

Walka kolonii nie toczy się jedynie z powodów religijnych, jak się powszechnie przypuszcza, lecz także z powodu nienawiści, obawy i strachu przed tą piekielną konfederacją usiłującą opanować Amerykę<sup>7</sup>.

Ucisk ze strony państwa, brzemienność w polityczną niewolę, a przynoszący ostatecznie ingerencję w sprawy sumienia, ignorancję i skrajną nędzę, jest wymierzony w godność człowieczą i nie licuje wysoką rangą jednostki nadanej jej przez Boga. „Pogodzenie się człowieka z tą niewolą byłoby świętokradzkim porzuceniem wiary w Jego moc i uwłaczałoby naszej sprawie, interesom i szczęściu!”<sup>8</sup> – wołał Adams.

Gruntowną krytykę instytucji *religious establishment* przeprowadził również James Madison w swym *Memoriale i remonstracji w sprawie religijnych praw człowieka (A Memorial and Remonstrance on the Religious Rights of Man)* z 1784 r. Był on wyrazem protestu autora przeciwko uchwalonej tego roku przez legislaturę Virginii ustawie, która nakładała powszechny podatek przeznaczony na utrzymywanie nauczycieli religii chrześcijańskiej. Dokument ten pozostaje do dziś w Stanach Zjednoczonych klasyczną oracją w obronie wolności sumienia i wyznania. Jego podstawowe *credo* brzmi: nie ustanawiać religii państwowej w niepodległym już kraju. Jakkolwiek Madison prezentuje głównie prawnicze podejście do tej materii, podczas gdy Adams raczej historyczne i etyczne, to jednak tezy jego *Memoriału* są zbieżne z poglądami głoszonymi na kartach *Rozprawy*. Wspomniane *credo* zostało umotywowane wieloma argumentami zawartymi w 15 punktach. *Memoriał* otwiera przestroga, że naród amerykański, pomny smutnych doświadczeń z Kościołem anglikańskim w koloniach, nie będzie czekać aż nastąpi umocnienie się władzy legislatury – uzurpującej sobie prawo do ingerencji w sprawy światopoglądu jednostki – a potem oplątanie tej kwestii gąszczem precedensów prawnych. Ustanowienie kościoła państwowego byłoby „bowiem poniżeniem dla tych wszystkich obywateli, którzy broniąc swych religijnych przekonań,

<sup>6</sup> S.K. Padover, *The Genius of America. Men Whose Ideas Shaped Our Civilization*, New York 1960, s. 46.

<sup>7</sup> G.A. Peek (red.), *op. cit.*, s. 10.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 19.

nie ugną się przed władzą prawodawczą”. Instytucja ta, opierając się na świeckim reżimie, przynosiła tylko „ignorancję, rozkład, bigoterię, zabobon i prześladowania”; nie może więc mieć racji bytu w USA. Z projektu inkryminowanej ustawy wynika, że

[...] urzędnik państwowy jest albo kompetentnym sędzią w sprawach prawdy wiary, albo może wykorzystywać religię jako narzędzie świeckiej polityki. Pierwszy wniosek był arogancką pretensją fałszowaną na przestrzeni dziejów całego świata na skutek sprzecznych opinii władców, drugi natomiast stanowiłby nieuswięcone przeinaczenie dogmatu o drogach wiodących do zbawienia<sup>9</sup>.

Jeśli opodatkowuje się obywateli na rzecz utrzymywania katechetów, to władza mogąca uznać religię chrześcijańską za oficjalną, może równie dobrze uprzywilejować religię jakiejś sekty i narzucić obowiązek jej wyznawania. Nietrudno dostrzec, że ta sama władza, która jest w stanie zmusić obywatela do uiszczenia choćby trzech pensów na rzecz propagowania jakiejkolwiek religii państwowej, może go też zmusić do akceptacji aktu wprowadzającego jakąś inną wiarę. Skoro państwo znakomicie daje sobie radę w procesie rządzenia bez pomocy Kościoła, to dlaczego występuje się z twierdzeniem, że podniesienie go do rangi Kościoła państwowego jest nieodzowne z punktu widzenia interesów państwa? Przekonał się, że hierarchia kościelna nie prowadzi żadnej konstruktywnej działalności służącej bezpośrednio organizacji państwowej. Jaki zatem wpływ wywiera na społeczeństwo? Z reguły albo ustanawia tyranie religijną na gruzach władzy świeckiej, albo udziela poparcia tronom, wokół których panuje atmosfera tyranii politycznej. „Nigdy wszakże nie staje na straży wolności człowieka”<sup>10</sup>.

Do analogicznych wniosków doszedł także Thomas Jefferson. Wskazał on, że państwo, łącząc się z dominującym Kościołem, wprowadzało przymus konfesyjny. Dzięki temu Kościół mógł wykorzystywać bez umiaru istnienia i majątki ludzkie dla wzmocnienia swego „rządu nad duszami”. Duchowieństwo, wywierając silną presję na organy państwowe, skłaniało je do nakładania na ludność podatków przeznaczonych na utrzymywanie Kościoła. Państwo gorliwie wywiązywało się z przyjętych zobowiązań, przygniatając umysły i ciała poddanych brzemieniem odpowiednich praw. A przecież zmuszanie kogokolwiek do finansowania propagowania poglądów, w które on nie wierzy, jest grzeszne i tyrańskie. Nic więc dziwnego, że „w każdym kraju i w każdej epoce kapłan był wrogiem wolności, zawsze w przymierzu z despota, rozgrzeszając

<sup>9</sup> J.M. O'Neill, *Religion and Education Under the Constitution*, New York 1949, s. 280–281.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 261, 279.



go z jego nadużyć w zamian za protekcję dla swoich”<sup>11</sup>. W opracowanej przez siebie w 1786 r. ustawie o ustanowieniu wolności religijnej (*A Bill for Establishing Religious Freedom*) w stanie Virginia Jefferson uznał, że:

[...] bezbożna zarozumiałość legislatur i władców, zarówno świeckich, jak i duchownych, którzy będąc jedynie omylnymi i pozbawionymi uduchowienia ludźmi, przywłaszczyli sobie władzę nad wiarą innych, ogłaszając swe poglądy i sposób myślenia jako nieomyłne oraz usiłując narzucić je innym, stworzyła i utrzymywała przez cały czas fałszywe religie we wszystkich częściach świata i we wszystkich epokach<sup>12</sup>.

Virgiński filozof uważał, że nikt, z organami państwa włącznie, nie powinien wkraczać w sferę wolności sumienia i wyznania, ponieważ obywatele nie wyposażyli go w taką kompetencję. W tych sprawach jednostka jest bowiem odpowiedzialna nie przed społeczeństwem, lecz przed Bogiem i swoim sumieniem. Nikogo nie powinno obchodzić czyjeś stwierdzenie, że np. bogów jest dwudziestu albo że Istoty Najwyższej nie ma wcale. Człowiek ma przecież rozum i możliwość dokonywania doświadczeń – to winno go uchronić od błędu, a nie interwencja władz świeckich czy kościelna inkwizycja. Sięgając do XVIII-wiecznych realiów, przytoczył i ten argument, że świat ówczesny liczył sobie ok. miliarda istnień ludzkich, wyznających prawdopodobnie ok. tysiąca różnych religii, przy czym wyznawcy każdej z nich zawsze skłonni byli utrzymywać, że ich wiara jest jedynie prawdziwa. Kierując się takim przeświadczeniem, torturowano, więziono, palono na stosach lub wieszano wiele niewinnych istot, skutkiem czego z jednej połowy ludzkości zrobiono głupców, a z drugiej hipokrytów. Każde państwo ustanowiło swoją religię, jednakże nawet dwa państwa nie wprowadziły tej samej. Czy to dowodzi nieomyłności Kościoła?<sup>13</sup> Można by dziś – przechodząc do porządku dziennego nad pewnymi nieścisłościami zawartymi w tym rozumowaniu – ugruntować te wątpliwości, wskazując, iż te niechlubne praktyki nie dowiodły również nieomyłności państwa.

W sukurs wszystkim trzem ideologom rewolucji amerykańskiej przyszedł Thomas Paine, który w swym dziele pt. *Zdrowy rozsądek* (*The Common Sense*) z 1776 r. także poddał druzgocącej krytyce „nieprawy związek Kościoła z państwem”, wydający na świat „bezpłodny twór w postaci Kościoła ustanowionego przez prawo”. W jego opinii wszelkie

<sup>11</sup> W. Szyszkowski, *Twórcy Stanów Zjednoczonych*, Warszawa 1980, s. 186; J. Dewey (red.), *The Living Thoughts of Thomas Jefferson*, London 1941, s. 96.

<sup>12</sup> J.M. O'Neill, *op. cit.*, s. 275; S. Filipowicz, *Pochwała rozumu i cnoty. Republikańskie credo Ameryki*, Kraków 1997, s. 210.

<sup>13</sup> J. M. O'Neill, *op. cit.*, s. 275.

niepomysłne następstwa w obrębie kwestii wyznaniowej, a zwłaszcza nietolerancja religijna, wywodzą się z tego właśnie związku. Odkrycie to, na pozór dosyć banalne i stąd – wydawałoby się – niewiele wnoszące nowego, było wszak nader ważne. Paine starał się dociec przyczyn nietolerancji konfesyjnej nie tylko w ułomnościach ludzkiej natury, zdając sobie sprawę, że takie wyjaśnienie byłoby zbyt proste. Docierając do sedna tego zjawiska, skonstatował, że występowało i występuje ono w wielu krajach nie tyle z powodu hipokryzji bądź zaborczości kleru, ile właśnie z racji istnienia ścisłych powiązań między państwem a Kościołem. Albowiem

[...] naturą wszystkich religii jest dobroć i łagodność oraz głęboki związek z zasadami moralności. Żadna z nich nie zyskałaby wyznawców, gdyby była szkodliwa, okrutna, prześladowająca i niemoralna. Wyznawców można pozyskiwać przekonaniem, udzielaniem dobrych rad i świeceniem należyтым przykładem. Dlaczego zatem religia straciła dziś swą przyrodzoną wyrozumiałość i stała się tak posępną i nietolerancyjną?<sup>14</sup>

Wynika to z samej istoty instytucji *religious establishment*. Tak np. hiszpańską inkwizycję trudno łączyć z religią, co innego natomiast z unią kościelno-państwową. Represje nie stanowią naturalnej cechy żadnej religii. Cechą tą legitymują się wszak wszystkie „religie prawne”, czyli uprzywilejowane przez prawo. Pozbawienie ich sankcji przymusu państwowego pozwoliłoby im odzyskać pierwotną łagodność. Dlatego też ustanawianie takiej instytucji jak Kościół państwowy nie ma najmniejszego sensu<sup>15</sup>.

Ta historyczna retrospekcja posłużyła *the Founding Fathers* do dwóch celów: zdyskredytowania instytucji, której obraz został w ich pismach naszkicowany oraz do uzasadnienia konieczności przyznania jednostce wolności sumienia i wyznania. Naturalnie, jak wynika z poprzednich rozważań, cele te w kontekście ówczesnej sytuacji wyznaniowej wzajemnie się warunkowały i implikowały. Wobec tego już sama krytyka Kościoła lub religii państwowej była i jest odczytywana jako postulat zagwarantowania wolności religijnej. Swoją drogą uzasadnianie przez zajmujących nas ideologów prawa do oporu wobec władzy czy, pozostając przy ich nomenklaturze, tyranii politycznej (państwa) i duchowej (Kościoła) również za pomocą argumentów o zabarwieniu teologicznym pozostaje rysem charakterystycznym ideologii rewolucji amerykańskiej. Niewątpliwie nie obyło się tu bez wpływu tradycji reformacji w odniesieniu do *iuris resistendi*, a przede wszystkim do sposobu ujęcia tej materii przez Johna

<sup>14</sup> T. Paine, „*Common Sense*” and Other Political Writings, N.F. Adkins (red.), New York 1953, s. 93.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 93–94.

Locke'a, którego refleksy odnajdujemy w Jeffersonowskiej *Deklaracji niepodległości*<sup>16</sup>. Dogmaty okazały się zatem mieczem obosiecznym, którym „Ojcowie Konstytucji” potrafili władać wcale zręcznie.

## Wolność religijna

Uzasadnienie postulatów wprowadzenia powszechnej wolności religijnej przebiega w pismach zajmujących nas myślicieli dwoma torami. Opiera się bowiem w jednakowym stopniu na doktrynie praw naturalnych – a w związku z tym na udowadnianiu naturalnego, odwiecznego i niezbywalnego charakteru tej wolności – oraz na wskazywaniu na różne przejawy jej naruszania, będące efektem istnienia Kościoła i religii państwowej.

Jak na czasy, w których przyszło im żyć i działać, kategorię „wolność religijna” pojmowali szeroko. Używali jej mianowicie jako synonimu określenia „wolność sumienia i wyznania”, posługując się nią też czasami na oznaczenie jednej lub drugiej formy tej wolności. Niekiedy wszak operowali także pojęciem „tolerancja religijna” (zwłaszcza Jefferson), nie zdając sobie sprawy, że terminy te wykluczają się. Mimo to ich pisma są pod tym względem na tyle przejrzyste, że nie pozostawiają wątpliwości co do intencji ich autorów. Thomas Paine, zajmując się tym zagadnieniem, od razu przystąpił do frontalnego ataku nie tylko na zasadę nietolerancji religijnej, ale również tolerancji. Pierwszej nienawidził, a druga mu nie wystarczała. Daleki był od zaakceptowania takiej polityki wyznaniowej, której sens polegał na łaskawej nieingerencji państwa w sprawy wiary i niepełnym egzekwowaniu swoich uprawnień w tym względzie. Uderzając silnie w nutę antyklerykalizmu, pisał:

Tolerancja nie jest pojęciem przeciwstawnym nietolerancji, lecz jej obrazem odbitym w krzywym zwierciadle. Tolerancja przypisuje sobie prawo do przyznawania wolności sumienia, a nietolerancja do jego odmowy. Tę drugą symbolizuje papież uzbrojony w ogień i wiązkę chrustu, tę pierwszą zaś tenże papież, tyle że sprzedający dyspensy. A zatem nietolerancja to konkretny stosunek państwa do Kościoła, a tolerancja to nic innego jak kościelny handel<sup>17</sup>.

Należy więc znieść nie tylko samo zjawisko nietolerancji konfesyjnej, lecz także zlikwidować termin „tolerancja religijna”. Skoro Stwórca stworzył

<sup>16</sup> Z. Kędzia, *Burżuazyjna koncepcja praw człowieka*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1980, s. 22, 98.

<sup>17</sup> T. Paine, *Common Sense...*, s. 92.

wszystkich ludzi równych, to w takim razie nie ma tu czego tolerować<sup>18</sup> – konkluduje Paine.

Madisonowi z kolei zawdzięczamy precyzyjną definicję wolności religijnej. Interpretował on ją jako swobodę przyjmowania i wyznawania dowolnych kanonów jakiegokolwiek religii zgodnie z nakazami sumienia, tj. jako wolność utrzymywania, wypowiadania i nauczania dogmatów wiary oraz nieograniczoną możliwość uczęszczania na nabożeństwa dowolnego Kościoła. Do tak pojmowanej wolności dodawał równocześnie zastrzeżenie, że obywatele mogą z niej korzystać wyłącznie w zakresie niestwarzającym zagrożenia dla moralności lub porządku publicznego<sup>19</sup>. Warunek ten znalazł się później w wielu konstytucjach stanowych.

Jefferson, Madison, Adams i Paine nie byliby pisarzami swej epoki, gdyby nie głosili ideologii prawa natury i idei umowy społecznej. Posłużyły im one do gruntowniejszego umotywowania żądania wprowadzenia wolności religijnej. Typowe rozumowanie spotykamy tu w pismach Paine'a. Sądził on, że w zamierzchłej przeszłości człowiek zawarł ze swym Stwórcą ugodę poprzedzającą wszystkie instytucje ustrojowe. Warunki tej ugody, określające stosunek Boga do jednostki, nie mogą ulec najmniejszej zmianie w wyniku takich czy innych posunięć ze strony państwa ani też być przedmiotem ustawodawstwa. Ta ostatnia teza stanowi jeden z kanonów teorii praw naturalnych, zgodnie z którym państwo może dokonać jedynie pozytywizacji tych praw, przy czym taki akt ma co najwyżej charakter deklaratoryjny, nigdy zaś konstytutywny. Dlatego wszystkie prawa ziemskie muszą być ze wspomnianą ugodą zgodne, a dostosowywanie jej do norm wydanych przez człowieka jest niedopuszczalne, gdyż od niej właśnie biorą one swój początek. Pierwszym aktem człowieka przychodzącego na świat i dostrzegającego Istotę, której nie mógł stworzyć, musiał być akt wiary. Wiara z wolna stawała się dlań rzeczą świętą, aż w końcu przybrała postać prawa – prawa naturalnego. Gdy zaś rządy świeckie zaczęły wkraczać w sferę tego prawa, najczęściej naruszając je, okazało się, że nie prowadzi to do niczego dobrego, a tylko do nieszczęść i cierpień<sup>20</sup>.

Konkluzja autora *Zdrowego rozsądku* jest niemal identyczna jak wniosek „Ojców Konstytucji”. Wolność sumienia i wyznania należy do ściśle osobistej sfery każdej jednostki i dlatego nie powinno w nią ingerować ani państwo, ani Kościół. Jednostka jest bowiem odpowiedzialna za swe sumienie wyłącznie przed Bogiem i nie podlega w tym wypadku żadnej

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> J.M. O'Neill, *op. cit.*, s. 87.

<sup>20</sup> T. Paine, *Common Sense...*, s. 92–99.

hierarchii – ani kościelnej, ani państwowej. Człowiek czci nie drugiego człowieka, tylko swego Stwórcę, a domagając się wolności religijnej, nie czyni tego po to, by służyć człowiekowi, ale Bogu. Innymi słowy, jest to kwestia wzajemnej relacji dwóch istot: śmiertelnej (wyznającej) i nieśmiertelnej (wyznawanej). W konsekwencji nie podlega ona rozstrzygnięciu pomiędzy jednym człowiekiem a drugim, między danym Kościołem a określoną sektą, ani też między religią A a religią B – podlega wyłącznie ocenom Boga i jednostki. Nie należy więc mieszać w te sprawy ani króla, ani biskupa. Niech każdy sam będzie swym sędzią w sprawach wiary. Jeśli bowiem takie prawo zostanie przyznane, wtedy

[...] nikt nie stwierdzi, że jakaś religia jest fałszywa. Gdybyśmy jednak przyznali każdej jednostce prawo sądenia wiary innych ludzi, wówczas nikt nie oświadczyłby, iż wiara ta jest prawdziwa. W rezultacie wszystkie religie świata będą zarazem prawdziwe i nieprawdziwe<sup>21</sup>.

Paine'owi wtórował Jefferson. Każda jednostka ma pewne niezbywalne i odwieczne prawa, w tym prawo do wolności sumienia i wyznania. Aparat państwa nie może dyskryminować żadnego obywatela z powodu wyznawania przezeń innej wiary. Ten ostatni posiada bowiem naturalne prawo do niczym niekrępowanej prywatności i swobody postępowania zarówno w sprawach laickich, jak konfesyjnych. Sprawy wiary nie różnią się w swym społecznym wydźwięku aż na tyle, by abstrahować od innych aspektów ludzkich poczynań albo oceniać działalność danej osoby jedynie probierzem religii. Każdy sam winien się troszczyć o swą duszę, a nie powinno robić tego państwo czy obłudni sąsiedzi. „Prawa chronią ludzi przed krzywdami, jakie jedni wyrządzają drugim – nie chronią nas wszakże przed nami samymi. Bóg też nie zbawia człowieka wbrew jego woli”. Dlatego w dotychczasowym unormowaniu kwestii wyznaniowej istotę zła stanowi nadawanie państwu kompetencji obejmujących kontrolę praktyk religijnych obywateli. Prowadzi to do nadużywania władzy, a w ostatecznym rachunku do coraz większego uzależnienia jednostki od administracji. W związku z tym sprawy religijnej natury powinny być dla państwa całkowicie indyferentne, zaś obowiązujące prawo winno regulować stosunki społeczne raczej według schematu: jednostka–państwo niż jednostka–Kościół<sup>22</sup>.

Podobne rozumowanie znajdujemy u Madisona, który wolność religijną wywodził również z reguły równości wszystkich obywateli. Zasady tej nie może naruszać żaden akt prawny, jako że równość tworzy podstawę wszelkiego prawa. Każdy członek społeczeństwa, zgłaszając doń swój

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 92–93.

<sup>22</sup> T. Jefferson, *Thomas Jefferson on Democracy*, S.K. Padover (red.), New York 1958 (1939), s. 108–109.

akces (umowa społeczna), zachowuje równą część swych praw naturalnych, z prawem do niezależności swego sumienia łącznie. Wobec tego aparat państwa nie może być sądem kościelnym ani też traktować spraw konfesyjnych jako pola działalności administracyjnej. Postępowy rząd obowiązany jest zapewnić wszystkim mieszkańcom – a więc nie tylko obywatelom – możliwość swobodnego wyznawania dowolnej religii. W takim samym zakresie obowiązany jest ochraniać każdą osobę i jej własność, a także czuwać, by jeden związek wyznaniowy nie naruszał praw drugiego. Przyznanie im swobody kultu uwolniłoby umysły ludzkie od „religijnej niewoli” – która je krępuje, osłabia i czyni niezdolnymi do żadnego szlachetnego przedsięwzięcia – jak również doprowadziłoby do harmonii społecznej. Tego samego zdania był Jefferson, a wysunięte przezeń hasło równości i wolności każdego związku konfesyjnego implikowało żądanie niesprawowania jurysdykcji przez jeden Kościół nad drugim. Nic więc dziwnego, że w ustawie o wprowadzeniu wolności religijnej w Virginii – pozostającej jakby kwintesencją jego poglądów w kwestii wyznaniowej – stwierdził uroczyście:

Żaden człowiek nie powinien być zmuszany do uczestniczenia lub łożenia na jakiegokolwiek praktyki religijne, miejsce kultu lub duchowieństwo; nie powinien też cierpieć przymusu, ograniczeń, udręczeń fizycznych lub ciężarów majątkowych ani też doznawać innych prześladowań z racji swych poglądów religijnych lub wierzeń. Wszyscy ludzie powinni mieć swobodę głoszenia swych przekonań w sprawach religii i ich obrony przy pomocy argumentacji, co w żaden sposób nie może ograniczyć, rozszerzyć ani w ogóle wpłynąć na zakres ich praw obywatelskich<sup>23</sup>.

149

Godne jest przy tym podkreślenia, że na tle pozostałych wolności osobistych Madison i Jefferson przywiązywali do wolności sumienia i wyznania znaczenie fundamentalne. W sformułowanej przez autora *Memoriału* oryginalnej koncepcji wolności kategoria wolności religijnej zajmuje jej centralną część. Została bowiem uznana za nadrzędną w stosunku do wszystkich innych. Był on przeświadczony, że zajmująca nas wolność tworzy opokę, na której spoczywają pozostałe wolności osobiste. Nie zabezpiecza wprawdzie ich automatycznej realizacji, niemniej jej utrata musi pociągnąć za sobą ich likwidację. Interpretując własność jako całokształt posiadania obejmującego to wszystko, do czego człowiek przywiązuje wartość i do czego ma jednocześnie prawo, pisał:

Człowiekowi przysługuje własność jego opinii i możliwość ich swobodnej ekspresji. Własnością szczególnej wartości są dlań jego przekonania religijne, wyznanie i uprawiane przezeń praktyki konfesyjne<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 276–277.

<sup>24</sup> S.K. Padover, *The Genius...*, s. 108.

## Nie podlega więc dyskusji teza, że

[...] istota ludzka, będąc członkiem cywilizowanego społeczeństwa, musi mieć prawo do własności i własność w prawach. Żadne społeczeństwo oparte na zasadzie sprawiedliwości nie może pozbawić obywatela jego własności materialnej ani też odebrać mu swobody głoszenia dowolnych poglądów, stanowiącej podstawowe prawo własności<sup>25</sup>.

Na zbliżoną argumentację natrafiamy u Jeffersona, jakkolwiek obserwujemy odmienne rozłożenie akcentów. Zdawał on sobie sprawę, że wolność sumienia i wyznania nie może być celem samym w sobie. Orientował się też znakomicie, że termin ten zawsze będzie pozostawać czczym frazesem, jeśli będzie znajdować się w stanie dysonansu z pojęciem „wolność polityczna”. W jego mniemaniu wolność religijna może istnieć wyłącznie wtedy, kiedy będzie się opierać na znacznie szerszej platformie wolności politycznej.

Pamiętajmy, że może nie warto było wypędzać z naszego kraju nietolerancji konfesyjnej, przez którą ludzkość cierpiała i krwawiła tak długo, jeżeli mielibyśmy utrzymać nietolerancję polityczną, równie despotyczną, szkodliwą i zdolną do równie dotkliwych i długotrwałych prześladowań<sup>26</sup>.

150 Wprawdzie rozważania „Ojców Konstytucji” dotyczące tej wolności sprawiają niekiedy wrażenie dość abstrakcyjnych, jednak ich główny nurt jest mocno osadzony w rzeczywistości. Argumenty zaś o charakterze prawnym przemawiające za wprowadzeniem omawianej tu wolności pod względem ciężaru gatunkowego zdecydowanie przewyższają racje natury moralnej, filozoficznej i historycznej, mimo że tych ostatnich nie można uznać za bagatelne. Uzasadnienie wolności sumienia i wyznania na gruncie teorii prawa natury miało poważne znaczenie prawne i polityczne. Zważywszy bowiem, że teoria ta zajmowała poczesne miejsce w kulturze politycznej ówczesnej amerykańskiej elity władzy, wspomniane uzasadnienie ułatwiało przeforsowanie Karty Praw (*Bill of Rights*) z Pierwszą Poprawką na czele. Prawnonaturalny podkład teoretyczny idei wolności religijnej potrzebny też był Jeffersonowi, Madisonowi, Adamsowi i Paine’owi do wysunięcia – a zarazem pełniejszego umotywowania – następnego postulatu w obrębie kwestii wyznaniowej, a mianowicie dokonania rozdziału Kościoła od państwa. Z ich pism przebija bowiem wyraźnie świadomość konieczności wprowadzenia gwarancji wolność tę zabezpieczających.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> J. Chałasiński, *Kultura amerykańska*, Warszawa 1973, s. 19.

## Granice wolności sumienia i wyznania

Zagadnienie gwarancji tej wolności to trzeci wielki temat pism poświęconych kwestii konfesyjnej autorstwa interesujących nas pisarzy politycznych. Jakkolwiek zajmuje on w nich najmniej miejsca, nie znaczy to jednak, że go nie doceniali. Mężowie ci byli bowiem zafascynowani przede wszystkim samą ideą wolności religijnej. Przykuwała ona ich uwagę do tego stopnia, że problemem jej zagwarantowania zajęli się z konieczności i niejako przy okazji. Najważniejszą gwarancję stanowiło dla nich zniesienie instytucji *religious establishment* w tych stanach, w których ona jeszcze istniała, oraz nieustanawianie jej w skali federacji. Rozdział Kościoła od państwa miał ich zdaniem dojść do skutku niejako automatycznie w wyniku tych posunięć. Głosili więc potrzebę zapewnienia obywatelom równych praw politycznych – w tym możliwości sprawowania urzędów – niezależnie od wyznania; zniesienia powszechnego opodatkowania ludności na rzecz Kościoła państwowego; uchylecia aktów prawnych obligujących ludność do uczestnictwa w nabożeństwach tego Kościoła; zaprzestania wszelkiej dyskryminacji nonkonformistów religijnych; zapewnienia każdemu całkowitej wolności wyznania w stopniu nienaruszającym prawa innych oraz niezagrażającym porządkowi i moralności publicznej. Zwróćmy uwagę, że żądania te wzajemnie się przenikają<sup>27</sup>.

I tak Jefferson twierdził, że aparat państwa nie jest ani kompetentną władzą, ani też żadnym autorytetem w zakresie rozstrzygania o prawdziwości lub fałszu teologicznych kanonów lub form kultu. Nie może wobec tego narzucać religijnych dogmatów ani ustanawiać Kościoła państwowego. Państwo i Kościół to dwie odrębne i niezależne instytucje. Pisał:

Nie wierzę, aby jakakolwiek religia była zainteresowana takim obrotem spraw, by organy państwowe wskazywały jej kierunki oddziaływania bądź narzucały swoje formy organizacyjne lub koncepcje administrowania<sup>28</sup>.

Niemniej o ile państwo nie może ingerować w sprawy Kościoła, o tyle też Kościół nie może ingerować w sprawy państwa. Państwa mają swoją hierarchię złożoną z cesarzy, królów, książąt i szlachty, Kościół zaś z papieża, kardynałów, arcybiskupów, proboszczów i wikariuszy. Połączenie ze sobą tych instytucji byłoby niewybaczalnym błędem.

<sup>27</sup> C.J. Antieau, A.T. Downey, E.C. Roberts, *Freedom from Federal Establishment*, Milwaukee 1964, s. 31; J. Szymanek, *Rozdział Kościoła od państwa – idea i jej instytucjonalizacja*, [w:] P. Borecki, A. Czohara, T.J. Zieliński, *Pro bono Reipublicae*, Warszawa 2009, s. 363.

<sup>28</sup> T. Jefferson, *op. cit.*, s. 115.



Z kolei z rozprawy Adamsa *Obrona konstytucji ustroju Stanów Zjednoczonych Ameryki* (*A Defence of the constitutions of government of the United States of America*) z 1788 r. wynika, że rozdział Kościoła od państwa ujmował on jedynie w kategoriach organizacyjnych, kładąc tym samym nacisk na formalną stronę zagadnienia. Przeprowadzenie tej dystynkcji widział więc niemal wyłącznie w personalnym i funkcjonalnym oddzieleniu aparatu kościelnego od państwowego.

Eksperyment, jakiego dokonaliśmy [uchwalenie Konstytucji USA – R.M.M.], został uwieńczony całkowitym sukcesem. Nie można już więc poddawać w wątpliwość faktu, iż władza urzędów i posłuszeństwo obywateli mogą zostać z powodzeniem oparte na zasadach rozumu, moralności i religii chrześcijańskiej, a bez życia zakonnego duchownych i łotrów polityków<sup>29</sup>.

Natomiast wysoka ranga religii jako formy świadomości społecznej miała pozostać niezmienną.

Drugą ważką gwarancją formalną wolności sumienia i wyznania była jej konstytucjonalizacja. Wysłunięcie tego postulatu umożliwiła „Ojcom Konstytucji” dogłębna znajomość brytyjskiego i francuskiego konstytucjonalizmu oraz reguł funkcjonowania mechanizmu państwowego. Doceniając znaczenie tej wolności, proponowali umieszczenie jej w tekście federalnej ustawy zasadniczej, należycie wszak zabezpieczonej przed możliwością nadużyć. Autor Ustawy o wprowadzeniu wolności religijnej w stanie Virginia w braku postanowień o wolnościach i prawach obywatelskich w Konstytucji upatrywał zagrożenia demokracji w państwie. W niecałe 20 lat po jej uzupełnieniu o *Bill of Rights*, tj. w lutym 1809 r., pisał:

Żadne postanowienie naszej Konstytucji nie powinno być dla obywatela tak drogie jak to, które zabezpiecza wolność sumienia przed zakusami władz świeckich. Nie poddaje ono sumień obywatelskich władzy urzędników państwowych, uniemożliwiając im przez to ich wykorzystywanie do różnych celów [...]. Ufam, że całe moje życie dobitnie dowodzi mojej szczerzej aprobaty dla sprawy wolności zarówno religijnej, jak i świeckiej<sup>30</sup>.

Zasłużony autorytet, jakim do dziś cieszą się zajmujący nas myśliciele w Amerykańskiej Unii, tłumaczy się wieloma przyczynami. Wchodzi tu w grę zarówno ich wkład w utworzenie niepodległego państwa, jak i nadanie mu wyjątkowo stabilnego ustroju oraz opracowanie ustawy zasadniczej o niespotykanej trwałości itp. Bezsprzecznie wyprzedzili oni swą epokę pod wieloma względami, z których na jeden warto w tym

<sup>29</sup> G.A. Peek (red.), *op. cit.*, s. 19.

<sup>30</sup> J.M. O' Neill, *op. cit.*, s. 85–86.

momencie zwrócić uwagę. Otóż schyłek XVIII w. to czas uwieńczonej powodzeniem walki burżuazji o prawa polityczne jednostki, a zwłaszcza o konstytucjonalizację zasady wolności i równości oraz prawa do własności. Dla europejskiego konstytucjonalizmu znamieny był jednak wówczas czysto formalny charakter zarówno realizacji tych wolności i praw, jak i teoretycznej nad nimi refleksji. Tymczasem amerykańskie oświecenie może się pochlubić dostrzeżeniem konieczności obmyślenia także materialnych gwarancji dla tych praw, nie wyłączając wolności religijnej.

Katalog pozaprawnych gwarancji tej wolności proponowany przez *the Founding Fathers* jest zróżnicowany. Jefferson uważał, że faktyczne urzeczywistnienie wolności wyznania wymaga równocześnie postawienia wszystkich związków konfesyjnych na stopie równości oraz przyznania im daleko idącej swobody działania. Ponadto powinny one zaaprobować zasadę wolności religijnej oraz zrezygnować tym samym z form prozelityzmu wymagających stosowania przymusu państwowego. Skłonić je do tego miało ustanowienie instytucji rozdziału. Autor ten domagał się także demokratycznego Kościoła. Człowiek – dowodził – powinien być wolny nie tylko w państwie, ale i w Kościele. Władze duchowne w związku z tym obowiązane są przestrzegać zasady równouprawnienia wiernych, jeżeli nie naruszają oni norm kościelnych<sup>31</sup>.

Jeszcze większy nacisk na gwarancje materialne omawianej wolności kładł Madison, podkreślając je mocniej nawet niż deklaracje konstytucyjnej rangi. Pierwszym z tych zabezpieczeń była jego koncepcja wolności *sensu largo*, drugim zaś koncepcja pluralizmu, będąca rezultatem długich przemyśleń nad dziejami ustrojów państwowych. Zaobserwował on mianowicie, że społeczeństwa cywilizowane podzielone są na różne odłamy i warstwy, których powstanie i dalsze istnienie determinują rozmaite ekonomiczne, społeczne i polityczne interesy. Wszędzie, gdzie większość jest zjednoczona wspólnymi interesami, tam prawa mniejszości są zagrożone. Kiedy bowiem większość zdobywa władzę, wtedy wykorzystuje ją do realizacji własnych celów kosztem interesów mniejszości. Czy istnieją jakieś czynniki ograniczające klasowy egoizm dominującej grupy? Owszem – odpowiada Madison – wymieniając takie jak uczciwość, sumienie, religia, troska polityków o dobrą opinię itp. Niemniej zdaje sobie w pełni sprawę, że remedia te trudno uznać za skuteczne. Sumienie odgrywa bardzo zróżnicowaną rolę u poszczególnych osób, dokonujących przecież tylu niezgodnych z jego głosem czynów. Religia z kolei może dostarczyć asumptu do prześladowań wyznawców innej wiary. „Wiemy dobrze, że gdy dopuścimy do tego, by namiętności wykorzystywały nada-

<sup>31</sup> T. Jefferson, *op. cit.*, s. 108.

rzającą się okazję, żadne przesłanki moralne czy religijne nie będą stanowiły dostatecznej kontroli”<sup>32</sup>. Wychodząc z założenia, że w ustroju republikańskim większość jest w stanie uciskać mniejszość, interesujący nas mąż stanu sformułował tezę, że szeroko pojęty pluralizm społeczeństwa pozostaje najlepszym zabezpieczeniem wolności, gdyż pociąga za sobą depolaryzację interesów społecznych. Jeśli bowiem społeczeństwo będzie się składać z członków wielu związków wyznaniowych i będzie się kierować wieloma sprzecznymi interesami, rozbieżnymi do tego stopnia, że uniemożliwią sformowanie silnego stronnictwa, wówczas nie będzie mogła powstać większość zdolna ograniczyć wolność religijną i polityczną jednostki. Wiadomo przecież, że gdyby jakaś denominacja zdobyła większość w Kongresie, to mogłaby się pokusić o ustanowienie Kościoła państwowego i poddanie represjom członków innych wyznań. Musi więc istnieć równość wszystkich konfesji oraz rozdział Kościoła od państwa, wynikające z różnic interesów i wierzeń<sup>33</sup> – konkludował w *The Federalist*.

## Konkluzje

154

Na początku niniejszych rozważań stwierdziłem m.in., że poglądy zajmujących nas mężów w kwestii konfesyjnej były wyjątkowo zgodne. Nie znaczy to jednak, że były całkowicie jednolite. Na uwypuklenie zasługują przede wszystkim różnice zdań dotyczące właśnie materialnych gwarancji wolności i praw obywatelskich. Tak np. Jefferson zwracał większą uwagę od Paine’a na pozaprawne gwarancje wolności sumienia i wyznania. Ten ostatni koncentrował się głównie na problematyce abstrakcyjnych praw naturalnych, chociaż doceniał znaczenie ich ekonomicznych uwarunkowań. Ten pierwszy zaś obok już wymienionych zabezpieczeń rozpatrywanej tu wolności doszukiwał się ich także we właściwościach ludzkiego rozumu i respektowaniu przez oświecony rząd praw naturalnych. Agrarystyczny ideał państwa i społeczeństwa, zakładający upowszechnienie własności rolniczej, stanowił dla niego dodatkowe poręczenie swobód jednostki. Uważał bowiem, że wszyscy obywatele powinni cieszyć się faktyczną pełnią praw przyznanych im przez konstytucję, niezależnie od posiadanego majątku. Z kolei Madison i Adams w większym lub mniejszym zakresie uzależniali katalog wolności i praw obywatelskich od własności.

<sup>32</sup> V.L. Parrington, *op. cit.*, s. 410–412.

<sup>33</sup> A. Hamilton, J. Jay, J. Madison, *The Federalist. A Commentary on the Constitution of the United States*, New York 1937 (1788), nr 51, s. 339–341.

Poza tym uwypukla się, że Jeffersonowi i Madisonowi przyświecały częściowo różne intencje co do wprowadzenia instytucji rozdziału. Ten pierwszy miał na względzie uchronienie sfery publicznej od kościelnych ingerencji – które uważał za szkodliwe – czego wyrazem był m.in. wysunięty przezeń postulat pozbawienia duchownych prawa sprawowania urzędów publicznych. Żądał więc rygorystycznego rozdziału Kościoła od państwa. Ten drugi natomiast domagał się ustanowienia tej instytucji w przekonaniu, że stwarza ona najlepsze zabezpieczenie interesów obu tych podmiotów. Dzięki niej bowiem możliwa jest konkurencja związków konfesyjnych, która zapobiega dominacji któregokolwiek. Zdaniem Laurence’a H. Tribe’a oba te stanowiska po części ze sobą harmonizują, a po części wykluczają się<sup>34</sup>.

Warto nadmienić, że ten świecki nurt doktryny wolności religijnej amerykańskiego oświecenia wspierał jeszcze nurt ewangeliczny, reprezentowany przez nonkonformistycznych pastorów, zwłaszcza baptystów i prezbiterian. Zapoczątkował go jeszcze w latach 40. XVII w. Roger Williams – prekursor instytucji rozdziału Kościoła od państwa<sup>35</sup>. Natomiast w następnym stuleciu dołączyli doń m.in. tacy liberalni myśliciele protestanccy, jak John Wise, Ebenezer Gay, Charles Chauncy, Jonathan Mayhew, a zwłaszcza Isaac Backus<sup>36</sup>.

Doktryna wolności religijnej *the Founding Fathers* powstała w wyniku konkretnego zapotrzebowania społecznego, na podstawie teoretycznego podkładu racjonalistycznej i deistycznej filozofii, osiągnięć szkoły prawa natury, angielskiego konstytucjonalizmu oraz rodzimych rozwiązań w kwestii wyznaniowej. W przeciwieństwie do europejskich pisarzy politycznych nie traktowali oni wolności sumienia i wyznania tylko jako abstrakcyjnej reguły, a także nie rozpatrywali jej wyłącznie z etycznego punktu widzenia. Wywiedli ją bowiem ze sfery przyrodzonych i niezbywalnych praw człowieka oraz przyoblekli ją w szatę proponowanych norm prawnych<sup>37</sup>. Umotywowali ją zatem i od strony filozofii, i od strony prawa. Dlatego też podczas obrad kongresu nad konfesyjnymi normami Pierwszej Poprawki dyskutowano nie nad ich aspektem filozoficzno-ideologicznym, lecz tylko techniczno-legislacyjnym. Omówiona tu doktryna zdobyła sobie również trwałe miejsce w orzecznictwie Sądu Najwyższego USA<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> L.H. Tribe, *American Constitutional Law*, Mineola, N.Y. 1978, s. 816–817.

<sup>35</sup> T.J. Zieliński, *Roger Williams. Twórca nowoczesnych stosunków państwo–Kościół*, Warszawa 1997, s. 5 i nast.

<sup>36</sup> Szerzej R.M. Małajny, „Mur separacji”..., s. 84–89; S. Filipowicz, *op. cit.*, s. 48 i nast.

<sup>37</sup> T. Wiecech, *Unia w myśli politycznej Thomasa Jeffersona*, Kraków 2012, s. 203.

<sup>38</sup> Zob. np. J. Szymanek, *op. cit.*, s. 365; T.J. Zieliński, *Państwo wobec religii w szkole publicznej według orzecznictwa Sądu Najwyższego USA*, Warszawa 2007, s. 45–63; E. Schwier-

## Bibliografia

- Adams J., *A Defence of the constitutions of government of the United States of America: against the attack of M. Turgot in his letter to Dr. Price, dated the twenty-second day of March, 1778*, Philadelphia 1797.
- Adams J., *A Dissertation on the Canon and Feudal Law*, Boston 1765.
- Antieau C.J., Downey A.T., Roberts E.C., *Freedom from Federal Establishment*, Milwaukee 1964.
- Bailyn B., *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Mass. 1967.
- Chałasiński J., *Kultura amerykańska*, Warszawa 1973.
- Dewey J. (red.), *The Living Thoughts of Thomas Jefferson*, London 1941.
- Filipowicz S., *Pochwała rozumu i cnoty. Republikańskie credo Ameryki*, Kraków 1997.
- Hamilton A., Jay J., Madison J., *The Federalist. A Commentary on the Constitution of the United States*, New York 1937.
- Heimert A., *Religion and the American Mind*, Cambridge, Mass. 1966.
- Jefferson T., *Thomas Jefferson on Democracy*, Padover S.K. (red.), New York 1958.
- Kędzia Z., *Burżuazyjna koncepcja praw człowieka*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1980.
- Maciejewski M., *Prawnonaturalne przesłanki liberalnej teorii praw człowieka i obywatela u schyłku XVIII wieku*, [w:] M. Zmierczak (red.), *Prawo natury w doktrynach polityczno-prawnych Europy*, Poznań 2006, s. 161–186.
- Madison J., *A Memorial and Remonstrance on the Religious Rights of Man*, 1784.
- Małajny R.M., *Amerykańska wersja religious establishment*, [w:] J. Szymanek (red.), *Państwo wyznaniowe. Doktryna, prawo i praktyka*, Warszawa 2011, s. 82–105.
- Małajny R.M., *„Mur separacji” – państwo a Kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Katowice 1992.
- O’Neill J.M., *Religion and Education Under the Constitution*, New York 1949.
- Padover S.K., *The Genius of America. Men Whose Ideas Shaped Our Civilization*, New York 1960.
- Paine T., *„Common Sense” and Other Political Writings*, N.F. Adkins (red.), New York 1953.
- Parrington V.L., *Główne nurty myśli amerykańskiej*, Warszawa 1968.
- Peek G.A. (red.), *The Political Writings of John Adams. Representative Selections*, New York 1954.
- Schwierskott-Matheson E., *Regulacja prawna wolności sumienia i wyznania w Stanach Zjednoczonych*, [w:] N. Szczęch (red.), *Księga jubileuszowa z okazji 5-lecia Wydziału Prawa Wyższej Szkoły Menedżerskiej w Legnicy*, t. 2, Legnica 2010, s. 197–206.

---

skott-Matheson, *Regulacja prawna wolności sumienia i wyznania w Stanach Zjednoczonych*, [w:] N. Szczęch (red.), *Księga jubileuszowa z okazji 5-lecia Wydziału Prawa Wyższej Szkoły Menedżerskiej w Legnicy*, Legnica 2010, t. 2, s. 200 i nast.

- Szymanek J., *Rozdział Kościoła od państwa – idea i jej instytucjonalizacja*, [w:] P. Borecki, A. Czohara, T.J. Zieliński, *Pro bono Reipublicae*, Warszawa 2009, s. 356–374.
- Szyszkowski W., *Twórcy Stanów Zjednoczonych*, Warszawa 1980.
- Tribe L.H., *American Constitutional Law*, Mineola, N.Y. 1978.
- Wieciech T., *Unia w myśli politycznej Thomasa Jeffersona*, Kraków 2012.
- Zieliński T.J., *Państwo wobec religii w szkole publicznej według orzecznictwa Sądu Najwyższego USA*, Warszawa 2007.
- Zieliński T.J., *Roger Williams. Twórca nowoczesnych stosunków państwo–Kościół*, Warszawa 1997.



## Mądrość i cnota. Wolność rzeczywista w filozofii politycznej Edmunda Burke'a

*Among a people generally corrupt liberty cannot long exist.*  
Edmund Burke, *Letter to the Sheriffs of Bristol*

### Wstęp

Choć dzisiaj powszechnie Edmund Burke uważany jest za ojca anglosaskiej tradycji konserwatywnej oraz tego, który sformułował jej fundamentalne założenia, to on sam z pewnością odżegnałby się od takiego opisanego swojej filozofii politycznej. Oczywiście z perspektywy z górą 159 dwóch stuleci jego imię musi być wymieniane w jednym rzędzie z takimi obrońcami starego porządku jak Joseph de Maistre, Novalis czy Juan Donoso Cortes, lecz w czasach gdy tworzył swe wielkie antyrewolucyjne manifesty niewiele łączyło go z francuskimi ultramontanami czy niemieckimi romantykami, którym o wiele bliżej było do zwalczanych przez niego zaciekle torysów. Choć żywili oni dla niego wielki szacunek i korzystali obficie ze sformułowanych przezeń argumentów, to sam Burke czuł przynależność do zupełnie innej tradycji intelektualnej, która była jak najdalsza od apoteozy monarchii absolutnej właściwej kontynentalnym konserwatystom. Rzecz można, że z tej perspektywy Burke sytuował się na antypodach kontynentalnej refleksji antyrewolucyjnej. Sam bowiem widział siebie jako spadkobiercę i jednego z ostatnich, jeśli nie ostatniego, przedstawiciela starej tradycji wigowskiej<sup>1</sup>, która właśnie z usunięcia widma absolutyzmu uczyniła swe największe dziejowe dokonanie<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> L.C. Raeder, *Edmund Burke: Old Whig*, „Political Science Reviewer” 2006, vol. 35, s. 115–117.

<sup>2</sup> F.A. Dreyer, *Burke's Politics. A Study in Whig Orthodoxy*, Waterloo 1979, s. 70.



[...] nigdy nie pragnąłem – pisał bowiem – być uważany za lepszego wiga niż lord Somers i nigdy nie chciałem rozumieć zasad Rewolucji lepiej niż ci, którzy ją przeprowadzili, ani wyczytywać z Deklaracji Praw tajemnic nie znanych tym, których dobitny styl wyrzył w naszych ustawach i sercach słowa i ducha tego nieśmiertelnego prawa<sup>3</sup>.

To właśnie Rewolucja Chwalebna była bowiem dla niego nie tylko najważniejszym historycznym punktem odniesienia determinującym kategorię jego argumentacji, lecz przede wszystkim wyznaczała sens i cel całej jego działalności publicznej, które wyjawiał w ostatnich słowach *Rozważań o rewolucji we Francji*, gdzie sam siebie opisał jako tego, „którego niemal cała publiczna działalność była walką o wolność innych; w którego duszy gniew trwały czy gwałtowny rozpałała wyłącznie tyrania”<sup>4</sup>. To właśnie pragnienie zachowania wolności skłoniło go, by u kresu swego życia raz jeszcze sięgnąć po pióro, by bronić dokonań Rewolucji Chwalebnej przed wyziewami „piekielnego alembiku”<sup>5</sup> kipiącego we Francji. Czyniąc to, stworzył nie tylko spójną i koherentną doktrynę wigowską oraz teoretyczne uzasadnienie obalenia monarszego absolutyzmu dokonanego z górami sto lat wcześniej, lecz przede wszystkim unikalną i wyrefinowaną filozofię wolności, przeciwstawioną tyrańskiej władzy oraz mającym nie mniej despotyczne konsekwencje wolnościowym ideologiom oświecenia. Jak niemal cała brytyjska tradycja intelektualna, osadzona jest ona głęboko w wyspiarskim doświadczeniu politycznym, lecz jej wielkość polega właśnie na przekroczeniu tych ograniczeń poprzez stworzenie rezerwuaru argumentów dających się zastosować w całym zachodnim kręgu cywilizacyjnym. Ta Burke’owska apoteoza wolności oparta jest na trzech wzajemnie się przenikających i uzupełniających filarach: prawie naturalnym, społecznej naturze człowieka oraz starożytnej konstytucji, którym poświęcone zostaną kolejne części niniejszego krótkiego opracowania. Stąd na początku będę starał się wskazać religijny kontekst refleksji politycznej wielkiego wiga, który doprowadził go do afirmacji prawa naturalnego, będącego aksjologicznym fundamentem jego wolnościowej argumentacji. To ono określało ludzką kondycję i determinowało jej społeczny charakter, który będzie przedmiotem dalszej części narracji. Na religijnym kontekście bowiem opiera się Burke’owska koncepcja wolności będącej efektem relacji społecznych zdeterminowanych przez religię, zwyczaj oraz praktyki społeczne osadzone w nakazach prawa naturalnego. Ich instytucjonalizacją jest ustrój polityczny (który w Anglii przybrał formę starożytnej konstytu-

<sup>3</sup> E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, tłum. D. Lachowska, Kraków 1994, s. 39.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 258.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 107.

cji) w najlepszy – zdaniem Burke'a – sposób chroniący starodawne wolności i swobody Anglików. Ostatnia część wywodu poświęcona będzie ich przeciwstawieniu fałszywym prawom człowieka, będącym projekcją racjonalistycznych przesądów oświeceniowych myślicieli.

## I

Wbrew twierdzeniom niektórych badaczy filozofii politycznej Burke'a<sup>6</sup> nie można zignorować faktu, że jest ona głęboko osadzona w klasycznej tradycji prawnej rodem z pism Cycerona, Filona i Akwinaty<sup>7</sup>. Wynika to z niekwestionowanej głębokiej religijności autora *Rozważań o rewolucji we Francji*, której wielokrotnie dawał wyraz<sup>8</sup>.

Wiemy to – pisał – a co ważniejsze czujemy wewnątrz, że religia stanowi podstawę społeczeństwa obywatelskiego, źródło wszelkiego dobra i otuchy. [...] Jeśli nasze religijne zasady będą się domagały kiedykolwiek rozjaśnienia, nie wezwiemy na pomoc ateistów. Nie rozświetlimy naszej świątyni tym bezbożnym ogniem. Jaśnieć w niej będą inne światła. Będzie napelniona zapachem innym niż ten, jaki wydaje zapowietrzony towar importowany przez szmuglerów fałszywej metafizyki<sup>9</sup>.

161

Nie miał przy tym wątpliwości, „że człowiek jest ze swej natury zwierzęciem religijnym, że ateizm jest przeciwny nie tylko rozumowi, ale także instynktom”<sup>10</sup>. Dlatego wiek rozumu, który odrzucił Boga i deifikował człowieka, jest dla niego w istocie wiekiem ignorancji<sup>11</sup>. Już jego pierwsza praca polityczna – *Obrona społeczeństwa naturalnego* – jest w istocie atakiem na deizm i religię naturalną odpowiedzialne za degenerację sfery polityki poprzez odrzucenie aksjomatu Boga działającego w dziejach. Rewolucja francuska była zaś dla niego przede wszystkim profanacją i ate-

<sup>6</sup> L. Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, London 1881, vol. 2, s. 223–227; J. Morley, *Edmund Burke. A Historical Study*, London 1867, s. 151; H. Laski, *Political Thought in England from Locke to Bentham*, New York 1920, s. 236–237; G. Sabine, *History of Political Theory*, New York 1961, s. 607.

<sup>7</sup> R. Browning, *The Origin of Burke's Ideas Revisited*, „Eighteenth-Century Studies” 1984, vol. 18, nr 1, s. 59–63; P.J. Stanlis, *Edmund Burke and the Natural Law*, New Brunswick 2003, s. 71, 84, 112, 114, 123, 207, 214, 249; R. Bourke, *Empire and Revolution. The Political Life of Edmund Burke*, Princeton 2015, s. 219–220.

<sup>8</sup> R. Kirk, *Burke and Natural Rights*, „The Review of Politics” 1951, vol. 13, nr 4, s. 441.

<sup>9</sup> E. Burke, *Rozważania...*, s. 106–107.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 107.

<sup>11</sup> R. Kirk, *Burke and the Philosophy of Prescription*, „Journal of the History of Ideas” 1953, vol. 14, nr 3, s. 368.

istycznym atakiem na święte zasady chrześcijaństwa, zainfekowaniem porządku moralnego przez racjonalistyczny indywidualizm oświecenia wymierzony w społeczeństwo, rodzinę, Kościół i religię. Tymczasem społeczeństwo, państwo i religia są ze sobą ściśle powiązane, ta ostatnia bowiem dostarcza niezbędnych wspólnocie zasad moralnych, wzmacnia poświęcenie dobru wspólnemu i osłabia naturalny ludzki egoizm<sup>12</sup>, „stanowi podstawę społeczeństwa obywatelskiego, źródło wszelkiego dobra i wszelkiej otuchy”<sup>13</sup>. Religia nie jest więc sprawą prywatną, przeciwnie, jak najbardziej publiczną<sup>14</sup>. Cały porządek społeczny opiera się bowiem na religii przodków, a Kościół jest najważniejszym z przesądów, „zawierającym w sobie głęboką i rozległą mądrość”<sup>15</sup>.

Przymierze pomiędzy Kościołem i państwem w chrześcijańskiej wspólnocie – przekonuje – jest w mojej opinii jałową i dziwaczną spekulacją. Przymierze zawierane jest pomiędzy dwoma podmiotami, które w swej naturze są odmienne i niezależne, tak jak pomiędzy dwoma suwerennymi państwami. Lecz w chrześcijańskiej wspólnocie Kościół i państwo są jednym, będąc różnymi, integralnymi częściami tej samej całości<sup>16</sup>.

Dlatego dla Burke’a niepodlegającym dyskusji faktem jest, że Bóg działa w historii<sup>17</sup>. Jego wola przejawia się na dwa sposoby. Odrzucając deistyczne koncepcje swoich czasów, przekonany jest o bezpośredniej ingerencji Boga w dziejach, lecz przede wszystkim o tym, że Stwórca rządzi swoim stworzeniem za pomocą wiecznych, niezmiennych i uniwersalnych reguł prawa naturalnego, wiążących wszystkich zawsze i wszędzie<sup>18</sup>. Nasz Stwórca jest twórcą naszego miejsca w porządku stworzenia, miejsca wyznaczonego przez jego wolę, a nie ludzki wybór, określającego rolę, jaką pełni w jego planie<sup>19</sup>.

Wszyscy rodzimy się – twierdzi Burke – w stanie poddaństwa – wszyscy rodzimy się równi, wysocy i niscy, rządzący i rządzeni, w poddaństwie jednemu wielkiemu, niezmiennemu, preegzystującemu prawu, wcześniejszemu od naszych wszystkich pomysłów i wcześniejszemu od wszystkich naszych wy-

<sup>12</sup> R. Boyd, „*The Unsteady and Precarious Contribution of Individuals*”. *Edmund Burke’s Defense of Civil Society*, „*The Review of Politics*” 1999, vol. 61, nr 3, s. 472–473.

<sup>13</sup> E. Burke, *Rozważania...*, s. 106.

<sup>14</sup> R. Boyd, *op. cit.*, s. 476–477.

<sup>15</sup> E. Burke, *Rozważania...*, s. 108.

<sup>16</sup> „*London and Westminster Review*”, October 1836–January 1837, vol. 4 i 26, s. 269.

<sup>17</sup> J.C. Weston Jr., *Edmund Burke’s View of History*, „*The Review of Politics*” 1961, vol. 23, nr 2, s. 208; R.W. Kilcup, *Burke’s Historicism*, „*The Journal of Modern History*” 1977, vol. 49, nr 3, s. 394; J. MacCunn, *The Political Philosophy of Burke*, London 1913, s. 127.

<sup>18</sup> R. Kirk, *Burke and the Philosophy of Prescription*, s. 368.

<sup>19</sup> E. Burke, *An Appeal from the New to the Old Whigs, in consequence of some late discussion in Parliament*, London 1791, s. 121.

nalazków, ważniejszemu od wszystkich naszych odczuć, wcześniejszemu wobec całej naszej egzystencji, przez które włączamy się i jednoczymy z kształtem wszechświata, poza którym nie możemy istnieć<sup>20</sup>.

Istnieje więc dla niego tylko jedna rzecz, która opiera się wszelkim mutacjom, która istniała wcześniej i która przetrwa, kiedy świat się skończy. Jest nią sprawiedliwość, będąca emanacją boskiego rozumu, którą Stwórca zaszczerpił w sercu każdego człowieka, dając mu drogowskaz, jak postępować wobec siebie i innych. Jego refleksję przenika zatem wiara w nierozłączność polityki i moralności, wiara, że uprawnienia i obowiązki polityczne zawsze wymagają moralnego usprawiedliwienia, że natura podpowiada nam drogę do mądrości. „Nigdy nie było – pisze – zgrzytów ani niezgody pomiędzy prawdziwym uczuciem i zdrową polityką. Nigdy, przenigdy Natura nie powiedziała czegoś innego niż Mądrość”<sup>21</sup>. Dlatego standardem, do którego odwołuje się zawsze Burke, jest całościowa wizja natury ludzkiej w kształcie powołanym przez Boga, a jego refleksję przenika sceptycyzm wobec abstrakcyjnych wizji człowieka i metafizycznych spekulacji, które zastąpić miały tę, która manifestowała się w historii. W samej ludzkiej naturze szukać należy więc zasad, jakimi kierować winny się jednostki i całe wspólnoty. Skoro natura ta jest moralnie określona, uniwersalność prawa moralnego związana jest z jej uniwersalnością i niezmiennością, a porządek moralny wyrażający wolę Boga łączy przy tym w jedno ludzką naturę oraz życie społeczne i polityczne.

Zatem zgodnie z klasyczną tradycją prawa naturalnego Burke wyciąga stąd wniosek, że ostatecznie legitymacja prawa ludzkiego opiera się na jego „zgodności z wiecznym i niezmiennym prawem”<sup>22</sup>, naturalnymi zasadami sprawiedliwości<sup>23</sup>. „Wszystkie ludzkie prawa – pisze – mają właściwie charakter deklaracyjny, mogą zmieniać formę i sposób stosowania, ale nie mają żadnej władzy nad istotą pierwotnej sprawiedliwości”<sup>24</sup>. By spełniać dobroczynną rolę, religia musi być „nadrzędna wobec praw i niezależna w swej substancji od ludzkich instytucji”<sup>25</sup>. Nie siła więc, jak chce Hobbes, lecz wyższy, boski porządek normatywny, za-

<sup>20</sup> *Idem*, *Speech of the Rt. Hon. E. Burke, 15th February 1788, Continuation, 16th February 1788*, [w:] E.A. Bond (red.), *Speeches of the Managers and Counsel in the Trial of Warren Hastings*, London 1859, vol. 1, s. 79.

<sup>21</sup> E. Burke, *Letters on a Regicide Peace. Letter No. 3: Proposals for Peace*, [w:] *idem*, *Works of Edmund Burke*, Indianapolis 1999, vol. 3, s. 217.

<sup>22</sup> *Idem*, *Rozważania...*, s. 111.

<sup>23</sup> R.M. Hutchins, *The Theory of the State: Edmund Burke, „The Review of Politics”* 1943, vol. 5, nr 2, s. 143.

<sup>24</sup> E. Burke, *Tract on the Popery Laws*, [w:] *idem*, *The Works of Edmund Burke with a Memoir in Three Volumes*, New York 1836, vol. 2, s. 409.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 414.

kodowany w nakazach prawa naturalnego, tworzy ostateczną sankcję dla aktywności ziemskiego prawodawcy<sup>26</sup>. Twierdzenie autora *Lewiatana*, że to siła jest źródłem legitymacji prawa, że „zasada sprawiedliwości miałaby być wyprowadzona z konstytucji wspólnoty lub że prawo wywodzi swój autorytet z ludzkich statutów, edyktów książąt albo dekretów sędziów” nazywa Burke „niegodnym nie tylko filozofa, ale i niepiśmienenego chłopca”<sup>27</sup>. Dlatego rozkazy władzy, wykraczające poza nakazy sprawiedliwości, nie mogą stać się podstawą posłuszeństwa i w sprawiedliwym państwie powinny zostać zniesione. Prawa takie są bowiem nie tylko niesprawiedliwe, lecz stanowią szyderstwo z boskiego prawa naturalnego. Samo państwo jest dla Burke’a pośrednią emanacją władzy i dobroci Boga, i opiera się na ustanowionym przez niego porządku prawa naturalnego<sup>28</sup>. Ten sam porządek wskazuje, że każdej ludzkiej istocie przysługuje uprawnienie do jej życia, wolności i mienia, a ostatecznym zadaniem społeczeństwa jest ich pielęgnowanie i ochrona.

Każdy zgadza się – pisze – że ochrona i bezpieczeństwo cieszenia się z naszych naturalnych uprawnień są wielkim i ostatecznym celem społeczeństwa i stąd wszystkie formy rządu są dobre o tyle, o ile służą realizacji tego celu, któremu są całkowicie podporządkowane<sup>29</sup>.

164 Naturalne uprawnienia ludzkości są święte, a władza polityczna ustanowiona została ostatecznie dla korzyści poddanych i opiera się na ich zaufaniu<sup>30</sup>. Samo społeczeństwo i państwo są z tej perspektywy dziełem samego Boga, ich „Mistrza, Twórcy i Założyciela”<sup>31</sup>, który zaszczerpił ich idee swemu stworzeniu, choć jego konkretne urzędnienia i instytucje są już dziełem samego człowieka<sup>32</sup>. Największym zaś złem i zagrożeniem dla wolności, z którym walczył w ciągu całej swej politycznej kariery, była władza arbitralna, będąca dla niego „obaleniem naturalnej sprawiedliwości, pogwałceniem naturalnych uprawnień rodzaju ludzkiego”<sup>33</sup>.

<sup>26</sup> F. O’Gorman, *Edmund Burke: His Political Philosophy*, London 2004, s. 18.

<sup>27</sup> E. Burke, *Tract on the Popery Laws...*, s. 409.

<sup>28</sup> P.J. Stanlis, *op. cit.*, s. 36.

<sup>29</sup> E. Burke, *Tract on the Popery Laws...*, s. 413.

<sup>30</sup> *Idem*, *Speech on Fox’s India Bill 1 December 1783*, [w:] *idem*, *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol. 5: *India: Madras and Bengal, 1774–1785*, Oxford 1981, s. 383–385.

<sup>31</sup> *Idem*, *Rozważania...*, s. 109.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 77; F. O’Gorman, *op. cit.*, s. 56.

<sup>33</sup> E. Burke, *Resolutions Concerning The Poor Laws*, [w:] *idem*, *Correspondence of the Right Honourable Edmund Burke between the year 1744 and the period of his decease, in 1797*, London 1844, vol. 4, Appendix, s. 463.

## II

Naturalne uprawnienia człowieka, choć na pierwszy rzut oka przypominają te, którymi w swej argumentacji posługuje się Locke, ostatecznie nie mają z nimi wiele wspólnego. Jeszcze bardziej różnią się od uprawnień Rousseau, który wyprowadza je od starodawnego, mitycznego stanu wolności i psychologii zaczerpniętej w dużej mierze od Locke'a. Burke'owskie uprawnienia naturalne natomiast to stoickie i Cycerońskie *ius naturale*, wzmacnione przez chrześcijańskie dogmaty i angielską doktrynę *common law*, to ludzkie zwyczaje dopasowane do boskiego zamiaru<sup>34</sup>. Ta boska proveniencja sprawia, że w przeciwieństwie do swych oponentów niezmiernie rzadko posługuje się nimi jako bronią polityczną, nie stara się ich szczegółowo zdefiniować, bowiem ich treść dostępna jest tylko boskiej mądrości. Doświadczenie ludzkości poznawane przez historię, zwyczaje, tradycję i przesady pozwala jednak na choć częściowe odkrycie boskiego zamiaru. Przedmiotem jego troski i podstawą badań nie jest więc człowiek naturalny, lecz człowiek cywilizowany. Dlatego realnie wartościowe są dla niego nie uprawnienia „szlachetnego dzikusa”, ale wolności Anglika<sup>35</sup>. Jego wizja wspólnoty politycznej jest bowiem antytezą racjonalistycznych kontraktualistycznych koncepcji autora *Dwóch traktatów o rządzie*, Thomasa Paina czy francuskich literatów<sup>36</sup>. Żaden pomysł przy tym nie wydaje mu się bardziej absurdalny niż ten, że ludzie ze stanu dzikości mocą swej woli i rozumu powołać mogli stan społecznej organizacji. Społeczeństwo polityczne dla niego to efekt długiego, stopniowego, historycznego rozwoju kierowanego boską ręką. W ciągu jego trwania kolejne pokolenia wolno przeprowadzały wspólnotę ze stanu pierwotnego i niezdyscyplinowanego, do stanu organizacji, w którym różne jego elementy: tron, arystokracja, Kościół, sądy, parlament, wyborcy, ludzie nieposiadający tego prawa, rozmaite profesje, handel, nauka, sztuka, moralność zajmują właściwe sobie miejsce, będące realizacją boskiego zamysłu. Zatem

[...] naród nie jest produktem pewnego obszaru i indywidualnej chwilowej agregacji, lecz efektem ciągłości, która rozciąga się w czasie, liczbie i przestrzeni. Nie jest wyborem jednego dnia lub jednego pokolenia, wyborem krzykliwym i lekkomyślnym; to rozważny wybór wieków i pokoleń; to konstytucja uczyniona przez to, co jest dziesięć tysięcy razy lepsze niż wybór, jest uczyniona przez szczególne okoliczności, wydarzenia, nastroje, usposobienia i moralne,

<sup>34</sup> R. Kirk, *Burke and Natural Rights*, s. 442.

<sup>35</sup> J. Hart, *Burke and Radical Freedom*, „The Review of Politics” 1967, vol. 29, nr 2, s. 225.

<sup>36</sup> J. MacCunn, *op. cit.*, s. 51.

obywatelskie i społeczne nawyki ludzi, którzy ujawniają się tylko w długim czasie. To jest strój, który przystosowuje się do ciała<sup>37</sup>.

Dlatego w jednym z najważniejszych fragmentów *Rozważań* przekazuje, że:

[...] państwa nie wolno uważać za nieróżniące się niczym od spółki do handlu pieprzem i kawą, perkalem lub tytoniem, czy innym mało znaczącym towarem, którą zawiązuje się z racji błahego, przejściowego interesu i rozwiązuje na każde życzenie stron. [...] To współdziałanie we wszelkiej nauce, we wszelkiej sztuce, w każdej cnocie i wszelkiej doskonałości. A skoro celów takiej spółki nie można osiągnąć w ciągu wielu pokoleń, staje się ona spółką wiążącą nie tylko żyjących, lecz także żyjących i zmarłych oraz tych, którzy mają się narodzić. Każda umowa każdego poszczególnego państwa jest tylko klauzulą wielkiej pierwotnej umowy wiecznego społeczeństwa, łączącego niższe i wyższe istoty, świat widzialny i niewidzialny, na mocy potwierdzonej nienaruszalną przysięgą ugody, wskazującej wszystkim istotom fizycznym i moralnym należne im miejsca<sup>38</sup>.

Zasady tej wiecznej umowy zapisane są w empirycznie poznawalnych faktach życia społeczeństwa, w których zakodowana została mądrość Stwórcy. Tak więc dla Burke'a człowiek jest zasadniczo istotą społeczną, ze swej natury określonej przez Boga przeznaczoną do życia we wspólnocie, która determinuje jego kondycję, obowiązki i uprawnienia. Ludzie są moralnie związani przez wymagania swej natury i z tej racji muszą wejść w relacje z innymi ludźmi, tworząc wspólnotę, której istnienie bez boskiej sankcji byłoby niemożliwe<sup>39</sup>. To społeczeństwo

[...] dało jałmużnę ubogiemu, obronę słabemu, pouczenie nieoświeconemu, pracę pracowitemu, pocieszenie tym, którzy go potrzebowali, opiekę bezradnemu, wsparcie w podeszłym wieku, wiarę wątpięcym, nadzieję zrozpaczonym i miłosierdzie całemu rodzajowi ludzkiemu<sup>40</sup>.

Skoro więc człowiek musi żyć we wspólnocie, to uprawnienia człowieka znajdują swą realizację i konkretyzację dopiero w społeczeństwie, a nie w hipotetycznym i ahistorycznym stanie naturalnym. Zatem prawdziwym stanem pierwotnym jest dla niego stan społecznego zjednoczenia, a nie „dziki i niespójny sposób życia”<sup>41</sup>. Stąd uprawnienie, by czynić wszystko, bez jakichkolwiek moralnych więzów, nie istnieje, ponieważ

<sup>37</sup> E. Burke, *Reform of the Representation of the Commons in Parliament*, [w:] *idem, The Speeches of the Right Honourable Edmund Burke in the House of Commons and in Westminster Hall in Four Volumes*, London 1816, vol. 3, s. 47.

<sup>38</sup> *Idem, Rozważania...*, s. 113.

<sup>39</sup> R. Kirk, *Burke and the Philosophy of Prescription*, s. 370.

<sup>40</sup> E. Burke, *Repeal to The Test Corporation Act*, [w:] *idem, The Speeches of the Right Honourable...*, vol. 3, s. 476.

<sup>41</sup> *Idem, An Appeal...*, s. 86.

ludzie nigdy nie egzystowali w całkowitej niezależności i swobodzie. Przeciwnie, w stanie społecznego zjednoczenia nasze działania wpływają na innych i jesteśmy odpowiedzialni za nasze czyny. Hipoteza stanu natury według Burke'a potrzebna jest rewolucjonistom jedynie jako uzasadnienie abstrakcyjnych, fałszywych uprawnień człowieka wyrwanego ze społecznego kontekstu i służy ostatecznie zakwestionowaniu naturalnego charakteru społeczeństwa i władzy.

Tymczasem „wolność abstrakcyjna, podobnie jak inne pozbawione punktu odniesienia abstrakcje, nie istnieje”<sup>42</sup>. Nie ma jej jednego, powszechnego i doskonałego wzorca wywiedzionego z rozumu spekulatywnego, ponieważ wolne społeczeństwo samo za pomocą niewidzialnej siły kształtuje jej użyteczną i realną postać. To prawda, że wolność jest częścią naturalnej ludzkiej konstytucji, lecz nie można jej zdefiniować tak, jak uczynili to autorzy Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela. Jej treść i ograniczenia zmieniać się mogą wraz z epokami, przybierając nieskończoną ilość postaci, dlatego „nie można ich określić przez odwołanie się do jakiegokolwiek abstrakcyjnej zasady i nie ma rzeczy bardziej niemądrej od rozważania ich w odniesieniu do takiej zasady”<sup>43</sup>. Jest tak dlatego, że wolność nie może zostać zrozumiana i opisana przez świadomy jednostkowy wybór, lecz odnaleźć ją można dopiero w porządku wspólnoty politycznej, w której będzie realizowana i która potencjalność uprawnień człowieka przekształci w konkretne wolności. Dlatego poza społeczeństwem wolność nie może egzystować, wolność jest tylko wolnością w działaniu, jest dziełami społeczeństwa, a nie abstrakcyjnym roszczeniem skierowanym pod jego adresem. Wolność, tak jak rozumie ją Burke, należy się człowiekowi tylko jako części wspólnoty i definiowana jest poprzez relacje, w które wchodzi z innymi jej członkami. Konstytucja wspólnoty, wyznawane w niej wartości moralne, religia, przesady, zwyczaje, tradycja polityczna wyznaczają obowiązki i swobody żyjących w niej ludzi. Ich misterna sieć określa żywą tkankę społeczeństwa, tworząc zasady wyprzedzające konkretne instytucje polityczne i prawne. A zatem to, co dla filozofów kontynentalnego oświecenia jest przeszkodą dla wolności, dla Burke'a jest warunkiem determinującym jej istnienie<sup>44</sup>.

Człowiek w swej naturze moralnej – pisze – staje się w swym postępie przez życie wytworem przesądów, wytworem opinii, wytworem zwyczajów i sen-

<sup>42</sup> *Idem, Przemówienie w sprawie wnioskowanych przez niego uchwał dotyczących pojednania z koloniami*, [w:] *idem, O duchu i naturze rewolucji*, tłum. A. Wincewicz-Price, Kraków 2012, s. 85.

<sup>43</sup> *Idem, Rozważania...*, s. 78.

<sup>44</sup> J.C. Espada, *Edmund Burke and the Anglo-American Tradition of Liberty*, „Royal Institute of Philosophy Supplement” 2006, vol. 81(58), s. 224.



tymentów wzrastających razem z nim. One właśnie tworzą naszą drugą naturę jako mieszkańców kraju i członków społeczeństwa, w którym umieściła nas Opatrzność<sup>45</sup>.

W ciągu wieków wspólnota narodowa rozwija zwyczaje, sentymenty, opinie, przesady, które stają się jej integralną częścią i decydują o jej unikalności. Tworzą równocześnie jej spoiwo ważniejsze od prawa, bowiem prawo opiera się właśnie na nich. Przez działanie tych starych i utrwalonych przesądów człowiek przygotowany zostaje, by działać w mądry i cnotliwy sposób. To one czynią z cnoty zwyczaj, to za ich sprawą obowiązki stają się czymś naturalnym. Dlatego są one pewniejszym drogowskazem niż teorie i spekulacje, gdyż tylko głupcy albo ateści mogą je zignorować. To zatem życie wspólnoty ukształtowanej przez szereg następujących po sobie pokoleń, jej wspólne historyczne doświadczenie nadają konkretną treść obowiązkom i uprawnieniom człowieka, dostosowując je do możliwości i potrzeb jednostek i zbiorowości. Prawdziwe posłuszeństwo nakazom praw natury wymaga więc szacunku dla przeszłości i troski o przyszłość, nie są one bowiem chwilowym doświadczeniem, lecz wiecznością, której fragmentu doświadczają kolejne pokolenia. Błędne rozumienie pojęcia wolności zahamować może zbawienne działanie tego prawa i narazić na szwank jego dziedzictwo pozostawione następcom. Wolność zatem to nie czynienie tego co się podoba w imię abstrakcyjnych zasad, lecz wolność społeczna obwarowana ograniczeniami wynikającymi ze społecznego otoczenia, w którym może być realizowana. Jej konkretne fenomeny zmieniać się mogą w czasie i przestrzeni, podlegać mogą ewolucji pod wpływem okoliczności zewnętrznych i zmianie dominujących we wspólnocie przekonań, dlatego nie da się ich jasno sprecyzować, tak jak wolności zrodzonych w umysłach impertynentów pokroju Thomasa Paine'a. Stąd Burke napisać może tylko, że:

Ludzie mają prawo [...] do sprawiedliwego traktowania, podobnie jak między równymi sobie, bez względu na to, czy spełniają oni funkcje polityczne, czy też poświęcają się pospolitym zajęciom. Mają prawo do owoców swych starań i do środków, które czynią te starania owocnymi. Mają prawo do dorobku swoich rodziców, do wykarmienia i wychowania potomstwa, do pouczenia w życiu i pocieszenia w chwili śmierci. Każdy człowiek ma prawo do zrobienia dla siebie tego, co zrobić potrafi bez naruszania cudzych praw, i ma też prawo do stosownej części tego wszystkiego, co społeczeństwo dzięki połączeniu swych zdolności i sił potrafi uczynić dla jego dobra<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> E. Burke, *Speeches in the Impeachment of Warren Hastings, Speech in Reply, Seventh Day*, [w:] *idem, The Works of the Right Honourable of Edmund Burke*, Boston 1871, vol. 8, s. 414.

<sup>46</sup> *Idem, Rozważania...*, s. 76.

Prawdziwymi naturalnymi uprawnieniami człowieka są zatem równość wobec prawa, bezpieczeństwo owoców pracy i własności, przyjazność ze strony instytucji oraz korzyści z istnienia uporządkowanego społeczeństwa. Przysługują one ludziom nie na mocy dekretu władzy czy orzeczenia filozofa, lecz na mocy starożytnych przywilejów<sup>47</sup>, realizujących nakazy boskiej sprawiedliwości. Są bowiem celami, dla których Bóg dał ludziom państwo, a historia pokazuje, że są pożądane przez prawdziwego „naturalnego” człowieka – człowieka społecznego i cywilizowanego.

Dlatego to, co zwolennicy stanu natury i umowy społecznej nazywają naturalną wolnością, jest dla Burke'a jedynie samolubnym zaspokajaniem swych namiętności, godną potępienia samowolą. Ich doskonała realizacja musiałaby skutkować moralnym i społecznym chaosem. Dopiero bowiem społeczeństwo i zewnętrzna wobec niego władza stwarzają warunki do funkcjonowania rzeczywistej wolności<sup>48</sup>.

To nie samotna, niezwiązana, indywidualna, samolubna wolność – pisze Burke – jak gdyby każdy miał określać całość swego zachowania przez swą własną wolę. Wolność, którą mam na myśli, jest wolnością społeczną. To taki stan rzeczy, w którym wolność jest zabezpieczona przez równe jej ograniczenie; stan rzeczy, w którym wolność żadnego człowieka i żadnego grona ludzi i żadnej jakkolwiek liczby ich grupy, nie może znaleźć sposobów naruszenia wolności jakiegokolwiek osoby lub jakiegokolwiek zbiorowości w społeczeństwie<sup>49</sup>.

169

Ponieważ wolność nie może istnieć poza społeczeństwem, dlatego z faktu tego wynikają konkretne obowiązki spoczywające na członkach wspólnoty i służące jej zachowaniu. Nie są one, podobnie jak wolność, kwestią jednostkowego wyboru, lecz wynikają z naturalnego porządku rzeczy i konstytucji wspólnoty.

Mamy obowiązki wobec ludzkości jako takiej – pisze Burke – niewynikające z żadnego dobrowolnego paktu. Wynikają one z relacji człowieka do człowieka i relacji człowieka do Boga, które to relacje nie stanowią przedmiotu wyboru. Przeciwnie, moc wszelkich układów, jakie zawieramy z drugą osobą lub grupą osób, uzależniona jest od tych bardziej pierwotnych obowiązków<sup>50</sup>.

Stąd ludzie powinni darzyć szacunkiem władzę i prawa, respektować własność, która do nich nie należy, pracować, by zyskać to, co można

<sup>47</sup> J.G.A. Pocock, *Burke and the Ancient Constitution. A Problem in the History of Ideas*, „The Historical Journal” 1960, vol. 3, nr 2, s. 128.

<sup>48</sup> E. Burke, *Rozważania...*, s. 77.

<sup>49</sup> *Idem*, *Letter to Dupont, Nov. 1798*, [w:] *idem*, *Correspondence of the Right Honourable...*, vol. 3, Appendix, s. 106.

<sup>50</sup> *Idem*, *An Appeal...*, s. 121.

zyskać pracą<sup>51</sup>. Dlatego wolnością może cieszyć się tylko ten, kto związany jest zobowiązaniami nałożonymi nań przez społeczeństwo i prawo natury. Dzieje się tak, ponieważ tylko wspólnota polityczna daje ludziom możliwość doskonalenia się w cnocie, która warunkuje wolność. Wolność i cnota są więc u Burke'a immanentnie związane, egzystują wspólnie, wzajemnie warunkują swoje istnienie, będąc elementem boskiego porządku. „Bo czymże jest wolność – pyta Burke – bez mądrości i cnoty? Jest największym możliwym złem; jest szaleństwem, występkiem i głupotą – pozbawionym wędzideł i granic”<sup>52</sup>. Wolność może egzystować zatem tylko w społeczeństwie ludzi moralnych, jej warunkiem jest bowiem cnota i samokontrola, bez których ludzie „stają się więźniami swoich własnych namiętności”<sup>53</sup>.

Ludzie są godni wolności osobistej – przekonuje – proporcjonalnie do ich skłonności do nałożenia moralnych ograniczeń na swoje własne pragnienia, odpowiednio do tego, czy ich miłość dla sprawiedliwości jest większa niż ich zachłanność; zaś rozsądek i trzeźwość rozumowania wybija się ponad próżność i arogancję<sup>54</sup>.

Konkretne wolności zatem nie istnieją więc w oderwaniu od społecznego i historycznego kontekstu, wyznaczonego przez tradycję polityczną i prawo natury<sup>55</sup>.

170

### III

Dlatego Burke w swej apoteozie wolności Anglików z dumą podkreśla przywiązanie do

[...] dawności, przepelniającej zawsze umysły naszych prawników, prawodawców i wszystkich ludzi, na których chcieli oddziaływać i do niezmienności zasad politycznych tego królestwa, nakazujących traktowanie naszych najświętszych praw i swobód obywatelskich jako odziedziczonych<sup>56</sup>.

<sup>51</sup> *Idem*, *Rozważania...*, s. 255.

<sup>52</sup> *Idem*.

<sup>53</sup> *Idem*, *List Edmunda Burke'a do członka Zgromadzenia Narodowego w odpowiedzi na niektóre zastrzeżenia wobec jego książki o wypadkach we Francji*, tłum. T. Pichór, Warszawa 2012, s. 89.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 88.

<sup>55</sup> *Idem*, *Abridgment of the English History*, [w:] *idem*, *The Works of Edmund Burke with a Memoir...*, vol. 2, s. 593.

<sup>56</sup> *Idem*, *Rozważania...*, s. 50.

Dzięki dążeniu do zgodności z naszą naturą – pisze – w naszych stanowionych instytucjach i dzięki odwołaniu się do pomocy jej nieomylnych i przemożnych instynktów, mających wzmocnić omylne i słabe władze naszego rozumu, zyskaliśmy wiele innych i to niemałych korzyści, ujmując nasze swobody jako odziedziczone. [...] Dzięki temu nasza wolność została uszlachetniona. Jest imponująca, majestatyczna. Ma rodowód i znakomitych przodków. Ma swe herby i insygnia. Ma galerie portretów, swe pomniki, dokumenty, dowody i tytuły<sup>57</sup>.

To zatem wolność będąca immanentną częścią angielskiego prawa i ustroju, które dla Burke'a są nie tylko wcieleniem ducha historycznej użyteczności, lecz przede wszystkim instytucjonalizacją prawa naturalnego. Przyjęcie założenia o Bogu działającym w historii zmusza więc Burke'a do wniosku, że ma ona swój cel, jakim jest kształtowanie zgodnego z bożą wolą Ładu. Jako głęboko wierzący chrześcijanin Burke przekonany jest także o ułomności ludzkiej natury oraz jej podatności na zło. Nie podziela więc optymizmu Paina, z którym toczy w tym względzie polemikę, że wszelkie zło jest wynikiem ograniczenia naturalnej ludzkiej wolności, a rząd jest złem koniecznym. Z jego oglądu ludzkiej kondycji wynikać musi konieczność istnienia władzy politycznej, która moderować będzie swobody tak, by nie zamieniły się w destrukcyjną dla wspólnoty samowolę. Za jej sprawą dochodzi do przekształcenia przyrodzonych uprawnień w konkretne wolności uzgodnione z dobrem wspólnoty<sup>58</sup>. Bez niej zniknęłoby społeczeństwo, a wraz z nim wszelkie korzyści wynikające ze wspólnego bytowania, w końcu przestałaby istnieć wolność. „Ten – pisze Burke – który zarządził, byśmy naturę naszą doskonalili dzięki cnotcie, chciał, żeby pojawiły się konieczne dla tego doskonalenia środki. Chciał, by powstało państwo”<sup>59</sup>. Stąd władza i wolność muszą koegzystować tak jak dzień i noc, obowiązki i uprawnienia. Wolność „ta musi zostać wbudowana w rządy, aby zharmonizować się z ich formami i regułami, i aby poddać ją ich celom”<sup>60</sup>. Zatem „istnieje nie tylko wraz z porządkiem i cnotą, lecz w ogóle nie może istnieć bez nich, tkwi ona w dobrym rządzie jako jego substancja i żywotna zasada”<sup>61</sup>.

Wolne społeczeństwo nie polega zatem na pozbyciu się władzy, lecz na „pogodzeniu opozycyjnych pierwiastków wolności i przymusu w jednym tworze”<sup>62</sup>. Zadaniem władzy jest więc ochrona powstałego spontanicznie naturalnego porządku i będącej jego elementem wolności. Nie

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 53.

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 77.

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 114.

<sup>60</sup> *Idem*, *An Appeal...*, s. 112.

<sup>61</sup> *Idem*, *Speech on Mr. Burke's Arrival at Bristol, and at the Conclusion of the Poll, 1774*, [w:] *idem*, *The Works of Edmund Burke*, Boston 1839, vol. 2, s. 5.

<sup>62</sup> *Idem*, *Rozważania...*, s. 256.

może ona istnieć bez wyznaczających ją granic, bez prawa realizującego nakazy boskiej sprawiedliwości. Wolności Anglików są zatem swobodami pod rządami prawa, a nie wyprzedzającym je abstrakcyjnym uprawnieniem. Być wolnym, mieć uprawnienia to postępować zgodnie z prawem bożym, którego dzieckiem są prawa ludzkie<sup>63</sup>. A zatem istotą uprawnień jest podleganie sprawiedliwym regułom społeczeństwa obywatelskiego<sup>64</sup>. „Ten rodzaj wolności – przekonuje – jest faktycznie inną nazwą dla sprawiedliwości; określaną przez mądre prawa i zabezpieczaną przez dobrze zbudowaną instytucję”<sup>65</sup>. Dlatego Burke broni wolności, widząc ją nie jako wymysł rozumu spekulatywnego, lecz jako starożytne przywileje wynikające z równie starożytnych zwyczajów. Wolność dana człowiekowi przez Boga realizuje się w konkretnych instytucjach, które są społecznymi instrumentami dla realizacji naturalnych celów<sup>66</sup>. Prawo naturalne zaistnieć może w świecie realnym, ponieważ ucieleśnione zostaje w społecznym zadawnieniu i statucie. Prawo boskie poznać możemy za pomocą naszych własnych praw, które są próbą naśladowania Jego woli, ponieważ Bóg nie dał nam prostych recept i nie nadał doskonałej utopijnej konstytucji. Po omacku podążamy w kierunku Jego sprawiedliwości, za drogowskaz mając własną ułomną naturę. *Ancient constitution* i *common law* są więc zatem nie tylko konstrukcjami prawnymi, lecz przede wszystkim realizacją boskiego Ładu, niedoskonałą co prawda, lecz jedyną dostępną ludzkiemu doświadczeniu, która zbudowana została bez ludzkiej świadomości, mocą Boga działającego w historii.

[...] nikt z wyjątkiem gruntownie odczytanych nie potrafi pojąć kunsztownego mechanizmu struktury dostosowanej do połączenia wolności osobistej i społecznej ze społeczną siłą, z porządkiem, z pokojem, ze sprawiedliwością, a przede wszystkim z instytucjami utworzonymi dla nadania tej bezcennej całości stałości i stabilności na wieki<sup>67</sup>.

Prawo naturalne jest więc dla Burke’a zwyczajem zgodnym z wolą Opatrzności, doświadczeniem poznawanym poprzez tradycję, przesąd i zadawnienie, a *common law* i starożytna konstytucja są wcieleniem jego ducha<sup>68</sup>. Będąca jądrem wigowskiej mitologii idea starożytnej konstytucji opierała się bowiem na przekonaniu, że brytyjski ustrój był kategorią daną i zastaną. Nie powstał w wyniku ludzkiej działalności, lecz wyraża

<sup>63</sup> R. Kirk, *Burke and Natural Rights*, s. 442.

<sup>64</sup> P.J. Stanlis, *op. cit.*, s. 164.

<sup>65</sup> E. Burke, *Letter to Dupont*, Nov. 1798, s. 106.

<sup>66</sup> *Idem*, *Letters on a Regicide Peace. Letter No. 4: To The Earl Fitzwilliam*, [w:] *idem*, *Works of Edmund Burke*, vol. 3, s. 384.

<sup>67</sup> *Idem*, *An Appeal...*, s. 114.

<sup>68</sup> P.J. Stanlis, *op. cit.*, s. 38.

rozumność prawa natury oraz boskiego porządku<sup>69</sup>. Budowany przez stulecia gmach angielskich instytucji prawnych i ustrojowych stworzył unikalny mechanizm adaptacji tych odwiecznych norm do aktualnej sytuacji i potrzeb społeczeństwa. Za sprawą tego tajemniczego procesu części konstytucji stopniowo i prawie niedostrzegalnie przystosowały się jedna do drugiej. Nie można jej było jednak opisać w postaci prostych zasad i aksjomatów, podobna była bowiem raczej do drzewa, w którym poszczególne części pełnią swoją rolę, obumierają, by uczynić miejsce dla nowych, wpiśniętych się jednak doskonale w spontanicznie egzystujący i ewoluujący porządek. Dlatego, jak pisał Burke, angielska konstytucja nigdy

[...] nie jest ani stara, dojrzała czy młoda, ale nie zmieniając się, przeżywa powtarzające się z różnym natężeniem okresy schyłku, upadku, odrodzenia i wzrostu, a nasze udoskonalenia nigdy nie są całkowicie nowe, a to, co zachowujemy, nigdy nie jest całkowicie anachroniczne<sup>70</sup>.

Angielskiej konstytucji nie uważa więc Burke za obiektywnie doskonałą, ważne, że jest ona bliska doskonałości dla samych Anglików<sup>71</sup>. Jej wartość polega na tym, że w jej instytucjach skumulowały się wiedza, doświadczenie i mądrość minionych pokoleń, a zapisane w niej zasady sprawiedliwości i wolności kształtowały się stopniowo, bez udziału ludzkiej woli. Jest więc ona inkarnacją boskiej woli działającej w historii, a nie ułomnym dziełem ograniczonych umysłów prawodawców. Angielska starożytna konstytucja zatem

[...] to nie wybór jednego dnia lub jednego pokolenia, wybór krzykliwy i lekkomyślny; to rozważny wybór wieków i pokoleń; to konstytucja uczyniona przez to, co jest dziesięć tysięcy razy lepsze niż wybór, jest uczyniona przez szczególne okoliczności, wydarzenia, nastroje, usposobienia i moralne, obywatelskie i społeczne nawyki ludzi, którzy ujawniają się tylko w długim czasie. To jest strój, który przystosowuje się do ciała<sup>72</sup>.

Stanowi ona najlepszą „gwarancję prawa i wolności”<sup>73</sup>, bowiem to w niej znalazły wyraz i realizację naturalne uprawnienia człowieka, przybrawszy formę swobód Anglików. Dlatego angielski „system polityczny korespon-

<sup>69</sup> J.N. Figgis, *The Divine Right of Kings*, Cambridge 1914, s. 228; J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, New York 1957, s. 36; Ch. Hill, *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford 1965, s. 225 i nast.

<sup>70</sup> E. Burke, *Rozważania...*, s. 52; zob. również: *Notes for Speech on Amendment on the Address, Nov. 30, 1774*, [w:] *idem, Correspondence of the Right Honourable...*, vol. 2, Appendix, s. 416.

<sup>71</sup> F. O’Gorman, *op. cit.*, s. 49.

<sup>72</sup> E. Burke, *Reform...*, s. 47.

<sup>73</sup> *Idem, Rozważania...*, s. 49.

duje i harmonizuje z porządkiem świata oraz ze sposobem istnienia przeznaczonym stałym tworem składającym się z pomniejszych elementów”<sup>74</sup>.

To powiązanie starożytnej konstytucji z prawem natury sprawia, że zdaniem Burke’a ma miejsce nieustanne, wymuszone zmiennymi okolicznościami dostosowanie instytucji do absolutnych i niezmiennych zasad<sup>75</sup>. W naturze samej konstytucji bowiem, dzięki naśladownictwu naturalnych wzorców, tkwią instrumenty niezbędne do jej zmiany, rozumianej jako realizacja tkwiącego w historii zamysłu Stwórcy. Dlatego komentując wydarzenia Rewolucji Chwalebnej, podkreślał, że:

[...] chcieliśmy i chcemy nadal wywodzić wszystko, co posiadamy, z dziedzictwa naszych przodków. Pilnie baczyliśmy, by na tym odziedziczonym pniu nie zaszczepić ani jednego pędu obcego naturze pierwotnego dzieła. Zasadą wszystkich przedsięwziętych dotąd reform było odwoływanie się do przeszłości, i mam nadzieję, więcej: jestem przekonany, że te wszystkie, jakie dokonane zostaną w przeszłości, będą naśladowały ściśle ten sposób postępowania, autorytet i przykład<sup>76</sup>.

Ewolucja ta, w której ujawnia się działanie Opatrzności, uzgodniona z prawem natury, pozwala zachować nienaruszoną konstytucję, będącą warunkiem szczęścia, pomyślności i wolności.

174

Dzięki tej konstytucji – pisze – wiem i triumfalnie czuję zarówno, że jestem wolny i że nie jestem wolny w sposób niebezpieczny dla siebie lub dla innych. Wiem, że żadna władza na ziemi, gdy czynię to, co powinienem, nie może narazić mego życia, mojej wolności lub mojej własności. Mam tę wewnętrzną i dostojną świadomość mojego własnego bezpieczeństwa i niezależności, która jako jedyna wywołuje dumne i krzepiące uczucie wolności w ludzkiej piersi<sup>77</sup>.

Za sprawą cnoty politycznej roztropności, która „jest nie tylko pierwsza w szeregu cnót politycznych i moralnych, ale jest zarządcą, regulatorem, standardem ich wszystkich”<sup>78</sup>, możliwe staje się zharmonizowanie konkretnych okoliczności społecznych i historycznych z nakazami Boga<sup>79</sup>. Skoro tak, to starożytna konstytucja legitymizuje uprawnienia władzy, wolności i obowiązki poddanych nie tylko z racji swej dawności i skuteczności, lecz zgodności z naturalną sprawiedliwością<sup>80</sup>, która przyjęła formę starodawnych praw.

<sup>74</sup> *Ibidem*, s. 52.

<sup>75</sup> F.S.J. Canavan, *Edmund Burke's Conception of the Role of Reason in Politics*, „The Journal of Politics” 1959, vol. 21, nr 1, s. 71–72.

<sup>76</sup> E. Burke, *Rozważania...*, s. 50.

<sup>77</sup> *Idem*, *On the Powers of Juries in Prosecutions for Liberties*, [w:] *idem*, *The Works of Edmund Burke with a Memoir...*, vol. 2, s. 470–471.

<sup>78</sup> *Idem*, *An Appeal...*, s. 19.

<sup>79</sup> *Idem*, *Letters on a Regicide Peace. Letter No. 3: Proposals for Peace...*, s. 273.

<sup>80</sup> P.J. Stanlis, *op. cit.*, s. 53.

Zawarte w nich zostały dwojakiemu rodzaju gwarancje chroniące przed arbitralnością władzy. Pierwsze, najważniejsze mają charakter ograniczeń moralnych i wynikają z chrześcijańskiego charakteru społeczeństwa i państwa oraz jego podległości prawu natury. Władza winna być zatem podporządkowana jego nakazom, a jego „wzniosłe zasady należy wpoić ludziom piastującym wysokie godności i tworzyć religijne instytucje, które zachowywałyby ich żywotność i zmuszały do ich przestrzegania”<sup>81</sup>. Władza nie jest bowiem przywilejem, lecz obowiązkiem na mocy zaufania, który spełniać należy dla dobra wspólnoty. Z drugiej jednak strony nie mniej ważna dla zachowania wolności jest moralna kondycja społeczeństwa. Gdy jej zabraknie, a ludzie wyzwolą się z moralnych więzów, tak jak miało to miejsce we Francji, wtedy wolność zastąpiona zostanie „rządami ułomności i chaosu”<sup>82</sup>. Równie istotne są dla Burke’a instytucjonalne gwarancje wolności Anglików, do których zalicza ograniczony charakter monarchii, dziedziczność korony, odpowiedzialność ministrów, szereg potwierdzonych przez monarchów praw i przywilejów, w końcu samo prawo powszechne stanowiące barierę chroniącą swobody poddanych. Wszystkie one wynikają ze starych, ukształtowanych przez pokolenia form egzystencji, tworząc wygodną i użyteczną strukturę, w której każdy element pełni istotną funkcję, tworząc środowisko, gdzie istnieć może rzeczywista wolność.

Efekty działania zasiedziałyh instytucji – dowodzi autor *Rozważań* – stanowią ich probierz. Gdy ludzie są szczęśliwi, zjednoczeni, bogaci i silni, nie pytamy o resztę. Przyjmujemy, że dobre jest to, co ma dobre następstwa<sup>83</sup>.

## IV

Tymczasem radykałowie chcą opierać wolność na całkowitym odrzuceniu tych rozwiązań moralnych i ustrojowych, które warunkują jej istnienie. To właśnie te powody sprawiły, że Burke widział w postulatach radykalnych zmian społecznych i politycznych zagrożenie nie tylko o charakterze instytucjonalnym, ale przede wszystkim moralnym. Logika *common law* i sankcja prawa naturalnego każą mu docenić powściągliwość i rozagę przodków, którzy

<sup>81</sup> E. Burke, *Rozważania...*, s. 109.

<sup>82</sup> *Idem*, *An Appeal...*, s. 104.

<sup>83</sup> *Idem*, *Rozważania...*, s. 185.



[...] przez skromność tak jak samo jak przez siłę swych umysłów niedostrzeżalnie kreślili Konstytucję coraz bliżej jej doskonałości, przez to, że nigdy nie odchodzili od jej podstawowych zasad ani nie wprowadzali zmiany, która nie była zakorzeniona w prawach, Konstytucji i życiu królestwa<sup>84</sup>.

Paradoksalnie jednak za pragnieniem fundamentalnej zmiany zastanych urządzeń politycznych stała całkowicie odmienna od Burke'owskiej koncepcja wolności, którą w *An Appeal from the New to the Old Whigs* nazywa on fałszywą. W istocie rzeczy terminem tym określa Burke dwie koncepcje filozoficzne, które stanowiły teoretyczny fundament dwóch etapów rewolucji francuskiej. Pierwsza, wywodząca się z teorii kontraktualistycznych, zakładała istnienie naturalnych, przyrodzonych i niezbywalnych uprawnień przysługujących jednostkom w przedspołecznym i przedpaństwowym stanie naturalnym. Zachowywały one swą treść w stanie społecznego zjednoczenia i wyznaczały obszar, w który państwo nie może ingerować<sup>85</sup>. Istniały zatem w pewnym sensie niezależnie od państwa i społeczeństwa, a instytucje te, powołane wolicjonalnym aktem jednostek, za jedyny cel stawiały sobie ich ochronę i zachowanie. O absurdalności hipotezy stanu natury mowa była wcześniej, lecz dla Burke'a o wiele istotniejsze są społeczne konsekwencje tego rodzaju wolności. Traci ono bowiem swój wspólnotowy charakter, jest właściwie stowarzyszeniem autonomicznych bytów, całkowicie uwolnionych od moralnych zobowiązań wobec bliźnich i wspólnoty. Dla Burke'a obowiązki i swobody stanowią awers i rewers tej samej monety, bowiem, by cieszyć się wolnością, trzeba spełniać społeczne zobowiązania, których wolność jest funkcją. Tu tymczasem jednostki otrzymują wolność mocą orzeczenia filozofa lub dekretu władzy, a cieszenie się nią nie wymaga żadnych pozytywnych działań, prócz powstrzymania się od naruszania analogicznych uprawnień innych, i jest powszechne w swej równości. Opiera się zatem na odrzuceniu naturalnych autorytetów krępujących wolę jednostek i uzgadniających ją z interesem wspólnoty, w swym centrum stawiając absolutną jednostkę wyrwaną z wszelkich społecznych uwikłań i dysponującą absolutną wolnością.

O wiele niebezpieczniejsza dla Burke'a jest jednak teoria, która z powszechnych i przyrodzonych uprawnień wywodzi równy udział w sprawowaniu rządów<sup>86</sup>. Prawa człowieka zredukowane są tu do jednego: suwerennego prawa każdej jednostki, by rządzić sobą w stanie natu-

<sup>84</sup> *Idem, An Appeal...*, s. 116.

<sup>85</sup> T. Paine, *The Rights of Man*, [w:] *idem, The Complete Works of Thomas Paine*, New York 1954, vol. 2, s. 153–154, 194.

<sup>86</sup> *Idem, Dissertation on the First Principles of Government*, [w:] *idem, The Complete Works of Thomas Paine*, vol. 2, s. 363–364.

ry, suwerenność tę zachowują w stanie społeczeństwa, które składają się z równych i suwerennych bytów, z konieczności rządzonych przez wolę większości<sup>87</sup>. Większość ta w konsekwencji postrzegana być musi jako jedyni władcy oraz autorzy konstytucji wspólnoty. Suwerenności ludu Rousseau zatem, tak jak ją postrzega Burke, w istocie polega na założeniu, że:

[...] suwerenność, niezależnie czy wykonywana przez jednego, czy wielu, nie tylko ma źródło w narodzie [...], ale że to w ludzie spoczywa stale i niezmiennie suwerenność, że lud może legalnie usuwać królów nie tylko za złe sprawowanie władzy, lecz w sytuacji braku jakichkolwiek nadużyć, że może wedle swego upodobania ustanowić dla siebie jakąś nową formę rządu lub żyć bez jakiegokolwiek rządu, że lud stanowi w gruncie rzeczy swoją własną władzę, a jego wola jest miarą jego działań<sup>88</sup>.

Leżące u podstaw tego twierdzenia kontraktualistyczne przesady ignorują fakt, że co prawda społeczeństwo jest umową, lecz umową łączącą przeszłe, teraźniejsze i przyszłe pokolenia, realizującą cele, które nie mogą być zrealizowane za życia jednej generacji i które wyrażają boską rozumność w świecie<sup>89</sup>. Związane z tym obowiązki dla jego członków nie wynikają z ich woli, podlegają im bowiem niepytani o zdanie, czerpiąc korzyści z istnienia społeczeństwa. Dlatego:

Podstawa rządu nie znajduje się w wymyślonych prawach człowieka [...] ale w politycznym komforcie i w ludzkiej naturze albo, choć natura jest uniwersalna, w formie zmodyfikowanej przez lokalne zwyczaje i skłonności<sup>90</sup>.

177

Najważniejsze moralne obowiązki nigdy nie są więc przedmiotem wyboru, same stanowiąc podstawę wszystkich zobowiązań zaciąganych przez człowieka. Naturalną podstawą społeczeństwa są zatem moralne relacje pomiędzy jego członkami, narzucone i sankcjonowane przez akt stworzenia<sup>91</sup>, który określa naturę wszystkich rzeczy, ich miejsce i relacje. Tworzy w ten sposób obiektywny porządek, któremu ludzie i narody muszą się podporządkować<sup>92</sup>. To zatem porządek moralny kreuje obowiązki polityczne, a nie odwrotnie, jak chcieliby jego adwersarze. Dlatego umowa tworząca społeczeństwo nie może być rozwiązana mocą czyjegokolwiek widzimisie, nawet jeśli byłaby nim większość, tak jak wola większości nie może uczynić sprawiedliwą niesprawiedliwości. Dlatego zasadę suwe-

<sup>87</sup> *Ibidem*, s. 374.

<sup>88</sup> E. Burke, *An Appeal...*, s. 56.

<sup>89</sup> F. Canavan, *Burke on Prescription of Government*, „The Review of Politics” 1973, vol. 35, nr 4, s. 455–456.

<sup>90</sup> E. Burke, *An Appeal...*, s. 112.

<sup>91</sup> R.R. Fennessy, *Burke, Paine and „The Rights of Man”*, The Hague 1963, s. 110.

<sup>92</sup> J. MacCunn, *op. cit.*, s. 144.

renności ludu Burke określa jako „najbardziej fałszywą, ohydłą i niebezpieczną doktrynę, która kiedykolwiek była głoszona”<sup>93</sup>.

U samych korzeni tej idei leży lekceważenie dla boskiego ładu, dla określonych przez Stwórcę zasad rządzących kosmosem, dla organicznego i wspólnotowego charakteru społeczeństwa, podnoszące do rangi absolutu to, co chwilowe i ułomne. Stanowi więc ono doskonałe uzasadnienie niszczenia zastanego porządku i budowania na jego gruzach nowego ładu nie tylko w wymiarze instytucjonalnym, ale – co gorsza – również w moralnym, ponieważ zmierza „w stronę całkowitego obalenia nie tylko wszelkiej formy rządów oraz wszelkich trwałych zabezpieczeń rozumnej wolności, ale także wszelkich reguł i zasad samej moralności”<sup>94</sup>. Niszczy przy tym to, co dla wolności najważniejsze – ciała pośredniczące, stanowiące formalny i realny hamulec dla despotycznych zapędów władzy, tworząc scentralizowany rząd. Po ich unicestwieniu człowiek staje sam, słaby i bezbronny wobec niczym nieograniczonego i wszechpotężnego państwa, którego arbitralność uzasadniona zostaje przez wolę większości<sup>95</sup>. Jednak nawet większość nie ma żadnego moralnego prawa, by czynić rzeczy niszczące dla wspólnoty, jest to bowiem

[...] sprzeczne z najwyższym prawem, które nie leży we władzy jakiegś wspólnoty ani całej ludzkiej rasy. Trudno jest wskazać błąd bardziej wywrotowy dla całego porządku i piękna, całego pokoju i szczęścia społeczeństwa ludzkiego niż twierdzenie, że jakaś grupa ludzi może tworzyć prawo, jakie jej się podoba<sup>96</sup>.

Dobro wspólne, tak jak je rozumie Burke, nie jest bowiem tożsame z dobrem większości. Mąż stanu, który dobrze rozumie naturę społeczeństwa, wie, że każdy człowiek posiada utrwalone wolności i korespondujące z nimi obowiązki chronione przez instytucje publiczne realizujące zasady niezależnej od ludzkiej woli sprawiedliwości. Gdy o tym zapomni, wówczas władza, krępowana dotychczas przez prawo natury i starożytne fundamentalne prawa królestwa, pozbawiona zostaje nagle tych wędzideł, wolą ludu maskując nieznaną wcześniej tyranie<sup>97</sup>. W rękach jego przedstawicieli skupiona zostaje bowiem absolutna władza i równocześnie prawo jej kontrolowania, co w istocie niweczy wszelkie jej ograniczenia, pozwalając w imię abstrakcyjnej wolności politycznej gwałcić pra-

<sup>93</sup> E. Burke, *On Mr. Sheridan's Motion Relative to the Existence of Seditious Practices*, [w:] *idem, The Speeches of the Right Honourable...*, vol. 4, s. 126–127.

<sup>94</sup> *Idem, An Appeal...*, s. 56.

<sup>95</sup> R. Boyd, *op. cit.*, s. 488.

<sup>96</sup> E. Burke, *Tract on the Popery Laws...*, s. 409.

<sup>97</sup> F.A. Dreyer, *Legitimacy and Usurpation in the Thought of Edmund Burke*, „Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies” 1980, vol. 12, nr 3, s. 266–267.

wa i wolności osobiste jednostek. Wolność w najbardziej ogólnym sensie Burke rozumiał bowiem przede wszystkim jako nieobecność arbitralnego przymusu i samowolnych działań władzy<sup>98</sup>, niezależnie czy pochodzą one od Korony<sup>99</sup>, Parlamentu czy francuskich przedstawicieli ludu. Despotyzm oznacza zaś dla niego ustrój, w którym władców nie wiążą żadne niepisane, wcześniejsze od nich prawa, a ich decyzje niepoddane są kontroli niezawisłych sędziów<sup>100</sup>. Tymczasem we francuskim projekcie rewolucyjnym rządzący utożsamieni zostają z rządzonymi, tak że wola tych pierwszych nie znajduje żadnych realnych ograniczeń.

Taka konstytucja wolności – przekonuje Burke – jeżeli taką może być, jest w rezultacie niczym więcej niż inną nazwą dla tyranii najsilniejszej faksji; a faksje w republikach były i są, w pełni tak zdolne jak monarchie, do najokrutniejszego ucisku i niesprawiedliwości<sup>101</sup>.

W związku z tym jej „miłośnicy muszą być miłośnikami nie wolności, lecz, o ile naprawdę rozumieją jej naturę, najniższej i najbardziej niegodziwej niewoli”<sup>102</sup>.

Ich entuzjazm w głoszeniu wolności, którego pierwszą ofiarą pada wolność, wynika z fundamentalnego braku zrozumienia dla istoty społeczeństwa, które nie jest produktem ludzkiej konwencji, lecz skomplikowanym porządkiem powołanym do życia przez Boga. Społeczeństwo bowiem z samej swej istoty ma charakter hierarchiczny, a każdy zajmuje w nim wyznaczone mu przez Opatrzność miejsce. Każdy z jego członków ma co prawda równe prawa, lecz jak zaznacza wielki wig, „nie do tego samego”<sup>103</sup>. Wszyscy są wolni, lecz dysponują różnymi kwalifikacjami moralnymi i intelektualnymi. Jedyna równość, jaką uznaje, to równość chrześcijańska, równość moralna, równość dzieci Bożych w obliczu Stwórcy.

Tej moralnej równości towarzyszą jednocześnie naturalne nierówności w kondycji każdego człowieka. Podążanie ścieżką cnoty, poświęcenie dla dobra wspólnego czy rozpoznanie istoty starożytnego ustroju nie jest dostępne każdemu w takim samym stopniu. Podobnie jak cnota rozważi,

<sup>98</sup> F. Canavan, *Editor's Foreword*, [w:] F. Canavan, *Selected Works of Edmund Burke*, Indianapolis 1999, vol. 1, s. 10.

<sup>99</sup> B.W. Hill, *Fox and Burke. The Whig Party and the Question of Principles, 1784–1789*, „The English Historical Review” 1974, vol. 89, nr 350, s. 6.

<sup>100</sup> E. Burke, *Trial of Warren Hastings, Fourth Day, 16th February, 1788*, [w:] *idem, The Works and Correspondence of the Right Honourable...*, vol. 7, s. 359.

<sup>101</sup> *Idem, A Speech of Edmund Burke, Esq. at the Guildhall, in Bristol: previous to the late election in that city upon certain points relative to his parliamentary conduct*, London 1780, s. 58.

<sup>102</sup> *Idem, An Appeal...*, s. 11.

<sup>103</sup> *Idem, Rozważania...*, s. 76.

pozwalająca odróżnić to, co niebezpieczne, od tego, co uzgodnione z tradycją wspólnoty<sup>104</sup>, która dostępna jest tylko arystokracji cnoty i rozumu, a nie ludowi jako całości.

Człowiek – pisze Burke – który wniósł do spółki tylko pięć szylingów, ma do nich prawo, podobnie jak ten, który wniósł pięćset funtów, ma prawo do swej większej części. Lecz ten pierwszy nie ma prawa do równego udziału w dochodach z połączonego kapitału. A co się zaś tyczy udziału we władzy, auto-rytecie i zarządzaniu, jaki powinien przypadać każdej jednostce w kierowaniu państwem, to nie sądzę, iżby należał on do bezpośrednich, pierwotnych praw człowieka w społeczeństwie obywatelskim<sup>105</sup>.

Przyjęcie perspektywy przeciwnej skutkuje, jak we Francji, poddaniem odwiecznych i niezmiennych reguł sprawiedliwości, fundamentalnych praw królestwa arbitralnej woli, będącej wynikiem zmiennych nastrojów nikczemnego w swej moralnej kondycji i nieobliczalnego tłumu. W prawdziwym społeczeństwie tymczasem, a nie w podniesionym do rangi suwerena zatowarowanym tłumie, władza spoczywa w rękach najlepszych jego synów, którzy swe talenty i zdolności oddają w służbie ojczyzny<sup>106</sup>. Dlatego Burke zawsze zdecydowanie sprzeciwiał się zmianom w prawie wyborczym, które mogły naruszyć ten wykształcony ewolucyjnie stan. Skoro stan natury to fikcja, a stan społecznego zjednoczenia jest realnością, na której Burke buduje swą koncepcję, to z samej istoty boskiego planu wynika istnienie jego naturalnych przywódców, których w *An Appeal* opisuje w ten sposób:

Prawdziwa naturalna arystokracja nie jest oddzielną i odrębną częścią państwa. Jest ona istotną i integralną częścią każdego dużego właściwie utworzonego ciała. Jest ukształtowana przez zbiór uzasadnionych opinii, które wzięte jako całość przyjąć należy za zgodne z rzeczywistością. Wychowuje się w szacownym miejscu, od dzieciństwa nie widzi niczego nikczemnego i ohydneho, uczy się szacunku do samej siebie, przyzwyczajają się do krytycznego spojrzenia na społeczeństwo, wcześniej zwraca uwagę na opinię publiczną, stoi tak wysoko, by móc objąć wzrokiem szerokie spektrum nieskończenie różnych organizacji i wydarzeń w dużym społeczeństwie, ma czas na lekturę, refleksję, rozmowę; ma zdolność do pozyskiwania starań i uwagi mądrych i uczonych, gdziekolwiek się oni znajdują, jest obeznana z dowodzeniem i posłuszeństwem w wojsku, uczy się nie zważać na niebezpieczeństwo w pogoni za honorem i obowiązkiem, otrzymuje formację do najwyższego stopnia czujności, przezorności i roztropności w warunkach, w których żadnego błędu nie popełnia się bezkarnie, a najmniejsze pomyłki pociągają za sobą bardzo niszczące konsekwencje,

<sup>104</sup> F.S.J. Canavan, *Edmund Burke's Conception...*, s. 68–69.

<sup>105</sup> E. Burke, *Rozważania...*, s. 76.

<sup>106</sup> M.S. Williams, *Burkean „Descriptions” and Political Representation: A Reappraisal*, „Canadian Journal of Political Science” 1996, vol. 29, nr 1, s. 26.

jest formowana w powściągliwej i uporządkowanej postawie w poczuciu tego, że jest się uważanym za nauczyciela swoich współobywateli służącego im radą w szczególnie ważnych dla nich sprawach oraz że działa jako mediator pomiędzy Bogiem a człowiekiem<sup>107</sup>.

Tylko wtedy gdy mądrzejsi, wykształceni, bardziej zaradni i majątni prowadzą i chronią słabszych, mniej zaradnych i biedniejszych, społeczeństwo nazwać można ludem, a „nie rasą zdrajców i włóczęgów”<sup>108</sup>. Władza elity jest czymś naturalnym i oczywistym, w przeciwieństwie do rządów miernot, które sprzeciwiają się prawu natury. Burke nie odrzuca jednak *a priori* zasady większości, podobnie jak Monteskiusz wie, że w pewnych okolicznościach jest pożądana, jednak nie z uwagi na realizację jakiejś abstrakcyjnej idei, lecz konkretne okoliczności i społeczną użyteczność<sup>109</sup>. Odmawia wszakże jej czysto arytmetycznej wykładni i powszechności, przekonując, że większość musi pochodzić od ciała wykształconego i udoskonalonego przez tradycję, wykształcenie, majątek i moralne przymioty. Tylko ludzie dysponujący szczególnymi kompetencjami mają więc prawo wybierać swych przedstawicieli, którzy stworzą prawdziwą większość wyrażającą dobro i interes całej wspólnoty.

## Rekapitulacja

Mówiąc o wolności i o naturalnych uprawnieniach człowieka, Burke nadaje im zatem treść całkowicie przeciwstawną niż jego polityczni oponenti. Wielki wig, sprzeciwiając się ich metafizycznym spekulacjom, kreśli przy tym własną wyrafinowaną koncepcję, która stanowić ma intelektualny oręż w walce z tymi, którzy owładnięci przekonaniem o swej przenikliwości i wszechwiedzy, nie wahają się podważyć wiecznych i uniwersalnych prawd. Sam, pozbawiony takich złudzeń, odwołuje się do tego, co konstytuuje zachodnią tradycję polityczną i intelektualną, co decyduje o jej unikalności i pięknie. Wbrew modnemu wśród elit deizmowi nie wstydzi się więc swej chrześcijańskiej gorliwości i oddania dla świętej wiary przodków, która uczyniła z niego tego, kim jest. Ona każe mu dostrzec, że postać świata nie jest czymś przypadkowym, że stoi za nim rozum, który ukształtował go zgodnie z drobiazgowo przemyślanym planem. W planie tym szuka więc odpowiedzi na pytanie o ludzką

<sup>107</sup> E. Burke, *An Appeal...*, s. 129–130.

<sup>108</sup> *Ibidem*, s. 131.

<sup>109</sup> F.S.J. Canavan, *The Relevance of the Burke-Paine Controversy to American Political Thought*, „The Review of Politics” 1987, vol. 49, nr 2, s. 167.

kondycję i miejsce człowieka we wszechświecie. Odwołując się do tradycji prawa naturalnego, widzi go więc zawsze jako element większej całości, zdeterminowany przez społeczny kontekst, w którym funkcjonuje, a nie jako wyrwane z niego abstrakcyjne indywiduum. Tak zatem jak człowiek zawsze jest konkretny, tak konkretne są jego obowiązki i uprawnienia wobec tych, wśród których żyje. To społeczne interakcje, mielone w młynie historii, dają odpowiedź na pytanie o zakres ludzkiej wolności tu i teraz. Jej zmienna treść wyraża się w unikalnym ustroju każdej wspólnoty politycznej, będącej efektem działania niezliczonych okoliczności pod życzliwą kuratelą Stwórcy. Wszystko, czego człowiek do wolności potrzebuje, to zachować wierność wobec jego nakazów zaklętych w moralności, starożytnych zwyczajach, przesądach i tradycji. Burke jest przy tym całkowicie pewien, że odrzucenie tego świętego depozytu musi ostatecznie doprowadzić nie tylko do społecznego i moralnego zamieszania, ale do utraty wolności, która jest najważniejszym darem Boga dla człowieka. Dlatego dumny z tradycji, którą reprezentuje, z dziedzictwa angielskiego ustroju i swobód Anglików może napisać:

My nie dokonaliśmy żadnych odkryć i nie sądzimy, by należało dokonywać jakichkolwiek odkryć w sferze moralności lub wielu w sferze podstawowych zasad rządzenia czy też w wyobrażeniach wolności, które były znane na długo przed naszym urodzeniem, i będą znane równie dobrze, gdy nad naszym zarozumiałstwem Opatrzność usypie mogiłę, a grobowa cisza zapanuje nad zuchwałą wielomównością<sup>110</sup>.

182

## Bibliografia

- Bourke R., *Empire and Revolution. The Political Life of Edmund Burke*, Princeton 2015.
- Boyd R., „The Unsteady and Precarious Contribution of Individuals”. *Edmund Burke’s Defense of Civil Society*, „The Review of Politics” 1999, vol. 61, nr 3, s. 465–492.
- Browning R., *The Origin of Burke’s Ideas Revisited*, „Eighteenth-Century Studies” 1984, vol. 18, nr 1, s. 57–71.
- Burke E., *Abridgment of the English History*, [w:] E. Burke, *The Works of Edmund Burke with a Memoir in Three Volumes*, New York 1836.
- Burke E., *An Appeal from the New to the Old Whigs, in consequence of some late discussion in Parliament*, London 1791.
- Burke E., *Letter to Dupont, Nov. 1798*, [w:] E. Burke, *Correspondence of the Right Honourable Edmund Burke between the year 1744 and the period of his decease, in 1797*, London 1844, vol. 3, Appendix.

<sup>110</sup> E. Burke, *Rozważania...*, s. 103.

- Burke E., *Letters on a Regicide Peace. Letter No. 3: Proposals for Peace*, [w:] E. Burke, *Works of Edmund Burke*, Indianapolis 1999, vol. 3.
- Burke E., *Letters on a Regicide Peace. Letter No. 4: To The Earl Fitzwilliam*, [w:] E. Burke, *Works of Edmund Burke*, Indianapolis 1999, vol. 3.
- Burke E., *List Edmunda Burke'a do członka Zgromadzenia Narodowego w odpowiedzi na niektóre zastrzeżenia wobec jego książki o wypadkach we Francji*, tłum. T. Pichór, Warszawa 2012.
- Burke E., *Speech on Mr. Burke's Arrival at Bristol, and at the Conclusion of the Poll, 1774*, [w:] E. Burke, *The Works of Edmund Burke*, Boston 1839, vol. 2.
- Burke E., *Przemówienie w sprawie wnioskowanych przez niego uchwał dotyczących pojednania z koloniami*, [w:] E. Burke, *O duchu i naturze rewolucji*, tłum. A. Winiewicz-Price, Kraków 2012.
- Burke E., *Reform of the Representation of the Commons in Parliament*, [w:] E. Burke, *The Speeches of the Right Honourable Edmund Burke in the House of Commons and in Westminster Hall in Four Volumes*, London 1816, vol. 3.
- Burke E., *Rozważania o rewolucji we Francji*, tłum. D. Lachowska, Kraków 1994.
- Burke E., *A Speech of Edmund Burke, Esq. at the Guildhall, in Bristol: previous to the late election in that city upon certain points relative to his parliamentary conduct*, London 1780.
- Burke E., *Speech of the Rt. Hon. E. Burke, 15th February 1788, Continuation, 16th February 1788*, [w:] E.A. Bond (red.), *Speeches of the Managers and Counsel in the Trial of Warren Hastings*, London 1859, vol. 1.
- Burke E., *Speeches in the Impeachment of Warren Hastings, Speech in Reply, Seventh Day*, [w:] E. Burke, *The Works of the Right Honourable of Edmund Burke*, Boston 1871, vol. 8.
- Burke E., *The Speeches of the Right Honourable Edmund Burke in the House of Commons and in Westminster Hall in Four Volumes*, London 1816.
- Burke E., *The Works of Edmund Burke*, Boston 1839.
- Burke E., *Works of Edmund Burke*, Indianapolis 1999.
- Burke E., *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, Oxford 1981.
- Canavan F.S.J., *Burke on Prescription of Government*, „The Review of Politics” 1973, vol. 35, nr 4, s. 454–474.
- Canavan F., *Editor's Foreword*, [w:] F. Canavan, *Selected Works of Edmund Burke*, Indianapolis 1999, vol. 1.
- Canavan F.S.J., *Edmund Burke's Conception of the Role of Reason in Politics*, „The Journal of Politics” 1959, vol. 21, nr 1, s. 60–79.
- Canavan F.S.J., *The Relevance of the Burke-Paine Controversy to American Political Thought*, „The Review of Politics” 1987, vol. 49, nr 2, s. 163–176.
- Dreyer F.A., *Burke's Politics. A Study in Whig Orthodoxy*, Waterloo 1979.
- Dreyer F.A., *Legitimacy and Usurpation in the Thought of Edmund Burke*, „Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies” 1980, vol. 12, nr 3, s. 257–267.
- Espada J.C., *Edmund Burke and the Anglo-American Tradition of Liberty*, „Royal Institute of Philosophy Supplement” 2006, vol. 81(58), s. 213–230.
- Fennessy R.R., *Burke, Paine and „The Rights of Man”*, The Hague 1963.



- Figgis J.N., *The Divine Right of Kings*, Cambridge 1914.
- Hart J., *Burke and Radical Freedom*, „The Review of Politics” 1967, vol. 29, nr 2, s. 221–238.
- Hill B.W., *Fox and Burke. The Whig Party and the Question of Principles, 1784–1789*, „The English Historical Review” 1974, vol. 89, nr 350, s. 1–24.
- Hill Ch., *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford 1965.
- Hutchins R.M., *The Theory of the State: Edmund Burke*, „The Review of Politics” 1943, vol. 5, nr 2, s. 139–155.
- Kilcup R.W., *Burke’s Historicism*, „The Journal of Modern History” 1977, vol. 49, nr 3, s. 394–410.
- Kirk R., *Burke and Natural Rights*, „The Review of Politics” 1951, vol. 13, nr 4, s. 441–456.
- Kirk R., *Burke and the Philosophy of Prescription*, „Journal of the History of Ideas” 1953, vol. 14, nr 3, s. 365–380.
- Laski H., *Political Thought in England from Locke to Bentham*, New York 1920.
- London and Westminster Review*, October, 1836 – January, 1837, vol. IV. and XXVI. 1837, Baldwin, Cradock, and Joy, London 1837.
- MacCunn J., *The Political Philosophy of Burke*, London 1913.
- Morley J., *Edmund Burke. A Historical Study*, London 1867.
- O’Gorman F., *Edmund Burke: His Political Philosophy*, London 2004.
- Pocock J.G.A., *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, New York 1957.
- Pocock J.G.A., *Burke and the Ancient Constitution. A Problem in the History of Ideas*, „The Historical Journal” 1960, vol. 3, nr 2, s. 125–143.
- Raeder L.C., *Edmund Burke: Old Whig*, „Political Science Reviewer” 2006, vol. 35, s. 115–131.
- Sabine G., *History of Political Theory*, New York 1961.
- Stanlis P.J., *Edmund Burke and the Natural Law*, New Brunswick 2003.
- Stephen L., *History of English Thought in the Eighteenth Century*, London 1881.
- Paine T., *The Complete Works of Thomas Paine*, New York 1954.
- Weston J.C.Jr., *Edmund Burke’s View of History*, „The Review of Politics” 1961, vol. 23, nr 2, s. 203–229.
- Williams M.S., *Burkean „Descriptions” and Political Representation: A Reappraisal*, „Canadian Journal of Political Science” 1996, vol. 29, nr 1, s. 23–45.

## Idea wolności u Josepha de Maistre'a

### Antywolnościowy wizerunek tradycjonalisty

Francusko-sabaudzki tradycjonalista Joseph de Maistre (1753–1821) nigdy nie miał dobrej prasy pośród demokratów i liberałów, dlatego dosyć powszechnie postrzegany był (i jest) jako przeciwnik idei wolności w każdej postaci, zwolennik despotycznych rządów monarszych, mrocznej papieskiej teokracji, a także piewca takich figur jak kat i inkwizytor.

185

Ten rozpowszechniony pogląd możemy zilustrować kilkoma przykładami zaczerpniętymi z literatury liberalnej, a poświęconej poglądom de Maistre'a.

1. W 1899 r. liberalny filozof francuski Emile Faguet – który zresztą kilka lat później w wyniku Afery Dreyfusa znacznie sympatyzować z nacjonalistyczną prawicą – poświęca tradycjonalistcie obszerny pierwszy rozdział swojej monumentalnej pracy *Politycy i moralisci dziewiętnastego stulecia* (*Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle*, 1899), gdzie charakteryzuje go kwiecieście jako

[...] drapieżnego absolutystę, wściekłego teokratę, nieprzejednanego legitymistę, apostoła monstrualnej trójcy złożonej z papieża, króla i kata, zawsze zwolennika najtwardszych dogmatów, najbardziej ciasnych i niewzruszonych, ciemną osobowość ze Średniowiecza, w którym zapewne byłby Doktorem Kościoła, inkwizytorem lub oprawcą<sup>1</sup>.

Zaraz potem dodaje, że „to człowiek nieomylności, absolutyzmu, inkwizycji i odwołania edyktu nantejskiego”, dla którego „wolności jednostkowe są secesją – zbrodnią przeciwko społec-

---

<sup>1</sup> E. Faguet, *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle*, t. 1, Paris b.r.w. [1899], s. 1.

czeństwu”<sup>2</sup>. Nawet jego chrześcijaństwo – kontynuuje francuski liberał – nie łagodzi tej drastycznej wizji społecznej, ponieważ ma charakter pogański i nie przyświeca mu miłość bliźniego. Przeciwnie, de Maistre to zwolennik „chrześcijaństwa terrorystycznego”, nakazujący „pasywne posłuszeństwo” wobec wszelkiej władzy ustanowionej<sup>3</sup>. Słowem, to „pretorianin Watykanu”<sup>4</sup>.

2. W 1957 r. rumuński filozof Emile Cioran – odwrotnie niż cytowany przed chwilą Faguet nawrócony z legionowego nacjonalizmu na liberalizm – we wstępie do dzieł wybranych Sabaudczyka określił go mianem pełnego zachwyty nad przemocą polityczną, krwawymi wojnami, absolutyzmem, a także katem i inkwizytorem „makiawela teokracji”<sup>5</sup>. Rumuński liberał dowodzi, że de Maistre, podobnie jak Georg W.F. Hegel i Karol Marks, jest zachwycony stosowaniem terroru wobec ludzi w imię praw historii<sup>6</sup>.
3. Angielski badacz Jack Lively w 1965r. w głośnym wstępie do obszernej anglojęzycznej antologii pism tradycjonalisty pisze, że w filozofii politycznej de Maistre’a „kat został podniesiony do rangi najwyższego duchownego w społeczeństwie, najdoskońalszego i najbardziej wyrazistego symbolu jego jedności”<sup>7</sup>. Lively twierdzi, że nie mamy tutaj do czynienia z tradycjonalistą „w starym stylu”, lecz z prekursorem nowoczesnego nacjonalizmu o charakterze autorytarnym, odwołującym się do nośnych mitów politycznych. Katolicyzm de Maistre’a miałby być nie tyle teokratyczny, jak na pozór może się wydawać, co miałby stanowić formę „religii politycznej”, spajającej ludzi w jeden naród wokół swojego suwerena<sup>8</sup>.
4. Amerykański badacz Stephen Holmes w rozprawie z 1993 r. o przeciwnikach liberalizmu pisze o de Maistrze, że „żaden inny z wczesnych teoretyków nie był pionierem tak wielu antyliberalnych idei jak on”<sup>9</sup>, antyszambrując ideom antyliberalnym takich klasyków jak Carl Schmitt, Leo Strauss czy Alasdair MacIntyre, szczególnie zaś koncepcji dyktatury tego pierwszego, opartej na

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 2–3, 25.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 59.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 60.

<sup>5</sup> E. Cioran, *Préface*, [w:] J. de Maistre, *Du Pape et extraits d'autres oeuvres*, Monaco 1957, s. 48.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 14–15.

<sup>7</sup> J. Lively, *Introduction*, [w:] J. de Maistre, *The Works*, London 1965, s. 7.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 19–20, 40–42.

<sup>9</sup> S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, Kraków 1998, s. 35.

teologii politycznej i koncepcji autorytarnych skutków sekularyzacji nowoczesnego świata. Wczesnemu liberalizmowi przeciwstawiał rolę mitów politycznych, a optymizm antropologiczny zwalczał, przedstawiając człowieka jako istotę rewolucyjną i agresywną. Holmes pisze też o jego „dziwnie nabożnym stosunku do kary śmierci” i o zafascynowaniu postacią „kata-kapłana”, co skrajnie różni go od liberałów, którzy „nie potrafią nawet otwarcie mówić o karze fizycznej”, a na myśl o karze śmierci „robi im się niedobrze”<sup>10</sup>.

Wszystkie przytoczone powyżej opinie przedstawiają de Maistre'a jako myśliciela antyliberalnego, z czym trudno byłoby się nam nie zgodzić. Czasami są niesprawiedliwe, a ich autorzy wykazują istotne braki w literaturze przedmiotu (Holmes); czasami są deklaracjami liberalnego wyznania wiary, które wyszły spod pióra ideologicznego neofity próbującego zatuszować swoją faszyzującą przeszłość (Cioran); innym razem mają charakter nazbyt emocjonalny, choć w sumie trafny (Faguet). Wszystkie zacytowane opinie słusznie opisują poglądy de Maistre'a, widząc w nim katolika-ultramontanina; absolutystę, który siłą łamie wszelkie przejawy buntu; apologetę inkwizytora i kata, będących narzędziami sojuszu tronu i ołtarza. W pracach na temat tego myśliciela zawsze zwracano uwagę na jego dziwną sympatię dla kata. Funkcja ta zdawała się pasjonować de Maistre'a, a opisy jego pracy mogą wywołać drgawki u czytelnika przyzwyczajonego do rozpatrywania polityki i nauki o państwie w kategoriach praw człowieka. Zacytujmy słynny fragment o kacie:

[...] każda wielkość, każda siła, wszelkie posłuszeństwo spoczywa na kacie, który jest postrachem i wędzidłem wszelkiej ludzkiej społeczności. Pozbawcie świat tego instrumentu, który bywa niepojęty, a w ciągu chwili ład zamienia się w chaos, trony upadają a społeczeństwo znika. [...] Bóg, będący twórcą suwerenności, jest więc także twórcą kary. To On rzucił nasz świat pomiędzy te dwa bieguny [dobra i zła – przyp. A.W.], gdyż Jehowah jest panem obu biegunów i na nich każe obracać się światu. Istnieje więc w świecie doczesnym Boskie i oczywiste prawo karania zbrodni. Prawo to, tak niezmiennie jak samo społeczeństwo, któremu zapewnia trwałość, egzekwowane jest bezustannie od początku świata: zło, istniejąc na ziemi, działa stale, musi więc być bezustannie powstrzymywane przez karę. I rzeczywiście widać, że wszystkie rządy ziemskie działają bezustannie, aby zapobiec poczynaniom zbrodni lub je karać. Dlatego miecz sprawiedliwości nie posiada pochwy. Zawsze musi albo grozić, albo uderzać<sup>11</sup>.

Tę wizję kata jako fundamentu porządku uzupełnić możemy cytatem o swoich marzeniach, o których de Maistre pisze w liście do przyjaciela:

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 38, 57–58.

<sup>11</sup> J. de Maistre, *Les soirées de Saint-Petersbourg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, Paris 1960 [1821], s. 41.

„[...] gdy myślę o nieszczęsnej Francji, o jej występnej stolicy, o jej królobójczych prawodawcach, o jej krwawych szaleństwach, marzę tylko o główniach, kołach i szubienicach”<sup>12</sup>. Wiemy już więc wobec kogo ma być zastosowany „miecz sprawiedliwości”: wobec rewolucjonistów, którzy ustanowili nową rewolucyjną Francję – „kanaliokrację”<sup>13</sup>. Dlatego konserwatysta – zapewne w imieniu całej kontrewolucji – w 1796 r. zapowiada, że

[...] każda kropla krwi Ludwika XVI będzie kosztować Francję strumieniem. Prawdopodobnie ze cztery miliony Francuzów zapłaci własną głową za wielką narodową zbrodnię antyreligijnej i antyspołecznej rewolty, uwieńczonej królobójstwem<sup>14</sup>.

Te i podobne wypowiedzi, a także pochwała katolickiego absolutyzmu, sprzeciw wobec społeczeństwa ideowo pluralistycznego, nawoływanie do bezwzględnego karania buntu za pomocą represji, a religijnej heterodoksji za pomocą inkwizytorów, odrzucenie oświeceniowego racjonalizmu na rzecz mitów politycznych spowodowały, że po doświadczeniach drugiej wojny światowej zaczęto de Maistre’a oskarżać o to, że był prekursorem faszyzmu. Pierwszy raz teza taka pojawiła się zresztą już w 1939 r., i to w faszystowskiej Italii<sup>15</sup>. Po wojnie najgłośniej zabrzmiał w tym tonie głos żydowskiego teoretyka liberalizmu Isaiaha Berlina<sup>16</sup>, który oskarżył de Maistre’a o – jak to ujęła hiszpańska badaczka – związki z „paranoicznym światem nowoczesnego faszyzmu”<sup>17</sup>. W zakończeniu swojego głośnego eseju o francusko-sabaudzkim tradycjonalistcie Berlin pisze:

Porządek, w jakim de Maistre dostrzegał jedyne lekarstwo na rozpad tkanki społecznej, urzeczywistnił się w naszych czasach w najbardziej odrażającej formie. Społeczeństwo totalitarne, którego obraz pod pozorem dokonywania historycznej analizy nakreślił de Maistre, stało się rzeczywistością, potwierdzając za cenę niezmiernego ludzkiego cierpienia głębię i trafność wizji tego niezwykłego – i przerażającego – proroka naszych czasów<sup>18</sup>.

<sup>12</sup> Cytat z ineditu, jako pierwszy list ten przytoczył bodaj F. Descostes, *Joseph de Maistre pendant la Révolution*, Tours 1895, s. 276.

<sup>13</sup> J. de Maistre, *Correspondance diplomatiques*, t. 2, Paris 1860, s. 137.

<sup>14</sup> *Idem*, *Considérations sur la France*, Paris 1936 [1796], s. 16.

<sup>15</sup> A. Omodeo, *Un reazionario. Il conte G. De Maistre*, Bari 1939, s. 138 i nast.

<sup>16</sup> I. Berlin, *Joseph de Maistre i źródła faszyzmu*, [w:] *idem*, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, Warszawa 2004, s. 80–152.

<sup>17</sup> M.S. Catoggio, *Joseph de Maistre entre la Revolución y la Guerra*, „Nómadas” (czasopismo elektroniczne), 2005, nr 12, s. 9. Poza tym tekstem stanowisko I. Berlina wobec J. de Maistre’a omawiają także J. Zaganiaris, *Des origines du totalitarisme aux apories des democraties liberales: interpretations et usages de la pensée de Joseph de Maistre par Isaiah Berlin*, „Revue française de science politique” 2004, t. 54, nr 6, s. 981–1004; A. Della Casa, *Le due modernità di Joseph de Maistre. Isaiah Berlin e l’interpretazione del fascismo*, „Studi Storici” 2012, t. 53, nr 4, s. 905–927.

<sup>18</sup> I. Berlin, *Joseph de Maistre...*, s. 152.

Głos Berlina nie jest osamotniony, gdyż podobne pojawiły się zaraz także we Francji, Portugalii i w Niemczech<sup>19</sup>. Teorie te oceniamy krytycznie, a często – jak w przypadku głośnego tekstu Berlina – wprost uznajemy za nienaukowe i kłamliwe<sup>20</sup>. Są one w tym przypadku warunkowane osobistością czy też ideologiczną niechęcią do katolickiego autorytaryzmu<sup>21</sup>. Czasami także, jak w przypadku Ernsta Noltego, teorie takie stanowią część większego planu rozmycia niemieckiej odpowiedzialności za narodowy socjalizm i zbrodnie III Rzeszy poprzez próbę udowodnienia, że faszizm był zjawiskiem paneuropejskim, które przypadkowo zwyciężyło właśnie w Niemczech. To zaś wymaga znalezienia faszystów i jego prekursorów gdzie tylko się da, także w osobie de Maistre'a<sup>22</sup>.

## Wobec liberalnego pojęcia wolności

Czy rzeczywiście de Maistre jest programowo – zawsze i wszędzie – wrogiem wolności w każdej postaci, będąc prorokiem czy to prawicowej dyktatury w rodzaju tej wprowadzonej przez gen. Franco, czy wręcz faszyzmu? Wątpliwe i to nie tylko dlatego, że w młodości filozof ten sam był liberałem i początkowo popierał rewolucję<sup>23</sup>. Problem jest znacznie szerszy i dotyczy tego, czy liberalne pojęcie wolności nie jest fałszywie postawione.

<sup>19</sup> We współczesnej literaturze przedmiotu sugestie takie odnaleźć można m.in. w takich pracach jak: J.H. Schoeps, *Konservatismus*, [w:] J.H. Schoeps, J. Knoll, *Konservatismus, Liberalismus, Sozialismus. Einführung, Texte, Bibliographien*, München 1981, s. 30; R. Romano, *O pensamento conservador*, „Revista de Sociologia e Política” 1994, nr 3, s. 24; J. Zaganiaris, *Joseph de Maistre est-il aux origines des doctrines totalitaires?*, [w:] P. Barthelet (red.), *Joseph de Maistre*, Lausanne 2005, s. 800–803.

<sup>20</sup> I. Berlin zarzuca m.in. J. de Maistre'owi wrogość do Żydów i masonów (*op. cit.*, s. 103), co jest nieprawdą (Berlin nie daje w tym miejscu przypisu – to bardzo charakterystyczne), gdyż filozof ten był raczej filosemitą (*Les soirées de Saint-Petersbourg...*, s. 381–385; *Lettres et opuscules inédits*, t. 2, Paris 1851, s. 249–51), zaczytywał się w pismach kabalistów (*Examen de la philosophie de Bacon, ou l'on traite différentes questions de philosophie rationnelle*, t. 1, Lyon 1836 [1810], s. 137–138), a masonem sam był przez 20 lat życia i nigdy nie potępił tej organizacji (P. Vulliaud, *Joseph de Maistre franc-macon*, Paris 1926).

<sup>21</sup> J.Z. Muller, *Conservatism. An Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present*, Princeton 1997, s. 432.

<sup>22</sup> E. Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche. Action française, Italienischer Faschismus, Nationalsozialismus*. München 1979, s. 67–70.

<sup>23</sup> Zob. na ten temat m.in. F. Descostes, *Joseph de Maistre avant la Révolution*, t. 1–2, Tours 1895; R. Triomphe, *Joseph de Maistre. Etude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique*, Genève 1968, s. 70–71, 96 i nast.; C.J. Gignoux, *Joseph de Maistre. Prophète du passé, historien de l'avenir*, Rennes 1963, s. 24 i nast.; B. Bondy, *Die reaktionäre Utopie. Das politische Denken von Joseph de Maistre*, Köln 1982, s. 32 i nast.

Miejscem, w którym tradycjonalista nie zgadza się z Benjaminem Constantem czy Isaiahem Berlinem, jest absolutny charakter wolności propagowany przez liberałów, którzy twierdzą, że obywatel albo jest wolny, albo nie jest. W rzeczywistości nie ma absolutnej wolności (byłaby to anarchia), a czysta niewola występuje dziś rzadko i tylko w odległych krajach (nie-wolnictwo). Świat składa się z konstrukcji pośrednich, gdzie rzadko coś jest białe lub czarne. Każdy, kto stawia tę kwestię na zasadzie albo-albo, podchodzi do problemu nadmiernie teoretycznie, książkowo i apriorycznie.

W liście do Louisa de Bonalda Sabaudczyk pisze słowa, które stanowią najważniejszy jego zarzut wobec liberalnej koncepcji wolności, dlatego warto na nie zwrócić szczególną uwagę:

[...] między niezliczonymi szaleństwami chwili i wszystkich czasów, jest między nimi jedno będące matką wszystkich: to coś nazywało się w szkole **'protopseudos'**, sofizmat pierwotny, główny, początkowy, a nade wszystko oryginalny. **To wiara, że wolność jest jakąś rzeczą absolutną i ściśle zdefiniowaną, że się albo ją ma albo się jej nie ma, i która nie jest tonowana, ani trochę mniej, ani trochę więcej** (podkr. – A.W.)<sup>24</sup>.

Wolność absolutna nie jest możliwa z powodu teologiczno-antropologicznego. Jest nim grzech pierworodny. Refleksja konserwatywna zawsze przykładła do niego wielką wagę (nazywając ten problem wprost w ten sposób lub rozważając kwestię ułomności ludzkiej)<sup>25</sup>. Znajdujemy ją bez najmniejszego kłopotu także u de Maistre'a, gdy rozważa naturę ludzką, a tym samym dostępny jej zakres wolności. Powiedzmy zresztą bez ogródek, że nie jest to wizja specjalnie sympatyczna dla człowieka, który jest dogłębnie skażony grzechem, a więc nie może być w pełni wolny<sup>26</sup>. Jak ujmuje to adresat cytowanego powyżej listu – francuski tradycjonalista Bonald: „prawodawcy, znacie naturę ludzką i jej skłonności. Jeżeli zadekretujecie dzisiaj, że dzieciom wolno jest pozbawić życia własnych rodziców, to jutro będziecie otoczeni ojcobójcami”<sup>27</sup>.

Gdyby Berlin miał rację, twierdząc, że de Maistre był prekursorem faszyzmu, to jego skrajnie pesymistyczna antropologia polityczna powinna prowadzić do wniosku, że wszelkie swobody winny być zniesione, a jedynym miejscem uzewnętrzniania się wolności winno być państwo,

<sup>24</sup> J. de Maistre, *Liberté civile des hommes. Pages choisies*, Paris 1948, s. 75.

<sup>25</sup> Kompleksowo problem ten w sposób interesujący omawiają H. Arias, J. Rafael, *Donoso Cortés und Carl Schmitt. Eine Untersuchung über die Staats- und rechtsphilosophische Bedeutung von Donoso Cortés im Werk Carl Schmitts*, München 1998, s. 60–74.

<sup>26</sup> Na temat grzechu pierworodnego (i jego narastania przez kolejne pokolenia) zob. J. de Maistre, *Les soirées de Saint-Petersbourg...*, s. 52–53, 59, 91–92, 99, 251.

<sup>27</sup> L. de Bonald, *Du divorce, considéré au XIXe siècle, relativement à l'état domestique et à l'état public de société*, Paris 1818, s. 246.

będące wyrazem zbiorowej woli (fasyzm włoski) lub wspólnota narodowa, *Volk* (narodowy socjalizm)<sup>28</sup>. Gdyby wszelka wolność była zła zawsze i wszędzie, to rzeczywiście należałoby zbudować państwo nie tylko monarchiczne czy autorytarne, ale wręcz totalitarne.

Nie byłoby trudno znaleźć w pismach de Maistre'a sążniste cytaty przeciwko wolności jako takiej, ale pamiętać musimy, że jego pisma miały charakter polemiczny wobec rewolucji francuskiej, która szermowała ideami wolności. W ich imię wywołano bunt, wysłano tysiące ludzi na gilotyny i zamordowano Ludwika XVI. Dyskurs rewolucyjny wyspecjalizował się w uzasadnianiu, za pomocą języka emancypacyjnego, każdej zbrodni i zniewolenia (nowomowa)<sup>29</sup>. Przypomnijmy w tym miejscu, że Robespierre twierdził z całą powagą, że „rząd rewolucyjny jest despotyzmem wolności przeciwko tyranii”<sup>30</sup>. Wolność była sztandarem, w imię którego można było popełnić każdą zbrodnię. Dlatego antywolnościowa narracja Maistre'owska jest nade wszystko zwrócona przeciwko rewolucji francuskiej, a niekoniecznie zawsze i wszędzie przeciwko rzeczywistej wolności. W narracji kontrrewolucyjnej tyranie jakobińską często określano mianem *anarchii*, ponieważ anarchią jest wszystko co odchodzi od „koniecznego porządku rzeczy”<sup>31</sup>. To rozumiało: skoro hasła wolnościowe doprowadziły do tyranii, to wolność i tyrania stały się pojęciowo tożsame dla publicystyki kontrrewolucyjnej, obok literalnego znaczenia tych słów.

Stosunek de Maistre'a do idei wolności jest bardziej skomplikowany niż twierdzi Berlin i liberalna interpretacja myśli sabaudzkiego tradycjonalisty, która jest nadmiernie statyczna. Błąd tej interpretacji polega na tym, że nie ujmuje problemu historycznie. Jego źródłem jest podstawowy dogmat liberalizmu, jakoby człowiekowi zawsze i wszędzie przysługiwały te same prawa (prawa natury, prawa człowieka), mające charakter niezmienny, tak jak niezmienna jest sama natura ludzka, z której wynikają. Ten pogląd o stałości ludzkiej natury przypisywany jest także polemistom tego nurtu, którymi są między innymi konserwatyści. Tak jak liberał, wychodząc z optymistycznej koncepcji natury ludzkiej, zawsze i wszędzie jest po stronie wolności, tak konserwatysta wychodzący z pesymistycznej kon-

<sup>28</sup> W. Kozub-Ciembroniewicz, *Państwo „etyczne” Giovanniego Gentile*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi” 1997, t. 20, s. 211–222; A.J. Gregor, *Giovanni Gentile. Philosopher of Fascism*, New Brunswick 2008, s. 51–58.

<sup>29</sup> F. Furet, M. Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française. Idées*, Paris 1992, s. 253–274.

<sup>30</sup> M. Robespierre, *Textes choisis*, t. 3, Paris 1974, s. 119.

<sup>31</sup> J. Szacki, *Kontrrewolucyjne paradoksy. Wizje świata francuskich antagonistów Wielkiej Rewolucji 1789–1815*. Warszawa 1965, s. 82–93.



cepcji ludzkiej kondycji zawsze i wszędzie musiałby być jej przeciwnikiem. Przypisywanie adwersarzowi własnego poglądu w tej kwestii jest zasadniczym błędem. Posługując się narracją de Maistre'a, można powiedzieć, że to *protopseudos* liberalnego odczytania tego myśliciela.

Niezwykle krytyczny wobec historyzmu Leo Strauss zwrócił uwagę, że kierunek ten narodził się w niemieckim romantyzmie jako reakcja na rzekomo uniwersalistyczne i ponadczasowe idee, którymi szermowali zwolennicy oświecenia i rewolucji francuskiej<sup>32</sup>. Tę samą uwagę należy odnieść do de Maistre'a, którego filozoficznie także trzeba zaliczyć do romantyzmu. Oto antyoświeceniowy zwolennik historyzmu, który bardzo chętnie krytykuje abstrakcyjne i zideologizowane koncepcje polityczne filozofów XVIII stulecia i późniejszych rewolucjonistów za pomocą argumentów historycznych, pokazując zmienność i irracjonalność świata oraz procesów społecznych i politycznych. Wystarczy przypomnieć słynny cytat de Maistre'a:

[...] nie ma wcale człowieka na świecie. Widziałem w swoim życiu Francuzów, Włochów, Rosjan etc. Wiem nawet, dzięki Monteskiuszowi, że można być Persem. Ale co do człowieka, oświadczam, że nie spotkałem go w życiu. Jeśli istnieje, to nic o tym nie wiem. [...] Konstytucja robiona dla wszystkich narodów nie jest zrobiona dla żadnego – to czysta abstrakcja<sup>33</sup>.

192

Uwaga ta dotyczy także natury ludzkiej, która nie ma charakteru stałego, lecz historyczny i w znacznej mierze jest uwarunkowana przez otoczenie kulturowe. To samo dotyczy instytucji. W końcu „Francja była monarchią, Piemont jest monarchią. Ale byłoby dla obu narodów ekstrawagancją, gdyby jednym z nich zaczęto rządzić wedle zasad drugiego”<sup>34</sup>. Jeszcze inna monarchia panuje w Rosji, gdzie w caracie łatwo można znaleźć „kilka elementów azjatyckich”<sup>35</sup>.

De Maistre twierdzi, że natura ludzka ma charakter zmienny i historyczny. Skoro zaś zakres swobód, jakie można przypisać jednostce, zależy od jej natury, to fałszywe jest liberalne założenie o rzekomo uniwersalnych w czasie i przestrzeni wrodzonych uprawnieniach.

Do klasycznej chrześcijańskiej tradycji należy dzielenie historii na to, co było przed i na to, co było po Chrystusie. De Maistre wpisuje się w to rozumowanie także w kwestii antropologii politycznej, a więc i historii

<sup>32</sup> C. Kauffmann, *Leo Strauss zur Einführung*, Hamburg 1997, s. 58–59.

<sup>33</sup> J. de Maistre, *Considérations sur la France*, s. 81–82.

<sup>34</sup> *Idem*, *Correspondance*, [w:] *idem*, *Oeuvres Completes*, t. 12, Lyon 1887, s. 482.

<sup>35</sup> *Idem*, *Correspondance diplomatiques*, t. 2, s. 189.

wolności<sup>36</sup>. Jest przekonany, że Dobra Nowina trwale odmieniła naturę ludzką, przyczyniając się do jej melioracji u tych wszystkich ludów, które przyjęły chrześcijaństwo, dzięki czemu wyszły ze stanu barbarzyństwa i przeszły do stanu cywilizowanego. Wszystkie opisane przez starożytnych historyków, filozofów politycznych i podróżników antyczne państwa opierały się na niewolnictwie. Wszyscy oni byli zgodni, że słusznie źli i podli ludzie – stanowiący większość populacji – byli trzymani w kajdanach:

Po wszystkie czasy i po wszystkie miejsca [...] stan niewoli uważany był zawsze jako niezbędna zasada rządu i stanu politycznego narodów, tak w republikach, jak i w monarchiach; nigdy przecież nie padło na myśl któremukolwiek z filozofów, aby potępiał niewolnictwo, ani też któremubądź z prawodawców, iżby uderzał na nie. [...] Ten kto zbadał dokładnie tę smutną naturę, wie, że człowiek w ogólności, o ile sam sobie jest zostawionym, jest zbyt złym, aby mógł być wolnym<sup>37</sup>.

Niewolnictwo nie wynikało przeto z faktu, że niewolnicy byli tymi złymi, a ich panowie tymi dobrymi. Zapewne i jedni, i drudzy byli tak samo podli. Było jednak fundamentem stabilnego porządku społecznego, który w tamtym świecie mógł być oparty jedynie na bacie i łańcuchach. Bez tej obrzydliwej instytucji porządek społeczny natychmiast zachwiałyby się, a uwolnieni ludzie rozpoczęliby wojnę przeciwko wszystkim pozostałym, ponieważ z natury byli pełni zła, gniewu, zazdrości i pychy.

Innymi słowy, w języku współczesnej politologii moglibyśmy powiedzieć, że świat starożytny był dogodnym miejscem dla urzeczywistnienia totalitarnej wizji państwowej znanej nam z XX w. Jednak skoro ówczesny aparat etatystyczny był niedojrzały, niezdolny zniewolić wszystkich ludzi i zapanować nad podległym sobie terytorium, to zamiast totalitarnych bytów prawnopublicznych powstały w to miejsce totalitarne byty z dziedziny prawa prywatnego, czyli majątki, na których pracowały setki niewolników. Majątek oparty na pracy niewolniczej jest maleńkim quasi-państwem totalitarnym należącym do osoby prywatnej. De Maistre nie potępia tego zjawiska, ponieważ wynikało ono z potwornego zepsucia ludzkiej natury w wyniku grzechu pierworodnego i braku jakiegokolwiek powszechnie dostępnej wiedzy o zasadach prawdziwej moralności.

Objawienie przyniesione przez Jezusa Chrystusa było dla de Maistre'a punktem zwrotnym w historii. Gdy zajaśniało chrześcijaństwo, ludzka kondycja polepszyła się, czego skutkiem było praktyczne zniesienie niewolnic-

<sup>36</sup> Cały wywód oparty jest na pracach: J. de Maistre, *O papieżu*, Kraków 1843 [1821], s. 193–197; *idem*, *Quatre chapitres inédits sur la Russie*, Paris 1859, s. 3–12.

<sup>37</sup> *Idem*, *O papieżu*, s. 193–194.

stwa dla chrześcijan w średniowieczu (formalnie zniósł je papież Aleksander III w 1267 r.<sup>38</sup>). Człowiek dorósł, aby być wolnym, ponieważ został chrześcijaninem i umiał już rozróżniać dobro od zła oraz wykształciło się w nim chrześcijańskie sumienie. Natura ludzka odmieniła się na lepsze.

Teraz rozumiemy, dlaczego wolność absolutna to wspomniany wcześniej *protopseudos* i dlaczego błędne jest myślenie, że „wolność jest jakąś rzeczą absolutną i ściśle zdefiniowaną, że się albo ją ma, albo się jej nie ma”. Konserwatysta utrzymuje, że liberalizm jest błędny, ponieważ oparto jego twierdzenia na przekonaniu, że natura ludzka ma charakter stały i niezmienny, w istocie optymistyczny i nie jest skażona grzechem pierworodnym. Jest dobra i dobru temu przypisano charakter abstrakcyjny – zjawisko typowe dla filozofii francuskiego oświecenia – zachowujący ważność zawsze i wszędzie, zapominając o doświadczeniu historycznym.

De Maistre twierdzi, że obserwacja historii prowadzi do wniosku przeciwnego: dobro lub zło tkwiące w człowieku może narastać lub zmniejszać się w zależności od tego, jak silnie ludzie przyłgną do chrześcijańskiego Objawienia i nauczania moralnego Kościoła. Tradycjonalista zdaje się uważać, że moralność nie pochodzi z natury, lecz jest ludziom dawana z zewnątrz (Objawienie). Stosunek między poziomem religijności a dopuszczalną wolnością ma charakter zmienny, ale jego suma musi być stała. **Człowiek może być wolny proporcjonalnie do tego, jak bardzo jest wierzący (i moralny), i musi być nadzorowany i ograniczany odwrotnie proporcjonalnie do swojej religijnej ignorancji (i demoralizacji).** Gdy starożytni nie znali prawdziwego Boga i brakowało im religijnego hamulca na zło tkwiące w naturze ludzkiej, to brak ten musiał być zrekompensowany przez opresyjność władzy, przejawiającą się w despotyzmie rządzących (prawo publiczne) lub w niewolnictwie (prawo prywatne). Kiedy ludzie poznali i przyjęli Objawienie oraz zaczęli respektować podstawowe zasady moralne, to fizyczne narzędzia utrzymywania porządku mogły zostać rozluźnione. Dlatego w chrześcijańskim średniowieczu można było formalnie i faktycznie znieść niewolnictwo bez zachwiania ładu społecznego i powszechnej hobbesowskiej wojny wszystkich ze wszystkimi.

Teza de Maistre'a tylko pozornie jest dla człowieka współczesnego sympatyczna. W rzeczywistości jest obosieczna, gdyż wynika z niej także i to, że w przypadku spadku poziomu religijności czy też formalnej apostazji ludów od wiary chrześcijańskiej dla zachowania porządku społecznego musi nastąpić wzrost opresyjności władzy, ograniczenie wolności, a nawet przywrócenie jakiejś nowoczesnej formy niewolnictwa.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 195; *idem*, *Quatre chapitres...*, s. 10.

Destrukcyjna rola reformacji dla chrześcijaństwa według J. de Maistre'a zob. A. Wierlowski, *Od grzechu do apokatastasis. Historiozofia Josepha de Maistre'a*, Lublin 1999, s. 161–177.

Destrukcyjna rola reformacji dla chrześcijaństwa według J. de Maistre'a zob. A. Wierlowski, *Od grzechu do apokatastasis. Historiozofia Josepha de Maistre'a*, Lublin 1999, s. 161–177.

Czyż nie widzieliśmy Francji zhańbionej ponad 100 tysiącami ofiar? Czyż cała ziemia tego pięknego królestwa nie jest pokryta szafotami? A czyż ta nieszczęsna ziemia nie została nasączona krwią swych dzieci przez masakry dokonywane w imieniu prawa? [...] Nigdy despota bardziej krwawy nie igrał życiem ludzkim tak bez troski i nigdy żaden naród tak biernie nie wchodził do rzeźni i to z większym zachwytem. Żelazo i ogień, zimno i głód, braki wszystkiego, cierpienia wszelkiego rodzaju nie stworzyły takich cierpień<sup>42</sup>.

195

Skoro Europa wróciła do cywilizacji pogańskiej, to musi także wrócić do przedchrześcijańskich instytucji politycznych. Teoretycznie rzecz biorąc, monarchia burbońska nie musiała upaść, gdyby zdecydowała się na despotyzm. Problem tkwił w tym, że rząd tradycyjny nie był zdolny do zastosowania takich metod rządzenia. Był nazbyt skrepowany tradycją i zasadami religijnymi, wskutek czego w starciu z buntownikami nie miał szans. Ateistyczna Francja i Europa potrzebowały nie monarchii, ale brutalnej dyktatury. Królowie, przepojeni miłością i nakazami chrześcijańskiej etyki, nie byli zdolni temu wyzwaniu sprostać i dlatego trony zaczęły upadać, a Ludwik XVI położył głowę na szafocie. Musieli ich zastąpić tyrani, mentalnie odpowiadający spoganizowanemu społeczeństwu, czyli Robespierre i Napoleon:

<sup>39</sup> O destrukcyjnej roli reformacji dla chrześcijaństwa według J. de Maistre'a zob. A. Wierlowski, *Od grzechu do apokatastasis. Historiozofia Josepha de Maistre'a*, Lublin 1999, s. 161–177.

<sup>40</sup> Na temat procesów laicyzacyjnych oświecenia w myśli J. de Maistre'a zob. *ibidem*, s. 178–224; Y.J. Pranchère, *Joseph de Maistre dans la dialectique des Lumières*, „Cahiers de l'Association internationale des études françaises” 2000, t. 52, nr 1, s. 103–115.

<sup>41</sup> J. de Maistre, *Lettres d'un royaliste savoisien à ses compatriotes*, [w:] *idem, Oeuvres complètes*, t. 7, s. 104.

<sup>42</sup> *Idem, Considérations sur la France*, s. 19.

Wszelkie życie, wszelkie majątki, cała moc była w ręku władzy rewolucyjnej. I to monstrum mocy, pijane sukcesami i krwią, przerażający fenomen, jakiego nigdy nie widziano, i jakiego bezsprzecznie nie zobaczymy nigdy więcej, był zarazem przerażającą karą dla Francuzów i jedynym sposobem uratowania Francji<sup>43</sup>.

I dalej:

Na czym opiera się rząd francuski? Na więzieniach, rewizjach, komisjach wojskowych, proskrypcjach, na wszystkich dostępnych środkach. Jedzenie i chleb uzależnia od kartek. Żywi 600.000 mieszkańców Paryża, jak ptaki zamknięte w klatce, dając im marchewkę po kijach. Działa wycelowane na ulice utrzymują ład i radość. W spektaklu bierze udział ten kto go urządza, ten co śpiewa, ten co klaszcze. Żołnierze, gotowi dać ognia, obstawili salę. Dniem i nocą żołnierze czuwają nad obywatelami, a nad jednymi żołnierzami czuwają inni żołnierze. Miasta wojują, komisje wojskowe zastąpiły trybunały. Jakież ogromny aparat!<sup>44</sup>

Konserwatysta twierdzi tedy, że „despotyzm był słuszną karą dla ludu, który chciał wolności zbrodniczej, i którego występne wysiłki doprowadziły do najbardziej odrażającego królobójstwa”<sup>45</sup>. Gdzie indziej czytamy: „Człowiek stał się winnym za swoją niezależność, został ukarany przez posłuszeństwo. I ponieważ nie chciał być poddanym, stał się niewolnikiem”<sup>46</sup>. Tylko okrutna tyrania mogła poskromić „prostytucję zrewoltowanego ludzkiego rozumu”<sup>47</sup>. Dlatego „jeśli w Europie nie dokona się rewolucja duchowa, jeżeli duch religijny nie zostanie wzmocniony w tej części świata, więź społeczna rozpadnie się”<sup>48</sup> albo czeka nas długoletnia polityczna tyrania. Jeden z historyków filozofii słusznie zwrócił uwagę, że dla de Maistre’a rząd w epoce rewolucyjnej jest tym lepszy, im bardziej jest represyjny<sup>49</sup>. Podkreślmy tę uwagę: w epoce rewolucyjnej! I tylko w niej.

Gdybyśmy chcieli podsumować powyższe rozważania de Maistre’a dotyczące zmienności natury ludzkiej – a co za tym idzie dopuszczalnej dla niej sfery wolności – to musimy w tym miejscu postawić pytanie, czy w ogóle można opisać tytułową ideę wolności de Maistre’a jako taką, skoro z tej znaczonej antyrewolucyjnym historyzmem koncepcji wynika, że wolność nie ma charakteru abstrakcyjnego, lecz dziejowy? W sumie na tak postawione pytanie należy odpowiedzieć, że istnieją trzy epoki: przedchrześcijańskiego despoty-

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 21.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 86–87 (fragment skreślony ostatecznie przez autora, ale do odczytania w rękopisie).

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 6 (uwaga ta sama co powyżej).

<sup>46</sup> *Idem*, *Lettres et opuscules...*, t. 2, s. 370.

<sup>47</sup> *Ibidem*, t. 2, s. 55.

<sup>48</sup> *Idem*, *Considérations sur la France*, s. 29.

<sup>49</sup> M.Ph. Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvieme siecle*, Bruxelles 1832, s. 161.

zmu, chrześcijańskiej wolności i postchrześcijańskiej nowoczesności, i w każdej z nich problem wolności przedstawia się inaczej, w zależności od relacji pomiędzy wiarą w Boga i uznawaną moralnością a dopuszczalnymi swobodami jednostek i grup<sup>50</sup>. Można tę kwestię ująć w postaci takiej oto tabeli:

Tabela. Stosunek wolności do poziomu religijności

Epoka	Starożytność	Średniowiecze	Nowoczesność (świat sceptyków)
Świadomość religijna	Świat pogan, którzy jeszcze nie poznali Dobrej Nowiny. Dominują religie politeistyczne i panteistyczne	Świat chrześcijan żyjących wiarą, że Jezus był Chrystusem, a moralność ma charakter obiektywny i opisany w Dekalogu i Ewangeliach	Świat postchrześcijański, gdzie wątpi się, że Jezus był Chrystusem, a moralności nadano charakter laicki i konwencjonalny
Władza	Despotyzm jednego władcy (Wschód) lub ludu nad ziemiami podbitymi	Chrześcijańska monarchia ograniczona, przechodząca w zanik władzy centralnej	Despotyzm w imię woli narodu (najpierw absolutyzm, potem rewolucyjne tyranie)
Swobody indywidualne	Porządek społeczny oparty na powszechnym niewolnictwie. Wolność jest przywilejem rządzącego lub rządzących	Dominują nad instytucjami władzy i przymusu, przejściowo unicestwiają one władzę centralną (feudalizm)	Porządek oparty na terrorze lub zmilitaryzowany. Zawsze wywodzony z rzekomej woli i przyzwolenia ludu

Źródło: oprac. własne.

Dopiero patrząc na tę tabelę, rozumiemy, na czym polega błąd interpretacji myśli de Maistre'a dokonanej przez Fagueta, Holmesa, Ciorana, Livley'a, a przede wszystkim przez Berlina: opis całkowicie zdegradowanej natury ludzkiej i odpowiadających jej instytucji despotycznych z okresu rewolucji francuskiej został podniesiony do rangi metahistorycznego archetypu. Z powodu tego błędu w interpretacji – naszym zdaniem warunkowanego przez liberalne odrzucenie historycznego wymiaru ludzkiej egzystencji (czyli z powodu ideologicznego i nienaukowego przedsądu) – sabaudzki konserwatysta został uznany za programowego zwolennika bezmyślnej polityki grubego knuta i prekursora faszyzmu.

<sup>50</sup> Problem ten rozwinął kilkadziesiąt lat później, wzorując się na pismach J. de Maistre'a, J. Donoso Cortés w *La dictature*, [w:] *idem, Oeuvres*, t. 1, Paris 1858, s. 307 i nast. Szerzej na temat tego wpływu zob. A. Fornés Murciano, *Providencialismo, decisionismo y pesimismo antropológico: influencia de Joseph de Maistre en la teología política de Donoso Cortés*, „Hispania sacra” 2011, t. 63, nr 127, s. 235–260.

## Wolność w porządku prawdziwym

Podobnie jak wielu innych przeciwników rewolucji francuskiej, także i Joseph de Maistre w swoich pismach chętnie przeciwstawia sobie chaos i terror rewolucyjny stosunkom sprzed rewolucji. Jakkolwiek doświadczenie wykazało, że instytucje sprzed 1789 r. były niedostosowane do poziomu degradacji natury ludzkiej, którą całkowicie zepsuła zdemoralizowana i areligijna filozofia, to przecież świat przedrewolucyjny stanowi wzorzec „porządku prawdziwego”. Pod pojęciem tym rozumiemy najdoskonalszy model społeczno-polityczny, jaki dany został człowiekowi. Konserwatysta określał go mianem „monarchii europejskiej”<sup>51</sup>, która powstała wtedy, gdy „chrześcijaństwo poślubiło suwerenność”<sup>52</sup>. Uznająca supremację pontyfikalską katolicka monarchia absolutna to ustrój wzorcowy dla każdego europejskiego narodu. Konserwatysta jednoznacznie opowiada się za nowożytnym modelem państwa<sup>53</sup>.

Przedrewolucyjne stosunki staną się dla nas punktem dalszych rozważań o Maistre’owskiej idei wolności. Skupimy się teraz na takim modelu społeczno-politycznym, który tradycjonalista uważa za kontrapropozycję dla idei wolności – oscylującej od anarchii po tyranie – zaproponowanej przez rewolucję francuską.

Francuskojęzyczni specjaliści od historii regionalnej twierdzą, że wzorzec dla tego obrazu świata przedrewolucyjnego de Maistre’a stanowi jego rodzinna Sabaudia. To małe królestwo znacząco różniło się od innych państw ówczesnej Europy. Był to kraj nowoczesny ekonomicznie, liberalny społecznie, ale zarazem autorytarny co do sposobu rządzenia przez miejscową dynastię. Nie istniał tutaj spór rodowej arystokracji z mieszczaństwem, gdyż przegrody stanowe były łatwe do pokonania dzięki możliwości zakupu urzędu dającego szlachectwo lub nobilitacji z rąk monarchów (czego doświadczyła rodzina de Maistre’a, który – o czym mało kto wie – nie urodził się szlachcicem) i miast walki politycznej stanów o władzę spotkać tu można było co najwyżej mieszczańsko-szlacheckie docinki w salonach. Państwo było dobrze i sprawnie rządzone. Feudalizm był wspomnieniem. W 1762 r. ostatecznie zniesiono poddaństwo. Kler rekrutował się ze wszystkich stanów społecznych. Szlachta zachowała przywileje głównie natury honorowej, co nie wzbudzało niechęci.

<sup>51</sup> J. de Maistre, *O papieżu*, s. 160.

<sup>52</sup> *Idem*, *Correspondance*, t. 12, s. 40.

<sup>53</sup> Pogląd ten formułuje wbrew opinii wyrażonej przez tak znanego badacza jak J.M. Osés Gorráiz, *Joseph de Maistre: un adversario del Estado moderno*, „Revista de Estudios Políticos” 1993, nr 89, s. 225–246.

W odróżnieniu od francuskiej, szlachta sabaudzka mieszkała w swoich majątkach, zwykle przewodząc chłopstwu. Lud był religijny i przywiązany do miejscowej dynastii, która panowała od 800 lat<sup>54</sup>.

Dostępne polskiemu badaczowi opisy Sabaudii w drugiej połowie XVIII stulecia wskazują, że istniało tu wczesne społeczeństwo typu liberalnego, ale bez podobnych instytucji politycznych, czyli państwo monarchistyczno-autorytarne (ustrój polityczny), liberalne społecznie i ekonomicznie (ustrój społeczny) oraz społeczeństwo stosunkowo mocno religijne i tradycjonalistyczne (kultura). Idea ponadczasowego „porządku prawdziwego” u swojego źródła ma wspomnienie o przedrewolucyjnej Sabaudii, ale znaczące zapożyczenia do tego kontrewolucyjnego „typu idealnego” konserwatysta zaczerpnął także z eklezjologii Kościoła katolickiego i modelu ustrojowego monarchii francuskiej. Wpływy francuskie i kościelne widać szczególnie w koncepcji połączenia teorii absolutnej suwerenności monarszej z elementami zasady reprezentacji.

Na „porządek prawdziwy” składają się: 1) autorytarny ustrój polityczny; 2) katolicka kultura; 3) liberalna ekonomia i stosunki społeczne.

## Autorytarny ustrój polityczny

199

De Maistre wpisuje się w tradycję legistów z XVI i XVII stulecia i głosi, że „wszelka suwerenność jest koniecznie jednością i koniecznie jest absolutna”<sup>55</sup>. W klasycznym cytacie z *O papieżu* (1821) czytamy:

Nieomyślność w stanie duchownym, suwerenność w stanie świeckim są to dwa wyrazy zupełnie jednoznaczne. Jeden i drugi wyrażają ową wszechwładność, która nad wszystkimi panuje, z której wszystkie inne wynikają, która rządzi, a nie jest rządzona. Sądzi, a sama nie ulega żadnemu sądowi. [...] Tę suwerenność sprawować może tylko organ jedyny, kto go dzieli, ten go obala<sup>56</sup>.

W opublikowanej kilkadziesiąt lat po śmierci de Maistre'a rozprawie *Studium o suwerenności* (*Etude sur la souveraineté*) czytamy:

Suweren nie może być osądzany. Gdyby tak się stało, to siła która miałaby to prawo zrobić sama, byłaby suwerenna i byłoby dwóch suwerenów, co oznacza

<sup>54</sup> F. Descostes, *Joseph de Maistre avant...*, t. 1, s. 12–27; G. Cogordan, *Joseph de Maistre*, Paris 1922, s. 9–10. Obrazy Sabaudii znajdziemy także we wczesnych pismach J. de Maistre'a – zob. inedit *L'Eloge de Victor-Amadee III*, przedrukowany przez F. Descostes, *Joseph de Maistre avant...*, t. 1, rozdz. 10 (s. 289–322). W mniejszym zakresie, i o charakterze bardziej apologetycznym, także w *Lettres d'un Royaliste...*

<sup>55</sup> J. de Maistre, *Etudes sur la souveraineté*, [w:] *idem, Oeuvres complètes*, t. 7, s. 422.

<sup>56</sup> *Idem, O papieżu*, s. 15, 103. W oryginalnym tłumaczeniu zamiast słowa „suwerenność” pojawia się dziwny termin „naczelnictwo”.



sprzeczność. [...] Każda forma suwerenności jest absolutna ze swej natury. Bez względu na to, czy się ją umieszcza wśród wielu, czy się ją dzieli, czy się organizuje władzę w jakkolwiek inny sposób, to zawsze się znajdzie władza absolutna, mogąca bezkarnie czynić źle, będąca więc „despotyczną” pod tym kątem widzenia, w całym znaczeniu tego słowa, i przeciw której nie ma innej ochrony niżli bunt. Wszędzie gdzie władze są podzielone, walki pomiędzy nimi mogą być postrzegane jako deliberacje jednego suwerena, który waha się pomiędzy „tak” a „nie”. Ale kiedy tylko decyzja została powzięta, to efekt jest ten sam i u drugiej władzy, a wola suwerena jest zawsze niepodzielna<sup>57</sup>.

Oto model zaczerpnięty ze znanych de Maistre’owi stosunków sabaudzkich, francuskich i pontyfikalnych. Jeśli we współczesnej literaturze<sup>58</sup> na temat genezy suwerenności państwa i jego władzy wielokrotnie wskazuje się, że jej prawzorem jest późnośredniowieczna monarchia papieska, to trudno nie spostrzec, iż to właśnie tradycjonalista jest pierwszym, który tę intelektualną zależność odkrył i opisał.

Absolutny charakter suwerenności władzy państwowej nie znaczy, że jest to model arbitralny. Wspomniana monarchia europejska to typ państwa, w którym panuje rodzaj cichej umowy pomiędzy władcą a poddanymi: monarcha nie rządzi w sposób despotyczny, lecz zgodnie z tradycją i moralnością, gdy poddani wyrzekają się prawa do oporu i królobójstwa<sup>59</sup>.

De Maistre nie uznaje pierwotnych wobec monarchii uprawnień rozmaitych ciał regionalnych i samorządnych oraz stanów społecznych, gdyż to wymagałoby zanegowania zasady samej suwerenności nowożytnie pojętego państwa, na przykład poprzez przyjęcie karlistowskiej formuły suwerenności społecznej, czyli takiej, w której we władzy najwyższej współuczestniczą – obok monarchy – ciała regionalne i których likwidacja przez króla oznaczałaby degenerację monarchii w „arbitralność”, „despotyzm” i „tyranię”<sup>60</sup>. Jako prawowity dziedzic legistów de Maistre nie może przyjąć takiego stanowiska. Ale może uznać rolę czynnika społecznego, o ile uprawnienia ciał pośredniczących nie będą wpływały same z siebie, lecz będą stanowiły prawomocną delegację władzy królewskiej

<sup>57</sup> J. de Maistre, *Etude sur...*, s. 417–418.

<sup>58</sup> W literaturze pogląd taki głoszą m.in. S. Mochi Onory, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato*, Milano 1951, s. 148–160; J. Coleman, *The Interrelations between Church and State*, [w:] J.P. Genet, B. Vincent (red.), *Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat moderne*, Madrid 1986, s. 41–54; J.C. Schmitt, *Problèmes religieux dans la genèse de l'Etat moderne*, [w:] J.P. Genet, B. Vincent (red.), *Etat et Eglise...*, s. 55–62; J.P. Genet, *La genèse de l'Etat moderne. Les enjeux d'un programme de recherche*, „Actes de la recherche en sciences sociales”, 1997, nr 118, s. 3–19.

<sup>59</sup> J. de Maistre, *O papieżu*, s. 223–224.

<sup>60</sup> J. Vazquez de Mella, *Antologia*, Madrid 1953, s. 23.

(tak jak ujmował to Jean Bodin<sup>61</sup>). W pracy *O papieżu* tradycjonalista opisuje ten mechanizm następująco:

[...] stany państwa nie są nieustającymi, mogą być zwoływane tylko przez naczelnika państwa, w którego jedynie obecności wolno im objawić swe zdanie. Przystają istnieć z ostatnim posiedzeniem, a tym samym nie są prawodawczymi w całym tego słowa znaczeniu<sup>62</sup>.

Ten sam mechanizm co w państwie funkcjonuje także w Kościele katolickim, będącym zresztą wzorem dla suwerenności królewskiej:

Papież, aby rozwiązać sobór, jako sobór, potrzebuje tylko opuścić izbę, mówiąc: „odchodzę” i od tej chwili jest on tylko prostym zgromadzeniem albo zborem, jeżeli by stawał opór<sup>63</sup>.

W ten sposób de Maistre rozwiązał problem absolutnej i niepodzielnej suwerenności monarszej i pontyfikalnej oraz zaprzeczających im zasadom reprezentacji stanów i prowincji. Ciała pośredniczące mają prawo reprezentować grupy społeczne, ale zwołuje je suweren i zatwierdza ich postanowienia. Monarcha jest władcą teoretycznie absolutnym, ale (w praktyce) na co dzień liberalnym. Tylko sytuacje kryzysowe wymagają despotycznych form rządzenia<sup>64</sup>.

201

## Katolicka kultura

Rola chrześcijaństwa w filozofii politycznej de Maistre'a od dawien dawna wzbudza kontrowersje. Część badaczy twierdzi (w tym i autor tego tekstu), że był to mistyk polityczny<sup>65</sup>; inni – że katolik-ultramontanin, którego teoria polityczna stanowi nadbudowę dla jego poglądów religijnych<sup>66</sup>, a jeszcze inna grupa utrzymuje, że był to polityk, który instrumentalnie posługiwał się religią<sup>67</sup>.

<sup>61</sup> J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, Warszawa 1958, s. I, 8; III.

<sup>62</sup> J. de Maistre, *O papieżu*, s. 29.

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 28.

<sup>64</sup> F. Descostes, *Joseph de Maistre pendant...*, s. 277.

<sup>65</sup> E. Dermenghem, *Joseph de Maistre mistique*, Paris 1923; A. Wielomski, *Od grzechu do apokatastasis...*

<sup>66</sup> M.Ph. Dameron, *Essai sur l'histoire...*, s. 165; B. de Vault, *Joseph de Maistre. Une politique expérimentale*. Paris 1940, s. 28; G. Cogordan, *Joseph de Maistre*, s. 134, 138, 183, 188; T.I.J.P. Cordelier, *La Théorie Constitutionnelle de Joseph de Maistre*, Paris 1966, s. 7, 17, 21 i nast.; J. Alibert, *Joseph de Maistre. Etat et religion*, Paris 1990, s. 93–94; B. Szlachta, *Religia jako podstawowa zasada porządku społecznego. Studium myśli politycznej Josepha de Maistre'a*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” 1991, nr 39, s. 93–111.

<sup>67</sup> E. Schérer, *Mélanges de critique religieuse*, Paris 1860, s. 263 i nast.; M. Ferraz, *Histoire de la philosophie en France au XIX siècle. Traditionalisme et ultramontanisme*, Paris 1880, s. 17–18;

Nie pretendując do rozstrzygnięcia w tym miejscu tego sporu, możemy skonstatować, że religia katolicka stanowi wedle de Maistre'a fundament naszej cywilizacji. Jest to katolicyzm potrydencki wraz z charakterystyczną dla niego metodą kodyfikacji wiary, racjonalizacji eklezjologii, tradycji katolickiej, a także rozpoznawania i zwalczania poglądów heterodoksyjnych. Jest to także katolicyzm zwiastujący Sobór Watykański I i uchwalenie w 1870 r. dogmatu o nieomyślności i absolutnym prymacie papieża w Kościele katolickim<sup>68</sup>. O Biskupie Rzymu tradycjonalista pisze:

Dogmatem zasadniczym katolicyzmu jest papież, bez niego, wedle nas, nie ma chrześcijaństwa. Ta religia jest monarchią. Idea religii uniwersalnej (katolickiej) bez jednego zarządcy jest dla nas tak samo mądra, jak idea cesarstwa Rosji bez cesarza<sup>69</sup>.

Religia chrześcijańska stanowi fundament bezpieczeństwa kulturowego człowieka Zachodu, ponieważ daje odpowiedź na wszystkie pytania egzystencjalne i zabezpiecza społeczeństwo przed groźbą relatywizmu, który prowadzi do niebezpiecznych pytań zadawanych przez filozofów, to zaś do destrukcji ogólnie przyjętych twierdzeń i autorytetów. Ze sporów światopoglądowych wyłaniają się polityczne, a z nich duch rewolucyjny. Należy więc przeciwstawić sobie pacyfikujący charakter religii i destruktywny rozum:

Rozum ludzki zredukowany do swoich sił indywidualnych jest absolutnie niczym, „niezdolnym nie tylko do stwarzania, ale także do zachowania jakiegokolwiek związku religijnego czy politycznego”, ponieważ produkuje tylko dysputy, podczas gdy człowiek potrzebuje nie problemów, ale wiary. Jego kołyska musi być otoczona dogmatami. I gdy rozum się budzi, to powinien już zastać gotowe wszystkie odpowiedzi, a przynajmniej te, które są mu potrzebne do życia. Nie ma dlań niczego tak ważnego jak przesady<sup>70</sup>.

Paradoksalnie, jeśli przypomnimy sobie współzależność pomiędzy poziomem religijności a koniecznością wzmacniania władzy, to dochodzimy do wniosku, że czym bardziej „kołyska otoczona jest dogmatami”, tym bardziej ludzie mogą być rządzeni w sposób liberalny. Wolność jest możliwa w świecie chrześcijańskim, o ile nie przekształca się w wolność od Boga i moralności, gdyż wtedy człowiek natychmiast potrzebuje despotycznej władzy nad sobą.

J. Lacroix, *Vocation personnelle et tradition nationale*, Paris 1942, s. 13 i nast., 24, 29; F. Bayle, *Les idées politique de Joseph de Maistre*, Montchrestien 1945, s. 33; E. Cioran, *Préface*, s. 19, 34, 38; J. Lively, *Introduction*, s. 40 i nast.; R. Triomphe, *Joseph de Maistre...*, s. 333–334.

<sup>68</sup> O wpływie myśli J. de Maistre'a na kształtowanie się teorii papieskiej nieomyślności zob. przede wszystkim H.J. Pottmayer, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die Päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, Meinz 1975, s. 61–72.

<sup>69</sup> J. de Maistre, *Lettres et opuscules...*, t. 1, s. 397.

<sup>70</sup> *Idem*, *Etudes sur la souveraineté*, s. 375.

## Liberalna ekonomia i stosunki społeczne

„Konservatysta myśli w liczbie mnogiej, podczas gdy liberał w pojedynczej” – pisze Karl Mannheim<sup>71</sup>, dość dobrze oddając problem stosunku wielu konserwatystów do idei wolności. Opinia ta nie zawsze jest prawdziwa. Wolności grupowe silnie podkreślane są tam, gdzie słabsza była tradycja absolutystyczna lub kojarzyła się z oświeceniem i gdzie konserwatyści stali w opozycji do rozrośniętej władzy centralnej. Konserwatyści „myślą w liczbie mnogiej” w Niemczech<sup>72</sup>, w Hiszpanii (karlizm)<sup>73</sup> i w Rosji<sup>74</sup>.

Francuska kontrrewolucja nie hołdowała wspólnotowej wizji świata, ponieważ jej archetypem ustroju politycznego i społecznego była absolutna monarchia z XVII stulecia. Odrębności i przywileje regionalne oraz stanowe nie są najistotniejszymi tematami francuskojęzycznego tradycjonalizmu. Spośród wspólnot podkreślana jest tylko rola Kościoła i rodziny. Z punktu widzenia budowy społecznej jest to wizja na ileś emancy-pacyjna społecznie, a w każdym razie dosyć odległa od wspólnotowości prawicy niemieckiej i hiszpańskiej.

Nie jest tedy przypadkiem, że w myśli politycznej de Maistre'a nie znajdujemy właściwie nic na temat stanów społecznych i swobód regionalnych. W jego rodzinnej Sabaudii stratyfikacja stanowa była już właściwie wspomnieniem, a mały kraj nie był podzielony na regiony, gdyż sam był regionem Włoch, który posiadał polityczną samodzielność. Ze stosunkowo nielicznych wzmianek na tematy społeczne wyłaniają się dwa istotne liberalne elementy Maistre'owskiej wizji społecznej:

1. **Honorowa rola stratyfikacji stanowej.** Konservatysta sabaudzki sprzeciwia się kastowej wizji szlachectwa, czyli grupie zamkniętej. Szlachta winna być rodzajem elity otwartej dla wszystkich zdolnych do rządzenia państwem i dowodzenia wojskiem<sup>75</sup>. Cechy te posiadają nie tylko osoby, które urodziły się w arystokratycznych rodzinach, lecz także plebejusze. Ci zdolni winni być dostrzeżeni i spożytkowani ku dobru państwa. Nie ma także powodów, aby nie mogli zostać

<sup>71</sup> K. Mannheim, *Myśl konserwatywna*, Warszawa 1986, s. 64.

<sup>72</sup> K. Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, Princeton 1966, s. 244 i nast., 372 i nast.; D. Avraham, *In der Krise der Moderne. Der preußische Konservatismus im Zeitalter gesellschaftlicher Veränderungen 1848–1876*, Göttingen 2008, s. 29–67.

<sup>73</sup> M. Rodriguez Carrajo, *El pensamiento sociopolítico de Mella*, Madrid 1974, s. 167–198; E. Olcina, *El carlismo y las autonomías regionales*, Madrid 1974; A. Wilhelmsen, *La formación del pensamiento político del carlismo (1810–1875)*, Madrid 1998, s. 475–83, 561–72.

<sup>74</sup> A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii*, Warszawa 1964.

<sup>75</sup> J. de Maistre, *Etudes sur la souveraineté*, s. 434.

za swoje zasługi nobilitowani<sup>76</sup>. Konserwatysta nie pisze przy tym nic o prawnym aspekcie nobilitacji. Twierdzi też, że akt nobilitacji – zanim uzyska swoje znaczenie – musi spotkać się z powszechną akceptacją społeczną, czyli starożytne rody muszą zaakceptować nowicjuszy, co trwa nawet i kilka pokoleń. Szlachectwo nie jest dlań więc statusem prawnym, ale statusem honorowym. Trudno uznać to za pogląd reakcyjny; przeciwnie – wskazuje na liberalne podejście, acz zapisane w konserwatywnej narracji (bez emancypacyjnej frazeologii, że *tous les hommes sont égaux*).

2. **Liberalizm ekonomiczny.** Wielu konserwatystów epoki rewolucji francuskiej i restauracji wolny rynek i kapitalizm postrzegało jako coś na kształt społecznej apokalipsy (Louis de Bonald, Hugues F. La Mennais)<sup>77</sup>. W zasadzie tylko w Anglii konserwatyści byli zwolennikami wolnego rynku (Edmund Burke)<sup>78</sup>. De Maistre pisał na te tematy rzadko i także badacze jego dzieł nie poświęcili temu problemowi zbyt wiele uwagi<sup>79</sup>. Z nielicznych wzmianek widać, że był zwolennikiem instytucji rynkowych, ale nie wypowiadał się o zaletach wolnego rynku w narracji liberalnej. Sympatia dla tego rozwiązania wynikała z argumentacji negatywnej. Jakkolwiek programowo odrzucał wizję wolnego rynku kierowanego przez „niewidzialną rękę” – jako koncepcję ufundowaną na optymistycznej oświeceniowej antropologii – to dostrzegał w praktyce, że państwowy interwencjonizm prowadzi do biurokratyzacji, etatyzacji, wzrostu podatków, nadużyć, a przede wszystkim do stagnacji gospodarki<sup>80</sup>. Brak zdrowej konkurencji nie jest dobry dla krajowego przemysłu; cła prowadzą do ekonomicznego spowolnienia. W duchu klasycznego liberała pisał:

<sup>76</sup> *Idem*, *O papieżu*, s. 240–241; *idem*, *Considérations sur la France*, s. 156.

<sup>77</sup> G. Legrand, *Deux précurseurs de l'idée sociale catholique en France. de Maistre et de Bonald*, „Revue néo-scholastique” 1900, t. 7, nr 25, s. 71–77; V. Petyx, *Borghesia e proletario in Bonald*, „Il Pensiero politico” 1979, nr 3, s. 410–431; D.K. Cohen, *The Vicomte de Bonald's Critique of Industrialism*, „The Journal of Modern History” 1969, nr 41, s. 475–84; A. Wielomski, *Tradycjonalizm francuski 1789–1830*, Kraków 2003, s. 213 i nast.

<sup>78</sup> G. Himmelfarb, *The Idea of Poverty*, New York 1984, s. 66–73; J.G.A. Pocock, *Burke's Analysis of the French Revolution*, [w:] *idem*, *Virtue, Commerce, and History*, New York 1985, s. 193–212.

<sup>79</sup> M. Mandoul, *Joseph de Maistre et la politique de Maison de Savoie*, Alcan 1900, s. 324 i nast.; E. Dermenghem, *Joseph de Maistre...*, s. 236 i nast. Odmiennie od tych badaczy, a także autora niniejszego tekstu poglądy te rekonstruuja badacze, którzy widzą w nim przedstawiciela antyliberalnego katolicyzmu społecznego i przeciwnika instytucji rynkowych (G. Legrand, *Deux précurseurs...*, s. 59–71; C.J. Gignoux, *Joseph de Maistre...*, s. 216).

<sup>80</sup> J. de Maistre, *Correspondance*, t. 13, s. 107–108.

„[...] nigdy nie widziałem, żeby jakikolwiek rząd wmieszawszy się do handlu i nie mający woli wycofania się zeń, nie doprowadził natchmiast do klęski głodu lub drożyzny”<sup>81</sup>.

Konserwatysta akceptował więc instytucje rynkowe nie z powodu zachwyty nad rodzącym się kapitalizmem (de Maistre często narzeka na komercjalizację świadomości), ale z powodu niewiary w planifikację życia społecznego i ekonomicznego, u źródeł której tkwi pycha ludzkiego rozumu – tego samego rozumu, który stworzył plan melioryzacji instytucji politycznych, co zakończyło się rewolucją francuską<sup>82</sup>. Z zasady rynkowej wyłączał jednak własność ziemską, gdyż to groziłoby destrukcją wiejskich wspólnot i wielowiekowych patriarchalnych relacji szlachty z chłopstwem<sup>83</sup>.

## Polemicznie z Isaiahem Berlinem

Celem tego tekstu jest udowodnienie, że rozpowszechnione w literaturze interpretacje, pokazujące, że Joseph de Maistre był admiratorem tyranii i despotyzmu czy prekursorem faszyzmu, oparte są na nieporozumieniu. Wynika ono z błędnego odczytania recept, jakie ten wielki myśliciel tradycjonalistyczny dawał w celu odparcia rewolucji francuskiej oraz przywrócenia władzy legalnej dynastii i prawowitym elitom społecznym. Poznając historyczny charakter jego pism, liberalni krytycy potraktowali owe recepty, przeznaczone do zastosowania w latach 1789–1815, jako metahistoryczne. Gdy więc konserwatysta chciał zwalczać rewolucję francuską za pomocą kata i inkwizytora, to krytycy ci uznali, że uważał te narzędzia panowania za najlepsze zawsze i wszędzie, bez kontekstu czasu i miejsca. W rzeczywistości de Maistre był liberałem do 1789 r. i absolutystą w okresie późniejszym, dlatego że najpierw żył w rzeczywistości przedrewolucyjnej, a potem znaczony przez rewolucję francuską. Był zwolennikiem rozsądnej wolności, ale w emancypacyjnych ideach rewolucyjnych niczego racjonalnego nie dostrzegał. Wszak „lud jest zawsze dzieckiem”<sup>84</sup>, a dzieci potrzebują „kołyski otoczonej dogmatami”. Gdy dzieci dogmaty odrzucają, to „trzeba wprowadzić stan wojenny, i wysłać żołnierzy i katów”<sup>85</sup>.

<sup>81</sup> *Idem, Correspondance diplomatique*, t. 2, s. 100.

<sup>82</sup> *Ibidem*, t. 2, s. 100; *idem, Correspondance...*, t. 13, s. 107–108.

<sup>83</sup> *Idem, Quatrieme lettres d'un royaliste savoisien* [1793], [w:] *idem, Ecrits sur la Révolution*, Paris 1989, s. 48.

<sup>84</sup> Cyt. za: E. Faguët, *Politiques et moralistes...*, t. 1, s. 9.

<sup>85</sup> J. de Maistre, *Lettres et opuscules...*, t. 2, s. 287.

## Bibliografia

- Alibert J., *Joseph de Maistre. Etat et religion*, Paris 1990.
- Arias H., Rafael J., *Donoso Cortés und Carl Schmitt. Eine Untersuchung über die Staats- und rechtsphilosophische Bedeutung von Donoso Cortés im Werk Carl Schmitts*, München 1998.
- Avraham D., *In der Krise der Moderne. Der preußische Konservatismus im Zeitalter gesellschaftlicher Veränderungen 1848–1876*, Göttingen 2008.
- Bayle F., *Les idées politique de Joseph de Maistre*, Montchrestien 1945.
- Berlin I., *Joseph de Maistre i źródła faszyzmu*, [w:] I. Berlin, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, Warszawa 2004.
- Bodin J., *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, Warszawa 1958.
- Bonald L. de, *Du divorce, considéré au XIXe siècle, relativement à l'état domestique et à l'état public de société*, Paris 1818.
- Bondy B., *Die reaktionäre Utopie. Das politische Denken von Joseph de Maistre*, Köln 1982.
- Della Casa A., *Le due modernità di Joseph de Maistre. Isaiah Berlin e l'interpretazione del fascismo*, „Studi Storici” 2012, t. 53, nr 4.
- Catoggio M.S., *Joseph de Maistre entre la Revolución y la Guerra*, „Nómadas” (czasopismo elektroniczne), 2005, nr 12.
- Cioran E., *Préface*, [w:] J. de Maistre, *Du Pape et extraits d'autres oeuvres*, Monaco 1957.
- Cogordan G., *Joseph de Maistre*, Paris 1922.
- Cohen D.K., *The Vicomte de Bonald's Critique of Industrialism*, „The Journal of Modern History” 1969, nr 41.
- Coleman J., *The Interrelations between Church and State*, [w:] J.P. Genet, B. Vincent (red.), *Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat moderne*, Madrid 1986.
- Cordelier T.I.J.P., *La Théorie Constitutionnelle de Joseph de Maistre*, Paris 1966.
- Damiron M.Ph., *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvieme siecle*, Bruxelles 1832.
- Dermenghem E., *Joseph de Maistre mistique*, Paris 1923.
- Descostes F., *Joseph de Maistre avant la Révolution*, t. 1–2, Tours 1895.
- Donoso Cortés J., *Oeuvres*, t. 1, Paris 1858.
- Epstein K., *The Genesis of German Conservatism*, Princeton 1966.
- Faguet E., *Politiques et moralistes du dix-neuvieme siècle*, t. 1, Paris b.r.w. [1899].
- Ferraz M., *Histoire de la philosophie en France au XIX siecle. Traditionalisme et ultramontanisme*, Paris 1880.
- Fornés Murciano H.A., *Providencialismo, decisionismo y pesimismo antropológico: influencia de Joseph de Maistre en la teología política de Donoso Cortés*, „Hispania sacra” 2011, vol. 63, nr 127.
- Furet F., Ozouf M., *Dictionnaire critique de la Révolution française. Idées*, Paris 1992.
- Genet J.P., *La genèse de l'Etat moderne. Les enjeux d'un programme de recherche*, „Actes de la recherche en sciences sociales” 1997, nr 118.
- Gignoux C.J., *Joseph de Maistre. Prophète du passé, historien de l'avenir*, Rennes 1963.

- Gregor A.J., *Giovanni Gentile. Philosopher of Fascism*, New Brunswick 2008.
- Himmelfarb G., *The Idea of Poverty*, New York 1984.
- Holmes S., *Anatomia antyliberalizmu*, Kraków 1998.
- Kauffmann C., *Leo Strauss zur Einführung*, Hamburg 1997.
- Kozub-Ciembroniewicz W., *Państwo „etyczne” Giovanniego Gentile, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi”* 1997, t. 20.
- Lacroix J., *Vocation personnelle et tradition nationale*, Paris 1942.
- Legrand G., *Deux précurseurs de l'idée sociale catholique en France. de Maistre et de Bonald, „Revue néo-scholastique”* 1900, t. 7, nr 25.
- Lively J., *Introduction*, [w:] J. Maistre de, *The Works*, London 1965.
- Maistre J. de, *Considérations sur la France*, Paris 1936 [1796].
- Maistre J. de, *Correspondance*, [w:] J. Maistre de, *Oeuvres Completes*, t. 12–13, Lyon 1884–1887.
- Maistre J. de, *Correspondance diplomatiques*, t. 1–2, Paris 1860.
- Maistre J. de, *Etudes sur la souveraineté*, [w:] J. Maistre de, *Oeuvres Completes*, t. 7, Lyon 1884–1887.
- Maistre J. de, *Examen de la philosophie de Bacon, ou l'on traite différentes questions de philosophie rationnelle*, t. 1, Lyon 1836.
- Maistre J. de, *Lettres d'un royaliste savoisien à ses compatriotes*, [w:] J. Maistre de, *Oeuvres complètes*, t. 7, Lyon 1884–1887.
- Maistre J. de, *Lettres et opuscules inédits*, t. 1–2, Paris 1851.
- Maistre J. de, *Liberté civile des hommes. Pages choisies*, Paris 1948.
- Maistre J. de, *O papieżu*, Kraków 1843.
- Maistre J. de, *Quatre chapitres inédits sur la Russie*, Paris 1859.
- Maistre J. de, *Quatrième lettres d'un royaliste savoisien*, [w:] J. Maistre de, *Ecrits sur la Révolution*, Paris 1989.
- Maistre J. de, *Les soirées de Saint-Petersbourg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, Paris 1960.
- Mandoul M., *Joseph de Maistre et la politique de Maison de Savoie*, Alcan 1900.
- Mannheim K., *Myśl konserwatywna*, Warszawa 1986.
- Mochi Onory S., *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato*, Milano 1951.
- Muller J.Z., *Conservatism. An Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present*, Princeton 1997.
- Nolte E., *Der Faschismus in seiner Epoche. Action française, Italienischer Faschismus, Nationalsozialismus*, München 1979.
- Olcina E., *El carlismo y las autonomias regionales*, Madrid 1974.
- Omodeo A., *Un reazionario. Il conte G. De Maistre*, Bari 1939.
- Osés Gorráiz J.M., *Joseph de Maistre: un adversario del Estado moderno*, „Revista de Estudios Políticos” 1993, nr 89.
- Petyx V., *Borghesia e proletario in Bonald*, „Il Pensiero politico” 1979, nr 3.
- Pocock J.G.A., *Burke's Analysis of the French Revolution*, [w:] J.G.A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History*, New York 1985.
- Pottmayer H.J., *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die Päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, Mainz 1975.



- Pranchère Y.J., *Joseph de Maistre dans la dialectique des Lumières*, „Cahiers de l'Association internationale des études françaises” 2000, t. 52, nr 1.
- Robespierre M., *Textes choisies*, t. 3, Paris 1974.
- Rodriguez Carrajo M., *El pensamiento sociopolítico de Mella*, Madrid 1974.
- Romano R., *O pensamento conservador*, „Revista de Sociologia e Política” 1994, nr 3.
- Schérer E., *Mélanges de critique religieuse*, Paris 1860.
- Schmitt J.C., *Problèmes religieux dans la genèse de l'Etat moderne*, [w:] J.P.Genet, Vincent B. (red.), *Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat moderne*, Madrid 1986.
- Schoeps J.H., *Konservatismus*, [w:] J.H. Schoeps, Knoll J., *Konservatismus, Liberalismus, Sozialismus. Einführung, Texte, Bibliographien*, München 1981.
- Szacki J., *Kontrrewolucyjne paradoksy. Wizje świata francuskich antagonistów Wielkiej Rewolucji 1789–1815*, Warszawa 1965.
- Szlachta B., *Religia jako podstawowa zasada porządku społecznego. Studium myśli politycznej Josepha de Maistre'a*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” 1991, nr 39.
- Triomphe R., *Joseph de Maistre. Etude sur la vie et sur la doctrine d'un materialiste mystique*, Genève 1968.
- Walicki A., *W kręgu konserwatywnej utopii*, Warszawa 1964.
- Wielomski A., *Od grzechu do apokatastasis. Historiozofia Josepha de Maistre'a*, Lublin 1999.
- Wielomski A., *Tradycjonalizm francuski 1789–1830*, Kraków 2003.
- Wilhelmsen A., *La formación del pensamiento político del carlismo (1810–1875)*, Madrid 1998.
- Vaulx B. de, *Joseph de Maistre. Une politique expérimentale*, Paris 1940.
- Vazquez de Mella J., *Antologia*, Madrid 1953.
- Vulliaud P., *Joseph de Maistre franc-macon*, Paris 1926.
- Zaganiaris J., *Joseph de Maistre est-il aux origines des doctrines totalitaires?*, [w:] P. Barthelet (red.), *Joseph de Maistre*, Lausanne 2005.
- Zaganiaris J., *Des origines du totalitarisme aux apories des démocraties libérales: interprétations et usages de la pensée de Joseph de Maistre par Isaiah Berlin*, „Revue française de science politique” 2004, t. 54, nr 6.

## Koncepcja wolności w filozofii politycznej Immanuela Kanta

Zamysł przedstawienia kantowskiej koncepcji wolności może wydawać się nieco karkołomny<sup>1</sup>, ponieważ obok tzw. pojęcia przyrody (*Natur*) pojęcie wolności (*Freiheit*) jest najbardziej ogólnym, jakie występuje w filozofii Kanta, i jako takie nie tylko stanowi klucz do rozumienia jego filozofii określanej jako praktyczna, ale jest też podstawową trudnością w jej rozumieniu. Tak ujęta wolność jest bowiem pojęciem bardzo rozbudowanym i trudnym do jednoznacznego ujęcia. Pojawia się na wielu poziomach refleksji filozofa z Królewca i przyjmuje wiele postaci.

Jak zatem można spróbować opisać koncepcję tak skomplikowaną i wielowymiarową? Trzeba rozpocząć tam, gdzie wydaje się, że interesujące nas pojęcie pojawia się w postaci najogólniejszej, a jednocześnie w postaci, która w pewien sposób organizuje całą dyskusję. Trzeba mianowicie zacząć od obecnego w filozofii Kanta schematu: przyroda–wolność.

209

### Przyroda i wolność

Przyroda i wolność, a ściślej rzecz biorąc: „świat pojęcia wolności i świat pojęć przyrody”, to najszerszy podział, jaki znajdziemy w Kantowskim systemie. Można powiedzieć, że jest to schemat, który wyznacza ład całej filozofii Kanta. Jego istnienie sygnalizowane jest w wielu dziełach, w tym oczywiście w *Krytykach*, ale szczególnego znaczenia nabiera w *Krytyce władzy sądenia*, gdzie pojawia się nie tylko jako element formalny, ale również jako problem<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Allison uważa, że problematyka wolności (*theory of freedom*) jest najtrudniejszym aspektem filozofii Kanta. Por. H. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge 1990, s. 1.

<sup>2</sup> Według J. Habermasa Kant już w pracy *O formie i zasadach świata zmysłowego i inteligibilnego* prowadził dualizm znany z *Krytyki władzy sądenia*. Sam Habermas również

W trzeciej *Krytyce* Kant dzieli filozofię na praktyczną i teoretyczną, zgodnie z porządkiem dwóch poprzednich *Krytyk*: czystego i praktycznego rozumu. Wprowadzenie takiego podziału wynika z faktu, że mamy do czynienia z dwoma rodzajami pojęć, a jak uważa Kant, filozofia jest dziedziną zawierającą w sobie zasady rozumowego poznania rzeczy przez pojęcia właśnie<sup>3</sup>. Stąd pojawia się podział na: pojęcia przyrody – odpowiadające filozofii teoretycznej i pojęcie wolności – odpowiadające filozofii praktycznej. Dalej przyjmuje Kant parę pojęć, którymi posługuje się już bardzo konsekwentnie: „świat pojęć przyrody – świat pojęcia wolności”, co w skrócie daje podział: przyroda–wolność i prowadzi komentatorów Kanta do sformułowania błędnego w gruncie rzeczy określenia: „teoria dwóch światów”<sup>4</sup>. Dlaczego błędnego? Ponieważ nawet w przedstawionym powyżej krótkim wywodzie widać, że przyjęte przez Kanta rozwiązanie nie tyle dotyczy istnienia jakichś dwóch odrębnych rzeczywistości, ile wskazuje na dwa aspekty poznawcze, co jasno wynika z definiowania owych „światów” jako pewnej rzeczywistości pojęciowej. Powtarza się tutaj często spotykany w literaturze *casus* przypisywania Kantowi przekonania o istnieniu dwóch rozumów: teoretycznego i praktycznego, co miałyby wynikać z poświęconych im odrębnych *Krytyk* oraz z konsekwentnie używanej terminologii itp. Sam Kant bardzo wyraźnie wypowiada się w tej kwestii, zaznaczając, że chodzi mu jedynie o wskazanie dwóch możliwych sposobów użycia jednego rozumu<sup>5</sup>.

Wracając do wprowadzonej dychotomii, chociaż nie ma ona charakteru ontologicznego, wystarczająco kłopotliwy staje się jej charakter epistemologiczny. Można zauważyć, że pod zaproponowany przez Kanta schemat podpada bardzo wiele używanych przez niego określeń, a ponadto utrzymana zostaje tak charakterystyczna dla jego filozofii antynomiczność opisu rzeczywistości. W schemacie przyroda–wolność dobrze mieszczą się podziały takie jak: teoretyczne–praktyczne czy fenomenalne–noumenalne. Ponadto odnośzona do kwestii wolności, znana z *Krytyki czystego rozumu* tzw. trzecia antynomia, jak też pojawiająca się w *Kry-*

wyduje się być zwolennikiem takiego ujęcia, nazywając je „dualizmem perspektyw”. Por. J. Bremer, *Czy wolna wola jest wolna?*, Kraków 2013, s. 137.

<sup>3</sup> Por. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. M. Żelazny, [w:] *idem*, *Dzieła zebrane*, t. 4, Toruń 2014, s. 29 (V:171).

<sup>4</sup> Lewis White Beck pisze nawet o „sławnej teorii dwóch światów”. Por. L.W. Beck, *Five Concepts of Freedom in Kant*, [w:] J.T.J. Szrednicki, S. Körner (red.), *Philosophical Analysis and Reconstruction*, Dordrecht–Boston–Lancaster 1987, s. 41.

<sup>5</sup> Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. M. Żelazny, [w:] *idem*, *Dzieła zebrane*, t. 2, Toruń 2013, s. 370 (A328–329), s. 612 (A633, B661).

tyce władzy sądzenia „antynomia teleologicznej władzy sądzenia” również dobrze pasują do wskazanego schematu.

Zatrzymajmy się na chwilę przy tzw. trzeciej antynomii rozumu. Charakterystyczna jest jej postać, w ramach której, chronologicznie rzecz biorąc po raz pierwszy, wyraża Kant tezę o dychotomii przyrody i wolności. Otóż antynomia ta nie ma bynajmniej postaci, mówiąc w uproszczeniu: „istnieje wolność”, „istnieje przyroda”. Kant wyraża ją w następujący sposób:

Teza: Przyczynowość wedle praw przyrody nie jest jedyną, z której można wyprowadzić w ogóle wszystkie zjawiska świata. Dla ich wyjaśnienia należy jeszcze koniecznie przyjąć przyczynowość na mocy wolności<sup>6</sup>.

Antyteza: Nie ma żadnej wolności, lecz wszystko w świecie dzieje się według praw przyrody<sup>7</sup>.

Zauważmy więc, że w ramach tezy przyjęte zostaje twierdzenie dopuszczające przyczynowość wolności w świecie, który wciąż, można powiedzieć, zdominowany jest przez przyrodę, antyteza zaś jest twierdzeniem, które takiego wyjątku nie dopuszcza.

Na tzw. dowód tezy składa się głównie twierdzenie o niemożliwym do przyjęcia niezupełnym charakterze przyczyn tworzących łańcuch bytów przyrody. Kant pokazuje, że to, co w pewnym przybliżeniu wydaje się być ułożonym według określonych praw łańcuchem kolejno powodujących przyczyn w ogólności, potrzebuje przyczyny pierwszej. Paradoksalnie, zdyscyplinowany prawem świat przyrody potrzebuje innej przyczynowości, której istnienie pozwalałoby domknąć łańcuch przyczynowo-skutkowy. Na mocy stworzonego wyjątku, dopuszczającego inną niż naturalna przyczynowość, może pojawić się wolność. Charakter tak wprowadzonej przyczynowości jest szczególny i nieznacznie tylko narusza hegemonię wciąż dominującej przyrody. Co należy przyjąć w związku z dopuszczonym wyjątkiem?

Stosownie do tego należy przyjąć przyczynowość, mocą której coś się dzieje, nawet gdyby przyczyna tego czegoś nie była wcześniej wedle koniecznych praw określona przez inną poprzedzającą ją przyczynę, co znaczy, że przyjąć należy absolutną spontaniczność przyczyn, gdy idzie o rozpoczęcie z samego siebie szeregu zjawisk ciągnącego się według praw przyrodniczych, a więc o transcendentną wolność, bez której nawet w biegu przyrody następstwo szeregu zjawisk, jeśli chodzi o ich przyczyny, nie jest zupełne<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 480 (A444, B472).

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 481 (A445, B473).

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 482 (A446, B474).

Podział przyroda–wolność wydaje się więc pokazywać niezaprzeczną wagę samej wolności jako wyróżnionej przyczyny sprawczej. Problematyka związków wolności z przyrodą koncentruje się ostatecznie wokół możliwości ich wzajemnej koegzystencji. Tzw. przepaść, powstająca jako efekt antynomii tych dwóch pojęć, jest osobnym problemem, rzutującym jednak na sposób, w jaki – w ramach refleksji Kanta – widziana jest wolność. Reasumując, pojęcie wolności, nawet jako część antynomicznej pary, wydaje się być jednym z najważniejszych, jakie pojawiają się w rozważaniach filozofa z Królewca. Aby dalej wyjaśnić sens tego pojęcia, należy przedstawić jego dokładną charakterystykę.

## Podział wolności

Próbując określić, czym jest wolność w ujęciu Kanta, trzeba przedstawić szereg współzależnych od siebie elementów. Z jednej strony jest to rozbudowana struktura woliwotywności, na którą składa się sama wola w jej dwóch podstawowych wymiarach (*Wille* i *Willkür*) oraz przypisywana jej autonomiczność i stanowiąca jej przeciwagę heteronomiczność. Z drugiej strony są to różne aspekty samej wolności, czego przejawem jest występowanie różnych jej rodzajów. Pierwsza perspektywa ma charakter niejako wertykalny, sięgając od zewnętrznych przejawów woli aż do najgłębszej jej warstwy, którą jest oparta na prawie powszechnym autonomiczna wola. Druga perspektywa ma wymiar, można powiedzieć, horyzontalny i pokazuje różnorodność znaczeń pojęcia wolności w różnych jej aspektach.

W wymiarze wertykalnym, nawiązując do analiz Henry'ego Allisona i Paula Guyera<sup>9</sup>, mówimy o dwóch podstawowych znaczeniach pojęcia wolności w filozofii Kanta: wolności wewnętrznej (*Inner Freedom*) i zewnętrznej (*Outer Freedom*). Allison pisze ponadto, że *outer freedom*, wolność zewnętrzna, czyli wolność działania, jest centralnym pojęciem filozofii prawa i filozofii politycznej<sup>10</sup>. I Kant rzeczywiście w *Metafizyce moralności* wprost przedstawia taki podział, twierdząc (w odniesieniu

<sup>9</sup> Chodzi o następujące prace: H. Allison, *op. cit.* oraz P. Gayer, *Freedom as the Inner Value of the World*, [w:] *idem, Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge 2000.

<sup>10</sup> Ciekawym nawiązaniem do tego zagadnienia jest podział zaproponowany przez M. Chmielińskiego w artykule *Wolność moralna i wolność jurydyczna w koncepcji Immanuela Kanta*, [w:] E. Kozarzewska, P. Sadowski, A. Szymański (red.), *Idea wolności w ujęciu historycznym i prawnym*, Toruń 2010. Jak wynika już z tytułu, wolność zewnętrzna i wewnętrzna zostają opisane odpowiednio jako wolność jurydyczna i moralna.

do *Willkür*), że wolność może być rozpatrywana „w zewnętrznym i wewnętrznym używaniu zdolności wyboru [*Willkür*]”<sup>11</sup>. Aby jednak właściwie zrozumieć kontekst wypowiedzi Kanta, należy rozpocząć od rozwinięcia niezwykle problematycznej kwestii dwóch rodzajów woli, jakie znajdujemy u Kanta: *Wille* i *Willkür*.

## *Wille* i *Willkür*

Pierwszą przeszkodą, jaką napotyka polski czytelnik pism Kanta w odniesieniu do wskazanych terminów, jest problem z ich przetłumaczeniem, a co za tym idzie – z precyzyjnym zrozumieniem. Właściwie obydwa pojęcia można słownikowo tłumaczyć jako „wola”. Tak się też dzieje w przypadku słowa *Wille*. Problematyczny staje się w związku z tym drugi termin: *Willkür*. Roman Ingarden w przypisie do tłumaczenia *Krytyki czystego rozumu* pisze, że był ten rodzaj woli (*Willkür*) tłumaczony jako „samowola”. On sam uważa, że:

[...] słowo to jednak w języku polskim ma znaczenie wyraźnie pejoratywne, z akcentem nagany, i oznacza rozstrzygnięcie woli nieliczące się z obowiązującymi nakazami. Jakkolwiek bardzo trudno jest zdać sobie sprawę, w jakim ściśle znaczeniu Kant używa słowa *Willkür*, to jednak pewne jest, że nie używa go we właśnie wyłuszczonej polskim znaczeniu słowa „samowola”<sup>12</sup>.

213

Trudno jest po polsku oddać właściwy kontekst tego, co Kant miał na myśli w przypadku słowa *Willkür*. Ingarden, wspomagając się wyjaśnianiem ze słownika Adelunga, przytacza następującą definicję: „w węższym znaczeniu «*Willkür*» oznacza zdolność działania na podstawie własnych niewyraźnych przedstawień w odróżnieniu od wyboru, który opiera się na wyraźnych przedstawieniach”<sup>13</sup>.

A zatem mamy nieakceptowaną przez Ingardena „samowolę” i zaproponowaną przez niego ostatecznie „własną wolę”. W nowszym tłumaczeniu *Metafizycznych podstaw nauki o cnocie* autorstwa Włodzimierza Galewicza znajdujemy kolejne wyjaśnienie problemów związanych z tłumaczeniem tych terminów. Jak pisze Galewicz:

Termin *Wille* najlepiej oddawać po prostu przez „wolę”, toczą się jednak wielkie spory, jak tłumaczyć *Willkür*. W ujęciu Kanta *Willkür* stanowi pewną szczegól-

<sup>11</sup> I. Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. W. Galewicz, [w:] *idem*, *Dzieła zebrane*, t. 5, Toruń 2011, s. 301 (VI: 214).

<sup>12</sup> *Idem*, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 442 p.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

ną odmianę „władzy” czy też zdolności pożądania (*Begehrungsvermogen*). Kant pisze, że władza pożądania może być określana jako *Willkür*, jeżeli nie tylko zawiera rację determinującą ją do działania w samej sobie, lecz nadto wiąże się ze świadomością zdolności swojego działania do wytworzenia przedmiotu. [...] *Willkür* oznacza tutaj (podobnie zresztą jak i w innych miejscach) „zdolność stawiania sobie celów i dokonywania wyboru między różnymi możliwościami działania, z góry branymi pod uwagę i uznawanymi za (przynajmniej niekiedy lub na ogół) dające się zrealizować” [...].

Lecz skoro tak, to wydaje się, że *Willkür* najlepiej oddawać właśnie przez „zdolność wyboru”, a w niektórych kontekstach po prostu przez „wybór”<sup>14</sup>.

Decydując się ostatecznie na tłumaczenie *Willkür* jako „władza wyboru”, zacytujmy Kanta, piszącego o obydwu władzach:

Wola jest źródłem praw, władza wyboru źródłem maksym. Ta ostatnia jest w człowieku zdolnością wolnego wyboru. Woli, która nie dotyczy niczego innego poza prawami, nie można nazywać ani wolną, ani pozbawioną wolności, ponieważ nie dotyczy ona działań, lecz odnosi się bezpośrednio do instancji ustanawiającej prawa dla maksymy działań (czyli do samego praktycznego rozumu), a w konsekwencji jest również bezwzględnie konieczna i sama nie dopuszcza żadnego przymusu. Jedynie władzę wyboru można więc nazywać wolną<sup>15</sup>.

214 Zamykając kwestię woliwotywności, można przywołać niezwykle trafną sugestię, pozwalającą na odróżnienie obydwu rodzajów woli, przedstawioną przez Lewisa White’a Becka w eseju o pięciu rodzajach wolności, gdzie sugeruje on, aby użyć metafory politycznej, i odnosząc wolę do struktury władz państwowych, określić *Wille* jako legislatywę, *Willkür* zaś jako egzekutywę<sup>16</sup>.

Kolejną kwestią wymagającą rozwinięcia jest autonomiczność oraz heteronomiczność woli. Przedstawiając zasadę autonomii woli, pisze Kant, że:

[...] podlega on [człowiek] tylko swemu własnemu, a jednak powszechnemu prawodawstwu i że zobowiązany jest postępować zgodnie z własną wolą – zgodną z celem naturalnym, ale powszechnie prawodawczą. Jeśli wyobrażano by go sobie tylko jako podlegającego prawu (jakie by ono nie było), to owo prawo musiałoby się wiązać z jakimś interesem w postaci bodźca lub przymusu, gdyż jako prawo nie wynikało z jego woli, lecz wolę tę w świetle prawa [*gesetzmäßig*] coś innego przymuszałoby do postępowania w określony sposób. [...] Taką podstawową zasadę [*Grundsatz*] nazwę zasadą podstawową [*Prinzip*] autonomii woli, w przeciwieństwie do każdej innej, którą nazwałbym zasadą heteronomii<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> *Idem*, *Dzieła zebrane*, t. V5, s. 522.

<sup>15</sup> *Idem*, *Metafizyka moralności*, tłum. W. Galewicz, [w:] *idem*, *Dzieła zebrane*, t. 5, s. 315 (VI:226).

<sup>16</sup> Por. L.W. Beck, *Five Concepts of Freedom...*, s. 37.

<sup>17</sup> I. Kant, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, tłum. M. Żelazny, [w:] *idem*, *Dzieła zebrane*, t. 3, Toruń 2012, s. 187 (IV:432–433).

Według zasady autonomii woli człowiek podlega wyłącznie prawu moralnemu, które jest jego własnym, a jednak powszechnym prawem. Jest autonomiczny, ponieważ jest powodowany wewnątrznie na mocy własnej racjonalnej struktury, co jest jednocześnie kluczem do powszechności prawa, w którego zdolność formułowania wyposażone zostały wszystkie istoty rozumne. Sytuacja taka posiada oczywiście wymiar w pewien sposób idealny i odnosi się raczej do istoty czysto noumenalnej. Byt fenomenalny, a raczej będący złożeniem struktury noumenalno-fenomenalnej, powodowany jest heteronomicznie, co jest z kolei sytuacją oddziaływania na niego różnych, nie tylko płynących z prawa moralnego, czynników.

Nieuchronnie pojawia się tutaj kwestia dobra i zła, która, jak można się domyślić, wynika z przyjmowania lub nieprzyjmowania nadrzędności prawa moralnego. Łatwo można tu wskazać motywację ze strony tzw. dobrej woli, czyli *Wille*, która nie może działać inaczej niż na mocy pobudek moralnych, oraz władzy wyboru, czyli *Willkür*, która w odróżnieniu od tej pierwszej może przyjmować np. pobudki zmysłowe (czyli związane ze szczęśliwością) jako podstawę swojego działania.

Stawiając jednak powyższą kwestię w kontekście dobra lub zła natury ludzkiej, zacznijmy od pytania: co to w ogóle jest natura ludzka? Odpowiedź na to pytanie, udzielona przez Kanta w *Religii w granicach samego rozumu*, brzmi: „[...] przez naturę człowieka rozumiemy tutaj jedynie subiektywną podstawę używania wolności w ogóle (podległą obiektywnym prawom moralnym), która poprzedza każdy postrzegany czyn”<sup>18</sup>.

Jeśli w odniesieniu do tak określonej natury ludzkiej zapytamy o zło, Kant odpowiada:

Kiedy zatem mówimy: człowiek jest z natury dobry albo z natury zły, oznacza to tylko tyle: człowiek, ogólnie jako człowiek, posiada w sobie jakąś (niemożliwą do zbadania przez nas) pierwotną podstawę umożliwiającą przyjmowanie [*Grund der Annehmung*] dobrych albo złych (sprzecznych z prawem) maksym, przez to wyraża się równocześnie właściwość jego gatunku<sup>19</sup>.

Co do owej tajemniczej podstawy, bardzo enigmatycznie dodaje Kant w przypisie:

Że ta pierwotna podstawa umożliwiająca przyjmowanie moralnych maksym jest niezgłębiona, widać już z grubsza po tym, co następuje: ponieważ przyjmowanie [maksym] jest wolne, jego podstawy (dlaczego np. przyjąłem złą, a nie

<sup>18</sup> *Idem*, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, [w:] *idem*, *Dzieła zebrane*, t. 5, s. 24 (VI:21).

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 25 (VI:21).



dobrą maksymę) nie możemy szukać w żadnej naturalnej pobudce, lecz zawsze w pewnej maksymie; ta z kolei musi mieć także podstawę, ale poza maksymą nie powinniśmy i nie możemy wprowadzać żadnej podstawy determinującej wolną wolę [*Bestimmungsgrund der freien Willkür*] – zatem w szeregu subiektywnych determinujących podstaw jesteśmy nieustannie odsyłani w nieskończoność wstecz, bez możliwości dotarcia do pierwszej podstawy<sup>20</sup>.

A więc jeszcze raz:

Twierdzenie: „człowiek jest zły” znaczy [...] tylko tyle, że człowiek jest świadomy prawa moralnego, a mimo to w przyjętej przez siebie maksymie (okazjonalnie) narusza prawo. „Człowiek jest z natury zły” oznacza natomiast, że teza ta dotyczy go jako przedstawiciela swego gatunku<sup>21</sup>.

Ostatecznie w związku z powszechnością zła przyjmuje Kant słynną tezę o złu radykalnym, które nie ma charakteru naturalnego w sensie wrodzonej pobudki (bo taka znosiłaby odpowiedzialność), ale jest naturalne w sensie powszechnej skłonności:

Zatem skłonność tę będziemy mogli nazwać naturalną skłonnością do zła, a ponieważ musi być ona zawsze zawiniona przez nas samych, nazwiemy ją radykalnym wrodzonym złem (w które i tak my sami popadamy) w ludzkiej naturze<sup>22</sup>.

216

Doprecyzowując, problem zła leży we właściwej hierarchii pobudek. Człowiek nie może wyeliminować pobudek naturalnych związanych z pragnieniem szczęśliwości, jednocześnie jednak powinien kierować się pobudkami moralnymi. Ponieważ obydwie te rodzaje nie mogą występować równoważnie, problem tkwi we właściwej hierarchii. Pobudka moralna powinna być zawsze nadrzędna.

Podsumowując dotychczasową wertykalną charakterystykę wolności, możemy wskazać, że jak dotychczas na jej strukturę składają się: wolność w podziale na zewnętrzną i wewnętrzną, wola w podziale na wolę właściwą i zdolność wyboru oraz motywacja, powód działania, autonomiczny lub heteronomiczny.

<sup>20</sup> *Ibidem*, VI:22p.

<sup>21</sup> I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, pr. 35 (VI:32).

<sup>22</sup> *Ibidem*.

## Pięć rodzajów wolności

W sensie podziału horyzontalnego wolność rozpatrywana jest w aspekcie różnorodnych jej rodzajów. W znanym eseju<sup>23</sup> Beck wskazuje aż pięć rodzajów wolności, jakie możemy znaleźć w pismach Kanta<sup>24</sup>, a Henry Allison twierdzi, że tę listę można jeszcze poszerzyć<sup>25</sup>. Poprzestając na przedstawionej przez Becka liście, poniżej wskażemy pięć rodzajów tzw. pojęcia wolności.

### Empiryczne pojęcie wolności

W języku Kanta ten rodzaj wolności bywa też określany jako wolność komparatywna lub psychologiczna. Jest to wolność rozumiana jako „[...] właściwość psychologiczna, której wyjaśnienie zależy jedynie od dokładniejszego zbadania przyrody duszy i pobudek woli”<sup>26</sup>. Chodzi tu zatem o szereg czynników, które typowo brane są pod uwagę przy określaniu np. odpowiedzialności karnej. Jakkolwiek mogą wpływać na ostateczne orzeczenie winy w sensie jurydycznym, jak twierdzi Kant, nigdy jej nie znoszą, co obrazuje tzw. przykład złośliwego kłamcy. Kant opisuje tu sytuację, kiedy ktoś poprzez kłamliwe pogłoski „wprowadził w społeczeństwie pewne zamieszanie”<sup>27</sup>. Powstaje pytanie, co stanowi podstawę odpowiedzialności za tego rodzaju działania. Wyraźnie przy tym poruszamy się w sferze empirycznego właśnie osądu popełnionego czynu. Jest więc rozpatrywany szereg okoliczności, które możemy określić naturalnymi. Szukamy przyczyn takiego postępowania w „w złym wychowaniu, nieodpowiednim towarzystwie, po części w złośliwości niewrażliwej na kompromitację natury (*Naturells*), w lekkomyślności i braku rozważli (Unbesonnenheit)”<sup>28</sup>. Celem owego wstępnego osądu jest uchwycenie czynników, które możemy określić właśnie jako empiryczne. „We wszystkim tym postępuje się analogicznie, jak w ogóle podczas poszukiwania szeregu przyczyn determinujących w przyrodzie jakiś

<sup>23</sup> L.W. Beck, *Five Concepts of Freedom...*

<sup>24</sup> Podobny pogląd przedstawia polski uczony Mirosław Żelazny, który w pracy *Idea wolności w filozofii Kanta* wskazuje trzy rodzaje wolności: empiryczną, transcendentálną i praktyczną. Por.: M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 2001, s. 82–86.

<sup>25</sup> Por. H.E. Allison, *op. cit.*, s. 1.

<sup>26</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, [w:] *idem*, *Dzieła zebrane*, t. 3, s. 418 (AA V:94).

<sup>27</sup> *Idem*, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. M. Żelazny, [w:] *idem*, *Dzieła zebrane*, t. 2, s. 549 (A554, B582).

<sup>28</sup> *Ibidem*.

skutek”<sup>29</sup>. Jakikolwiek by nie były wnioski z tego badania, jak twierdzi Kant, nie zniesie ono odpowiedzialności za popełniony czyn. Mało tego, filozof uważa, że:

[...] można całkowicie odłożyć na bok, jak ktoś był usposobiony. Również mioniony szereg warunków można uważać za nieistotny, sam zaś czyn za zupełnie nieuwarunkowany przez stan poprzedni, tak jak gdyby ten, kto działa, rozpoczął szereg następstw owego czynu sam z siebie<sup>30</sup>.

Źródłem odpowiedzialności jest rozum i fakt, że „uważa się ten [rozum] za przyczynę, która mogła być i powinna była postępowanie człowieka określić inaczej, bez względu na wszystkie wymienione warunki empiryczne”<sup>31</sup>. I dalej: „przyczynowość rozumu uznaje się tu nie za jedynie przeciwstawiającą się [Concurrenz] złemu, ale za przyczynowość zupełnie samą w sobie, choćby popędy zmysłowe nie wspierały jej, lecz się jej przeciwstawiały”<sup>32</sup>. Stąd wniosek: „Rozum, bez względu na wszystkie empiryczne warunki czynu, jest więc tu zupełnie wolny, czyn przypisuje się zatem w pełni jego zaniedbania”<sup>33</sup>.

## Pojęcie wolności moralnej

218

Jest to wolność w sensie „szczególnego rodzaju naturalnej przyczynowości”<sup>34</sup>. Kant podejmuje tematykę tej wolności głównie w *Krytyce praktycznego rozumu*. Jest to pojęcie, można powiedzieć, najważniejsze, jeśli wziąć po uwagę podział przyroda–wolność. Problematyczne oczywiście jest podobieństwo tego rodzaju wolności do wolności transcendentalnej. Zdaniem Becka nie można jednak mówić o ewidentnej tożsamości wolności transcendentalnej i wolności moralnej. Pisze on: „Tylko jeśli odkryłem pojęcie wolnej woli, mogę wypracować pojęcie wolności transcendentalnej z jej własnym prawem i pokazać relację pomiędzy nimi”<sup>35</sup>.

Wolność moralna to również wolność w sensie autonomii, czyli wolność pozytywna, co związane jest z pojęciem woli w sensie kantowskiego terminu *Wille*. Ten rodzaj wolności pojawia się tylko w odniesieniu do w pełni moralnego działania.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem* (A555, B583).

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 550 (A555, B583).

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> L.W. Beck, *Five Concepts of Freedom...*, s. 36.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

## Pojęcie wolności jako spontaniczności

Spontaniczność<sup>36</sup> stanowi dopełnienie wolności transcendentalnej i moralnej w tym sensie, że „mogłaby rozpocząć działanie sama z siebie, bez potrzeby przyjmowania najpierw jakiejś innej przyczyny, która by ją znów pobudzała do działania według prawa powiązania przyczynowego”<sup>37</sup>. Spontaniczność wyjaśnia również problem działań niemoralnych albo niezgodnych z prawem rozumu, które jednak przez podmiot są inicjowane i jako takie muszą ostatecznie z rozumu wypływać, co mogliśmy zaobserwować na przykładzie złośliwego kłamcy. Ponieważ wolność w sensie moralnym stanowi odniesienie wyłącznie do prawa moralnego, a próba wytłumaczenia „niemoralnej przyczynowości” poprzez włączenie jej w łańcuch naturalnych przyczyn skutkowałaby zniesieniem odpowiedzialności poprzez wyłączenie autonomii działania, konieczne jest wskazania źródła autonomicznych, ale źle odczytujących wskazania moralne, działań. Takim źródłem jest właśnie spontaniczność.

## Pojęcie wolności transcendentalnej

Henry Allison pisał: „W sercu Kantowskiego pojęcia wolności we wszystkich trzech krytykach oraz jego głównych dziełach znajduje się problematyczna koncepcja wolności transcendentalnej”<sup>38</sup>. Warto dodać, że transcendentalna znaczy w tym wypadku również nieempiryczna. Pojęcie to dotyczy w ujęciu Kanta możliwości, a nie aktualności wolności w sensie warunku *a priori*, jakie stanowi. Píše Kant:

Wolność traktowaliśmy tu wyłącznie jako ideę transcendentalną, w wyniku której rozum sądzi, że to, co zmysłowo nieuwarunkowane, rozpoczyna bezwzględnie szereg warunków występujących w zjawisku<sup>39</sup>.

Odnosząc się do transcendentalnej wolności, wskazuje także Kant na częściowe przynajmniej wyjaśnienie paradoksu różnicy przyczynowości wolności i przyczynowości przyrody. Przyczynowość wolności, co pokazuje transcendentalne jej rozumienie, nie posiada aspektu czasowego

<sup>36</sup> Według przekładu *Krytyki czystego rozumu* autorstwa M. Żelaznego mamy „samorzutność” jako termin odpowiadający niemieckiemu „*Spontanität*”. Por.: I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 2, s. 537 p.

<sup>37</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. M. Żelazny, [w:] *idem*, *Dzieła zebrane*, t. 2, s. 537 (A533, B561).

<sup>38</sup> H.E. Allison, *op. cit.*, s. 1.

<sup>39</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 551 (A558, B586).

i jako taka nie stanowi części łańcucha przyczyn i skutków występującego w przyrodzie<sup>40</sup>.

Jak dalej pisze Kant:

Pojęcie wolności jest czystym pojęciem rozumu i przez to też transcendentnym dla filozofii teoretycznej, tj. takim, dla którego nie da się znaleźć stosownego przykładu w żadnym możliwym doświadczeniu. Pojęcie to nie stanowi zatem przedmiotu możliwego dla nas poznania teoretycznego i nie możemy go w żadnym razie traktować jako pryncypium konstytutywnego, lecz jedynie jako regulatywne, a nawet czysto negatywne pryncypium spekulatywnego rozumu. Niemniej w praktycznym użyciu rozumu wykazuje ono swoją realność przez praktyczne zasady, które jako prawa dowodzą przyczynowości czystego rozumu, [pozwalającej mu] niezależnie od wszelkich warunków empirycznych (od zmysłowości jako takiej) determinować zdolność wyboru, jak również [świadczą o] istniejącej w nas czystej woli, będącej źródłem pojęć i praw moralnych<sup>41</sup>.

Pojęcie wolności transcendentalnej jest więc czystym pojęciem rozumu i niemożliwe jest znalezienie jego przykładu w żadnym możliwym doświadczeniu. Ma ono charakter regulatywny i stanowi podstawę praw moralnych w ogóle.

## Pojęcie wolności postulowanej

Piąte pojęcie wolności wprowadza Beck jako swój własny pomysł. Twierdzi mianowicie, że Kant obok radykalnego podziału rzeczywistości na sferę fenomenalną i noumenalną (teoria dwóch światów) przedstawiał również inny sposób widzenia, w ramach którego jedna rzeczywistość rozpatrywana była w dwóch aspektach: naukowym i etycznym. Jego sens najkrócej rzecz ujmując opiera się na próbie przewyciężenia przedstawionej już na wstępie niniejszych rozważań dychotomii przyrody i wolności. Pomysł polega na wprowadzenie dwóch perspektyw: „obserwatora” i „aktora”. Punkt widzenia „obserwatora” to ujęcie naukowe, punkt widzenia „aktora” to spojrzenie z pozycji działającego i osądzającego podmiotu. Teoria ta, co ciekawe, stanowi rozwinięcie analiz samego Becka<sup>42</sup> i to pomimo faktu, że Kant do takiej pary pojęć („obserwator” i „aktor”) odwoływał się w *Sporze fakultetów*<sup>43</sup>. Istotą pomysłu Becka jest przewyciężenie Kantowskiej dychotomii przyrody i wolności poprzez

<sup>40</sup> Por. *ibidem*, s. 537 (A533, B561).

<sup>41</sup> I. Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. W. Galewicz, [w:] *idem*, *Dzieła zebrane*, t. 5, s. 309 (VI:221).

<sup>42</sup> L.W. Beck, *The Actor and the Spectator*, Yale 1975.

<sup>43</sup> Por. I. Kant, *Spór fakultetów*, tłum. M. Żelazny, [w:] *idem*, *Dzieła zebrane*, t. 5, s. 260 (VII: 85).

zamianę „teorii dwóch światów” na „teorię dwóch aspektów” tego jednego świata. Korygując nieco ujęcie Becka ze względu na jego niespójność<sup>44</sup>, jako piąte przedstawione zostanie pojęcie wolności politycznej, mające w istocie taki sam wymiar, jaki interesuje Becka, łączący perspektywę wolności z ujęciem przyrody.

## Pojęcie wolności politycznej

Jakie pojęcie wolności w kontekście politycznym możemy wskazać w pismach Kanta? W *Ideji powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, w tezie piątej znajdujemy następujący opis: zadaniem stojącym przez ludzkim gatunkiem z perspektywy historii powszechnej „jest zbudowanie społeczeństwa obywatelskiego powszechnie rządzącego się prawem”. Społeczeństwo to powinno charakteryzować się „największą wolnością”, czyli

[...] wolnością łączącą się z powszechnym antagonizmem jego członków przy równoczesnym jak najdokładniejszym wyznaczeniu granic owej wolności po to, by mogła ona istnieć wraz z wolnością innych,

co prowadzi do konkluzji, że

[...] najważniejszym zadaniem postawionym przed ludzkim rodzajem przez przyrodę musi być społeczeństwo, w którym wolność przy respektowaniu praw zewnętrznych w jak największym stopniu łączy się z nieodpartym przy-musem, tzn. w pełni sprawiedliwy ustroj obywatelski<sup>45</sup>.

Teza przedstawiona przez Kanta w *Ideji powszechnej historii...* pokrywa się z tzw. ogólną zasadą prawa z części pierwszej *Metafizyki moralności*, czyli *Metafizycznych podstaw nauki prawa*. A brzmi ona tak:

Prawe [lub słuszne] jest każde działanie, jeżeli może ono współistnieć z wolnością każdego [innego] zgodnie z pewną ogólną normą lub jeśli stosownie do jego maksymy wolność woli [*Willkür*] każdego [człowieka] może współistnieć z wolnością każdego [innego] zgodnie z pewną ogólną normą<sup>46</sup>.

Z zaprezentowanych fragmentów wynika wyraźnie, że z perspektywy współistnienia obywateli najważniejszym problemem wolności staje

<sup>44</sup> Podstawowym zarzutem wobec piątego pojęcia wolności w ujęciu Becka jest zarzut pominięcia kantowskiego pojęcia „obserwatora” i „aktora”.

<sup>45</sup> I. Kant, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, tłum. M. Żelazny, [w:] *idem, Dzieła zebrane*, t. 6, Toruń 2012, s. 36 (VIII:22).

<sup>46</sup> *Idem, Metafizyka moralności*, tłum. W. Galewicz, [w:] *idem, Dzieła zebrane*, t. 5 s. 320–321 (VI:230).

się jej uzgodnienie w skali wspólnoty. Według cytowanego fragmentu *Idei powszechnej historii...* w kontekście politycznym autonomia woli zamienia się w antagonizm jednostek. Antagonizm ten jako siła inicjująca musi współistnieć z antagonizmem innych, co dokonuje się przez pojawiający się wraz z wolnością polityczną przymus. Przymus uzupełnia wolność w sensie politycznym. Może się to wydawać zaskakujące, ale dla Kanta sprawa przedstawia się następująco:

Stawianie oporu czynnikom przeszkadzającym w jakimś działaniu jest wspomaganiem tego działania i zgadza się z nim. Otóż wszystko co nieprawe przeszkadza wolności w granicach ogólnych norm. Przymus jest zaś przeszkodą lub oporem stawianym wolności. A w konsekwencji: jeżeli pewien użytek z [własnej] wolności sam stoi na przeszkodzie wolności w granicach powszechnych norm (tzn. jest czymś nieprawym), wówczas przymus, który mu się przeciwstawia, jako przeszkadzanie przeszkodzie w wolności, jest czymś zgodnym z wolnością w granicach powszechnych norm (tzn. czymś prawym)<sup>47</sup>.

A zatem wolność polityczna to wolność współistnienia, nierezygnującego wszakże z prób poszerzenia własnych granic. Próby te realizowane w ramach tejże wolności muszą spotkać się z jej drugą stroną, jaką jest przymus. I stąd właściwym określeniem wolności politycznej staje się formuła:

Tym jednym, pierwotnym prawem, przysługującym każdemu człowiekowi z racji jego człowieczeństwa, jest wolność (niezależność od przymuszającej woli kogoś innego), o ile może ona zgodnie z powszechną normą współistnieć z wolnością każdego innego<sup>48</sup>.

Co może wynikać z tak sformułowanego piątego znaczenia wolności w sensie politycznym? Podstawowe pytanie, jakie się tutaj pojawia, brzmi następująco: czy wymiar wolności współistniejącej jest zarezerwowany wyłącznie dla sfery politycznej i pojawia się jako problem, o tyle, o ile mówimy o ludziach w liczbie mnogiej, a nie o człowieku jako bycie pojedynczym? Jaką wolność ma na myśli Kant, przedstawiając problem współistnienia wolności?

Na początek, próbując odpowiedzieć na to pytanie, należy sięgnąć do prostszego podziału: wolność wewnętrzna – wolność zewnętrzna. Skoro mówimy o wymiarze politycznym, to wydawałoby się oczywiste, że chodzi tutaj o wolność heteronomiczną w sensie „władzy wyboru”, czyli *Willkür*. Ale czy na pewno? Innymi słowy: czy można przystać na tezę, że wolność współistniejąca musi być wolnością zewnętrzną w znaczeniu heteronomii?

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 322 (VI:231).

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 330 (VI:237).

Trzeba w tym momencie sięgnąć do pojęcia, które według niedawno jeszcze obowiązującego przekładu Mściława Wartenberga określane było mianem „płodnego”, a w nowszym tłumaczeniu Mirosława Żelaznego stało się już tylko „owocnym”. Chodzi tu o pojęcie „państwa celów” [*Reich der Zwecke*].

Na wstępie trzeba wyjaśnić, jak Kant rozumie termin *Reich*, który przetłumaczono na język polski jako „państwo”. W zasadzie w języku niemieckim „państwo” to *Staat*. *Reich* to państwo w znaczeniu imperium, co ma początek w karolińskiej tradycji sukcesji cesarstwa zachodnio-rzymskiego. *Reich* należy więc rozumieć jako „państwo państw”, co w tradycji niemieckiej w innym kontekście tłumaczy się jako „rzesza”. Państwo celów nie jest więc państwem rozumianym jako jedno z wielu, ale państwem-imperium, jednoczącym wszystkie cele cząstkowe w jeden organizm<sup>49</sup>. Znamienne jest też, że kiedy Kant pisze o „państwie aniołów”, którego to terminu używa w formie wyjaśniającej, posługuje się słowem *Staat* i pisze o „*Staat von Engeln*”<sup>50</sup>.

Fragment najpełniej wyjaśniający znaczenie pojęcia „państwa celów” znajdujemy w *Ugruntowaniu metafizyki moralności*, a brzmi on tak:

Przez państwo rozumiem systematyczne powiązanie różnych rozumnych istot prawami. Ponieważ zaś prawa określają cele zgodnie z ich powszechną ważnością, przeto – jeśli pominiemy osobowe różnice pomiędzy istotami rozumnymi, jak również wszelką treść ich celów prywatnych – to całość wszelkich celów (tak istot rozumnych jako celów samych w sobie, jak i celów własnych, które każda z nich może przed sobą stawiać) daje się ująć w systematyczny związek, tj. państwo celów, które jest możliwe według powyższych zasad. Wszystkie bowiem istoty rozumne podlegają prawu, [zgodnie z którym] żadna z nich nie powinna nigdy traktować ani samej siebie, ani nikogo innego tylko jako środek, lecz zawsze zarazem jako cel sam w sobie. Stąd zaś wynika systematyczne powiązanie istot rozumnych wspólnymi obiektywnymi prawami, tj. państwo [*ein Reich*], które ze względu na to, że prawa te dotyczą właśnie stosunku tych istot do siebie nawzajem, jako celów i środków do celu, może zwać się państwem celów (jest ono naturalnie tylko ideałem)<sup>51</sup>.

Państwo celów jest systematycznym powiązaniem rozumnych istot prawami. Na przeszkodzie jego powstania stoją osobiste różnice i cele prywatne. Państwo to jest ideałem, w którym istota rozumna zajmuje pozycję prawodawcy, ale zarazem jest „prawom podlegająca”. Zasadą moralności jest odnośnienie czynu do prawa, co znaczy, że w ujęciu Kanta moralność sama w sobie ma załączek państwotwórczy. Wola, jako

<sup>49</sup> Por. I. Kant, *Dziela zebrane*, t. 3, s. 188 p.

<sup>50</sup> *Idem*, *Ku wieczystemu pokojowi*, tłum. M. Żelazny, [w:] *idem*, *Dziela zebrane*, t. 6, s. 354 (VIII:366).

<sup>51</sup> *Idem*, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, s. 188 (IV:433).



powszechnie prawodawcza, ukazuje się tutaj w zupełnie nowym kontekście, właśnie jako stanowiąca podstawę struktury państwowej. Trudno zgodzić się, aby tak określone państwo miało charakter jedynie idealny, w sensie idei regulatywnej, przedstawione przez Kanta wyznaczniki wydają odnosić się do państwa w ogóle. Trudno zatem uznać państwo celów za konstrukcję tylko z zakresu teorii moralnej. Struktura państwa obowiązuje zarówno na terenie moralności, jak i na terenie polityczności, tyle tylko, że jako ideał.

W innym jeszcze fragmencie *Ugruntowania metafizyki moralności* pisze Kant:

[...] każda rozumna istota, stanowiąc cel sam w sobie, musi samą siebie uznawać zawsze zarazem za prawodawczą w odniesieniu do wszystkich praw, jakim kiedykolwiek mogłaby podlegać, gdyż to właśnie zastosowalność jej maksym do prawodawstwa powszechnego wyróżnia ją jako cel sam w sobie. Stąd wynika godność (prerogatywa) [tej istoty], która wynosi [ją] ponad wszelkie rzeczy ze świata przyrody i każe [jej] zawsze rozważać swe maksymy z własnego punktu widzenia [...]. W taki sposób możliwy jest świat istot żywych (*modus intelligibilis*) jako państwo celów, mianowicie dzięki osobistemu prawodawstwu wszystkich osób będących jego członkami. Każda istota rozumna musi postępować tak, jak gdyby dzięki swym maksymom była zawsze prawodawczym członkiem ogólnego państwa celów. Formalna zasada podstawowa [*Prinzip*] owych maksym brzmi: postępuj tak, jak gdyby twoja maksyma miała zarazem służyć jako prawo ogólne (wszelkich istot rozumnych)<sup>52</sup>.

W końcu przywołanego fragmentu wspomina Kant bardzo ciekawą kwestię. Pisze mianowicie o „królestwie przyrody”, co w oryginale brzmi *Reich der Natur*:

Państwo celów możliwe jest tylko na zasadzie analogii do królestwa przyrody [*Reich der Natur*], ale jedynie na mocy naszych własnych maksym, tj. reguł nałożonych przez nas samych [*sich selbst auferlegten Regeln*], natomiast królestwo przyrody jedynie na mocy praw [*nach Gesetzen*], dotyczących przyczyn sprawczych oddziałujących z zewnątrz. Niezależnie jednak od tego całości przyrody, choć traktuje się ją jako maszynę, nadajemy nazwę królestwa przyrody, a to z tego powodu, że w pewnej mierze odnosi się ona do istot rozumnych, jako swych celów. Takie państwo celów urzeczywistniłoby się dzięki maksymom, których reguła, gdyby te maksymy miały być powszechnie wypełniane, wszystkim istotom rozumnym przypisywałby kategoryczny imperatyw<sup>53</sup>.

Mamy więc dwa królestwa: przyrody i celów, chociaż można by powiedzieć: przyrody i wolności. Wracamy więc tym samym to otwierającego niniejsze rozważania schematu przyroda–wolność.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 193–194 (IV:438).

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 194 (IV:438).

Jakie wnioski możemy wyciągnąć z zestawienia koncepcji państwa celów z zagadnieniem wolności politycznej? Państwo celów jest idealną strukturą polityczną, jaką tworzyłyby doskonale jednostki ludzkie w sensie czysto noumenalnym. Fakt ich doskonałości nie wpływa jednak na to, że państwo celów jest koncepcją *de facto* polityczną, chyba że wyznacznikiem polityczności ma być doskonałość lub niedoskonałość istoty ludzkiej w sensie jej kierowania się wolą lub zdolnością wyboru. Taki punkt widzenia jest możliwy, być może nawet wskazany. Wyznacznikiem polityczności nie staje się wtedy sam fakt wielości ludzi (*plurality*)<sup>54</sup>, ale wielości istot ludzkich w odróżnieniu od wielości istot rozumnych. Dla Kanta taka różnica ma fundamentalne znaczenie. Istoty rozumne jako podporządkowane prawu stworzą państwo celów, istoty ludzkie będą potrzebowały przymusu uzgadniającego współistniejącą wolność i dopiero w pewnej perspektywie będą mogły zbliżyć się do ideału, jaki państwo celów wyznacza. Zresztą *Reich* w kolejnej postaci pojawia się jako „państwo moralności”, *Reich der Sitten*, co jeszcze zmienia znaczenie pojęcia „państwa celów”. Jak pisze Kant:

Obowiązek i powinność – oto nazwy, które wyłącznie powinniśmy nadawać naszemu stosunkowi do prawa moralnego [*zum moralischen Gesetze*]. Jesteśmy wprawdzie prawodawczymi członkami państwa moralności [*Reichs der Sitten*], państwa, które jest możliwe przez wolność, a które rozum praktyczny poleca nam szanować, mimo to jesteśmy jednak w tym państwie poddanymi, a nie zwierzchnikami<sup>55</sup>.

225

Państwo celów, mimo że wyraźnie określone przez Kanta jako idealne, jest i tak formą wypośredkowaną w sensie uzgadniania wolności realizowanych celów. Idealny jest w nim stopień uzgodnienia; sposób działania w sensie teleologicznym wychodzi już naprzeciw postulatowi łączenia wolności i przyrody. Znajduje to potwierdzenie w innym podsumowaniu tej kwestii, o – jak się okazuje – teleologicznej w gruncie rzeczy konstrukcji. Potwierdzenie takie znajdujemy, co zrozumią, w *Krytyce władzy sądu*, gdzie Kant pisze:

Na tym świecie mamy tylko jeden jedyny gatunek istot, których przyczynowość jest teleologiczna, tj. skierowana ku celom, i posiada zarazem tę właściwość, że prawo, zgodnie z którym istoty te mają określać swe cele, przedstawiane jest przez nie same jako bezwarunkowe i niezależne od warunków przyrody, a więc jako konieczne samo w sobie. Istotą tego rodzaju jest człowiek, ale rozważany jako noumenon: jedyna istota w przyrodzie, u której w jej własnych przysłu-

<sup>54</sup> Taką kategorią, również w odniesieniu do filozofii politycznej Kanta, posługuje się Hannah Arendt. Termin *plurality* jest podstawą szeroko rozumianej polityczności. Por. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2000, s. 11.

<sup>55</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 407 (V:82).

gujących jej właściwościach, możemy jednak stwierdzić pewną nadzmysłową władzę (wolność), a nawet prawo przyczynowości łącznie z tejsze obiektem, który może ona sama sobie wyznaczyć jako cel najwyższy (najwyższe dobro w świecie)<sup>56</sup>.

## Podsumowanie

Próbując wyciągnąć wnioski z niniejszych rozważań, warto przytoczyć stwierdzenie jednego ze współczesnych badaczy Kanta, Allena Woda, który w swoim eseju na temat „nietowarzyskiej towarzyskości” pisał: „[...] Etyka Kanta jest komunitariańska (*communitarian*), nie indywidualistyczna”<sup>57</sup>. Jeśli przyjąć takie założenie, tak rozumiana etyka stanowi doskonały grunt dla wolności wyrastającej z płaszczyzny indywidualnej, ale mającej swoje naturalne dopełnienie w wolności politycznej. To ugruntowanie, jak powiedziałaby Kant, wymusza dodatkowo podporządkowanie motywacji opartej na szczęśliwości czynnikowi moralnemu. Podporządkowanie to dotyczy również, co należy podkreślić, sfery politycznej i jest potwierdzone chociażby przez figurę tzw. moralnego polityka, którą przedstawia Kant w rozprawie *Ku wieczystemu pokojowi*. W ramach tego pojęcia jednoznacznie polityka zostaje podporządkowana moralności, co więcej – przedstawiona zostaje formuła zgodności wolności i przyrody. Jak pisze Kant:

Naturalnie, jeśli nie ma wolności i ugruntowanego na niej moralnego prawa, lecz wszystko, co dzieje się lub co dzieć się może, jest po prostu mechanizmem przyrody, to polityka (jako sztuka używania tego mechanizmu do rządzenia ludźmi) stanowi całą praktyczną mądrość, pojęcie prawa zaś jest pustą myślą. Ale jeśli przyjąć za bezwzględnie konieczne, by pojęcie to łączyć z polityką, a nawet by uczynić je warunkiem ograniczającym tę ostatnią, to należy przypisać obu możliwość pogodzenia. Mogę sobie wprawdzie wyobrazić moralnego polityka, tzn. takiego, który tak ustanawia zasady mądrości państwowej, że mogą one współistnieć z moralnością, ale nie politycznego moralistę, który wykuwa moralność w sposób, w jaki polityk uzna to za korzystne<sup>58</sup>.

Cele wolności politycznej są więc ostatecznie moralne, a kluczowy staje się schemat, od którego rozpoczęły się niniejsze rozważania, schemat wolność–przyroda. Problemem wolności, która docelowo staje się polityczna, jest możliwość jej zaistnienia na gruncie przyrody. Chodzi za-

<sup>56</sup> *Idem*, *Krytyka władzy sądenia*, s. 319–320 (V:435).

<sup>57</sup> A.W. Wood, *Unsocioable Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics*, „Philosophical Topics” 1991, vol. 19, nr 1, s. 342.

<sup>58</sup> I. Kant, *Ku wieczystemu pokojowi*, s. 360 (VIII:372).

tem o możliwość uzgodnienie wolności i przyrody, co w nawiązaniu do powyższych analiz stanowi jednocześnie warunek przejścia od państwa w sensie *Statt* do „królestwa wolności” w sensie *Reich*. Kant pisze: „Rozum musi [...] przyjąć, że pomiędzy wolnością a przyrodniczą koniecznością tych samych czynów człowieka nie zachodzi sprzeczność, bo nie może on wyrzec się ani pojęcia przyrody, ani pojęcia wolności”<sup>59</sup>. Dodaje też, że: „[...] wolność i konieczność nie tylko mogą bardzo dobrze ze sobą współistnieć, lecz [...] musimy je pojmować jako połączone w tym samym podmiocie”<sup>60</sup>. Cała sprawa, jak należy tutaj zauważyć, rozgrywa się na płaszczyźnie relacji: tego, co niedoskonałe i tego, co absolutne. Kant ma głęboką świadomość istnienia niedoskonałej kondycji człowieka, jak również wyraża przekonanie o nieuchronnym trwaniu w owej niedoskonalości. W warstwie ideału należy mówić o zgodności przyrody i wolności, w warstwie realnej należy do owego ideału dążyć.

## Bibliografia

- Allison H.E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge 1990.
- Arendt H., *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2000.
- Beck L.W., *The Actor and the Spectator*, Yale 1975.
- Beck L.W., *Five Concepts of Freedom in Kant*, [w:] J.T.J. Szrednicki, S. Körner (red.), *Philosophical Analysis and Reconstruction*, Dordrecht–Boston–Lancaster 1987, s. 35–51.
- Bremer J., *Czy wolna wola jest wolna?*, Kraków 2013.
- Chmieliński M., *Wolność moralna i wolność jurydyczna w koncepcji Immanuela Kanta*, [w:] E. Kozarzewska, P. Sadowski, A. Szymański (red.), *Idea wolności w ujęciu historycznym i prawnym*, Toruń 2010, s. 261–280.
- Gayer P., *Freedom as the Inner Value of the World*, [w:] P. Gayer, *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge 2000.
- Kant I., *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, tłum. M. Żelazny, [w:] I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 6, Toruń 2012.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. M. Żelazny, [w:] I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 2, Toruń 2013.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, [w:] I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 3, Toruń 2012.
- Kant I., *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. M. Żelazny, [w:] I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 4, Toruń 2014.

<sup>59</sup> *Idem*, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, s. 211 (IV:456).

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 212 (IV:456).

- Kant I., *Ku wieczystemu pokojowi*, tłum. M. Żelazny, [w:] I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 6, Toruń 2012.
- Kant I., *Metafizyka moralności*, tłum. W. Galewicz, [w:] I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 5, Toruń 2011.
- Kant I., *O formie i zasadach świata zmysłowego i intelligibilnego*, tłum. A. Grzeliński, [w:] I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 1, Toruń 2010
- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, [w:] I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 5, Toruń 2011.
- Kant I., *Spór fakultetów*, tłum. M. Żelazny, [w:] I. Kant, *Dzieła zebrane* t. 5, Toruń 2011.
- Kant I., *Ugruntowanie metafizyki moralności*, tłum. M. Żelazny, [w:] I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 3, Toruń 2012.
- Wood A.W., *Unsociable Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics*, „Philosophical Topics” 1991, vol. 19, nr 1, s. 325–351.
- Żelazny M., *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 2001.

## „Bycie-u-siebie w tym, co inne”. Idea wolności w filozofii polityczno-prawnej Georga Wilhelma Friedricha Hegla

### Wprowadzenie

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) nazywany był przez współczesnych filozofem wolności. Określenie to uwypukla wagę, jaką w systemie filozoficznym tego myśliciela przyznana została kategorii wolności. Jednakże oparta na dialektyce metoda filozofowania, którą stosował Hegel, powoduje, że stosowane przezeń pojęcia stają się wieloznaczne, a przez to podatne na nie dość dogłębną, nieuwważną czy wręcz stronniczą i przekłamującą interpretację. Tak też jest z ideą wolności. Można wszakże ciągle znaleźć w literaturze płytkie, formułowane pod wpływem marksistowskiego odczytania dziedzictwa Hegla opinie, jakoby według niego wolność miała polegać na „uświadomieniu konieczności”<sup>1</sup>. One właśnie są podstawą ukutej przez Czesława Miłosza formuły o „ukąszeniu heglowskim”<sup>2</sup>. Trzeba przy tym podkreślić, że ich jedyną podstawę stanowi błędnie odczytane jedno zdanie z *Wykładów z filozofii dziejów*: „Dzieje powszechne to postęp w uświadomieniu wolności, po-

229

<sup>1</sup> Zob. np. R. Kozłowski, *Hegłowska koncepcja państwa*, [w:] R. Kozłowski (red.), *Hegel a współczesność*, Poznań 1997, s. 93 i nast.

<sup>2</sup> Zob. K. Gucałska, *Ukąszenie Miłosza. Hegel jako figura retoryczna*, [w:] J. Skoczyński (red.), *Polskie ethos i logos*, Kraków 2008, s. 195–206. Autorka słusznie podkreśla, że u Czesława Miłosza sformułowanie „ukąszenie heglowskie” ma znaczyć w zasadzie tyle, co „ukąszenie marksowskie”, przy czym powstało ono pod wyraźnym wpływem znajomości poety z filozofem Tadeuszem Krońskim, który był znawcą heglizmu, a jednocześnie w okresie drugiej wojny światowej w swych poglądach ewoluował od Husserlowskiej fenomenologii do marksizmu. Zob. o nim: H. Hinz, *Kroński Tadeusz Juliusz*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 15, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 332–333.

stęp, który mamy poznać w jego konieczności”<sup>3</sup>. Żeby właściwie zrozumieć idee Hegla, trzeba rozpocząć od samej struktury jego systemu i kluczowego dlań pojęcia *Aufhebung* (znoszenie). Otóż Hegel wykorzystał wieloznaczność tkwiącą w niemieckim rzeczowniku, który może znaczyć zarówno „unieważnienie”, „zniesienie”, jak i „podniesienie”. Stąd też na gruncie rozważań myśliciela pojęcie to oznacza tyleż przezwyciężenie, co zachowanie określonego pojęcia (instytucji), ale na innym poziomie<sup>4</sup>. *Aufhebung* to zatem przejście pojęcia na wyższy szczebel rozwoju, z którym wiąże się odrzucenie dotychczasowej jego formy, mającej znaczenie historyczne, a więc przypisane do danego czasu i miejsca, a jednocześnie utrwalenie tego, co w nim rzeczywiście rozumne. Gdy uwzględni się Heglowską logikę pojęć, koncepcja wolności zawarta w dziełach tego filozofa uzyskuje swój właściwy kontekst i ujawnia – jak postaram się pokazać w niniejszym szkicu – wiele interesujących i istotnych elementów.

## Wolność w historii

230

Według Hegla historię ludzkości można zrozumieć tylko w kontekście rozwoju wolności. Heglowaska historiozofia traktuje dzieje jako proces, w którym duch (*der Geist*) dochodzi do pełnej świadomości swojej wolności. Wolność ta ma najpierw jedynie formalny charakter, wobec czego musi stać się realna i zostać urzeczywistniona w instytucjach społecznych. Historia będzie wypełniona wtedy, gdy ludzie będą świadomi, „że duch, czyli człowiek jako taki, jest sam w sobie wolny”<sup>5</sup>. Duch uobecnia się w tym, co rozumne, a zatem boskie czy też „substancjalne”. Proces nabywania świadomości wolności obejmuje wydobywanie pierwiastków tego, co rozumne<sup>6</sup>. Zatem wolność i rozumność to dwie strony tego samego medalu<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, t. 11, s. 29.

<sup>4</sup> Por. Z. Kuderowicz, *Hegel a problem ciągłości kultury*, „Studia Filozoficzne” 1970, nr 4(65), s. 40.

<sup>5</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, s. 40, 27.

<sup>6</sup> Adam Zieleniarczyk pisał niegdyś o tym następująco: „Otóż celem dziejów powszechnych jest cel ducha: zrozumienie i wydobywanie swojej istoty. Istotą ducha jest wolność; uczynić siebie tym konkretnie, czym jest w istocie, rzutować swą istotę w trwałe oglądowe postaci – oto zadanie dla dojrzałości ducha”. A. Zieleniarczyk, *Przedmowa tłumacza*, [w:] J.W.F. Hegel, *Wykłady o filozofii dziejów*, Warszawa 1919, s. X.

<sup>7</sup> Niektórzy komentatorzy uważają wręcz, że dla Hegla wolność i rozumność stanowią kategorie tożsame. Zob. M.N. Jakubowski, *Historiozofia jako filozofia praktyczna. Hegel a polska filozofia czynu*, Bydgoszcz 1991, s. 22 i nast.

Hegłowska kategoria ducha oznacza – jak ujął to Mirosław Żelazny – „wszechogarniający superpodmiot”, który osiąga samoświadomość (*Selbstbewußsein*) w poszczególnych jednostkach i w który te jednostki się stapiają. W sferze kultury następuje przejście ducha od fazy ducha subiektywnego do stadium ducha obiektywnego, a ten ostatni „to świat człowieczeństwa, jego społeczeństwa i kultury”<sup>8</sup>. Jak wiadomo, proces historyczny jest na gruncie filozofii Hegla skończony, a zresztą wokół koncepcji „końca historii”, która obecna jest w pismach filozofa, narosło wiele sporów i komentarzy. Lewica heglowska zarzucała filozofowi, że „zatrzymał” historię w momencie, w którym problemy społeczne nie zostały jeszcze rozwiązane. Polscy filozofowie romantyczni – choć byli zafascynowani ideami autora *Fenomenologii ducha*<sup>9</sup> – uważali z kolei, że przyjęcie Hegłowskiej „filozofii pojednania” (*Versöhnungsphilosophie*) uniemożliwia stworzenie takiej koncepcji historiozoficznej, która dawałaby podstawy do działań na rzecz niepodległości Polski. W jakiś czas po śmierci Hegla powstał też mit, jakoby wypełnieniem dziejów dla Hegla była monarchia pruska. W XIX w. głównym eksponentem tego mitu był Rudolf Haym<sup>10</sup>, a w drugiej połowie

<sup>8</sup> M. Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha*, Warszawa 2000, s. 83, 86–87. W *Fenomenologii ducha* Hegel stwierdza, że duch to „absolutna substancja, która przy całkowitej wolności i samoistności [...] różnych dla siebie istniejących samowiedz, stanowi ich jedność: «Ja», które jest «My», i «My», które jest «Ja»”. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, t. 1, Warszawa 1963, s. 212.

<sup>9</sup> Teorie Karola Libelta, Bronisława Trentowskiego czy Augusta Cieszkowskiego niekiedy określa się mianem polskiego heglizmu, ale termin ten jest zwodniczy, albowiem antyromantyczna, antyutopijna i skrajnie racjonalistyczna filozofia Hegla stała się u jego polskich „uczniów” podstawą teorii o zdecydowanie romantycznym i niejednokrotnie utopijnym wydźwięku (pewnym wyjątkiem był tutaj Trentowski; zob. A. Walicki, *Polityka i religia w koncepcjach filozoficznych Bronisława Trentowskiego*, [w:] B. Trentowski, *Stosunek filozofii do cybernetyki oraz wybór pism filozoficznych z lat 1842–1845*, Warszawa 1974, s. L–LI. Zob. też: M.N. Jakubowski, *Historiozofia jako filozofia praktyczna...*, s. 110 i nast.; *idem*, *Hegel and „the End of Philosophy” in the Polish Philosophy of Action of the 1840th*, [w:] K. Bal (red.), *Hegel im Kontext der Wirkungsgeschichte. XVIII. Internationaler Hegel-Kongreß Wrocław 1990*, Wrocław 1992, s. 97–107; Z. Kuderowicz, *Die „Philosophie der Tat” – eine polnische Variante im europäischen Denken*, „Universitas” 1984, vol. 39, s. 1315–1322.

<sup>10</sup> Zob. R. Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Berlin 1857, s. 357–391 (zwłaszcza s. 364); por. F.L. Szmulewicz, *Individuum und Gemeinschaft in Hegels Ethik und Sozialphilosophie*, Breslau 1936, s. 10–11. Już w pracy opublikowanej w 1920 r. Franz Rosenzweig (1886–1929) wskazywał, jak bardzo model państwa nakreślony na kartach *Zasad filozofii prawa* odbiegał od ustroju Prus *anno* 1820. Zob. F. Rosenzweig, *Hegel et l'Etat*, tłum. i oprac. de G. Bensussan, Paris 1991, s. 355–362; zob. też: T.M. Knox, *Hegel and Prussianism*, „Philosophy” 1940, vol. 15, nr 57, s. 51–63; M. Baum, K.R. Meist, *Recht – Politik – Geschichte*, [w:] O. Pöggeler (red.), *Hegel*, Freiburg–München 1977, s. 108–109. Z kolei warto dodać, że broniąc Hegla przed zarzutem sprzyjania „prusactwu”, Jacques d’Hondt podkreślał ostrożność filozofa w okresie berlińskim; zob. J. d’Hondt, *Hegel en son temps (Berlin, 1818–1831)*, Paris 1968, s. 239–254.



XX w. do jego niebywałej popularyzacji przyczyniła się słynna antykomunistyczna książka Karla R. Poppera *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*<sup>11</sup>.

Jednym z powodów kontrowersji był fragment wprowadzenia do *Zasad filozofii prawa*, w którym Hegel stwierdzał, że to, co rzeczywiste, jest rozumne, a to, co rozumne, jest rzeczywiste. Ten fragment wielokrotnie przytaczano na poparcie opinii, jakoby filozof miał legitymizować ówczesną pruską rzeczywistość, w której historia miała się wypełnić. Tymczasem Hegel bynajmniej nie uważał, że cała rzeczywistość społeczna, z którą się człowiek styka, jest rozumna. Raczej starał się odróżnić to, co niejako przypadkowe, uwarunkowane przez okoliczności danego miejsca i czasu, od tego, co rozumne. Wobec tego filozoficzną krytykę instytucji społecznych i państwowych uznawał za uzasadnioną<sup>12</sup>. Przykładowo można podać, że jako sprzeczną z rozumem traktował instytucję niewolnictwa<sup>13</sup>. Rozumność zaś oznaczała dla filozofa zgodność z ideą, przy czym kategoria idei, którą się posługiwał, była przy tym zasadniczo odmienna od występującej w różnych wariantach platonizmu. Idea wszakże na gruncie heglizmu to nie tylko pojęcie, ale także urzeczywistnienie się tego pojęcia, a więc jego obiektywne i zewnętrzne istnienie<sup>14</sup>. Oznacza to, że dopiero taką rzeczywistość społeczną, w której uobecniają się pojęcia, można nazwać rozumną<sup>15</sup>. Ponadto – jak twierdzą niektórzy badacze – w książkowej wersji filozofii prawa Hegel w obawie przez zarzutami ze strony pruskiej cenzury określił rzeczywistość mianem rozumnej, a właściwy sens jego słów mogli zrozumieć ci, którzy świetnie znali założenia jego systemu. Natomiast w wykładach dla studentów filozof otwarcie mówił, że rzeczywistość dopiero będzie rozumna<sup>16</sup>.

232

<sup>11</sup> Zob. K.R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2: *Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następstwa*, tłum. H. Krahelska, Warszawa 1993, s. 48–49 (fragment znajdujący się na tych stronach jest bardzo charakterystyczny dla stylu wywodów Poppera).

<sup>12</sup> Zob. też: S. Łojek, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*, Toruń 2015, s. 38.

<sup>13</sup> Susan Buck-Morss uznała, że Hegel najlepiej spośród filozofów XVIII i początku XIX w. zrozumiał instytucję niewolnictwa – i na tej tezie oparła swoją interpretację dzieła niemieckiego filozofa. Zob. S. Buck-Morss, *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, tłum. K. Bojarska, Warszawa 2014, s. 65 i nast.

<sup>14</sup> Por. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, par. 162, s. 199, par. 213, s. 238. Por. też: H. Cairns, *Hegel*, [w:] *idem, Legal Philosophy from Plato to Hegel*, Baltimore 1949, s. 509, 511.

<sup>15</sup> Według Hegla wyrazem wolności mogły być tylko takie prawa, które były wyrazem tego, co uniwersalne. Prawa oparte na partykularnym interesie jakiejś jednostki czy grupy nie miały cechy ogólności, wobec czego przeciwstawiały się wolności. Por. W.T. Stace, *The Philosophy of Hegel*, London 1924, s. 376.

<sup>16</sup> M.N. Jakubowski, *Czy rzeczywistość jest rozumna? Nowe źródła do filozofii prawa Hegla*, „Studia Filozoficzne”, 1985, nr 10(239), s. 85–91.

Według jednej z popularniejszych w drugiej połowie XX w. interpretacji Hegłowskiej tezy o końcu historii, autorstwa rosyjsko-francuskiego intelektualisty Alexandre'a Kojève'a (1902–1968), teza ta wyraża się w tym, że człowiek godzi się z rzeczywistością, wobec czego nie przekracza jej i rezygnuje z walki. Jedynie „czyta” tę rzeczywistość jak książkę, a może raczej – czyta książkę, która ukazuje, czym jest ta rzeczywistość<sup>17</sup>. Sądzę jednak, że takie odczytanie Hegla jako filozofa bierności jest dalekie od tego, co w istocie zawarł w swoich dziełach. Otóż krytykował postawę opartą na „zimnej rezygnacji”, gdyż prowadzi ona wyłącznie do konstatacji, że „w doczesności powodzi się wprawdzie źle albo co najwyżej średnio, ale że w niej właśnie nie można osiągnąć nic lepszego i tylko dlatego należy zawrzeć pokój z rzeczywistością”. Nie jest to taki pokój z rzeczywistością, jakiego Hegel by pragnął. Jak twierdzi bowiem, poznanie jej umożliwia zawarcie z nią pokoju, który jest „cieplejszy”<sup>18</sup>. Dopiero poznanie umożliwia rozumną aktywność, która zyskuje przymiot sensowności, gdyż przyspiesza urzeczywistnienie idei w świecie. Jest to jednocześnie aktywność, która – o czym będzie dalej mowa – nie burzy zastanego ładu – instytucji nowoczesnego państwa, lecz nakierowana jest na ugruntowywanie tych jego pierwiastków, które są rozumne. Zatem wbrew twierdzeniom Kojève'a Hegel nie jest myślicielem nawołującym do pasywności. Przeciwnie – wzywa on do działania, przekształcania rzeczywistości<sup>19</sup>, lecz takiego, które nie będzie miało charakteru rewolucyjnego. Ponadto koniec historii nie oznacza, że kiedykolwiek rzeczywistość społeczna stanie się w pełni rozumna. Na gruncie systemu Hegla całkowita rozumność jest możliwa tylko w obszarze ducha absolutnego, przede wszystkim w filozofii. „Koniec historii” to więc w istocie „koniec historii filozofii”, albowiem Hegel był przekonany o tym, że jego system filozoficzny jest ostatni w tym sensie, że najpełniej ujmował rzeczywistość i pozwalał ją zrozumieć<sup>20</sup>.

Podmiotem historii według Hegla są jednostki, ale rozpatrywane jako członkowie narodów, tylko tych jednak, które stworzyły państwa. Można nawet powiedzieć, że u tego filozofa bardziej państwo buduje naród niż odwrotnie<sup>21</sup>. Dla filozofa stan bez państwa był okresem brutal-

<sup>17</sup> Por. A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999, s. 401–403.

<sup>18</sup> G.W.F. Hegel, *Przedmowa*, [w:] *idem, Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969, s. 20–21.

<sup>19</sup> Por. S. Łojek, *op. cit.*, s. 97–98.

<sup>20</sup> Por. K. Bakradze, *Filozofia Hegla. System i metoda*, tłum. Z. Kuderowicz, Warszawa 1963, s. 434–449.

<sup>21</sup> Zob. też: H. Reghaby, *Revolutionäre und Konservative Aspekte in de Philosophie des Volksgeistes. Untersuchungen zu Rousseau, Herder, Burke und Hegel*, Berlin 1963, s. 132–139.

nej dzikości – w gruncie rzeczy przedhistorycznym. Prawdziwa historia ludzkości rozpoczyna się wraz z początkiem organizmów państwowych, albowiem wtedy zrealizowany został warunek konieczny, by mogła zaistnieć wolność<sup>22</sup>. Wolność może się zrealizować tylko dzięki państwu, choć stopień jej urzeczywistnienia stale w historii ulegał zwiększeniu. W procesie tym początkowo, w monarchiach starożytnego Wschodu, wolny był tylko jeden człowiek – władca despota. Później – w antycznej Grecji i Rzymie – uznawano, że „niektórzy ludzie są wolni”. Wtedy więc pojawiło się pojęcie wolnych obywateli, którzy mogli skupiać się na działalności publicznej, ponieważ utrzymywani byli dzięki pracy niewolników. W czasach współczesnych Heglowi wreszcie zapanowało przekonanie, „iż wolni są wszyscy ludzie sami w sobie, to znaczy, że wolny jest człowiek jako człowiek”<sup>23</sup>. Rozwój przekonań dotyczących wolności był dla Hegla przejawem coraz większej jej świadomości. Wymienione trzy wielkie okresy dziejów charakteryzowały się dominacją określonych form ustrojowych: „pierwszą formą ustrojową, jaką widzimy w dziejach, jest despotyzm, drugą demokracja i arystokracja, a trzecią monarchia”<sup>24</sup>, przy czym wolność najpełniej urzeczywistniona zostaje w nowoczesnej monarchii konstytucyjnej<sup>25</sup>.

234 Według Hegla starożytny Wschód odznaczał się tym, że nie znano tam podmiotowości jednostki. W Chinach, od których filozof rozpoczął swoje analizy, istniała całkowita równość, ale tylko w tym znaczeniu, że cesarz był władny każdego wywyższyć albo zdegradować. Była to zatem równość wobec władcy. Jeżeli na Zachodzie wykształciła się refleksyjna podmiotowość, przejawiająca się między innymi w tym, że obywatele oceniają prawo stanowione jako słuszne albo niesłuszne, a więc zostaje ono zapośredniczone przez ich indywidualną wolę, to w cesarstwie chińskim prawo jako wola władcy było przyjmowane w sposób pozba-

---

W tym miejscu warto dopowiedzieć, że również Johann Gottlieb Fichte twierdził, że wolność niebędąca samowolą może zaistnieć tylko w państwie. Zob. R. Kwiecień, *Między wartością wspólnoty a wspólnotą wartości. Studia i szkice z filozofii prawa idealizmu niemieckiego*, Lublin 2007, s. 121–122.

<sup>22</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, s. 59–62.

<sup>23</sup> „[...] der Geist oder der Mensch als solcher an sich frei ist”. Idem, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, t. 1: *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*, red. von G. Lasson, Leipzig 1930, s. 39.

<sup>24</sup> Idem, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, s. 29, 155, 157.

<sup>25</sup> Taki pogląd głosił dojrzały Hegel. Natomiast we wczesnym okresie – jeszcze w latach 90. XVIII w. – filozof uważał, że państwo, będące czymś mechanistycznym, traktuje wolną jednostkę jak trybik w maszynie, a wobec tego należałoby wyjść poza nie. Zob. J. Hoffmeister (red.), *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart 1963, s. 219–220.

wiony jakiejkolwiek refleksji<sup>26</sup>. Natomiast historyczna rola Persji polegała na tym, że była ona według Hegla pierwszym nowoczesnym imperium, tzn. takim, w którym jego składowe zyskiwały znaczną niezależność, pod warunkiem że nie godziło to w ład całości<sup>27</sup>.

Jak wielu wybitnych przedstawicieli jego pokolenia<sup>28</sup>, Hegel był zafascynowany starożytną Grecją, która wzbudzała u niego swego rodzaju nostalgię za typem wspólnoty wzorowanym na *polis*. Charles Taylor zasadnie stwierdza, że intelektualiści niemieccy będący rówieśnikami Hegla chcieli przywrócenia takiej wspólnoty, lecz w formie, która umożliwiałaby pełną autonomię moralną jednostki. Propozycją młodego Hegla, mającą być odpowiedzią na ten problem, była koncepcja etyczności (*Sittlichkeit*)<sup>29</sup>. Koncepcję tę rozwijał on w dojrzałym okresie swojej twórczości, w tym także w wykładach z filozofii historii. W nich właśnie filozof wskazywał, że etyczność grecka charakteryzowała się brakiem pierwiastka wewnętrznego – moralności, a ogniskowała się wyłącznie na tym, co zewnętrzne, tzn. na instytucjach *polis*. Stąd też grecka wolność polegała na braniu udziału obywateli w stanowieniu prawa, tak jak to miało miejsce w demokracji ateńskiej. Hegel podkreślał znaczenie Sokratesa dla rozwoju świadomości europejskiej. Uznawał go bowiem za postać symboliczną o znaczeniu niemal tak dużym jak Jezus z Nazaretu. Według Hegla Sokrates był „wynałazcą” indywidualnej moralności, ale był to wynalazek niebezpieczny, gdyż podważający ład *polis* i demokracji ateńskiej. Dłate-

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 188, 192.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 265, 284–285.

<sup>28</sup> Zob. G.A. Kelly, *Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought*, Cambridge 1969, s. 78–83. Można w tym miejscu przypomnieć poetę Friedricha Hölderlina, który należał do kręgu bliskich znajomych Hegla w okresie jego młodości. Zob. Z. Żygulski, *Fryderyk Hölderlin (1770–1743)*, Wrocław 1964, s. 49, 58. Zob. też: F. Nauen, *Revolution, Idealism and Human Freedom: Schelling, Hölderlin and Hegel and the Crisis of Early German Idealism*, The Hague 1971. O związkach Hegla z poetą – zob. J. D’Hondt, *Hegel secret. Recherches sur les sources caches de la pensée Hegel*, Paris 1968, s. 304–307.

<sup>29</sup> C. Taylor, *Hegel*, Cambridge–New York 1991, s. 365. Zob. też: J.M. Ripalda, *The Divided Nation. The Roots of a Bourgeois Thinker: G.W.F. Hegel*, Assen–Amsterdam 1977, s. 87–105; J.N. Shklar, *Hegel’s „Phenomenology”: An Elegy for Hellas*, [w:] Z.A. Pełczyński (red.), *Hegel’s Political Philosophy. Problems and Perspectives*, Cambridge 1971, s. 73–89. Laurence Dickey pokazuje, że we wczesnych pismach Hegel był krytyczny wobec „mieszkańskiego” ujmowania etyczności (pojawiały się w nich także wątki typowe dla nurtu *civic humanism*, takie jak duma obywatelska czy potępienie zbytku, odciągającego jednostkę od wspólnoty), a stanowisko to odnosi do protestanckiego środowiska, z którego filozof się wywodził, i przyjmowanego w nim rozumienia wychowania – *Bildung*. Zob. L. Dickey, *Hegel. Religion, Economics, and the Politics of Spirit 1770–1807*, Cambridge 1987, s. 181–191, 205–254, 263–293. W kontekście Heglowskich juveniliów koncepcję pogodzenia („zawarcia pokoju”) z rzeczywistością, którą filozof rozwijał w dojrzałej twórczości, można odczytywać jako wyraz pogodzenia się samego Hegla ze społeczeństwem burżuazyjnym.

go też filozof uważał, że kara, która spotkała ateńskiego mędrca, była co prawda niesprawiedliwa, ale jednak w pewien sposób uzasadniona. Pojawienie się indywidualnego namysłu moralnego spowodowało pęknięcie w obrębie „pięknej”, gdyż opartej na cnocie, choć jednocześnie pozbawionej elementu refleksyjnego, etyczności greckiej. Wtedy zaistniała rozbieżność między tym, co było nakazane przez prawo, a tym, co jednostka na podstawie swego wewnętrznego przekonania uznawała za słuszne<sup>30</sup>.

Starożytny Rzym przyniósł światu pojęcie osobowości (*Personlichkeit*), która jest zasadą „prawa abstrakcyjnego”, tj. prawa prywatnego, i która „urzeczywistnia się głównie w prawie własności”. Oznacza ona wolność „własnego ja w sobie”<sup>31</sup>. Jednakże na tym etapie dziejów osobowość przysługiwała wyłącznie wolnym obywatelom, których pozycja wiązała się wszakże z istnieniem systemu niewolniczego. Natomiast dzięki chrześcijaństwu miało miejsce wyzwolenie, polegające na uznaniu, że: „człowiek jest teraz jako człowiek [...] jest przedmiotem łaski Boga i boskiego celu ostatecznego: Bóg chce, aby wszyscy ludzie dostąpili zbawienia. Bez względu na swoje cechy indywidualne człowiek [...] posiada wartość nieskończoną”, dzięki której znoszone są „wszelkie różnice urodzenia i ojczyzny”<sup>32</sup>. Aby jednak te idee stały się pojęciami, tzn. otrzymały realizację w rzeczywistości, musiał nastąpić upadek antycznego Rzymu i zaistnieć „świat germański”.

W swej narracji Hegel utrzymuje, że urzeczywistnienie zasad chrześcijaństwa nastąpiło dopiero w wyniku reformacji. „Istotną treścią” tej epoki było doprowadzenie wreszcie do uświadomienia sobie przez człowieka tego, że „jest sam przez siebie przeznaczony do tego, by być wolnym”. Przyjęcie przez Lutera autorytetu Biblii w miejsce polegania wyłącznie na Kościele spowodowało, że rozwinęła się wolność indywidualnego sumienia. Jednostka bowiem miała prawo, a zarazem obowiązek, by z lektury świętej księgi samodzielnie wyciągać wnioski dotyczące powinności<sup>33</sup>. W państwach protestanckich, czyli „germańskich”, taka wolność stopniowo stała się zasadą, natomiast w państwach katolickich zdaniem Hegla realizacja wolności wymagała rewolucji i całego zamętu, który nastąpił po niej w epoce napoleońskiej. Wyższość protestantyzmu wyrażała się według filozofa w tym, że jego zasada pozwalała zmieniać

<sup>30</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, s. 53, 78–80; zob. też: *idem*, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś. F. Nowiński, t. 1, Warszawa 1994, s. 605–628. Na temat figur Jezusa i Sokratesa we wczesnych pismach Hegla – zob. L. Sichirollo, *Per una storiografia filosofica. Platone, Descartes, Kant, Hegel*, Urbino 1970, s. 217–218.

<sup>31</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, s. 96–100.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 179–180.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 302–303, 311.

rzeczywistość, unikając zarazem rewolucji (wyjątkiem była Anglia)<sup>34</sup>. Ma zatem rację Jürgen Habermas, gdy pisze, że Hegel bał się rewolucji, ale jednocześnie „rewolucjonizacji rzeczywistości”, choć „bez rewolucjonistów”. Trudność, którą napotykał, próbował jednak rozwikłać na gruncie filozofii historii, gdzie przyjmował, że sam mechanizm procesu dziejowego miał doprowadzić do „stopniowego spełnienia roszczeń rewolucji do urzeczywistnienia prawa, bez konieczności jednoczesnego uprawomocnienia rewolucyjnej działalności świadomości subiektywnej”<sup>35</sup>.

## Formy jawiskowe wolności

Wolność jest jedną z najważniejszych kategorii logiki, będącej na gruncie systemu filozoficznego Hegla nauką o rozwoju pojęcia. Według najbardziej ogólnej formuły wolność to „bycie-u-siebie w tym, co inne” („*bei-sich-Selbst-Sein im Anderen*”)<sup>36</sup>. Heglowskie pojęcie wolności przeciwstawia tradycyjnie występujące na gruncie filozofii przeciwstawienie podmiotu przedmiotowi, pogłębionemu jeszcze za sprawą Kanta, który w swojej filozofii krytycznej stwierdził, że o rzeczach samych w sobie (*noumenach*) podmiot nie może nic powiedzieć, gdyż dostępne są dlań jedynie dostrzegalne zmysłami „przedmioty możliwego doświadczenia” (*fenomeny*). Zatem świat został rozdzielony na sferę fenomenów i noumenów. Jednocześnie – jak twierdził Kant – to, co dane w doświadczeniu, podmiot odbiera przez pryzmat „form naoczności” – przestrzeni i czasu. Tym samym zdaniem filozofa z Królewca podmiot w procesie poznania nie jest biernym odbiorcą tego, co postrzega. Hegel, chcąc pokonać trudności filozoficzne wskazane przez Kanta, doszedł do przekonania, że to, co przedmiotowe, i to, co podmiotowe, tworzą jedność. Jak trafnie wskazywał niegdyś Adam Zieleńczyk:

237

<sup>34</sup> Jak słusznie wskazał Ludwig Siep, Heglowska teologia polityczna (Siep użył takiego terminu rzecz jasna w nawiązaniu do koncepcji Carla Schmitta) radykalizuje nowożytną tradycję protestancko-kalwińską. Zob. L. Siep, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main 1992, s. 322–325.

<sup>35</sup> J. Habermas, *Heglowska krytyka rewolucji francuskiej*, tłum. M. Łukasiewicz, [w:] *idem, Teoria i praktyka*, wybór i oprac. Z. Krasnodębski, Warszawa 1983, s. 170–172. Warto dodać, że w młodości Hegel zasadniczo pozytywnie odnosił się do wydarzeń, które miały miejsce we Francji w 1789 r. Na temat złożonego zagadnienia stosunku filozofa do rewolucji francuskiej – zob. J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt am Main 1965, s. 18–72.

<sup>36</sup> G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 2, tłum. A. Landman, Warszawa 1968, s. 391.

Punktem wyjścia dla Hegla była kojarząca czynność umysłu, ściągająca ku sobie całą rzeczywistość i całej rzeczywistości odpowiadająca. Jedynie przez rozum i dzięki rozumowi rzeczywistość może być jednią. To też rozum nie tylko układa świat rzeczy, lecz go ogarnia i z siebie dobywa i stwarza<sup>37</sup>.

Ponieważ ruch rozumu czy też pojęcia nie jest wyznaczony przez to co określone, Hegel nazywa jego zasadę wolnością<sup>38</sup>. W dialektycznym ruchu podmiot – „ja”, zarówno „duch” – Absolut, jak też człowiek, oddziela się od świata – tego, co przedmiotowe, by następnie odnaleźć i rozpoznać się w tym, co zewnętrzne, a więc w obiektywnym świecie. Podmiot zdobywa samowiedzę, a zarazem wolność w tym dialektycznym ruchu, w którym wychodzi on poza siebie, eksterioryzuje na świat zewnętrzny, a następnie wyobcowuje – „powraca do siebie”, ale już wzbogacony o doświadczenie zewnętrzne. Hegłowska formuła oznacza – jak elegancko ujął to Marek J. Siemek – że:

[...] „u-siebie” można być tylko w czymś innym, a więc właściwie „poza-sobą”; jest to moment „substancjalności” czy też podmiotowej rzeczywistości, za sprawą którego podmiotowe „Ja” żyje, tzn. działa, i dopiero w tym działaniu [...] wkracza w rzeczywiste istnienie<sup>39</sup>.

238 Oryginalność Hegla polega na odrzuceniu podkreślanego dotąd w teoriach wolności podziału na podmiot i sferę przedmiotową, która go ogranicza. Zatem u Hegla wolność to nie określony stan podmiotu, lecz raczej szczególna relacja – będąca zresztą zachodzącym w czasie procesem – między podmiotem oraz światem, czyli tym, co w stosunku do podmiotu „inne”<sup>40</sup>.

„Ja” – człowiek, podążając ku pełnemu pojęciu wolności w sferze społecznej, przechodzi przez określone jej stadia, z których pierwsze to

<sup>37</sup> A. Zieleńczyk, *op. cit.*, s. VIII.

<sup>38</sup> W. Chudy, *Hegla dwa pojęcia wolności a współczesny kryzys kultury*, [w:] *idem, Refleksje Hegłowskie na początek trzeciego tysiąclecia*, Warszawa 2012, s. 108. Por. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 2, s. 387, 614.

<sup>39</sup> M. J. Siemek, *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*, Toruń 1995, s. 16.

<sup>40</sup> Por. *ibidem*, s. 16–17. Wojciech Chudy przeciwstawia metafizyczne pojęcie wolności rozumianej jako atrybut ducha bądź też bytu jako takiego i pojęcie wolności społecznej u Hegla, twierdząc, że to drugie zawiera w sobie element opresyjności, albowiem „zakłada wyrzeczenie się przez jednostkę subiektywności” – W. Chudy, *op. cit.*, s. 111–113. Teza taka jest jednak nieuzasadniona. Taylor w swojej słynnej monografii o Heglu przedstawił przekonującą pod wieloma względami interpretację, według której atrybut wolności przysługuje Absolutowi czy też Bogu, będącemu podmiotem dziejów, ale jednocześnie ludzie uzyskują wolność w instytucjach nowoczesnego społeczeństwa i państwa, przyczynając się zarazem do dalszej samorealizacji Absolutu. Ludzie mają postrzegać siebie jako narzędzie, za którego pomocą Duch (Absolut) osiąga wolność. Zob. C. Taylor, *op. cit.*, s. 371–375, *passim*.

wolność negatywna, zwana też przez filozofa „wolnością pustki” (*negative Freiheit, die Freiheit der Leere*). Ta wolność ma jednostronny charakter, gdyż opiera się na potocznym wyobrażeniu, jakoby należało przez nią rozumieć brak wszelkich ograniczeń. Zatem wola na tym etapie ucieka „od wszelkiej treści jako pewnego ograniczenia”. Negatywność oznacza, że wola uzyskuje

[...] poczucie swego istnienia tylko wówczas, kiedy coś niszczy. Mniema wprawdzie, że dąży do jakiegoś pozytywnego stanu, np. stanu powszechnej równości czy też powszechnego życia religijnego, ale w rzeczy samej nie pragnie ona ich pozytywnej rzeczywistości, gdyż ta doprowadza natychmiast do jakiegoś porządku<sup>41</sup>.

Porządek zaś musi wyrażać się w tworzeniu jakichś instytucji, a te postrzegane są jako ograniczenia dla woli, która musi więc wystąpić przeciwko nim. Wolnością negatywną jest według filozofa wolność stanu przedpaństwowego, ale także wolność głoszona przez wszelkich fanatyków – i religijnych, i politycznych. Hegel widzi zresztą daleko idące paralele między jedną a drugą formą fanatyzmu. Gorliwość średniowiecznych bojowników muzułmańskich przypominała jego zdaniem tę, którą u schyłku XVIII w. wykazywali się francuscy rewolucjoniści. Bojownicy ci chcieli realizacji w rzeczywistości społecznej

239

[...] abstrakcyjnego kultu i do tego celu zmierzali z największym zapałem. Zapal ten był fanatyzmem [...] Ale fanatyzm mahometański był zarazem zdolny do wszelkiej wzniosłości, do wzniosłości wolnej od wszelkich celów małoszkolnych i jaśniejszej wszystkimi cnotami wielkoduszności i męstwa. Zasadą było tu: *la religion et la terreur*, podobnie jak u Robespierre’a: *la liberté et la terreur*<sup>42</sup>.

Fanatyzm, ponieważ opiera się wolności negatywnej, musi prowadzić do terroru<sup>43</sup>. Wydarzenia rewolucji francuskiej są dla filozofa jedynie ilustracją tej prawidłowości. Fanatycy swoje subiektywne i abstrakcyjne ideały biorą niezwykle poważnie, na przykład Robespierre bardzo serio odnosił się do cnoty. Jednakże ta ich cecha powoduje, że dzielą się na wyniszczające się nawzajem frakcje, a ta spośród nich, która zdobywa władzę, po-

<sup>41</sup> G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, par. 5, s. 34–35.

<sup>42</sup> *Idem*, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, s. 216–217.

<sup>43</sup> Według Hegla treści rewolucyjne zawarte też były we wczesnym chrześcijaństwie. W poglądach pierwszych chrześcijan akcentowano zarówno wewnętrzną wolność wszystkich ludzi, jak też abstrahowanie od wszystkiego, co mogłoby odciągać od tego, co ostateczne. Por. *ibidem*, s. 170–171. Rewolucyjny charakter pierwotnego chrześcijaństwa polegała zatem na skupieniu się na wolności negatywnej, co jest charakterystyczne dla fanatyzmu. W odczytaniu Hegla ten element chrześcijaństwa musiał zostać później przezwyciężony.



dejrliwie odnosi się do tych, którzy nie dość entuzjastycznie odnoszą się do jej rządów. Zatem coraz szersze kręgi zaczyna zataczać podejrzenie, zamieniające się w terror<sup>44</sup>.

Kolejne stadium wolności to wolność naturalna czy też arbitralna. Na tym etapie wola ma już pozytywny charakter, jest bowiem nakierowana na osiągnięcie określonego stanu, a więc czegoś, co będzie dla niej pozytywnym ograniczeniem, przy czym ona sama to ograniczenie ustanawia. Z tego względu jednak ma ona arbitralny charakter i obciążona jest przypadkowością (jest zatem samowolą – *Willkür der Zufälligkeit*), a to, na co się ona kieruje, czego chce, może być albo dobre, albo złe, w zależności od wyboru jednostki<sup>45</sup>. Pierwszym poziomem wolności arbitralnej jest prawo abstrakcyjne. W jego obrębie jednostka uzyskuje status osoby (*Person*) – wolnego podmiotu, „który w rzeczach nadaje sobie istnienie”<sup>46</sup>. W ten sposób Hegel łączy pojęcie wolności z własnością, ukazując konieczność istnienia własności prywatnej, która służy temu, by człowiek mógł wyjść poza swoje „ja”, ustanowić sobie zewnętrzną sferę wolności, a przez to – ukształtować osobowość. Za pomocą przedmiotów zewnętrznych wola może bowiem obiektywnie zaistnieć w rzeczywistości<sup>47</sup>. Własność jest przenoszona dzięki umowie, a strony umowy muszą się uznawać właśnie jako osoby<sup>48</sup>. Hegel formułuje wobec tego swoją wersję imperatywu kategorycznego, która ma zastosowanie do prawa abstrakcyjnego: „bądź osobą i uznawaj drugich jako osoby”<sup>49</sup>. Filozof chce zatem pokazać, że zarówno prawo abstrakcyjne, jak i własność prywatna są nieodzownymi składnikami wolności jednostki, chociaż nie są to składniki jedyne i nie umożliwiają one jeszcze uzyskania pełnej wolności (ta bowiem jest możliwa tylko w obszarze etyczności, o której będzie mowa dalej)<sup>50</sup>. Autor  *fenomenologii ducha* inkorporuje zatem do swej teorii stanowisko liberałów

<sup>44</sup> Por. *ibidem*, t. 2, s. 348–349. Na zagadnienie fanatyzmu w Heglowskim ujęciu wolności zwraca uwagę Taylor; zob. C. Taylor, *op. cit.*, s. 416–418.

<sup>45</sup> G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, par. 11–12, s. 39–40, uzupełnienia do par. 6 i 15, s. 346–347, 349–350. Por. też: Z. Stawrowski, *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, Kraków 1994, s. 49 i nast.

<sup>46</sup> G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, uzupełnienia do par. 33, s. 354.

<sup>47</sup> *Ibidem*, uzupełnienie do par. 46, s. 358. Jednocześnie jednak jednostka, która jest skoncentrowana na własności, staje się izolowanym indywiduum, czymś w rodzaju monady Leibniza. Zob. P.G. Sillman, *Property, Contract, and Ethical Life in Hegel's „Philosophy of Right”*, [w:] D. Cornell, M. Rosenfeld, D.G. Carlson (red.), *Hegel and Legal Theory*, New York–London 1991, s. 207–208.

<sup>48</sup> Na temat Heglowskiej teorii kontraktu zob. H. Cairns, *op. cit.*, s. 524–527.

<sup>49</sup> G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, par. 36, s. 58. Por. H. Cairns, *op. cit.*, s. 513.

<sup>50</sup> Angèle Marietti pisze, że w obrębie prawa abstrakcyjnego wolna wola staje się wolą determinującą. Natomiast prawo to umożliwia przejście do urzeczywistnienia prawa konkretnego za pośrednictwem państwa. W tym sensie zatem prawo to jest nieodzow-

odnoszące się do własności prywatnej i przedstawia jedną z najbardziej żarliwych jej filozoficznych obron. Jednocześnie – inaczej niż wielu liberałów – na tym elemencie wolności się jednak nie zatrzymuje. Warto tutaj zaznaczyć, że interpretując Hegłowską teorię wolności, Herbert Marcuse podkreślał, iż dla tego filozofa wolność jednostki zaczynała się od własności prywatnej<sup>51</sup>. U Hegla – co istotne – prawo przestaje być ograniczeniem wolności, lecz jest obszarem (jedną z sfer), w których wolność się urzeczywistnia. Takie stanowisko oznacza, że nie traktował on – jak czynił to Kant – wolności wyłącznie jako postulatu, lecz jako coś aktualnego<sup>52</sup>.

nym składnikiem – ale ciągle jedynie składnikiem – bogatszego rozumienia wolności. Por. A. Marietti, *Pour connaître la Pensée de Hegel*, Paris 1957, s. 122–124, 128.

<sup>51</sup> H. Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory. 2nd Edition with Supplementary Chapter*, London 1955, s. 236. Por. H. Cairns, *op. cit.*, s. 518. Na temat własności u Hegla obszernie pisze Thomas Miskell; zob. T. Miskell, *Hegels Lehre vom abstrakten Recht*, Freiburg im Breisgau 1972, s. 83–127.

<sup>52</sup> M. Riedel, *Nature and Freedom in Hegel's „Philosophy of Right”*, [w:] Z.A. Pełczyński (red.), *op. cit.*, s. 136–147. Problem, który w ten sposób Hegel chciał rozwiązać, można za Jürgenem Habermasem określić mianem relacji między faktycznością a obowiązaniem. Jak pokazuje Manfred Riedel, Hegłowski punkt widzenia zakładał, że podstawą, z której wywodzi się prawo, jest Duch, biorący za punkt wyjścia wolną wolę. Duch ów jest swoistą drugą naturą przeciwstawioną światu przyrody, przy czym sposób rozumienia przez Hegla tej „drugiej natury” zbliżony jest do pojęcia „sztucznego” społeczeństwa u Hobbesa. Według Hegla Rousseau z kolei był tym myślicielem, który uczynił z wolności uzasadnienie władzy. Stwierdzenie filozofa z Genewy, że państwo realizujące wolność musi być oparte na woli powszechnej, Hegel uważał zasadniczo za trafne, diagnozował jednak podstawowy błąd polegający na przyjęciu, że wola powszechna jest złożona z woli poszczególnych jednostek, a zatem powstaje w taki sposób, jak zawierane są umowy cywilne. Tymczasem zdaniem Hegla podstawą prawa może być tylko „wolna wola”, będąca jednością rozumnej woli i woli indywidualnej. To zaś oznacza konieczność wyzwolenia się z przyrodniczej natury i zbudowanie „drugiej natury”, dzięki której ta wolność zostanie uzyskana. Ta druga natura ma pozwolić na urzeczywistnienie tego, co stanowi normatywność, jak też pojednanie wolności i konieczności, ale dokonane za sprawą wolności. Riedel dochodzi do wniosku, że koncepcja Hegla nie jest aż tak odległa od założeń nowożytnej szkoły prawa natury, jak mogłoby się wydawać. W jego przekonaniu Hegel dzieli z tą szkołą po pierwsze pojęcie natury, a po drugie – założenie ruchu woli, „wyemancypowanej z danych naturalnych i historycznych mocy, woli, która, poprzez swój własny ruch, musi najpierw wejść w relacje z rzeczami i następnie dostosować je do siebie” (*a will emancipated from given natural and historical forces, a will which, through its own movement, must first come into relations with things and then adjust them to itself*) – *ibidem*, s. 141. Riedel nawet sugeruje, że teoria Hegla jest doprowadzeniem do skrajności idei prawa natury, gdyż swoją bohaterką czyni już nie jednostkę z całą jej naturalnością, ale jednostkę jako istotę racjonalną. Jednocześnie – co autor ów także zaznacza – Hegel stanowczo odrzucił typowy dla szkoły prawa natury pogląd, jakoby prawo to miało stanowić jakiś model dla prawa stanowionego. Zob. też: *idem*, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Grundproblem und Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Neuwied–Berlin 1970, s. 5–14, 26–38; M. Baum, K.R. Meist, *op. cit.*, s. 110, 112.

Według Hegla przejawem wolności arbitralnej jest – oprócz prawa abstrakcyjnego – moralność. O ile wolność w sferze prawa abstrakcyjnego miała charakter zewnętrzny, o tyle w obszarze moralności zyskuje ona wymiar wewnętrzny, a zatem zgodnie z przedstawianym przez filozofa dialektycznym ruchem pojęć wola wraca „do siebie”. Wolność, jaką uzyskuje jednostka w obszarze moralności, Hegel określa „wolnością w sensie europejskim”. Oznacza ona, że człowiek „musi posiadać swą własną znajomość różnicy między dobrem a złem w ogóle”<sup>53</sup>. We własnym sumieniu jednostka rozstrzygnąć ma, co uznaje za dobre, a co – za złe, i na podstawie tego przyjmuje – a przynajmniej aprobuje – określone nakazy o charakterze religijnym czy obyczajowym<sup>54</sup>. Jeżeli w sferze prawnej człowiek odpowiada za czyny, a więc za zewnętrzne następstwa zamierów, to odpowiedzialność moralną może ponosić tylko za „zamysły”<sup>55</sup>. Trzeba więc podkreślić, że Hegel docenił dokonania Kanta w zakresie etyki, ale jednocześnie uznał, iż oparcie decyzji jednostki wyłącznie na imperatywie kategorycznym nie było wystarczające. Wielu ludzi nie jest bowiem w stanie samodzielnie dokonywać wyborów moralnych, a nadto niektórzy wybierają jawne zło. Dlatego też nad moralnością musi istnieć jeszcze kolejny poziom, do którego można się odwołać, podejmując wybory moralne, a mianowicie etyczność (*Sittlichkeit*)<sup>56</sup>. Taylor podkreśla, że Hegel traktował zaproponowane przez Kanta ujęcie wolności za jedynie formalne i w związku z tym puste. Nie może ono zatem wytworzyć nowej wizji płaszczyzny politycznej, w której ta wolność mogłaby zostać zrealizowana. W teorii Kanta moralność i racjonalność to wyłącznie zewnętrzne ograniczenia wolności służące temu, aby można było pogodzić ze sobą negatywną wolność poszczególnych jednostek. Hegel natomiast, respektując nowoczesną afirmację samodefiniującego się podmiotu i autonomię moralną, którą podkreślał Kant, poszukiwał takiej pozytywnej zasady, która mogłaby być podstawą teorii polityki<sup>57</sup>. Tą zasadą miała być taka koncepcja wolności, w której ograniczenie nie byłoby czymś ze-

<sup>53</sup> G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, par. 503, s. 506–507.

<sup>54</sup> Por. też: J. Plamenatz, *Man and Society. Political and Social Theories from Machiavelli to Marx*, t. 3: Hegel, Marx and Engels, and the Idea of Progress, London–New York 1996, s. 76–77.

<sup>55</sup> G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych...*, par. 504 i nast., s. 507 i nast.

<sup>56</sup> W tym miejscu trzeba się przychylić do stanowiska Aleksandra Zbrzeźnego, że wywody o moralności zawarte w *Zasadach filozofii prawa* stanowią swoistą teorię działania jednostki. Por. A. Zbrzeźny, *Podmiotowość i historia w filozofii społecznej Hegla, Marksa i Adorna*, Kraków 2016, s. 153. Zob. też: L. Siep, *Was heisst: „Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit“ in Hegels Rechtsphilosophie?*, „Hegel-Studien“ 1982, vol. 17, s. 75–96.

<sup>57</sup> C. Taylor, *op. cit.*, s. 369, 371–372.

wnętrznym wobec wolności, ale należałoby do samej jej istoty. Taka wolność miała być realizowana w sferze *Sittlichkeit*<sup>58</sup>.

W sferze etyczności wola staje się prawdziwie wolna, tzn. nie tylko może oderwać się od wszelkich zewnętrznych barier (jak w obszarze wolności negatywnej) oraz sama sobie nadać limitującą ją treść (jak na gruncie wolności arbitralnej), lecz zwłaszcza w istniejących ograniczeniach odnajduje siebie, uznając je tym samym za swoje<sup>59</sup>. Oznacza to, że wolność etyczna, zwana także konkretną (*konkrete Freiheit*), jest syntezą<sup>60</sup> dotychczasowych stadiów wolności, przewyżczając ich jednostronność, ale jednocześnie zachowując to, co jest ich zdobyczą. W *Sittlichkeit* następuje pojednanie tego, co partykularne, subiektywne i arbitralne, oraz tego, co obiektywne, ogólne, rozumne i substancjalne. W tym stadium jednostki nakierowane zostają na to, co ogólne, nie wyzbywając się jednak momentu szczegółowego, jednostkowego. Dlatego właśnie Hegel wolność tego stadium nazywa konkretną. Etyczność ma trzy poziomy – rodzinę, społeczeństwo obywatelskie i wreszcie nowoczesne państwo, na każdym z nich wolność jest wzbogacana o nowe elementy, dzięki cze-

<sup>58</sup> W filozofii polityki, jak również w etyce Hegla powstaje zatem problem heteronomii; zob. K. Westphal, *The Basic Context and Structure of Hegel's „Philosophy of Right”*, [w:] F.C. Beiser, *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 245–246. Warto jeszcze nadmienić, że jako odpowiednik terminu *Sittlichkeit* w polskiej literaturze używa się najczęściej – jak zaproponował w swych tłumaczeniach Adam Landman – terminu „etyczność”, z tego też względu na potrzeby niniejszego szkicu przyjmuję również takie tłumaczenie. Trzeba jednak wspomnieć, że istnieją inne próby oddania jego treści po polsku. I tak Bronisław Baczek sugerował określenie „moralność społeczna”, a Mirosław Żelazny – „obyczajowość”; zob. B. Baczek, *Hegel, Marks i problemy alienacji*, „Studia Filozoficzne” 1957, nr 1, s. 43; M. Żelazny, *op. cit.*, s. 131 i nast.

<sup>59</sup> Jak uważa Taylor, u Hegla przejście między wolnością polegającą na radykalnej autonomii (jak chociażby w koncepcji Kanta) a wolnością pozytywną, realizującą się w sferze etyczności jest wtedy możliwe, gdy jednostka uzna się za narzędzie Ducha (*Geist*). Wówczas autonomiczna wola, którą akcentował Kant, będzie już nie wolą jednostki, lecz Ducha (nie oznacza to jednak zanegowania woli człowieka). Por. C. Taylor, *op. cit.*, s. 373. Alan Patten nazywa taki sposób interpretacji Hegłowskiej idei wolności, jakiego dokonuje Taylor, odczytaniem metafizycznym; zob. A. Patten, *Hegel's Idea of Freedom*, New York–Oxford 1999, s. 17–27.

<sup>60</sup> Zgodnie z rozpowszechnionym w podręcznikowej literaturze schematem Hegłowskie pojęcia układają się w dialektyczne triady na zasadzie: teza–antyteza–synteza, wobec czego nierzadko nakłada się sztywno na wywody tego filozofa ów schemat nawet tam, gdzie on go nie stosował. Tymczasem, jak zastrzega Chudy, tym, co naprawdę wyznacza logikę pojęć u Hegla, jest dialektyka negatywności i pozytywności: „Rytmem Hegla jest wymiana określoności pomiędzy pozytywnością i negatywnością [...] Ani triada, ani żaden inny schemat nie dyktuje struktury tej filozofii, ale żywe wzrastanie bytu i pojęcia w umyśle (ludzkim lub Bożym)”. W. Chudy, *op. cit.*, s. 22. Trzeba jednak dodać, że tym, co podstawowe dla tej logiki, jest pojęcie znoszenia – *Aufhebung*.

mu staje się coraz pełniejsza. Rodzina jest tym szczeblem etyczności, na którym ma ona jeszcze charakter naturalny, tzn. tym, co buduje więź społeczną, jest uczucie. Jak słusznie wskazuje Katarzyna Guczalska, rodzina, jaką przedstawia filozof, jest nowoczesna, gdyż ma dwupokoleniową strukturę obejmującą rodziców i dzieci, a jednocześnie konserwatywna, albowiem kobiecie w jej obrębie przypadają bardzo tradycyjne role<sup>61</sup>. W niej ma miejsce początkowy moment uspołecznienia człowieka, znajdujący kontynuację na gruncie społeczeństwa obywatelskiego (*bürgerliche Gesellschaft*). Hegel był bodaj pierwszym filozofem, który tak precyzyjnie oddzielił pojęcie państwa od społeczeństwa. W teorii autora *Fenomenologii ducha* społeczeństwo obywatelskie i państwo tyleż się uzupełniają, co zostają sobie przeciwstawione<sup>62</sup>. O ile w obszarze rodziny więzi społeczne miały charakter naturalny, o tyle w społeczeństwie obywatelskim są one sztuczne, gdyż opiera się ono w znacznej mierze na zaspokajaniu potrzeb i na interesie. Z tego względu na tym szczeblu muszą pojawić się instytucje, które to umożliwiają, zapewniając nowoczesne wolności: wolność przemysłu oraz handlu, jak również prawo do swobodnego wyboru pracy zarobkowej, a także – jak wymiar sprawiedliwości – chroniąc je<sup>63</sup>. W społeczeństwie obywatelskim, aby rozliczne potrzeby ludzi mogły być zaspokajane, tworzy się system wzajemnych zależności, w których uczestniczą tyleż poszczególne jednostki, co grupy i klasy. Ludzie działają, realizując indywidualny interes, ale ponieważ są zależni od innych, muszą w pewnym zakresie brać pod uwagę także horyzont społeczny swoich działań<sup>64</sup>. Jednakże społeczeństwo jest również miejscem, gdzie dochodzą do głosu spory i sprzeczności interesów ekonomicznych<sup>65</sup>, jakkolwiek filozof chciał te sprzeczności tonować, wprowadzając koncepcję

244

<sup>61</sup> Zob. K. Guczalska, *Miłość i cnota polityczna. Rodzina i kobieta w filozofii Hegla*, Kraków 2002, *passim*. Zob. też: M.J. Siemek, *op. cit.*, s. 76–77.

<sup>62</sup> Wszakże, jak podkreśla John Plamenatz, Hegłowskie państwo także jest – podobnie jak społeczeństwo obywatelskie – wspólnotą wolnych ludzi. Por. J. Plamenatz, *op. cit.*, s. 102–103; K. Westphal, *op. cit.*, s. 259. Dodajmy, że jest to jednak wspólnota nakierowana na to, co prawdziwie ogólne.

<sup>63</sup> Por. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa...*, par. 182, s. 188. Manfred Riedel uważa, że rozróżnienie państwa i społeczeństwa obywatelskiego jest determinowane przez fundamentalną u Hegla opozycję natury i wolności. Społeczeństwo obywatelskie jest obszarem, w którym zdeterminowana przez naturę wola poszczególnych jednostek zyskuje realizację (stąd jest to sfera, w której podstawowe ekonomiczne interesy dochodzą do głosu). Państwo natomiast oczyszczone jest z tego elementu naturalnej determinacji. Zob. M. Riedel, *op. cit.*, s. 147–150.

<sup>64</sup> Na temat rozważań nad społeczeństwem obywatelskim zob. także: P.H.G. Bartels, *Gesellschaft und Freiheit in der politischen Theorie Hegels. Ein Beitrag zur Sozialphilosophie*, Hamburg 1976, s. 69–81.

<sup>65</sup> Por. A. Marietti, *op. cit.*, s. 132.

stanów (*Stände*) i korporacji zawodowych<sup>66</sup>. W każdym razie jest ono obciążone partykularnością. Dlatego też musi istnieć struktura jednocząca obywateli mimo dzielących ich różnic interesów, a tym samym służąca temu, co ogólne – nowoczesne państwo, będące najwyższym stadium etyczności.

W tym miejscu należy stwierdzić, że w interpretacji Marka J. Siemka kluczowym momentem etyczności jest społeczeństwo obywatelskie. W nim bowiem uspołecznienie zyskuje intersubiektywny wymiar, a wolność staje się uniwersalną zasadą. O ile przednowoczesne uspołecznienie – jak wskazuje Siemek – w rozumieniu Hegla opierało się na dialektyce pana i sługi (*Knecht*, w przekładzie Adama Landmana tłumaczone

<sup>66</sup> Hegel podkreślał podział społeczeństwa obywatelskiego na stowarzyszenia i korporacje. Podział ów miał być niezbędny, gdyż zajmując się interesami gospodarczymi, jego członkowie kierują się przede wszystkim tym, co szczegółowe. Wobec tego korporacje mają być według filozofa swoistym antidotum na występujący na gruncie tego społeczeństwa niedostatek ze względu na to, co ogólne. Hegel pisze: „Ponieważ taki równy sam w sobie pierwiastek szczególności dochodzi w obrębie stowarzyszenia do swej egzystencji jako coś wspólnego, przeto cel egoistyczny kierujący się ku temu, co szczegółowe, czynny jest zarazem i ujmuje siebie jako cel ogólny”. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, par. 251, s. 233–234. Zwłaszcza w dawniejszej literaturze można spotkać pod adresem Heglowskiej koncepcji korporacji zarzuty, jakoby autor *Zasad filozofii prawa* dążył do odnowienia średniowiecznej instytucji cechów i gildii, a tym samym popierał przeżytki feudalizmu. Zarzuty te nie są trafne, ponieważ Hegel dobrze orientował się w teoriach ekonomii klasycznej, wyrażonych w dziełach Adama Smitha, Davida Ricardo czy Jeana-Baptiste’y Saya, i podkreślał, że nie było powrotu do feudalnej struktury społecznej. Por. *ibidem*, par. 189, s. 194. Zob. też szczegółową i dobrze udokumentowaną pracę, w której wskazuje się na dobrą znajomość przez Hegla nie tylko dzieła Smitha, ale także prac innych przedstawicieli szkockiego oświecenia – Jamesa Stewarta i Adama Fergusona: J.P. Henderson, J.B. Davis, *Adam Smith’s Influence on Hegel’s Philosophical Writings*, „Journal of the History of Economic Thought” 1991, vol. 13, s. 184–202; S. Avineri, *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, tłum. T. Rosiński, Warszawa 2009, s. 116–126 (badacz pokazuje, jak Hegel we wczesnych pismach wykorzystuje ustalenia Smitha na temat pozytywów i negatywów podziału pracy i dochodzi do konkluzji bliskich późniejszym tezom Marksa). Por. też: L. Dickey, *Hegel. Religion, Economics, and the Politics of Spirit 1770–1807*, s. 192–204. Trzeba zatem uznać za nietrafną następującą uwagę: „Mimo że Hegel ma już do dyspozycji dzieła klasyków ekonomii politycznej [...] to można odnieść wrażenie, że nie uświadamia sobie wyraźnie ich znaczenia” – A. Zbrzezny, *op. cit.*, s. 150. Równie nieuzasadniona jest opinia, jakoby Hegel odrzucał wręcz ekonomię jako sferę realizacji wolności; por. T.R. Wiśniewski, *Podmiot i wolność. Dziedzictwo heglowskie i jego wrogowie*, Warszawa 2013, s. 39. Jednakże teoria Hegla była pomyślana jako przełamanie jednostronności, którą filozof przypisywał społeczeństwu obywatelskiemu, uważając – podobnie jak czynił to Benjamin Constant – że cechą nowoczesności jest jedynie bardzo powierzchowny udział obywateli w tym, co publiczne. Por. H. Cairns, *op. cit.*, s. 544; G. Sabine, *A History of Political Theory*, New York 1950, s. 660. Zob. także: B. Constant, *O duchu podboju i uzurpacji: O rodzaju wolności, jaką ofiarowano ludziom w końcu ubiegłego stulecia*, tłum. M. Waśniewska, [w:] B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Mysł polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, Warszawa 1978, s. 192–195.

jako „niewolnik”), a zatem jedna strona tego stosunku była uprzedmiotowiona, o tyle w nowoczesnym społeczeństwie obywatelskim wszyscy jego członkowie uznają się wzajemnie, gdyż jest to niezbędne, by mogli wchodzić w relacje ekonomiczne, na których opiera się to społeczeństwo. Wolność, która znamionuje to społeczeństwo, opiera się zatem na intersubiektywnym uznaniu<sup>67</sup>. Dla Siemka zatem najważniejszym elementem Heglowskiej etyczności jest społeczeństwo obywatelskie. Podkreśla on:

[...] w [Heglowskiej – przyp. P. Sz.] *Filozofii prawa* społeczeństwo obywatelskie występuje i jest omawiane wcale nie tylko w tak zatytułowanym drugim rozdziale trzeciej części książki, lecz stanowi właściwy i jedyny przedmiot całego dzieła, jego rzeczywiście kwintesencję<sup>68</sup>.

Wydaje się, że w tym przypadku mamy do czynienia nie tyle z interpretacją, ile z reinterpretacją myśli Hegla, albowiem autor *Fenomenologii ducha* wielokrotnie podkreślał, że jakkolwiek społeczeństwo, w którym jednostki mogą rozwijać swoją partykularność i realizować interesy gospodarcze, jest niezbędne, to jednocześnie musi istnieć struktura, która przełamuje tę partykularność i w której w pełni realizuje się to, co ogólne. Rzecz jasna, jest nią państwo<sup>69</sup>.

246 Według podstawowej tezy niemieckiego filozofa wypełnianie przez jednostkę obowiązków wynikających ze zwyczajów (*Sitten*) i praw danej społeczności, a więc płynące z obszaru etyczności, jest zupełnie wystarczające, by uznać ją za moralną. W swoich wykładach z filozofii historii Hegel stwierdzał:

Na tym polega właśnie odwieczne niezrozumienie wolności, że bierze się ją tylko w sensie formalnym i subiektywnym, w oderwaniu od istotnych jej przedmiotów i celów; stąd ograniczenie popędów, żądz [...] samowoli i zachcianek uważane jest za ograniczenie wolności. Tymczasem ograniczenie takie jest po

<sup>67</sup> M.J. Siemek, *op. cit.*, s. 22–37. Na temat stosunku pana i sługi zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, s. 213–228; zob. też: J. Tischner, *Człowiek zniewolony i sprawa wolności (Hegel – Dostojewski – Descartes)*, „Wieczory Kasjańskie” 1981, nr 5–6, s. 7–14 (według Tischnera wyzwolenie, czyli wyjście poza stosunki pana i niewolnika, możliwe jest tylko pod warunkiem doświadczenia godności, zatem przyjmuje on personalistyczne rozwiązanie problemu, który postawił Hegel).

<sup>68</sup> M. J. Siemek, *op. cit.*, s. 69.

<sup>69</sup> Karl-Heinz Ilting twierdził, że w części *Zasad filozofii prawa* dotyczącej etyczności Hegel dokonał syntezy dwóch nurtów myśli politycznej – tego wywodzącego się od Platona i Arystotelesa, podkreślającego społeczną naturę człowieka, oraz tego, który zapoczątkowany został przez Hobbesa. Zob. K.H. Ilting, *La forme logique et systématique de la „Philosophie du droit”*, [w:] E. Weil, K.H. Ilting, E. Fleischmann i in., *Hegel et la philosophie du Droit*, Paris 1979, s. 46–48; *idem*, *The Structure of Hegel's „Philosophy of Right”*, [w:] Z.A. Pelczynski (red.), *op. cit.*, s. 98–104.

prostu warunkiem, który umożliwia wyzwolenie, a społeczeństwo i państwo to raczej taki stan rzeczy, w którym wolność się urzeczywistnia<sup>70</sup>.

Tezę tę wielu autorów ostro krytykowało, uznając, że potwierdza ona z gruntu konserwatywny charakter jego myśli. Jednakże w nowszej literaturze Alan Patten podkreśla, że tym, co pozwala we właściwym świetle zrozumieć stanowisko Hegla, jest zawarta w jego pismach koncepcja wolności. Według Pattena wolność i zaangażowanie w etyczność są warunkami wzajemnymi. Odnosząc się do Hegłowskiego stanowiska, że jednostki są w pełni wolne wtedy, gdy przyjmują rolę dobrych obywateli nowoczesnego państwa, Patten uważa, że właściwie je można odczytać jedynie w kontekście „obywatelskiego humanizmu” (*civic humanism*), a gdy przyjmie się taką perspektywę interpretacyjną – odpadają najczęściej powtarzane zarzuty odnoszące się do konserwatywnego charakteru Hegłowskiej koncepcji<sup>71</sup>. Tym samym Patten wpisuje się w szeroki nurt współczesnych badań, który tyleż przywraca współczesnemu czytelnikowi ów prąd ideowy<sup>72</sup>, co też doszukuje się jego elementów nie tylko w myśli rozwijanego między XVI a XVIII stuleciem klasycznego republikanizmu, ale także u różnych autorów XIX-wiecznych<sup>73</sup>.

Patten kładzie nacisk na podział wolności na subiektywną (*subjective freedom*; w terminologii autora *Zasad filozofii prawa* – wolność abstrakcyjna, niekiedy także: wolność formalna) i obiektywną (*objective freedom*; u Hegla nazywana wolnością konkretną bądź etyczną). Obiektywnie wolna jest jednostka, która działa na podstawie determinacji uznanej za wiążącą przez podmiot w pełni racjonalny. W pełni wolny podmiot – jak wskazuje Patten – to taki, któremu przypisać można zarówno subiektywną, jak i obiektywną wolność. Taką właśnie wolność może on osiągnąć w obszarze nowoczesnej etyczności, w którym istnieją racjonalne instytucje społeczeństwa obywatelskiego i państwa, ale też występują duże możliwości dokonywania indywidualnych wyborów przez poszczególnych ludzi. Mogą oni dzięki temu podejmować decyzje samodzielnie, a nie wy-

<sup>70</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, s. 62.

<sup>71</sup> A. Patten, *op. cit.*, s. 4–5, 7, *passim*.

<sup>72</sup> Termin *civic humanism* (czy też: *Bürger Humanismus*) został wprowadzony do literatury w latach 20. XX w. przez Hansa Barona na oznaczenie nurtu w myśli politycznej, który narodził się na początku XV w. we włoskich komunach miejskich. Zob. H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton 1966, s. XXV. Badania nad „obywatelskim humanizmem” rozwinęli później John G.A. Pocock i Quentin Skinner.

<sup>73</sup> Zob. chociażby: R. Romani, *The Republican Foundations of Sismondi's „Nouveaux principes d'économie politique”*, „History of European Ideas” 2005, nr 31, s. 17–33; R. Whatmore, *Republicanism and the French Revolution: An Intellectual History of Jean-Baptiste Say's Political Economy*, Oxford 2000.



łącznie działać na przykład pod wpływem nakazu władzy, duchownych czy ślepego posłuszeństwa tradycji (ten element koncepcji wolności jest wspólny dla myślicieli oświeceniowych i dla Hegla). Ponadto nowoczesne instytucje zostały internalizowane przez poszczególne jednostki, więc niejako automatycznie brane są pod uwagę przy podejmowaniu decyzji. Natomiast obiektywna wolność jest osiągana, gdy to, co determinuje jednostkę, przyczynia się do realizacji wspólnoty sprzyjającej wolności subiektywnej. Z kolei determinacje, które są definiowane przez nowoczesną etyczność, wpływają na realizację takiej właśnie wspólnoty. Tym samym wolność obiektywna jest możliwa tylko w rozumnie zorganizowanym i nieopresyjnym społeczeństwie<sup>74</sup>. Patten utrzymuje, że według Hegla

[...] całe szeregi aktywności – od posłuszeństwa prawu, aż po deliberacje urzędników politycznych, jak też udanie się na wojnę – mogą być potencjalnie postrzegane jako część organicznego procesu, w którym wolne społeczeństwo utrzymuje i reprodukuje siebie przez [...] „ciągłą negację tego wszystkiego, co zagraża zniszczeniem wolności”<sup>75</sup>.

Wobec tego nowoczesne społeczeństwa mogą pozwolić na duży stopień niezależności, autonomii i subiektywności, pod warunkiem że tworzące je jednostki są członkami etycznych instytucji, wpajających im cele, wartości oraz przekonania, które sprzyjają wzmacnianiu ładu, a nie jego destabilizacji<sup>76</sup>. Zgadając się z wieloma punktami interpretacji Patteny<sup>77</sup>, zaznaczyć muszę, że nie przekonuje mnie użycie w stosunku do Heglowskiej koncepcji etykiety „obywatelski humanizm”. Otóż – jak starałem się pokazać w przedstawionej tutaj interpretacji też filozofa zawartych w przedmowie do *Zasad filozofii prawa* – Hegel był zwolennikiem postawy aktywnej, polegającej na działaniu w istniejącej rzeczywistości społecznej, a nie wycofywaniu się z niej. Niewątpliwie „obywatelski humanizm” również zakłada aktywną postawę wobec rzeczywistości, ale jednocześnie podkreśla obywatelskie zaangażowanie i cnotę polityczną, a tych właśnie elementów w teorii Hegla brakuje<sup>78</sup>. Niemiecki filozof za-

<sup>74</sup> A. Patten, *op. cit.*, s. 34–37.

<sup>75</sup> *Ibidem*, s. 37.

<sup>76</sup> *Ibidem*, s. 37–38.

<sup>77</sup> W moim przekonaniu Patten słusznie dowodzi, że teoria Hegla służy temu, by „pojednać nas z nowoczesnymi instytucjami i praktykami przez pokazanie, w jaki sposób one działają, aby rozwinąć i utrzymać ludzką wolność”. *Ibidem*, s. 41.

<sup>78</sup> Patten broni użytego przez siebie określenia, twierdząc między innymi, że w myśli Hegla występują wątki poruszane przez myślicieli przypisywanych do tradycji „obywatelskiego humanizmu”, a mianowicie przekonanie, że porządek społeczny przychylny wobec wolności jest podatny na korupcję i upadek oraz że utrzymanie tego porządku wymaga określonych warunków subiektywnych i obiektywnych. *Ibidem*, s. 38–39. Sądzę

kląda co prawda, że w nowoczesnym państwie dużej grupie obywateli powinny przysługiwać prawa wyborcze (choć bynajmniej nie wszystkim, gdyż obawia się destrukcyjnej siły motłochu<sup>79</sup>), lecz zarazem w pismach z dojrzałego okresu twórczości – jak zobaczymy – zawęży oddziaływanie cnoty politycznej do przywódców politycznych oraz wąskiej grupy profesjonalnych urzędników<sup>80</sup>. Tym samym można uznać Hegla za prekursora w pewnym sensie słynnej koncepcji Maxa Webera o racjonalizacji władzy wskutek biurokracji<sup>81</sup>.

## Wolność w państwie nowoczesnym

Jedno z najciekawszych w literaturze polskiej – i nie tylko polskiej – odczytań Hegłowskiej idei wolności stanowi monografia Katarzyny Guzczalskiej, w której wykorzystano niezwykle ciekawy pomysł, polegający na zestawieniu myśli politycznej Hegla i jego estetyki. Ten pomysł pozwala uchwycić związek między kategorią piękna i ideą wolności u tego filozofa. Związek ten autorka odkrywa już w Hegłowskiej filozofii historii, w której ujawnia się, że „rzeczywistość grecką ujmuje zasada piękna, rzeczywistość nowoczesną zasada wolności”<sup>82</sup>. Sam Hegel zresztą w pewien

249

---

wszakże, iż to za mało, by uznać Hegla za przedstawiciela „obywatelskiego humanizmu” (chyba że mielibyśmy na myśli „obywatelski humanizm” *sensu largissimo*).

<sup>79</sup> Na temat *motłochu* (*Pöbel*) zob. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa...*, uzupełnienie do par. 244, s. 411; zob. też: M. Hahn, *Lorenz Stein und Hegel. Von der Erzeugung des Pöbels zur sozialen Revolution*, Münster 1965, s. 18–23. Hegel uznawał, że „władza ogólna” ma realizować zadania dotyczące pomocy ubogim, ale jego pomysły nie wykraczają w tym zakresie poza to, co na przełomie XVIII i XIX w. głosili przedstawiciele wykładanej na niemieckich uczelniach *Polizeiwissenschaft*, a ponadto głównym celem filozofa było nie tyle zmniejszanie nierówności społecznych (te bowiem traktował jako konieczne), ile właśnie zapobieganie tworzeniu się „motłochu”, który uważał za element wprowadzający niestabilność w państwie. Dlatego też pogląd Marka J. Siemka, jakoby Hegłowskie stanowisko na temat polityki społecznej można było określić mianem „socjaldemokratycznego”, jest tyleż nietrafny, co anachroniczny i naczynony nieuzasadnionym prezentyzmem. Por. M. J. Siemek, *op. cit.*, s. 47.

<sup>80</sup> Zob. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa...*, par. 294–297, s. 289–292. Trzeba przyznać, że Patten jest świadomy niektórych przynajmniej trudności związanych z przypisywaniem Hegłowskiej koncepcji wolności do „obywatelskiego humanizmu”. Zob. A. Patten, *op. cit.*, s. 39–40.

<sup>81</sup> Nawiasem mówiąc, u Hegla można znaleźć załączki innej sławnej tezy Webera, dotyczącej związku między protestantyzmem a etosem kapitalistycznym (Hegel nie podkreślał jednak szczególnej roli kalwinizmu). Zob. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, s. 310–311.

<sup>82</sup> K. Guzczalska, *Państwo jako dzieło sztuki. Piękno i wolność w filozofii Hegla*, Kraków 2010, s. 8.

sposób odnosił do siebie politykę i estetykę, gdy pisał o „pięknej wolności”, „pięknej etyczności” (*schöne Sittlichkeit*) czy „pięknej jedni” w Grecji epoki klasycznej. Idea piękna służy filozofowi do opisu rzeczywistości, w której nie zaistniała jeszcze indywidualna wolność, a jednostka żyła życiem swojej *polis* – wspólnoty politycznej. Ustrój takiej wspólnoty, której najdoskonalsza postać zaistniała w Atenach, był swoistym dziełem sztuki, ale z jego pięknem wiązał się pewien brak, a mianowicie zaangażowanie obywateli w sprawy publiczne było tylko i wyłącznie wynikiem działania tradycji i obyczaju<sup>83</sup>. Dopiero w państwie nowoczesnym wolność osiąga swoją pełną formę, polegającą na sprzężeniu elementu zewnętrznego i wewnętrznego. Jak trafnie podkreśla Guczalska, państwo takie

[...] musi z szacunkiem odnosić się do sfery wolności, to znaczy to rozumnego samookreślenia się człowieka. Państwo i obywatel muszą razem tworzyć miarę i zabezpieczenie wolności, gdyż wolność i rozumność stanowią nierozdzieloną jedność. Hegel sądzi, że obywatel świata nowoczesnego jest zdolny i chętny (!) do wolnego (rozumnego) podporządkowania się ogólnym zasadom, gdyż te wyznaczają przestrzeń jego partykularnej wolności<sup>84</sup>.

250

Oznacza to, że zdaniem Hegla jedynie w państwie nowoczesnym<sup>85</sup> najpełniej może zaistnieć wolność polegająca na byciu u siebie w tym, „co inne”. Zatem jednostka podporządkowuje się zasadom, normom i wartościom takiego państwa, dlatego że uważa je poniekąd za jej własne – nieprowadzące do zniweczenia wolności, ale dające możliwość jej realizacji. O ile w antycznej Grecji jednostka bezrefleksyjnie przylegała do wspólnoty, o tyle w nowoczesności człowiek musi odnieść się do rzeczywistości społecznej i regulujących ją instytucji w sposób refleksyjny – wtedy tylko, jak sądził autor *Fenomenologii ducha*, może osiągnąć wolność. Kontynuując wątek łączący sztukę z refleksją polityczną, należy uznać, że w ujęciu Hegla wolność w nowoczesnym państwie przypomina wolność artysty, który wykorzystuje określone wzorce, kanony, a poza tym podlega pewnym ograniczeniom materiału, jaki wybrał (przykładem może być rzeźbiarz dysponujący określoną bryłą marmuru), jednakże nie uznaje on ograniczeń stąd wynikających za uniemożliwiające wolność twórczą, a przeciwnie – traktuje je jako warunek wstępny tej wolności, środowisko, w którym może ona dopiero zaistnieć. Na gruncie Hegłowskiej teorii wolności podobnie należy traktować instytucje nowoczesnego społeczeń-

<sup>83</sup> *Ibidem*, s. 118.

<sup>84</sup> *Ibidem*, s. 180.

<sup>85</sup> Zgodzić się należy ze Shlomo Avinerim, że problem państwa nowoczesnego stanowi *leitmotiv* myśli politycznej Hegla jeszcze od lat 90. XVIII w. Zob. S. Avineri, *op. cit.*, *passim*.

stwa obywatelskiego i państwa – nie jako ograniczenie wolności, lecz jako jej niezbędny warunek. To właśnie oznacza w sferze społecznej przedstawiona przez Hegla definicja wolności, wedle której jest ona „byciem u siebie w tym, co inne”. Taka wolność, oznaczająca racjonalną samodeterminację podmiotu, jest niezwykle daleka od samowoli, a jej podstawą jest nie wola arbitralna, lecz wola rozumna<sup>86</sup>. Rzecz jasna, żeby była ona możliwa, instytucje społeczne muszą odznaczać się określonymi cechami, dlatego – jak twierdził Hegel – przed epoką nowoczesności, która rozpoczęła się wraz z reformacją, nie mogła się ona zrealizować.

Według Hegla nowoczesne państwo umożliwiło zachowanie stadiów wolności realizowanych w prawie abstrakcyjnym, rodzinie i społeczeństwie obywatelskim, a jednocześnie wytworzenie takiej struktury, w obrębie której urzeczywistniane byłoby wyższe jeszcze stadium wolności konkretnej, nakierowane już nie na to, co partykularne, ale na to, co ogólne. Państwo takie pośredniczy między indywidualnością a uniwersalnością<sup>87</sup>. Istnieje w nim „wolność obiektywna, czyli realna”. Polega ona na stanowieniu ustaw opartych na zasadach rozumu, zerwaniu z więzami systemu feudalnego, zapewnieniu gwarancji własności prywatnej, wolności osobistej oraz swobody wyboru zawodu, a także umożliwieniu obejmowania urzędów państwowych przez wszystkich, którzy spełniają kryterium posiadania odpowiednich do tego kwalifikacji<sup>88</sup>. W państwie takim gwarantowana jest także wolność badań naukowych. Roman Kwiecień zasadnie zatem pisze, że według Hegla: „Państwo nowożytne to zinstytucjonalizowana wolność, ponieważ stanowienie człowieka o sobie samym stało się w nim instytucją obecną w systemie prawnym”<sup>89</sup>. Wszystkie prawa i swobody zostają zapisane w ustawodawstwie pozytywnym. Dlatego też Hegel twierdzi, że rozwój ustaw to zarazem rozwój pojęcia wolności<sup>90</sup>.

<sup>86</sup> Por. P. Franco, *Hegel's Philosophy of Freedom*, Yale 2003, s. 283, 348.

<sup>87</sup> D. Coccopalmerio, *Scienza dello stato e filosofia politica in Hegel. Per una rilettura delle „Grundlinien der Philosophie des Rechts”*, Milano 1975, s. 35. Autor ten wskazuje, że teoria Hegla tym różni się od koncepcji Rousseau, że według niej jednostka wchodzi w relację z państwem nie jako indywiduum, lecz jako członek społeczeństwa – określonej warstwy i klasy. Por. *ibidem*, s. 71–72. Należy zatem zauważyć, że nie jest trafna dawna opinia Edmunda Krzymuskiego, że według Hegla „walor jednostki mierzy się tylko jej znaczeniem dla państwa”. E. Krzymuski, *Historja filozofii prawa do połowy XIX wieku*, Kraków 1923, s. 117.

<sup>88</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, s. 344–345.

<sup>89</sup> R. Kwiecień, *op. cit.*, s. 123.

<sup>90</sup> Zob. także: P.H.G. Bartels, *op. cit.*, s. 108–111. Peter Bartels pisze, że Hegel ujmuje państwo jako syntezę indywidualnej wolności i politycznej konieczności. Zob. *ibidem*, s. 131–132. Badacz ten podchodzi raczej krytycznie do kwestii urzeczywistnienia takiej syntezy. Na temat związku wolności z ustawodawstwem zob. też: A. von Bogdandy, *He-*

Pojęcie państwa pojawia się na kartach *Zasad filozofii prawa* w dwóch podstawowych rozumieniach<sup>91</sup>. W pierwszym państwo jest to wspólnota etyczna, różniąca się jednak od społeczeństwa obywatelskiego – które także jest przez Hegla uważane za swego rodzaju wspólnotę etyczną – przede wszystkim tym, że nakierowana jest nie na to, co partykularne, ale to, co ogólne. Wewnątrz tak ujętego państwa możliwe jest organiczne zespolenie wolności istoty ludzkiej i woli ogólnej, przy czym w tym zespoleniu obie mają zostać zrealizowane. Dlatego też Hegel wskazuje, że „sama jednostka ma obiektywność, prawdę i etyczność tylko jako członek państwa”<sup>92</sup>.

W drugim rozumieniu Hegel opisuje „państwo polityczne we właściwym tego słowa znaczeniu”, a więc całość organów i instytucji, składających się na urząd i system prawny państwa. Jest ono państwem prawa, w którym prawo stanowione wyznacza zarówno kompetencje poszczególnych organów, jak też przysługujące jednostkom uprawnienia i ciążące na nich obowiązki, filozof zresztą podkreśla konieczność istnienia tych ostatnich. Hegel akcentuje jednak, że silne, nowoczesne państwo może sobie pozwolić nawet na luksus tolerowania takich grup, które – jak chociażby kwakrzy – izolują się od państwa, pod warunkiem wszakże iż nie są one nazbyt liczne. Ponadto opowiada się za prawami politycznymi dla Żydów:

Choćby się miało najbardziej formalne prawo odmawiania Żydom przyznania im nawet praw obywatelskich, skoro mieliby oni się uważać nie tylko za odrębną partię religijną, lecz za członków obcego narodu, to jednak ci wszyscy, którzy z tego powodu (oraz innych) podnieśli wrzask, przeoczyli, że Żydzi są przede wszystkim ludźmi<sup>93</sup>.

W państwie konieczne jest istnienie wolności religii i tworzenia wspólnot religijnych, choć prawo ma określać granice ich niezależności i zakres podlegania nadzorowi policyjnemu (tj. administracyjnemu). Wspólnoty

*gels Theorie des Gesetzes*, München 1989, s. 172–188, 252–258. Autor ów uważa ustawy za centralny element Hegłowskiego systemu wolności, gdyż pełnią one funkcję integrującą, a także zabezpieczają wolność indywiduum, dzięki czemu może ona stać się czymś rzeczywistym.

<sup>91</sup> Według Zbigniewa Pełczyńskiego u Hegla występują trzy rozumienia pojęcia państwa: „państwo polityczne”, społeczeństwo obywatelskie (zwane „państwem konieczności i rozsądku”) oraz państwo, tzn. wspólnota polityczna przeniknięta etycznością – Z.A. Pełczyński, *Wolność, państwo, społeczeństwo. Hegel a problemy współczesnej filozofii politycznej*, Wrocław 1998, s. 41, 68. Wydaje się, że w pierwszym i trzecim z wymienionych przez Pełczyńskiego przypadków Hegel używa terminu „państwo” we właściwym, a nie przenośnym znaczeniu.

<sup>92</sup> G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, par. 258, s. 239.

<sup>93</sup> *Ibidem*, par. 270, s. 258 (przypis). Por. J. Plamenatz, *op. cit.*, s. 141.

religijne odgrywają zdaniem Hegla pozytywną rolę w integracji społeczeństwa, dlatego uważał on, że państwo mogło na obywateli obowiązek przynależności do wspólnoty religijnej, ale tylko i wyłącznie jakiegokolwiek wspólnoty, gdyż – jak podkreślał filozof – nie mogło ono ingerować w treść wierzeń religijnych jednostek<sup>94</sup>.

Hegel uznaje podział władz za „gwarancję wolności publicznej”, odrzucając jednocześnie pogląd, że podział ów oznacza separację. Takie jego rozumienie mogłoby prowadzić do walki o dominację którejś z nich, a to powodowałoby rozchwianie całego ustroju. Dlatego filozof opowiada się za takim podziałem, przy którym byłyby one zarazem organiczną jednością (Hegel używa tu po raz kolejny jednej z ulubionych przez siebie formuł). Władze zatem miały się dzielić na ustawodawczą, rządową oraz „monarchię konstytucyjną”, a więc łączącą całość władzę monarchy. Hegel wykorzystuje znany w myśli politycznej od czasów Polibiusza topos ustroju mieszanego (*respublica mixta*) i uznaje, że opisywana przezeń monarchia jest właśnie jej nowoczesnym odpowiednikiem, syntezą monarchii, demokracji i arystokracji. W tym miejscu zaznaczyć zresztą warto, że do tego samego toposu odwołał się Monteskiusz, gdy chwalił Anglię jako państwo najlepiej chroniące wolność (temu samemu celowi miał zresztą służyć podział władz rozważany przez autora *O duchu praw* właśnie przy okazji omawiania ustroju angielskiego)<sup>95</sup>. Monarcha w teorii Hegla – podobnie jak w koncepcji Benjamina Constanta – uosabia jedność państwa, stoi zatem ponad bieżącymi sporami politycznymi. Nie ma on być samowolny:

Przeciwnie, jest on związany [...] konkretną treścią uchwał ciał doradczych i jeśli konstytucja opiera się na mocnych podstawach, to nie ma on często nic innego do roboty, jak tylko podpisywać się swym imieniem. Ale to imię jest ważne, jest to szczyt, powyżej którego iść nie można<sup>96</sup>.

Król pozostaje więc przede wszystkim formalną głową państwa – o ograniczonym zakresie samodzielności w podejmowaniu decyzji. Z tego też względu ma on być nieodpowiedzialny za nie. Jego osoba stanowi zaś

<sup>94</sup> G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, par. 270, s. 257. Zagadnienie wolności religii było obecne u Hegla od czasu wczesnych pism „teologicznych” z lat 1795–1800. Zob. S. Avineri, *op. cit.*, s. 50–52. Na temat stosunków państwo–religia u Hegla zob. E. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel sous forme d'un commentaire des „Fondements de la philosophie du droit”*, Paris 1964, s. 282–292; P. Franco, *op. cit.*, s. 296–306 (badacz słusznie zwraca uwagę na sprzeciw Hegla wobec koncepcji związania państwa z Kościołem, pojawiających się u takich prominentnych postaci niemieckiego romantyzmu jak Novalis, Adam Müller czy Friedrich Schlegel, a także na powtarzającą się w jego dziełach krytykę katolicyzmu).

<sup>95</sup> Zob. Monteskiusz, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 2003, s. 147–151.

<sup>96</sup> G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, uzupełnienie do par. 279, s. 425.

gwarancję jedności całego systemu aparatu państwowego, a więc jest swoistym logicznym zwieńczeniem całości<sup>97</sup>. Natomiast władza rządowa według Hegla obejmuje zarówno sądownictwo, jak i władzę policyjną, czyli administrację. Autor *Fenomenologii ducha*, jak przed nim Kant, zrezygnował z wyróżnienia władzy sądowniczej, choć podkreślał, że sędziowie nie mieli podlegać innym władzom, a ponadto opowiadał się za istnieniem obywatelskiego elementu w wymiarze sprawiedliwości – sądów przysięgłych (których zresztą w Prusach pierwszej połowy XIX w. nie było). Zadaniem władzy ustawodawczej jest zajmowanie się „ustawami jako takimi [...] oraz sprawami wewnętrznymi, najzupełniej w swej treści ogólnymi”<sup>98</sup>. Jej domeną jest więc to, co ogólne, gdyż wykonywanie ustaw, obejmujące rozstrzygnięcie o tym, co szczegółowe, pozostawione zostało rządowi. Hegel przewiduje istnienie dwuizbowego parlamentu („zgromadzenia stanowego”), przy czym izba wyższa ma mieć – jak w modelu Constanta<sup>99</sup> – charakter arystokratyczny, a niższa obejmować ma przedstawicielstwo gmin i korporacji społeczeństwa obywatelskiego<sup>100</sup>. Istnienie tego zgromadzenia to „gwarancja dobra powszechnego i wolności publicznej”. Sprawuje ono bowiem kontrolę nad wyższymi urzędnikami oraz nad wykonywaniem aktów normatywnych<sup>101</sup>.

254 Dla dopełnienia obrazu urzeczywistniania się wolności w Heglow-  
skim ustroju państwa nowoczesnego trzeba stwierdzić, że filozof ów  
zauważył znaczenie opinii publicznej, lecz miał do niej ambiwalentny  
stosunek, albowiem dostrzegał w niej dominację opinii przypadkowych,  
a wobec tego bezwartościowych. Dlatego też Hegel nie opowiadał się za

<sup>97</sup> Na temat pozycji monarchy – zob. J.N. Findlay, *Hegel. A Re-Examination*, London –New York 1958, s. 324–325; M. Baum, K.R. Meist, *op. cit.*, s. 119; S. Avineri, *op. cit.*, s. 143–144 (zarówno Baum i Meist, jak i Avineri wskazują, że Hegel uznawał konieczność monarchii dziedzicznej już w pismach z lat 1805–1806, uwagi filozofa o tej formie rządu nie stanowią więc jego koncesji na rzecz państwa pruskiego). Według wielu autorów król u Hegla jest kimś w rodzaju prezydenta we współczesnym systemie prezydenckim. Por. D. Cocco-palmerio, *op. cit.*, s. 81–83. Zob. też całkowicie odmienną interpretację: B. Bourgeois, *Le prince hégélien*, [w:] E. Weil, K.H. Ilting, E. Fleischmann i in., *op. cit.*, s. 85–130. Na marginesie należy zaznaczyć, że uwagi o Heglowskiej doktrynie monarchii konstytucyjnej zawarte w pracy Aleksandra Zbrzeznego zdradzają nieznamość koncepcji monarchii konstytucyjnej rozwijanej w pierwszej połowie XIX w. zwłaszcza w pismach Benjamina Constanta. Dlatego autora bardzo dziwi zasada nieodpowiedzialności władcy, która przecież była ówczesnie uważana niemal za standard. Zob. A. Zbrzezny, *op. cit.*, s. 167–169.

<sup>98</sup> G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, par. 298, s. 292.

<sup>99</sup> Zob. B. Constant, *Wykłady z polityki konstytucyjnej. Władze konstytucyjne*, tłum. M. Waśniewska, [w:] B. Sobolewska, M. Sobolewski, *op. cit.*, s. 197–200; M. Maneli, *Historia doktryn polityczno-prawnych XIX wieku*, cz. 1, Warszawa 1964, s. 180–181.

<sup>100</sup> G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, par. 298–300, s. 292–294; par. 305–307, s. 300–301.

<sup>101</sup> *Ibidem*, par. 301, s. 295–296.

niczym nielimitowaną wolnością słowa (w terminologii filozofa: „wolnością publicznego komunikowania poglądów” – *die Freiheit der öffentlichen Mitteilung*):

Definiowanie wolności prasy jako wolności mówienia i pisania tego, co się chce, jest czymś analogicznym do określania wolności w ogóle jako wolności czynienia tego, co się chce. Takie gadanie należy jeszcze do zupełnie niekulturalnego, prymitywnego i płytkiego sposobu wyobrażania.

Granica dla tej wolności ma być zatem dobro państwa. Nie należy zdaniem Hegla dopuszczać do takiego jej wykorzystania, który przejawiałby się „obrazą honoru jednostek w ogóle, szkalowaniem, potwarzą, oczernianiem rządu, jego urzędów i urzędników, a szczególnie osoby panującego, wyszydzaniem praw, wzywaniem do buntu itd.”<sup>102</sup>. Myślę, że w całej teorii Hegla ujęcie wolności słowa jest tym elementem, który najbardziej oddala ją od stanowiska liberalnego i który zarazem jest najbardziej w niej konserwatywny – rzecz jasna w sensie, jaki przypisywano temu pojęciu w wieku XIX<sup>103</sup>. Wydaje się, że właśnie opinie autora *Fenomenologii ducha* na ten temat zaważyły na czarnej legendzie, którą wokół niego wytworzyli liberałowie po upływie zaledwie dwudziestu lat od jego śmierci<sup>104</sup>.

## Zakończenie

Specyfiką Heglowskiej teorii wolności jest jej rozbudowany, by nie powiedzieć – gigantomański, charakter. Teoria ta bowiem staje się ujęciem właściwie całej rzeczywistości społecznej, w której w różnych postaciach przejawia się wolność. Ma ona przy tym dynamiczny charakter, tzn. rozwój wolności, odbywający się zresztą na dwóch poziomach – po pierwsze logicznym, gdyż dotyczącym przeobrażeń samego pojęcia, a po drugie historycznym, ponieważ obejmującym kolejne stadia od despotcji wschodniej, przez antyczną Grecję i Rzym, reformację, aż po państwo nowoczesne, w którym zdaniem Hegla wolność uzyskuje najpełniejszy wymiar. Ambicją filozofa było wydobycie takich warunków, które spełnić musi

<sup>102</sup> *Ibidem*, par. 318–319, s. 310–312. Por. P.H.G. Bartels, *op. cit.*, s. 159.

<sup>103</sup> Jakkolwiek jeden z najważniejszych współczesnych znawców dzieła Hegla, Shlomo Avineri, broni filozofa. Zob. S. Avineri, *op. cit.*, s. 215–218.

<sup>104</sup> Jakkolwiek w recepcji Hegla paradoksalne jest to, że o ile jeden z twórców tej czarnej legendy, Haym, obwinił Hegla o niezrozumienie niemieckich dążeń narodowych, o tyle kontynuator tej legendy sto lat później, Popper, uznał – zresztą bezpodstawnie – autora *Zasad filozofii prawa* za nacjonalistę. Por. *ibidem*, s. 146.



rzeczywistość społeczna, by można ją było uznać za umożliwiającą realizację rozumnej, „konkretnej” wolności. Wolność taka polega na istnieniu dużego zakresu swobód praw obywatelskich, w tym gwarancji własności prywatnej, wolności przemieszczania się, wyboru zawodu i działalności gospodarczej, a także wolności badań naukowych oraz swobody sumienia i wyznania. Nowoczesność różni się według Hegla od harmonijnego greckiego antyku tym, że istnieje w niej – oprócz momentu ogólnego, wyrażonego w państwie – element indywidualny, którym jest autonomiczna moralność jednostki. Gwarancje praw i wolności jednostki uważał on też za nieodzowny element nowoczesności, odróżniający ją od skądinąd pięknej struktury instytucji społecznych greckiej *polis*. Zauważyć należy, że rozważania niemieckiego filozofa są dość bliskie koncepcji wolności nowożytnych z pism Benjamina Constanta<sup>105</sup>. Jednocześnie autor *Fenomenologii ducha* starannie odróżniał wolność od samowoli i podkreślał, że ucieczki od instytucji społeczeństwa i państwa, odrzucenia ich nie można uznać za właściwe wykorzystanie wolności. Takie odrzucenie znamionuje raczej fanatyków, których rozumienie wolności jest w gruncie rzeczy – jak podkreślał Hegel – negatywne, wyłącznie niszczące. Według niego wolność wyraża się w formule „bycie u siebie w tym, co inne”, co na gruncie społecznym oznacza uznanie przez jednostkę tych instytucji poniekąd za swoje i traktowanie ich nie jako ograniczenia wolności, lecz przeciwnie – jako czynnik, który dopiero ją umożliwia. Przy czym filozof bynajmniej nie legitymizował każdej rzeczywistości społecznej, a w jego przekonaniu pewne utożsamienie jednostki z instytucjami może zaistnieć dopiero w państwie nowoczesnym. Hegel w swojej teorii – a zwłaszcza w koncepcji państwa – dążył do ukazania właściwej równowagi między tym, co ogólne, a tym, co partykularne. Jednakże niekiedy filozof podporządkowywał niektóre przejawy swobody jednostki państwu. Tak jest w przypadku wolności słowa, która zdaniem Hegla miała być ograniczona przez interes państwa. Podejście autora *Zasad filozofii prawa* do tej właśnie wolności ujawnia konserwatywną stronę jego filozofii polityczno-prawnej<sup>106</sup>.

<sup>105</sup> Jednocześnie u Hegla zawsze była obecna tęsknota za „piękną” grecką wspólnotą, którą zresztą można uznać za doświadczenie jego pokolenia. Z tej właśnie tęsknoty wyrasta genetycznie koncepcja *Sittlichkeit*. Można się więc zgodzić z Domenico Losurdo, że Hegłowska koncepcja wolności znajduje się gdzieś pomiędzy teoriami Constanta i Rousseau. Zob. D. Losurdo, *Zwischen Rousseau und Constant: Hegel und die Freiheit der Modernen*, [w:] H.F. Fulda, R.P. Horstmann (red.), *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart 1991, s. 302–330. Dodać wypada, że jeszcze w latach 90. XVIII w. Hegel studiował wczesne publikacje Constanta. Zob. S. Avineri, *op. cit.*, s. 21.

<sup>106</sup> Tutaj dodać należy, że filozofia polityczna Hegla inspirowała umiarkowane projekty reformatorskie, w których podstawową rolę modernizacyjną przypisywano państwu. Takim właśnie projektem była duńska konstytucja z 5 czerwca 1849 r., która przekształci-

## Bibliografia

- Avineri S., *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, tłum. T. Rosiński, Warszawa 2009.
- Baczko B., *Hegel, Marks i problemy alienacji*, „Studia Filozoficzne” 1957, nr 1, s. 36–58.
- Bakradze K., *Filozofia Hegla. System i metoda*, tłum. Z. Kuderowicz, Warszawa 1963.
- Baron H., *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton 1966.
- Bartels P.H.G., *Gesellschaft und Freiheit in der politischen Theorie Hegels. Ein Beitrag zur Sozialphilosophie*, Hamburg 1976.
- Baum M., Meist K.R., *Recht – Politik – Geschichte*, [w:] O. Pöggeler (red.), *Hegel*, Freiburg–München 1977, s. 106–126.
- Bogdandy A. von, *Hegels Theorie des Gesetzes*, München 1989.
- Bourgeois B., *Le prince hégélien*, [w:] E. Weil, K.H. Ilting, E. Fleischmann, B. Bourgeois, J.J. Gardies, *Hegel et la philosophie du Droit*, Paris 1979, s. 85–130.
- Buck-Morss S., *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, tłum. K. Bojarska, Warszawa 2014.
- Cairns H., *Hegel*, [w:] H. Cairns, *Legal Philosophy from Plato to Hegel*, Baltimore 1949.
- Chudy W., *Hegla dwa pojęcia wolności a współczesny kryzys kultury*, [w:] W. Chudy, *Refleksje Heglowskie na początek trzeciego tysiąclecia*, Warszawa 2012.

ła państwo z monarchii absolutnej w monarchię konstytucyjną. Główny jej twórca, Ditlev Gothard Monrad (1811–1887), który był jednym z przywódców partii narodowo-liberalnej, uważał, że rozwiązania znajdujące w myśli Hegla stanowiły odpowiedź na ówczesne problemy Danii. Za autorem *Fenomenologii ducha* powtarzał on, że wolność jest ideą europejską, co oznaczało, iż państwa Europy rozwijają się w kierunku pełnego urzeczywistnienia wolności. Zapewnić to miało państwo – monarchia konstytucyjna, której zadaniem było zjednoczenie obywateli i przeciwdziałanie rozkładowym siłom występującym w społeczeństwie obywatelskim. Właśnie państwo miało łączyć w jedno niemieckojęzycznych i duńskojęzycznych obywateli, a szczególnie rolę w tym zakresie Monrad przypisywał urzędnikom – Heglowskiemu „stanowi ogólnemu”, który miał ucieleśniać nie tyle rację stanu, ile rację narodu. Ta właśnie warstwa jako najlepiej wykształcona i przygotowana do rządzenia miała posiadać – w przeciwieństwie do niewykształconego chłopstwa – pełnię praw politycznych. Wolność obywatelska, składająca się ze swobód politycznych i ekonomicznych, zdaniem Monrada powinna była w pełni służyć tym, którzy potrafili z niej zrobić najlepszy użytek. Polityk ów uważał, że tylko parlament złożony z takich właśnie reprezentantów może strzec woli narodu, a nie interesu poszczególnych regionów czy klas społecznych. Natomiast przejęcie władzy przez niewykształcone masy – Heglowski „motłoch” – byłoby narodową katastrofą. Podstawowym, podkreślanym przez Monrada, celem konstytucji z 1849 r. było zapewnienie jedności podzielonego narodu, a wolności polityczne – zapewnione obywatelom będącym mężczyznami spełniającymi określone w ustawie zasadniczej warunki cenzusu wieku i majątku – były temu celowi podporządkowane. Zaprojektowany wówczas system przetrwał do wojny z 1864 r., kiedy to Dania straciła znaczną część terytoriów na rzecz Prus, a państwo stało się dużo bardziej homogeniczne. Po tych wydarzeniach – w 1866 r. – przyjęto nową konstytucję, która jednak była w dużo mniejszym stopniu przepojona myślą Hegla. Zob. A. Hannibalsson, *G.W.F. Hegel's Influence on the Danish Constitution*, [w:] K. Bal (red.), *Hegel im Kontext der Wirkungsgeschichte. XVIII. Internationaler Hegel-Kongress Wrocław 1990, Wrocław 1992*, s. 141–146.

- Coccopalmerio D., *Scienza dello stato e filosofia politica in Hegel. Per una rilettura delle „Grundlinien der Philosophie des Rechts“*, Milano 1975.
- Constant B., *O duchu podboju i uzurpacji: O rodzaju wolności, jaką ofiarowano ludziom w końcu ubiegłego stulecia*, tłum. M. Waśniewska, [w:] B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, Warszawa 1978, s. 192–195.
- Constant B., *Wykłady z polityki konstytucyjnej. Władze konstytucyjne*, tłum. M. Waśniewska, [w:] B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, Warszawa 1978, s. 197–200.
- D'Hondt J., *Hegel en son temps (Berlin, 1818–1831)*, Paris 1968.
- D'Hondt J., *Hegel secret. Recherches sur les sources caches de la pensée Hegel*, Paris 1968.
- Dickey L., *Hegel. Religion, Economics, and the Politics of Spirit 1770–1807*, Cambridge 1987.
- Findlay J.N., *Hegel. A Re-Examination*, London–New York 1958.
- Fleischmann E., *La philosophie politique de Hegel sous forme d'un commentaire des „Fondements de la philosophie du droit“*, Paris 1964.
- Franco P., *Hegel's Philosophy of Freedom*, Yale 2003.
- Guczalska K., *Miłość i cnota polityczna. Rodzina i kobieta w filozofii Hegla*, Kraków 2002.
- Guczalska K., *Państwo jako dzieło sztuki. Piękno i wolność w filozofii Hegla*, Kraków 2010.
- Guczalska K., *Ukaszanie Miłozsa. Hegel jako figura retoryczna*, [w:] J. Skoczyński (red.), *Polskie ethos i logos*, Kraków 2008, s. 195–206.
- Habermas J., *Hegłowska krytyka rewolucji francuskiej*, tłum. M. Łukasiewicz, [w:] J. Habermas, *Teoria i praktyka*, wybór i oprac. Z. Krasnodębski, Warszawa 1983.
- Hahn M., *Lorenz Stein und Hegel. Von der Erzeugung des Pöbels zur sozialen Revolution*, Münster 1965.
- Hannibalsson A., *G.W.F. Hegel's Influence on the Danish Constitution*, [w:] K. Bal (red.), *Hegel im Kontext der Wirkungsgeschichte. XVIII. Internationaler Hegel-Kongreß Wrocław 1990*, Wrocław 1992, s. 141–146.
- Haym R., *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Berlin 1857.
- Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, t. 1, Warszawa 1963.
- Hegel G.W.F., *Nauka logiki*, t. 2, tłum. A. Landman, Warszawa 1968.
- Hegel G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, t. 1: *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*, red. von G. Lasson, Leipzig 1930.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, t. 1–2, Warszawa 1958.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś.F. Nowiński, t. 1, Warszawa 1994.
- Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969.
- Henderson J.P., Davis J.B., *Adam Smith's Influence on Hegel's Philosophical Writings*, „Journal of the History of Economic Thought” 1991, vol. 13, s. 184–202.
- Hinz H., *Kroński Tadeusz Juliusz*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 15, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 332–333.
- Hoffmeister J. (red.), *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart 1963.

- Ilting K.H., *La forme logique et systématique de la „Philosophie du droit”*, [w:] E. Weil, K.H. Ilting, E. Fleischmann, B. Bourgeois, J.J. Gardies, *Hegel et la philosophie du Droit*, Paris 1979, s. 35–64.
- Ilting K.H., *The Structure of Hegel’s „Philosophy of Right”*, [w:] Z.A. Pełczyński (red.), *Hegel’s Political Philosophy. Problems and Perspectives*, Cambridge 1971, s. 90–110.
- Jakubowski M.N., *Czy rzeczywistość jest rozumna? Nowe źródła do filozofii prawa Hegla*, „*Studia Filozoficzne*” 1985, nr 10(239), s. 85–91.
- Jakubowski M.N., *Hegel and „the End of Philosophy” in the Polish Philosophy of Action of the 1840th*, [w:] K. Bal (red.), *Hegel im Kontext der Wirkungsgeschichte. XVIII. Internationaler Hegel-Kongress Wrocław 1990*, Wrocław 1992, s. 97–107.
- Jakubowski M.N., *Historiozofia jako filozofia praktyczna. Hegel a polska filozofia czy-nu*, Bydgoszcz 1991.
- Kelly G.A., *Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought*, Cambridge 1969.
- Knox T.M., *Hegel and Prussianism*, „*Philosophy*” 1940, vol. 15, nr 57, s. 51–63.
- Kojève A., *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999.
- Kozłowski R., *Hegłowska koncepcja państwa*, [w:] R. Kozłowski (red.) *Hegel a współczesność*, Poznań 1997.
- Krzymuski E., *Historja filozofii prawa do połowy XIX wieku*, Kraków 1923.
- Kuderowicz Z., *Die „Philosophie der Tat” – eine polnische Variante im europäischen Denken*, „*Universitas*” 1948, vol. 39, s. 1315–1322.
- Kuderowicz Z., *Hegel a problem ciągłości kultury*, „*Studia Filozoficzne*” 1970, nr 4(65), s. 36–58.
- Kwiecień R., *Między wartością wspólnoty a wspólnotą wartości. Studia i szkice z filozofii prawa idealizmu niemieckiego*, Lublin 2007.
- Losurdo D., *Zwischen Rousseau und Constant: Hegel und die Freiheit der Modernen*, [w:] H.F. Fulda, R.P. Horstmann (red.), *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart 1991, s. 302–330.
- Maneli M., *Historia doktryn polityczno-prawnych XIX wieku*, cz. 1, Warszawa 1964.
- Marcuse H., *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory. 2nd Edition with Supplementary Chapter*, London 1955.
- Marietti A., *Pour connaître la Pensée de Hegel*, Paris 1957.
- Miskell T., *Hegels Lehre vom abstrakten Recht*, Freiburg im Breisgau 1972.
- Monteskiusz, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 2003.
- Nauen F., *Revolution, Idealism and Human Freedom: Schelling, Hölderlin and Hegel and the Crisis of Early German Idealism*, The Hague 1971.
- Patten A., *Hegel’s Idea of Freedom*, New York–Oxford 1999.
- Pełczyński Z.A., *Wolność, państwo, społeczeństwo. Hegel a problemy współczesnej filozofii politycznej*, Wrocław 1998.
- Plamenatz J., *Man and Society. Political and Social Theories from Machiavelli to Marx*, t. 3: *Hegel, Marx and Engels, and the Idea of Progress*, London–New York 1996.
- Popper K.R., *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. 2: *Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następcy*, tłum. H. Kraheńska, Warszawa 1993.
- Reghaby H., *Revolutionäre und Konservative Aspekte in der Philosophie des Volksgesistes. Untersuchungen zu Rousseau, Herder, Burke und Hegel*, Berlin 1963.

- Riedel M., *Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Grundproblem und Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Neuwied–Berlin 1970.
- Riedel M., *Nature and Freedom in Hegel's „Philosophy of Right”*, [w:] Z.A. Pełczyński (red.), *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*, Cambridge 1971, s. 136–150.
- Ripalda J.M., *The Divided Nation. The Roots of a Bourgeois Thinker: G.W.F. Hegel*, Assen–Amsterdam 1977.
- Ritter J., *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt am Main 1965.
- Romani R., *The republican foundations of Sismondi's „Nouveaux principes d'économie politique”*, „History of European Ideas” 2005, nr 31, s. 17–33.
- Rosenzweig F., *Hegel et l'Etat*, tłum. i oprac. de G. Bensussan, Paris 1991.
- Sabine G., *A History of Political Theory*, New York 1950.
- Shklar J.N., *Hegel's „Phenomenology”: An elegy for Hellas*, [w:] Z.A. Pełczyński (red.), *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*, Cambridge 1971, s. 73–89.
- Sichirolo L., *Per una storiografia filosofica. Platone, Descartes, Kant, Hegel*, Urbino 1970.
- Siemek M.J., *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*, Toruń 1995.
- Siep L., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main 1992.
- Siep L., *Was heisst: „Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit” in Hegels Rechtsphilosophie?*, „Hegel-Studien” 1982, vol. 17, s. 75–96.
- Sillman P. G., *Property, Contract, and Ethical Life in Hegel's „Philosophy of Right”*, [w:] D. Cornell, M. Rosenfeld, D.G. Carlson (red.), *Hegel and Legal Theory*, New York–London 1991, s. 205–222.
- Stace W.T., *The Philosophy of Hegel*, London 1924.
- Stawrowski Z., *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, Kraków 1994.
- Szmulewicz F.L., *Individuum und Gemeinschaft in Hegels Ethik und Sozialphilosophie*, Breslau 1936.
- Taylor C., *Hegel*, Cambridge–New York 1991.
- Tischner J., *Człowiek zniewolony i sprawa wolności (Hegel – Dostojewski – Descartes)*, „Wieczory Kasjańskie” 1981, nr 5–6.
- Walicki A., *Polityka i religia w koncepcjach filozoficznych Bronistawa Trentowskiego*, [w:] B. Trentowski, *Stosunek filozofii do cybernetyki oraz wybór pism filozoficznych z lat 1842–1845*, Warszawa 1974, s. VII–LIX.
- Westphal K., *The Basic Context and Structure of Hegel's „Philosophy of Right”*, [w:] F.C. Beiser, *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge 1996, s. 234–269.
- Whatmore R., *Republicanism and the French Revolution: An Intellectual History of Jean-Baptiste Say's Political Economy*, Oxford 2000.
- Wiśniewski T.R., *Podmiot i wolność. Dziedzictwo heglowskie i jego wrogowie*, Warszawa 2013.
- Zbrzezny A., *Podmiotowość i historia w filozofii społecznej Hegla, Marksa i Adorna*, Kraków 2016.
- Zieleńczyk A., *Przedmowa tłumacza*, [w:] J.W.F. Hegel, *Wykłady o filozofii dziejów*, Warszawa 1919, s. V–XI.
- Żelazny M., *Hegłowska filozofia ducha*, Warszawa 2000.
- Żygulski Z., *Fryderyk Hölderlin (1770–1743)*, Wrocław 1964.

## Oblicza wolności w okresie niemieckiego romantyzmu

*Quid est enim libertas? Potestas vivendi ut velis<sup>1</sup>.*  
Cyceron

*Dajcie mi wolność lub dajcie mi śmierć<sup>2</sup>.*  
Patrick Henry

*Wolny od czego? [...] Ku czemu wolny?*  
Fryderyk Nietzsche

*Człowiek [...] jest skazany na wolność.*  
Jean-Paul Sartre

Zagadnienie wolności w czasach niemieckiego romantyzmu wiąże się z kilkoma zasadniczymi kwestiami. Po pierwsze, w tym samym czasie mamy do czynienia zarówno z rozkwitem twórczości literackiej, jak i filozoficznej. Rodzi to poważny problem, jakiemu zagadnieniu poświęcić rozważania o wolności w okresie od końca XVIII w. do mniej więcej połowy XIX w.<sup>3</sup> – romantykom-literatom czy filozofom tworzącym w okresie romantyzmu? Po drugie, sytuację komplikuje fakt, że literaci przyjaźnili się z filozofami, w związku z czym ich idee przenikały się wzajemnie. Biorąc to pod uwagę, należy dokładnie określić, jakie wizje wolności będą przedmiotem niniejszych rozważań. A zatem uwaga skupi się zarówno na dokonaniach filozofów, jak i literatów. Dlaczego? Ponieważ nie da się dokonać wyraźnej dystynkcji między przenikającymi się prądami. Zwłaszcza że kontakty między filozofami a literatami miały nie tylko charakter

<sup>1</sup> M.T. Cyceron, *Paradoksy stoików*, V, 1, 34, [w:] *idem, Pisma filozoficzne*, t. 3, tłum. W. Kornatowski, J. Śmigaj, Warszawa 1961.

<sup>2</sup> P. Henry, Przemówienie w zgromadzeniu kolonii Wirginia, 23 marca 1775.

<sup>3</sup> Chronologia niemieckiego romantyzmu jest problematyczna. Wskazuje się, że przykładowo w muzyce o romantyzmie mówi się jeszcze na początku XX w.

teoretyczny (intelektualnej wymiany myśli), ale i praktyczny – myśliciele często się spotykali, przyjaźnili i dyskutowali (choćby w słynnym domu przy rynku w Jenie<sup>4</sup>).

Przy analizie tematu wolności w okresie niemieckiego romantyzmu należy zwrócić uwagę na wyraźne dysproporcje w stanie badań nad tym wątkiem w obu nurtach. Dzieła dotyczące historii filozofii bardzo wiele miejsca poświęcają analizie wolności w systemach filozofów idealistycznych tego okresu. W przeciwieństwie do obfitości opracowań filozoficznych, równie liczne (jeśli nie liczniejsze) publikacje na temat romantyzmu nie podejmują osobno tematu wolności. Tym ważniejsze wydaje się odtworzenie poszczególnych aspektów życia i twórczości romantyków, w różnym stopniu związanych z tematem wolności.

Jeśli chodzi o brak odrębnej analizy idei wolności w twórczości romantyków, to wiąże się to, paradoksalnie, właśnie z filozoficznymi inklinacjami zagadnienia wolności, dlatego temat ten nie znajduje takiego uznania w badaniach historyczno- czy teoretyczno-literackich. Kolejność ideowego oddziaływania była następująca: „Na rozwoju światopoglądu romantyków zaważyła najpierw filozofia Kanta, potem Fichtego, wreszcie Schellinga”<sup>5</sup>. Taka jest także chronologia podjętych poniżej rozważań – od założeń filozofa z Królewca, przez fundamentalną *Teorię wiedzy* Fichtego po rozważania o przyrodzie i sztuce Schellinga.

Zastanawiać może, dlaczego rozmyślania oscylują wokół niemieckiego, a nie innego romantyzmu? Odpowiedź jest prosta: to właśnie niemieccy romantycy stworzyli teoretyczne podstawy całego ruchu romantycznego w Europie.

Wśród uwag wstępnych nie może zabraknąć odniesienia się do pojęcia „Niemcy”. W omawianym okresie nie stosuje się tego terminu na oznaczenie narodu i państwa, ponieważ nie było wówczas ani jednolitego organizmu państwowego, ani narodowego. Nie były nim bowiem ani Rzesza Niemiecka (rozwiązana w 1806 r. przez Napoleona), ani Związek Reński (1806–1813), ani Związek Niemiecki, ustanowiony po Kongresie Wiedeńskim<sup>6</sup>. Określenie „niemiecki” stosuje się więc w tym czasie dla pewnej wspólnoty językowej i kulturowej.

Bardzo istotne przy analizie niemieckiego romantyzmu jest, aby mieć na uwadze chronologiczne i geograficzne zróżnicowanie romantyzmu.

<sup>4</sup> Dziś w Jenie znajduje się w tym domu (nazywanym *Romantikerhaus*) muzeum literatury.

<sup>5</sup> M. Wawrykowa, *U progu nowoczesności. Szkice z dziejów kultury niemieckiej XVIII i XIX wieku*, Warszawa 1989, s. 187.

<sup>6</sup> T. Namowicz, *Wstęp*, [w:] *idem, Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, Wrocław 2000, s. V.

Najogólniej rzecz ujmując, można wyróżnić następujące fazy niemieckiego romantyzmu: pierwsza – rozpoczynająca się w Berlinie w 1797 r., kontynuowana w Jenie, kończąca się ponownie w Berlinie w latach 1802–1804, mocno inspirowana wydarzeniami we Francji z 1789 r.; druga – trwająca do 1815 r., związana z Halle, Heidelbergiem, Dreznem i Berlinem, ściśle łącząca się z wojnami napoleońskimi; trzecia – utrzymująca się do lat 30. XIX w. (z pewnymi wyjątkami nawet do lat 50.) w Bawarii, Szwabii i Austrii, obejmująca problematykę restauracji<sup>7</sup>.

Mówiąc o wolności u niemieckich romantyków, można przyjąć dwie ścieżki metodologiczne: albo rekonstruować myśl poszczególnych romantyków, albo ukazać problemowo zagadnienie wolności. Drugie podejście jest oczywiście o wiele trudniejsze, ale wydaje się też o wiele ciekawsze. Koniec końców i tak pojawią się konkretni autorzy i ich dzieła (staje się więc zadość pierwszemu podejściu), jednak dzięki problemowemu ujęciu zyskuje się ogłęd całego spektrum zagadnień, z którymi wiąże się temat wolności. Jakie to zagadnienia? To podmiotowość, nieskończoność, etyka, teoria miłości, indywidualizm i liberalizm, wolność polityczna, życie intelektualisty czy emancypacja kobiet. Tematy te wytyczają chronologię rozmyślań o obliczach wolności w okresie niemieckiego romantyzmu.

Najważniejszy jest moment zarania, konsolidacji ruchu, sformułowania jego doktrynalnych założeń. Dlatego pisząc o niemieckim romantyzmie, należy skoncentrować się na tych myślicielach, którzy przygotowali ideowe fundamenty tego duchowego prądu. Jego teoretyczne podwaliny stworzył między innymi Friedrich Schlegel, zaś pierwszym, który tę teorię zrealizował, był Friedrich von Hardenberg – Novalis.

Rozpatrując romantyzm, należy myśleć dwutorowo: o teorii, mówiąc inaczej, o wizji świata oraz o kulturze, czyli urzeczywistnieniu tej teorii (dlatego wspomniano powyżej, że Schlegel sformułował teorię, a w życie wcielił ją Novalis). Taka logika przyświecać będzie poniższym rozważaniom: z jednej strony zostaną odtworzone filozoficzne podstawy romantyzmu, w tym antropologiczne, transcendentalne, etyczne; z drugiej zaś przybliżony zostanie praktyczny wymiar tych teorii, chociażby romantyczna teoria miłości, polityczny wymiar wolności czy życie przeciętnego inteligenta.

<sup>7</sup> Zob. H. Schanze (red.), *Romantik-Handbuch*, Tübingen 2003.



## Wolność a podmiotowość

Rudymetarną kwestią przy wszelkiego typu doktrynalnej analizie jest odtworzenie koncepcji antropologii. W związku z tym to właśnie wątek podmiotowości otwiera rozważania o obliczach wolności w niemieckim romantyzmie. Warto od razu zaznaczyć, że kwestia podmiotowości jest najważniejszą filozoficzną kwestią, i to nie tylko w omawianym ruchu. Panuje bowiem przekonanie, że całe dzieje nowożytności są ściśle powiązane z historią podmiotowości<sup>8</sup>. Ponadto niemiecka koncepcja podmiotowości należy do zagadnień najsilniej oddziałujących na pozostałe dziedziny oraz na wizję podmiotowości w innych krajach, chociażby w Polsce<sup>9</sup>. Warto dodatkowo jeszcze zwrócić uwagę, że zagadnienie to należy do tych – wspomnianych we wstępie – wątków, które przenikają jednocześnie filozofię i literaturę, utrudniając wyabstrahowanie z nich zagadnienia wolności.

Istota nowożytnej podmiotowości koncentruje się na dwóch aspektach: na zdolności bycia świadomym samego siebie (autorefleksji) oraz na ustanawianiu własnego przeznaczenia (wolności jako samostanowienia)<sup>10</sup>. Najkrócej rzecz ujmując, historia idei nowożytnej podmiotowości sięga od Kartezjusza (samoświadomość jako zasada poznania samego siebie, świata oraz jako kryterium prawdy), przez Gottfrieda W. Leibniza (podmiotowość monadyczna w ujęciu dynamiczno-woluntarystycznym oraz koncepcja antropologizacji poznania), Jeana Jacquesa Rousseau (podmiot oparty na naturze jako źródle), Immanuela Kanta, Johanna Gottlieba Fichtego, Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga (idea podmiotu transcendentnego), Georga W. Hegla (stawiający znak równości między podmiotem i prawdą oraz całością, redukujący to, co realne do tego, co racjonalne), po Friedricha Nietzschego, wieszczącego destrukcję klasycznej idei podmiotu i zwycięstwo subiektywności.

Jak wspomniano, dla rozważań o romantyzmie kluczowe stają się poglądy Kanta, następnie Fichtego i Schellinga. Incydentalnie zostaną przywołane poglądy Hegla. Wynika to z faktu, że Hegel z niechęcią odnosił się do niektórych idei romantyków. Romantyzm oznaczał dla niego utratę substancjalnego ducha. W niemieckiej historiografii pojawiały się wprawdzie próby włączenia Hegla do nurtu romantycznego, „zawsze

<sup>8</sup> Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowożytnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc i in., oprac. T. Gadacz, Wrocław 2001.

<sup>9</sup> Pod szczególnym wpływem idealistycznej filozofii niemieckiej, konstytuującej w romantyzmie wizję podmiotowości, był Maurycy Mochnacki.

<sup>10</sup> Ch. Taylor, *op. cit.*, s. 540.

jednak pociągało to za sobą irracjonalizację filozofii heglowskiej, sprzeczną zarówno z intencjami Hegla, jak i z odbiorem jego filozofii przez myślicieli mu współczesnych<sup>11</sup>.

Immanuel Kant dał początek wizji podmiotu transcendentального swoim słynnym „przewrotem kopernikańskim”, który stał się podstawą niemieckiej filozofii idealistycznej, stanowiącej ważną intelektualną inspirację dla niemieckiego i w ogóle europejskiego romantyzmu. Kantowska teoria podmiotu transcendentального nosi miano refleksyjnej, ponieważ istota podmiotu opiera się na zdolności do refleksji<sup>12</sup>. Kant w swojej etyce podkreślał autonomiczność „Ja”, które za sprawą racjonalnej samokontroli może ustanawiać prawo moralne. W ten sposób akcentowana jest godność istoty rozumnej, ale i określona zostaje sfera jej wolności – człowiek staje się źródłem dobra.

Badanie romantyzmu w Niemczech pozostaje w ścisłym związku z interpretacją idei Kanta. Pytanie o związki romantyków niemieckich z Kantem to pytanie o to, kim był dla nich filozof z Królewca. Okazuje się, że dla jednych był objawieniem (przykładowo dla Schlegla), zaś dla innych katastrofą (choćby dla Heinricha von Kleista). Schlegel żywił wobec niektórych rozważań szczególną atencję, a wobec niektórych pozostawał obojętny. W liście do brata pisał, że nauka Kanta była pierwszą, z której coś zrozumiał i jedyną, z której spodziewa się jeszcze czegoś nauczyć<sup>13</sup>.

Szczególnego znaczenia dla romantycznej wizji wolności nabrała koncepcja Fichtego, kładąca silny nacisk na aktywność „Ja”. „Ja” – według autora *Powołania człowieka* – jest jednocześnie „tym, co aktywne, oraz tym, co przez tę aktywność wytwarzane”<sup>14</sup>. W tych słowach został naszkicowany obszar ludzkiej wolności. Romantycy zrobią z tej wizji szczególny użytek – będą się bowiem koncentrować na swoim „Ja”, kładąc jednak silny nacisk na to, by refleksja (uwypuklona w teorii podmiotowości Kanta) została przekuta w czyny. Czyny z jednej strony o charakterze kreacjonistycznym – wolność tworzenia dzieł (kluczowa jest w tym względzie romantyczna koncepcja poety i poezji), z drugiej jednak, ściśle praktycznym, a więc próby realiza-

<sup>11</sup> A. Walicki, *Między filozofią, religią a polityką: studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, Lublin 1993, s. 28.

<sup>12</sup> Myśl ta będzie rozwijana także przez dwudziestowiecznych filozofów, chociażby przez Helmutha Plessnera, Karla Jaspersa czy Hannah Arendt. Chodzi o zdolność człowieka do wydawania opinii. Miarą człowieczeństwa staje się możliwość formułowania i wypowiedzenia sądów.

<sup>13</sup> Zob. Z. Łempicki, *Wybór pism. Renesans, oświecenie, romantyzm i inne studia z historii kultury*, Warszawa 1966, t. 1, s. 153.

<sup>14</sup> J.G. Fichte, *Teoria wiedzy*, tłum. M.J. Siemek, Warszawa 1996, t. 1, s. 83.

cji idei wolności (początkowy entuzjazm romantyków i filozofów niemieckich wobec rewolucji francuskiej czy zaangażowanie Georga Byrona w tajne organizacje niepodległościowe). Co ważne, w filozofii Fichtego „Ja” zostaje utożsamione z czystą aktywnością. Jest to istotne dla romantycznej koncepcji wolności, która przybiera charakter swobody działania, tworzenia, mówiąc inaczej, nieskrępowania żadnymi konwencjami czy konwenansami. Kluczowym pojęciem w tym aspekcie staje się „wytwórcza wyobraźnia”, będąca „najgłębszą transcendentalną władzą ludzkiego rozumu i ducha, pośredniczącą między tym, co nieswiadome w «Ja» a sferą świadomości”<sup>15</sup>.

Według Fichtego mamy do czynienia z dwoma systemami filozoficznymi:

[...] „dogmatycznym” i idealistycznym. Pierwszy utożsamiał z materializmem, który głosi, że człowiek nie jest wolny, zaś działanie istoty ludzkiej jest wyznaczone przez świat zewnętrzny wobec świadomości i od niej jest zależne. W ujęciu dogmatycznym nie ma miejsca na odpowiedzialność i wolność człowieka. Stąd niekiedy nazywał ten nurt „fatalistycznym”. Przeciwnie rzecz się ma w idealizmie, w którym świadomość cieszy się autonomią, jest niezależna od świata przedmiotowego, określa go i jest za niego odpowiedzialna. Idealizm – w ujęciu Fichtego – odwoływał się do poczucia wolności, do świadomości, która była niezależna od świata zewnętrznego. Idealizm miał stanowić wyraz moralnej postawy, w której centrum stała wolność jednostki. W świetle powyższego filozofia powinna być manifestacją ludzkiej wolności. Reasumując, dla Fichtego człowiek to istota wolna w znaczeniu odpowiedzialności moralnej (to nawiązanie do Kanta) i poznająca. Co ważne, dzięki doskonaleniu jednostki Fichte postulował doskonalenie stosunków międzyludzkich<sup>16</sup>.

266

Istotny z perspektywy romantyzmu zwrot dokonał się w myśleniu o wolności za sprawą Schellinga, który przeszedł drogę od filozofii „Ja” do filozofii przyrody – niezwykle ważnej dla romantycznego pojmowania świata<sup>17</sup>. Autor *Systemu idealizmu transcendentalnego* twierdził, że w rzeczywistości przyrodniczej ujawnia się schemat transcendentalnego „Ja”. W jego przekonaniu świat przyrody jest symbolem „Ja”. By zgłębić przyrodę, konieczne jest ze strony podmiotu dotarcie do własnej genealogii, czego można dokonać za pomocą anamnezy. Ma nam w tym pomóc sztuka. Stąd w myśli Schellinga dokonuje się przejście od filozofii przyrody do filozofii sztuki. Dzieła sztuki – co ważne z perspektywy tytułowego zagadnienia – stają się syntezą przyrody i wolności. Podmiot transcendentalny posiada zdolność aktualizowania swojej wolności w wytwo-

<sup>15</sup> A. Zioliwicz, *Dramat i romantyczne „Ja”*. Studium podmiotowości w dramaturgii polskiej doby romantyzmu, Kraków 2002, s. 10.

<sup>16</sup> Zob. Z. Kuderowicz, *Fichte*, Warszawa 1963, s. 46–48.

<sup>17</sup> Temat ten pojawia się w niedawno szeroko omawianej w Niemczech książce Rüdigerera Safranskiego. Zob. R. Safranski, *Romantik. Eine deutsche Affäre*, München 2007, s. 155–156.

rach sztuki. To prowadzi Schellinga do konkluzji, że filozofia sztuki jest zwieńczeniem filozofii transcendentnej.

W swoim oryginalnym tekście o wolności (*Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, 1809) Schelling zadaje pytanie o istotę ludzkiej wolności. Odpowiedzi szuka w rozważaniach o możliwości wolności wobec wszechmocy Boga. W ten sposób ujawnia się waga ludzkiej wolności, która ściśle wiąże się z ontologią absolutu, z istotą Boga<sup>18</sup>. Podobnie jak Kant i Fichte, Schelling rozpatruje definicję wolności w kontekście możliwości dobra i zła. Wolność jest ściśle zintegrowana z kategorią woli.

Wnioski płynące z idealistycznego ujęcia podmiotowości i odniesienia jej do zagadnienia wolności są następujące: z podmiotowością jest immanentnie związany ideał autonomii (podczas gdy kluczową wartością indywidualizmu jest prywatna niezależność, lecz ona jest przeciwstawiona właśnie autonomii, związanej z podmiotowością). Zauważmy, że czyste afirmowanie „Ja”-indywiduum prowadzi do indywidualizmu bez podmiotu, a więc do relatywizmu (filozofia Nietzschego). Jednak filozofom idealistycznym udało się uniknąć indywidualistycznego „odchylenia”. Ich koncepcja podmiotowości stanowi próbę mediacji, ustanawiając transcendencję w immanencji przez konstytuowanie obiektywności (prawdy, dobra, piękna) w subiektywności. Jeszcze inaczej to ujmując – uniwersalności w jednostkowości<sup>19</sup>.

## Wolność a nieskończoność

Zagadnienie podmiotowości jest ściśle powiązane z romantyczną wizją nieskończoności<sup>20</sup>. Filozofowie idealistyczni sformułowali podstawy tej koncepcji. Zwrot Kanta, który oparł się na realnym gruncie empirycz-

<sup>18</sup> Por. B. Baran, *Schelling w przejściu*, [w:] F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, tłum. B. Baran, Kraków 1990, s. 5–6.

<sup>19</sup> Zob. A. Ziółowicz, *op. cit.*, s. 14 oraz A. Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński, Wrocław 2001.

<sup>20</sup> Hegel sformułował zarzut przeciw romantycznej wizji nieskończoności, że kluczem do romantycznych poetyk jest nie tyle zjawisko nieskończoności, co – jak to ujął – podwojona skończoność. Skończoność przeglądająca się w sobie samej, w swojej granicy. Skończoność, która zwraca się w kierunku samozniszczenia. Hegel ma na myśli wielbienie przez romantyków żalobnego wymiaru egzystencji. Romantyków postrzega jako pięknoduchów rozmiłowanych w ruinach (teżę Hegla obrazuje malarstwo tego okresu). Hegel twierdzi, że romantycy zredukowali nieskończoność do roli dublera skończoności. Jego zdaniem od chrześcijaństwa sztuka powinna odsyłać do nieskończoności jako do zasady transcendentnej wobec sztuki, nieskończoność otwiera drogę do religii wolności, co charakteryzuje poetykę romantyzmu. Zob. G.W.F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1964–1967, t. 1–3.

nego świata, ku temu, co w zaświatach, otwiera nowy rozdział w filozofii, poświęcony zagadnieniu nieskończoności. Wątek nieskończoności stał się typowy dla niemieckiego idealizmu oraz charakterystyczny dla sposobu myślenia romantyków. To kolejne oblicze wolności – jej nieunikniony związek z nieskończonością. Romantycy z wielkim zapałem oddali się rozważaniom o tym, co nieskończone, czyniąc z tego zasadę w sztuce. Asumpt do nieskrępowanego, wolnego myślenia w kategorii nieskończoności dał romantykom Kant. Dzięki niemu romantycy mogli interpretować świat w sensie mistycznym, choć w rozumowej formie.

Wolność przybiera w tym wypadku formę niczym nieskrępowanego myślenia o metafizyce. Schlegel twierdził, że odnoszenie się do nieskończoności konstytuuje wszelkiego typu treść duchową<sup>21</sup>. W definicji człowieka Schlegel skupił się na sformułowaniu, że mamy do czynienia ze skończonością przeformułowaną w nieskończoność<sup>22</sup>. Wolność umożliwia człowiekowi swobodne odniesienie się do nieskończoności, to z kolei wiąże się z mistycyzmem. Istota wolności zasadza się w tym wypadku na tym, że – dzięki mistryce łączącej skończoność z nieskończonością – próbuje się w człowieku, a więc w tym, co jednostkowe i skończone, zrealizować absolut. Dokonać tego można w religijnym, mistycznym przeżyciu. Dużo miejsca poświęcili temu zagadnieniu Schlegel, jego przyjaciel Novalis oraz Friedrich Schleiermacher. Jeśli chodzi o Schleiermachera, to ideowe fundamenty swojej koncepcji oparł na systemie Kanta. *Mowy* (1799) Schleiermachera, odnoszące się do starodawnej mistyki niemieckiej, oparte są właśnie na koncepcji nieskończoności Kanta. Warto nadmienić, że nowa interpretacja religii, zaproponowana przez Schleiermachera, bardzo przypadła do gustu romantykom.

Dorobek intelektualny romantyków oscyluje wokół problemu nieskończoności, przenika całą ich myśl i twórczość. Nieskończoności poszukuje się wszędzie, ponieważ – według Schlegla – człowiek się w niej odnajduje. Skończoność jest lustrem nieskończoności, dlatego bada się wnikliwie to lustro. Gdzie da się doświadczyć skończoności? W chwili ciszy i samotności. Gdzie da się doświadczyć nieskończoności? W naturze i sztuce, dzięki wolności tworzenia i odczuwania. Znakomitym zobrazowaniem tych tez są obrazy Caspara Davida Friedricha, które oddają „zamazaną” nieskończoność. Max Deutschbein wyróżnia dwa rodzaje romantyki kształtującej się w oparciu o stosunek do nieskończoności.

<sup>21</sup> Ważnego zestawienia heglowskiej i schleglowskiej teorii nieskończoności dokonał jeden z najważniejszych niemieckich badaczy romantyzmu Ernst Behler. Zob. E. Behler, *Zum Verhältnis von Hegel und Friedrich Schlegel in der Theorie der Unendlichkeit*, [w:] *idem, Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*, Paderborn 1988, t. 2, s. 119–141.

<sup>22</sup> Zob. F. Schlegel, *Athenäums-Fragmente und anderen Schriften*, Berlin 2013.

Pierwszy to romantyka intuitywna, w której jednostka podczas cichej kontemplacji może dotrzeć do nieskończoności. Drugi rodzaj ma charakter woluntarystyczny – podkreślmy – ściśle powiązany z wolnością, gdzie zespolenie następuje za sprawą miłości. Istnieje jeszcze trzecia możliwość kontaktu z nieskończonością – w twórczości lub religii<sup>23</sup>. Według Schleiermachera istota religii zasadza się na relacji indywiduum–nieskończoność. Podobnego zdania był Schlegel. Jednak nie wszyscy są w stanie skorzystać ze swojej wolności sięgnięcia do nieskończoności, nie posiadają do tego talentu, w związku z tym potrzebują do tego pośredników. Są nimi poeci i artyści. Dużo miejsca temu zagadnieniu poświęcił Novalis<sup>24</sup>.

Zagadnienie nieskończoności ściśle wiąże się z bardzo ważnym dla romantyzmu wątkiem wyobraźni, która dotyczy genialnej twórczości artysty. Wolny twórca jest w stanie absorbować wrażenia i przekuć je w dzieła sztuki. Dzięki samoafektacji (zwróceniu w kierunku świata wewnętrznego – jak rozumiał to Novalis) człowiek może osiągnąć taki rodzaj wolności, że staje się niezależny od natury – na tym z kolei opiera się koncepcja magicznego idealizmu. To myślenie zdolne czynić cuda, zdolne opanowywać przyrodę. Novalis dążył do przemienienia świata zewnętrznego w myśli. Pogląd ten pojawił się już u Schleiermachera, który twierdził, że świat zewnętrzny to odzwierciedlenie naszego ja. Dlatego wspaniałość jest w nas, a nie w świecie zewnętrznym. Tyle otrzymujemy ze świata, ile w niego wkładamy<sup>25</sup>.

## Wolność a etyka

Na osobną uwagę zasługuje zagadnienie związków wolności z etyką w okresie romantyzmu. Jest ono o tyle ciekawe, że drogi romantyków rozchodzą się w nim z filozofią Kanta. Dla romantyków Kantowska etyka obowiązku jawiła się jako zbyt rygorystyczna, krępująca ich wolnościowe tendencje. Uważali ją ponadto za odpowiednią dla prostodusznego człowieka o niezbyt skomplikowanej psychice, nieadekwatną dla wysubtelnionej osobowości romantyka. Kantowska etyka miała jeszcze – według Friedricha Schlegla – tę wadę, że nie uwzględniała różnicy indywidualno-

<sup>23</sup> Zob. M. Deutschbein, *Das Wesen des Romantischen*, Cöthen 1921.

<sup>24</sup> Zob. Novalis, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – Studia – Fragmenty*, wybrał, tłum. i oprac. J. Prokopiuk, Warszawa 1994.

<sup>25</sup> Myśl ta towarzyszyła romantikom angielskim Coleridgowi i Wordsworthowi, którzy głosili pogląd, że odbieramy tylko to, co dajemy. Siłę stanowi imaginacja, umożliwiająca człowiekowi wolność od świata zewnętrznego.

ści. Ponadto romantycy stali na stanowisku, że moralność nie jest czymś stałym, danym raz na zawsze, ona się zmienia. Gdyby etyka nie miała tak sztywnych i jednorodnych zasad, to nie byłoby zjawiska niemoralności. W podejściu tym ujawnia się ważna rola wolności w podejściu do moralności jako czegoś dynamicznego, płynnego, dającego się redefiniować. Takie podejście romantyków naraziło ich na opinię immoralistów (zarzut sformułowali ich przeciwnicy, zwolennicy moralności konwencjonalnej). Czym był ten domniemany immoralizm romantyków? Próbą urzeczywistnienia wolności, wyrwania się z oków konwenansów, próbą oswobodzenia się z nich. Ten wątek prowadzi z kolei do bardzo ważnej konstatacji romantyków, że życie jest irracjonalne. Dlatego nie da się go zamknąć w konkretnych ramach, schematach czy normach. Dzieje się tak również dlatego, że człowiek jest wolny i nie zawsze działa według zasad. Bywa, że kieruje się intuicją. Intuicję rozumieli romantycy rozmaicie. Dla Novalisa była *sui generis* sumieniem. Postrzegał ją też jako rodzaj twórczej energii o moralnych implikacjach<sup>26</sup>. Siłą napędową tak pojmowanego sumienia jest – zdaniem romantyków – pozaziemska, kosmiczna siła, czyli miłość.

## Wolność a romantyczna teoria miłości

Wątki związane z zagadnieniami teoretycznymi (podmiotowość, nieskończoność, etyka) przygotowują grunt pod wymiar praktyczny egzystencji romantyków. I tak, przywołane rozważania filozoficzne prowadzą wprost do rozważań o miłości. August Wilhelm Schlegel twierdził, że miłość jest specyficzną namiętnością romantyków. Była jednak równocześnie przyczyną ataków na nich, a wiązała się z nazbyt wolnościowym jej pojmowaniem. Mówiono nawet o zwyrodnieniu romantyków czy o ich etycznym szaleństwie. Na czym polega wolnościowe podejście romantyków do miłości? Na swobodzie jej realizacji. Przy czym – i to właśnie budziło sprzeciw – punktem wyjścia była miłość zmysłowa, następnie rozchodziła się ona na inne sfery związane ze zmysłami, a w finale sięgała nieskończoności. Trudno nie zauważyć w tym fragmencie silnych związków z myślą Platona. W *Uczcie* mamy do czynienia ze słynnym opisem, w którym przechodzi się od piękna konkretnego człowieka do idei piękna. Miłość u romantyków jest kosmiczną siłą, dzięki której można zasmakować wolności, przekroczyć granice ziemskości, dotrzeć do idei.

<sup>26</sup> Zob. Novalis, *Henryk von Ofterdingen*, tłum. E. Szymani, W. Kunicki, Wrocław 2003.

Miłość scala w sobie wiele ważnych dla romantyzmu wątków. Oprócz nieskończoności także religijność (posuniętą do mistycyzmu) czy koncepcję natury. Szczególnie rozwojowi romantycznej teorii miłości przysłużyli się wcześnie romantycy – Friedrich Schlegel i Novalis. Pierwszy słynną i gorszącą *Lucyndą*, drugi zaś *Fragmentami*. Przy tym w powieści Schlegla pod powierzchnią analizy wybijającej zmysłowości kryje się istota romantycznego stylu myślenia, o czym była mowa powyżej, czyli refleksja o uczuciu. Nie chodzi więc o treść, a o konceptualną analizę uczuć.

Nie da się uciec od tematu związku miłości z moralnością. Pojawia się bowiem problem, jak pogodzić wolnościowe podejście do miłości z etyką czy metafizycznymi założeniami romantyzmu? Niemiecmy myśliciele, tacy jak Friedrich Schlegel, Novalis czy Schleiermacher, mieli na celu uwolnienie miłości z oków wstydlivości. Twierdzili, że miłości nie należy ukrywać, nie jest to zło, a raczej przywilej Boży, godny uwielbienia. Ubóstwienie miłości stało w sprzeczności z utylitarystyczną i rygorystyczną etyką Kanta czy Fichtego. Romantycy stali się wolni w głoszeniu własnej teorii miłości. Zdecydowali się także na niczym nieskrępowane realizowanie wiary w miłość. Nie można jednak przy tym zapominać o uniwersalnym charakterze miłości jako kosmicznej siły przenikającej całe uniwersum.

## Indywidualizm i liberalizm

Istotowo związany z romantyzmem jest temat indywidualizmu. Grunt doktrynalny pod teorię indywidualności przygotowali już myśliciele okresu burzy i naporu. Dylematem, przed którym stanęli romantycy, była kwestia skończoności indywidualności, trudna do pogodzenia z ideą nieskończoności. Romantyczny indywidualizm był komplementarną składową teorii i praktyki towarzyskości romantyków, związaną z wolnością subjektu<sup>27</sup>. Dla Friedricha Schlegla indywidualność jest pierwotna i wieczna. Stanowi to przejaw duchowej oryginalności jednostki. To prowadzi pisarza do rozważań o liberalizmie. Schlegel nazywa liberalnym człowieka,

[...] który jest pod każdym względem i we wszystkich kierunkach wolny, który po prostu działa jak chce i bierze udział w życiu, „nie pozwalając, by ograniczone poglądy skłaniały go do nienawiści lub do lekceważenia go”<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Szerzej o tym w: H. Schanze (red.), *op. cit.*, s. 515.

<sup>28</sup> F. Schlegel, *op. cit.*, s. 441.



## Polityczny aspekt wolności

Najważniejszą przyczyną podjęcia w okresie romantyzmu tematów politycznych była oczywiście rewolucja francuska. Pisarze, myśliciele, filozofowie witali ją w 1789 r. jako „jutrzenkę wolności Galii”.

Fichte, który w czasie jej wybuchu przebywał w Zurychu, sięgał do idei Kanta w poszukiwaniu argumentów na rzecz uzasadnienia wolności. Realizację wolności widział z jednej strony w chłopskich rewoltach w Saksonii i we wsiach śląskich, a z drugiej w niechęci gdańszczan do Prus po drugim rozbiórze Polski. Dwa dzieła w dorobku Fichtego bezpośrednio wiążą się z kwestią wolności i rewolucji: *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas die sie bisher unterdrückten*<sup>29</sup> oraz *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*<sup>30</sup>. Fichte ujmował w nich wolność jako niezbywalne prawo człowieka. Twierdził ponadto, że celem działań instytucjonalnych powinna być kultura, która wiedzie do wolności. Fichte stał się w pewnym sensie męczennikiem głoszonej przez siebie koncepcji wolności, ponieważ chcąc wychowywać młodzież w czasie swoich wykładów na uniwersytecie w Jenie, których słuchał chociażby Novalis, naraził się na zarzuty propagowania wśród niej ateizmu. Swoją słynny system wiedzy określał mianem „pierwszego systemu wolności”. Filozof twierdził, że tak jak naród uwalnia się od zewnętrznych łańcuchów, tak system Fichtego uwalnia od spętania rzeczami „samymi w sobie” (wyrażna aluzja do Kanta) i od zewnętrznych wpływów. W ten sposób człowiek staje się wolny i autonomiczny.

Młody Schelling miał inklinację do anarchistycznego odrzucania państwa. Z czasem jednak (gdy odszedł od „mitologii rozumu”) zaczął głosić pogląd, że państwo stanowi przejaw oddziałujących na siebie w przyrodzie żywych organizmów. Schelling był świadom napięcia, jakie pojawia się między jednostką a państwem. Określał je mianem dualizmu, który jednostka dzięki samowiedzy może syntetyzować. Autor *Systemu idealizmu transcendentalnego* stał na stanowisku, że jednostka może się w pełni rozwinąć jedynie w ramach organizmu państwa (analogicznie pisał Fichte), musi mieć jednak gwarancje prawne, stanowiące warunek *sine qua non* wolności<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> J.G. Fichte, *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas die sie bisher unterdrückten*, Danzig 1793.

<sup>30</sup> *Idem*, *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, Danzig 1793.

<sup>31</sup> F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentalnego*, Warszawa 2018.

Schleiermacher początkowo powielał Kantowski pogląd o istocie prawa w państwie. Z czasem przeszedł na pozycje bliskie poglądom Schellinga o organicznym charakterze państwa. Istotą władzy były – w przekonaniu Schleiermachera – relacje z poddanymi. Rodziło to podstawy świadomości narodowej. Państwo było dla niego elementem w procesie kulturalnym całej ludzkości.

Początek ruchu romantyzmu niemieckiego wiąże się z postaciami dwóch młodych twórców – Wilhelma Heinricha Wackenrodera oraz Ludwika Tiecka. Ci urodzeni w 1773 r. berlińczycy zetknęli się w gimnazjum z dziełami Friedricha Schillera oraz ideami twórców „burzy i naporu”. Droga ewolucji ich poglądów była typowa dla większości pokolenia romantyków. Zaczęła się od protestu przeciw „tyraniu” ojców, którzy ograniczali ich wolność i destrukcyjnie wpływali na ich indywidualność<sup>32</sup>, a z czasem przenosiła się na szersze społeczno-polityczne pole. Wackenroder pisał w jednym z listów do Tiecka, że „wzdycha do wolności”, mając świadomość, iż łatwo ją nadużyć, jeśli jest się długo uciskanym. Wackenroder kładł silny nacisk na indywidualizm, uznając go za jedną z ważniejszych kategorii estetyki. Tieck w sztuce (poezji) widział czysty „świat ducha”. Jeśli zaś chodzi o rewolucję francuską, to po okresie zachwyty przeszedł na pozycje krytyka, po tym gdy okazało się, że jest w sprzeczności z jego „światem idei”.

Novalis był początkowo przychylny rewolucji francuskiej, uznając ją za „wyższą kulturę”. Widział w niej (zjawisku skończonym) przejawy nieskończoności. Jego ideał państwa także miał charakter państwa organicznego, hierarchicznie zorganizowanego, w którym jednostka i państwo tworzą jedność. Novalis marzył o Europie zjednoczonej mocą religii chrześcijańskiej, wzorowanej na średniowieczu, gdzie katolicyzm i protestantyzm są podstawą idealnego państwa, w którym da się zrealizować „prawdziwą wolność”<sup>33</sup>.

Friedrich Schlegel był bezpośrednio zaangażowany w działalność polityczną. W planowanym czasopiśmie „Germania” (tworzył je wraz z Kleistem) pisał we wstępnym artykule, że ma ono być „pierwszym tchnieniem wolności niemieckiej”. Niestety klęska pod Wagram pokrzyżowała wydawnicze plany. Schlegel stał na stanowisku bliskim Fichtemu, że jednostka może się realizować jedynie w państwie (*Versuch über Republikanismus*). Jego wizja państwa uwzględniała realizację idei wolności i równości. Głosił pogląd, że nie jesteśmy winni posłuszeństwa władzy, która staje się despotyczna.

<sup>32</sup> Nadmienmy, że ojciec Wackenrodera wychowywał syna w duchu pruskiego drylu.

<sup>33</sup> Zob. Novalis, *Chrześcijaństwo albo Europa*, [w:] *idem, Uczniowie...*

Zaangażowany w życie polityczne był również Adam Müller. Organizował spotkania, tzw. *Christlich-duetsche Tischgesellschaft*, w których brał udział m.in. Carl von Clausewitz, Johann Gotlieb Fichte i Ernst Moritz Arndt, a także romantycy: Heinrich von Kleist, Bettina Brentano i Achim von Arnim. W swojej teorii państwa również odnosił się do koncepcji organicystycznej, w której czymś naturalnym są przeciwieństwa, zaś religia odgrywa istotną rolę, łagodząc społeczne antagonizmy.

Na tematy polityczne wypowiadał się również Joseph Görres – znany publicysta swojej epoki. Po okresie fascynacji ideą republikanizmu (reakcja na pismo Kanta *O wiecznym pokoju*) przeszedł z czasem na pozycje bliskie konserwatyzmowi Edmunda Burke’a. Mniej teoretyzował od innych romantyków, a więcej zagrzewał do walki o wolność narodową. Powielał romantyczną wizję organicystycznego państwa. Pod koniec życia przeszedł na pozycje ultramontańskie. Głosił pogląd o bezwzględnym posłuszeństwie i podporządkowaniu jednostki państwu.

Franz Baader odbiega nieco od romantycznej wiary w zalety niemieckiego narodu. Rozczarowany polityką rewolucyjną i Napoleonem zwrócił się ku wizji średniowiecznej Europy chrześcijańskiej, jednak narodem przewodnim nie miały być na kontynencie Niemcy, a prawosławny naród rosyjski.

Orędownikiem wolności narodowej był Arndt, poświęcając temu tematowi wiele swojej politycznej dyskusji. Siły oddziaływania jego pism należy upatrywać w prostocie jego pisarstwa, docierającego do przeciętnego mieszkańca. Z czasem stał się jak inni piewcą wielkiej niemieckiej przeszłości; przeszedł na pozycje skrajnie nacjonalistyczne.

Ideowy fundament do walki z Napoleonem tworzył ponadto Ludwik Friedrich Jahn. Krzewił wśród młodzieży hasła ksenofobii, eliminacji tego, co obce. Niemiecki lud stanowił dla niego fundament wiecznego pokoju w Europie.

Rewolucja dała asumpt niemieckim romantykom do snucia rozważań politycznych na temat państwa, narodu, społeczeństwa. Choć, co należy mieć na uwadze, czynili to za pomocą języka poetyckiego, poszukując raczej tego, co wyjątkowe niż powtarzalne, przekształcając poszczególne zjawiska w symbole, koncentrując się na jednostkach wybitnych. Prowadziło to do kultu „indywidualności politycznych”, które dzięki swemu geniuszowi mogły zmienić społeczeństwo<sup>34</sup>. Z czasem romantycy poczuli

<sup>34</sup> Koncepcja ta kolidowała z poglądem, że jednostka winna się podporządkować wspólnocie (dyskusja nad fałszywym i prawdziwym indywidualizmem). Wybrnięto z tego, uznając prawo jednostki do wszechstronnego rozwoju jako elementu wielości w jedności, zgodnego z całą społecznością. Zob. M. Wawrykowa, *op. cit.*, s. 214. Por. I. Berlin, *Korzenie romantyzmu*, tłum. A. Bartkiewicz, Poznań 2004.

rozczarowanie bieżącymi wydarzeniami, brakiem realizacji przez rewolucję między innymi idei wolności. Zawód sprawiła także próba samorealizacji jednostki i społeczeństwa, co stało się przyczyną zwrotu romantyków w kierunku historiozofii i religii.

Romantycy niemieccy nie stworzyli jednolitej wizji państwa. Różni pisarze rozmaicie podchodzili do tego problemu. Ich dziełom brakuje precyzji, dyscypliny pojęciowej i formalnej. Stwarza to szerokie pole do interpretacji.

Czym była rewolucja francuska dla romantyków, najlepiej obrazują słynne słowa Friedricha Schlegla, który uznał ją – obok filozofii Fichtego i *Wilhelma Meistra* Goethego – za najważniejsze czynniki kształtujące romantyzm niemiecki.

## Praktyczny wymiar wolności

Jaki obraz romantyka-intelektualisty pozostał potomności? Czy wolność odgrywała znaczącą rolę w jego życiu? To dandys, spacerowicz, narcyz, skłonny do skandali esteta, wierzący w sztukę i na nowo ujmowaną religię. To nihilista relatywizujący dotychczasowe normy i wartości zarówno w sferze politycznej, literackiej, jak i obyczajowej. To osoba obficie korzystająca z wolności w każdej sferze życia. Znakomitym tego przykładem był George Byron, wiodący żywot dandysa, szokujący swobodnym podejściem do miłości, skandalizujący, współpracujący z tajnymi organizacjami wolnościowymi. Czytany i komentowany w całej Europie.

Idea wolności dobrze jest widoczna w podejściu romantyków do samych siebie. Według nich jednostka jest niepowtarzalna, w związku z tym nie ma norm, obowiązków czy zasad, które można jej narzucić, jeśli ona sama ich nie uzna. Człowiek staje się prawodawcą, ale – co ważne – przy pełnej odpowiedzialności za swoje czyny. Zachowuje przy tym całkowitą autonomię, totalną i niczym nieskrępowaną wolność. Doświadczenie artystyczne dowodzi z jednej strony, że wszystko jest możliwe, ale z drugiej, że jest realne.

Dlatego romantycy-esteci chętnie korzystają z ironii. Pojęcie ironii pogłębił Friedrich Schlegel, pisząc o rozwoju poezji nowożytnej. Poezja ta była z kolei wynikiem „wolnego aktu duchowego”. Wolność możliwa była dzięki wyjątkowemu traktowaniu samego siebie i swojego dzieła. Szczególnego znaczenia nabierała koncepcja poezji transcendentalnej, ujmującej to, co realne i to, co idealne. Ironia określana była również mianem „transcendentalnej bufonerii”. Ponadto posiadała stronę wewnętrzną i zewnętrzną.

Aspekt wewnętrzny wiązał się z duchem sokratycznym, z nastrojem, który wznosi się ponad wszystko, co względne.

Wolności artysty zagrozić może bowiem nie tylko namiętne zainteresowanie przedmiotem dzieła, ale również uleganie niekontrolowanemu popędowi twórczemu. Wolność w sztuce wymaga dystansu, rozmysłu, „samoograniczenia”<sup>35</sup>.

Romantyk to radykalny nihilista skazany na wyobcowanie i niezrozumienie. Dlatego romantyk-dandys przywdziewa maskę, a wszystko to w imię wolności „Ja”. Romantyk wyzwala się z oków rozumu i otwiera się na wyobraźnię.

## W stronę wolności kobiet

276 Nie sposób pominąć przy omawianym zagadnieniu tematu emancypacji kobiet, który oddziaływał na aurę ruchu romantycznego. Kilka kobiet odcisnęło nieodwracalne piętno na niemieckiej rzeczywistości tego okresu. Trzeba jednak mieć w pamięci, jaki ideał kobiety powszechnie panował w tym czasie. Był to znany wizerunek Hausfrau, czyli żony, matki, gospodyni. Kobieta niemiecka była daleka od awangardowego podejścia do seksualności francuskich czy angielskich emancypantek. Nie było jednak możliwe, aby wolnościowe tendencje nie dotarły również do granic Rzeszy<sup>36</sup>. Podłoże ideowe pod emancypację kobiet przygotował najpierw Kant, potem Fichte, następnie pisarze „burzy i naporu” oraz same kobiety, przykładowo Sophie de la Roche i jej powieść *Geschichte des Fräuleins von Sternheim*<sup>37</sup>.

Wśród znanych kobiecych postaci epoki znalazła się między innymi Karolina Michaelis (córka znanego orientalisty z Getyngi), która wywarła ogromny wpływ na krąg romantyków jenajskich. Przyjaźniła się z Augustem Wilhelmem Schleglem, zanim ich ścieżki rozdzieliło zaangażowanie Michaelis w działania rewolucyjne i propagowanie związku Republiki Mogunckiej z Francją. Działania te przypłaciła więzieniem, które opuściła dzięki wstawiennictwu wpływowych przyjaciół. Skandal wywołało nie tylko jej polityczne zaangażowanie, ale i ciąża z francuskim oficerem. Z pomocą przyszedł jej wówczas August Wilhelm Schlegel, który ją poślubił. Po pokonaniu pewnych trudności udało się nowożeńcom zamieszkać

<sup>35</sup> M. Żmigrodzka, *Ironia romantyczna*, [w:] J. Bachórz, A. Kowalczykova (red.), *Słownik literatury XIX wieku*, Wrocław 2002, s. 378.

<sup>36</sup> Szerzej o tym w: D. Kremer, *Romantik*, Weimar 2007, s. 33–36.

<sup>37</sup> S. von La Roche, *Geschichte des Fräuleins von Sternheim*, Stuttgart 2006.

w Jenie, położonej blisko Weimaru, gdzie przebywał Johann Wolfgang Goethe, Johann Gottfried Herder, Christoph Martin Wieland. Umiłowanie wolności i niezależności ujawniało się w Caroline na każdym kroku nie tylko w jej politycznych zapatrywaniach i działaniach, ale także w samodzielnym rozwijaniu własnych zainteresowań filozoficznych czy estetycznych. Nie liczyła się ponoć z żadnymi autorytetami. Podejmowała nawet próby literackie, ale jej twórczość nie uchodzi za oryginalną. Ceni się natomiast jej tłumaczenia literatury romańskiej<sup>38</sup>.

W okresie romantyzmu działały słynne salony literackie. W Berlinie skupiały około stu osób, z czego – co zapowiadało nadchodzące powoli społeczne zmiany – jedną trzecią stanowiły kobiety. W latach 1789–1806 do najpopularniejszych należały salony żydowskie. Bywali w nich nie tylko romantycy. Obok Ludwiga Tiecka i Wilhelma Heinricha Wackenrodера spotkać w nich można było braci Humboldtów, Rachelę Levin, rzeźbiarza Gottfrieda Schadowa czy znanego później tłumacza Burke'a – Friedricha Gentza.

Słynny był wówczas w Berlinie salon Henrietty Herz, ciekawej postaci kobiecej tamtych czasów. Do grona jej przyjaciół i powierników należał Schleiermacher, który wprowadził do tego salonu Friedricha Schlegla. Ten poznał w nim córkę Mosesa Mendelssohna Dororthe Veit. Choć zamężna, odwzajemniła gorące uczucie Schlegla i zdecydowała się na porzucenie swojego dotychczasowego życia. Z czasem „wyzwolona z długiej niewoli” (rozwidziona) mogła już związać się z Friedrichem Schleglem. Ich związek stał się kanwą powieści *Lucinde*, która ujawniając przeżycia osobiste i intymne, wywołała wielki skandal. Była przejawem wolności artystycznej, przełamując tabu w sferze obyczajowej. Książka ta została uznana za *sui generis* manifest szkoły romantycznej, w którym na plan pierwszy wysuwa się jednostka z prawem do samorealizacji, rzucająca wyzwanie zastanym stosunkom i zasadom (filozoficzne podłoże tego stanowiska przybliżono powyżej), poświęcająca się religii miłości. Dorothea Schlegel, pod wpływem lektur o wolności kobiet w twórczości Germaine de Staël (którą tłumaczyła na niemiecki), starała się własne doświadczenia zawrzeć w niedokończonej powieści *Florentyna*. Podobnie jak Caroline Schlegel parała się przekładami, ceni się jej translację staro-frankońskich pieśni ludowych.

Równie ceniony był salon Racheli Levin, choć drogi tej kobiety rozeszły się z „młodymi romantykami” (dalekie jej były ideały teutoma-

<sup>38</sup> Zob. M. Susman, *Frauen der Romantik*, Berlin 1996. W książce tej znajdują się portrety Caroline Schlegel, Dorothe'y Schlegel, Raheli Varnhagen, Bettiny von Arnim i Karoline von Günderode.

ni i przenikniętego patosem patriotyzmu). Do innych znanych postaci kobiecych tych czasów należały: malarka Maria Alberti (opiekowała się umierającym Novalisem), pisarka Bettina Brentano (żona Achima von Arnima; wspierała działania niepodległościowe Polaków), poetka Karoline von Günderode. Każda z nich próbowała realizować wolność osobistą na tyle, na ile pozwalał na to duch czasów. Kilka z nich z pewnością przyczyniło się do redefinicji granic obyczajowych. Za autentyczne i swobodne bycie sobą przyszło im nieraz płacić wysoką cenę (wykluczenie, odrzucenie, towarzyska czy rodzinna izolacja).

Obraz egzystencji kobiet w romantyzmie pokazuje, że ich życie nie było ani skazane na szablonowość, ani na brak szczęścia. Dzięki nim wiadać, że w każdą dziedzinę życia powoli wkraczała wolność – kobiety angażowały się zarówno w sprawy polityczne (w rewolucję), w działalność kulturalną, literacką, jak i podawały w wątpliwość zastane reguły moralności. „Wolność, do jakiej przyzwyczajają nas kobiety, rozpoznaje wiele możliwości inicjatyw w ramach społeczeństwa, wiele zaskakujących perspektyw”<sup>39</sup>. Ważne dla romantyzmu postacie kobiet urastają do rangi symboli szerszego ruchu na rzecz krzewienia wolności. Choć pod koniec wieku XIX w. powrócą groźne dla tej wolności zjawiska, to jednak zapoczątkowanej tendencji nie da się już powstrzymać.

278

## Wolność jako teoria i praktyka

Zebrany materiał obrazuje ważny uniwersalny aspekt wszystkich tego typu analiz. Istnieje bowiem nierozzerwalna konotacja między inspiracją intelektualną, w tym wypadku określana mianem „teorii” – inaczej rzecz ujmując jako „doznanie literackie” – a działaniem, doznanie bezpośrednim. Odtwarzanie źródeł romantycznych inspiracji pozwala zrozumieć ich działalność. I tak Friedrich Schlegel postulował, by instynkt przekształcić w świadomy zamiar, zaś Novalis zadawał pytanie, czy da się uczyć genialności i odpowiadał, że tak. Wiążąc tę wypowiedź z ideą wolności, należy skonstatować, że nie można z niej korzystać bezrefleksyjnie, przeciwnie – należy ją sobie uświadomić ze wszystkimi jej atrybutami i w miarę możliwości według niej żyć. Pamiętajmy, że paradoksalnie w romantyzmie nie było zbyt wielu tak zwanych romantycznych natur. Romantycy uczyli się, a zdobytą wiedzę starali się uczynić własnością swojej świadomości.

<sup>39</sup> S. Michaud, *Kobieta*, [w:] F. Furet (red.), *Człowiek romantyzmu*, tłum. J. Łukaszewicz, J. Ugniewska, Warszawa 2001, s. 138.

Następnie wedle przyswojonych teorii próbowali żyć. Być może brzmi to zaskakująco, ale u romantyków uczucia są wtórne wobec aktu myślenia. Wolność zatem nie może być utożsamiana w romantyzmie z rozpasaniem, brakiem zasad, dezynwolturą. Powinna być analizowana w kontekście romantycznych teorii oraz sposobów wcielania ich w życie. Romantyk najpierw myślał, co to znaczy być wolnym, a następnie czuł się wolny i działał jak wolna istota (wolny twórca – koncepcja poety).

Sposób interpretacji przez romantyków poszczególnych poglądów, zwłaszcza filozofów idealistycznych, skłania do istotnej dla tytułowych rozważań konkluzji, że są to zawsze interpretacje ultrasubiektywne. Podsumujmy: dzięki krytycyzmowi Kanta pierwsze pokolenie romantyków dokonało zmiany wizji świata. Konstruowana w umyśle rzeczywistość jawiła się jako tajemnicza zagadka. Fichtemu zawdzięczają pierwsi romantycy myśl, że pozaempiryczne, pozasubstancjalne, pierwotne „Ja”, dokonujące konstatacji istnienia na podstawie refleksji, jest jednocześnie stwierdzeniem istnienia samej świadomości. Jeśli bowiem chcę myśleć o czymkolwiek poza samym sobą, to zakładam, że „Ja” istnieje. Wolnościowe tendencje oddaje emancypacja człowieka dokonana w filozofii Fichtego za sprawą utożsamienia tej emancypacji z emancypacją myśli. Kluczowa dla teorii wolności w romantyzmie była fichteańska teoria wiedzy jako postulat wolności, jako postulat oswobodzenia z więzów religijnych, jako żądanie oswobodzenia z panującej moralności. Dzięki tak rozumianej wolności można było dokonać „rewolucji ducha”, mogącej przekształcić cały świat. Z kolei Schelling, po fascynacji teorią wiedzy Fichtego, dostrzegł w niej braki, głównie niedocenienie przyrody i doświadczenia. Schelling „Ja” poddał obiektywizacji i substancjalizacji w przyrodzie. Kosmos – zdaniem Schellinga – znajduje najwyższą i bezpośrednio manifestację w dziele sztuki, w nim ujawnia się pierwotna harmonia między wolnością a koniecznością (tym, co subiektywne i obiektywne). Filozofia tych myślicieli miała ogromny wpływ na romantyków. Pogłębiła ich artystyczną samowiedzę, umożliwiła absolutyzację sztuki. Szczególnie widoczne jest to w twórczości obydwóch braci Schległów, u Novalisa (zwłaszcza w magicznym idealizmie), w mistycyzmie Franza Baadera. Z kolei na romantyczną koncepcję religii największy wpływ wywarł Schleiermacher z holistyczną wizją człowieka jako jedności różnych elementów (oprócz rozumu, także uczuć, wyobraźni).

Metaforą doskonale oddającą istotę romantycznego myślenia o wolności jest pojęcie uniwersum (pogłębione przez Schellinga)<sup>40</sup>. Każdy czło-

<sup>40</sup> To wielowymiarowe zagadnienie w teorii romantyzmu. Dużo miejsca poświęcił mu wybitny polski badacz romantyzmu Bogusław Dopart. Zob. B. Dopart, *Romantyzm polski: pluralizm prądów i synkretyzm dzieła*, Kraków 1999.



wiek jest jak wszechświat, jest wolny w granicach własnych twórczych zdolności do realizacji swoich potencjalności. Jest samodzielny w swojej indywidualności. Może sięgać nieskończoności, może reinterpretować moralność, może także żyć według nowej religijności czy nowej teorii miłości. Stąd typowe dla romantyzmu kładzenie nacisku na indywidualne różnice między ludźmi. Holistyczne podejście romantyków do świata prowadzi ich do afirmacji życia, czerpania z niego radości, umiłowania pełni świata. Na przeciwnym biegunie są oczywiście tendencje eskapistyczne, kiedy romantyk nie jest w stanie podoleć przeciwnościom losu, siłom przyrody, kiedy miłość prowadzi do obłądu<sup>41</sup>.

## Bibliografia

- Baran B., *Schelling w przejściu*, [w:] F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, tłum. B. Baran, Kraków 1990.
- Behler E., *Zum Verhältnis von Hegel und Friedrich Schlegel in der Theorie der Unendlichkeit*, [w:] E. Behler, *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*, t. 2, Paderborn 1988.
- 280 Berlin I., *Korzenie romantyzmu*, tłum. A. Bartkiewicz, Poznań 2004.
- Cyceron M.T., *Paradoksy stoików*, V, 1, 34, [w:] M.T. Cyceron, *Pisma filozoficzne*, t. 3, tłum. W. Kornatowski i J. Śmigaj, Warszawa 1961.
- Deutschbein M., *Das Wesen des Romantischen*, Cöthen 1921.
- Dopart B., *Romantyzm polski: pluralizm prądów i synkretyzm dzieła*, Kraków 1999.
- Fichte J.G., *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, Danzig 1793.
- Fichte J.G., *Teoria wiedzy*, tłum. M.J. Siemek, t. 1, Warszawa 1996.
- Fichte J.G., *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas die sie bisher unterdrückten*, Danzig 1793.
- Hegel G.W.F., *Wykłady o estetyce*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, t. 1–3, Warszawa 1964–1967.
- Kremer D., *Romantik*, Weimar 2007.
- Kuderowicz Z., *Fichte*, Warszawa 1963.
- La Roche S. von, *Geschichte des Fräuleins von Sternheim*, Stuttgart 2006.
- Łempicki Z., *Wybór pism. Renesans, oświecenie, romantyzm i inne studia z historii kultury*, t. 1, Warszawa 1966.
- Michaud S., *Kobieta*, [w:] F. Furet (red.), *Człowiek romantyzmu*, tłum. J. Łukasiewicz, J. Ugniewska, Warszawa 2001.
- Namowicz T., *Wstęp*, [w:] *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, wybór i oprac. T. Namowicz, Wrocław 2000.
- Novalis, *Henryk von Ofterdingen*, tłum. E. Szymani, W. Kunicki, Wrocław 2003.

<sup>41</sup> Przypomnijmy sobie IV część *Dziadów* Adama Mickiewicza.

- Novalis, *Chrześcijaństwo albo Europa*, [w:] Novalis, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – Studia – Fragmenty, wybór*, tłum. i oprac. J. Prokopiuk, Warszawa 1994.
- Renaut A., *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński, Wrocław 2001.
- Safranski R., *Romantik. Eine deutsche Affäre*, München 2007.
- Schanze H. (red.), *Romantik-Handbuch*, Tübingen 2003.
- Schelling F.W.J., *System idealizmu transcendentального*, Warszawa 2018.
- Schlegel F., *Athenäums-Fragmente und anderen Schriften*, Berlin 2013.
- Susman M., *Frauen der Romantik*, Berlin 1996.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowożytnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc i in., oprac. T. Gadacz, Wrocław 2001.
- Walicki A., *Między filozofią, religią a polityką: studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, Lublin 1993.
- Wawrykowa M., *U progu nowoczesności. Szkice z dziejów kultury niemieckiej XVIII i XIX wieku*, Warszawa 1989.
- Ziołowicz A., *Dramat i romantyczne „Ja”. Studium podmiotowości w dramaturgii polskiej doby romantyzmu*, Kraków 2002.
- Żmigrodzka M., *Ironia romantyczna*, [w:] J. Bachórz, A. Kowalczykowska (red.), *Słownik literatury XIX wieku*, Wrocław 2002.



## Idea wolności w doktrynie utopijnego socjalizmu

Wolność i utopia to pojęcia wyjątkowo złożone i wieloznaczne, którym w nauce poświęcono niezliczoną ilość opracowań oraz interpretacji. Co więcej, należy zgodzić się z opinią, że idea wolności stanowi jeden „z centralnych punktów nowożytnego dyskursu doktrynalnego”<sup>1</sup>, zaś pod jej retorycznym urokiem pozostaje większość nurtów politycznych i filozoficznych, spośród których wiele sytuuje ją na czele katalogu uznawanych przez siebie wartości<sup>2</sup>. O ile do pewnego stopnia łatwiej jest o interpretację sensu wolności przez pryzmat doktryn liberalnych, lewicowych, zwłaszcza anarchizmu, konserwatywnych czy chadeckich<sup>3</sup>, to odczytanie rozumienia tej idei w ujęciu przedstawicieli socjalizmu utopijnego zdaje się przysparzać szczególnie wielu trudności. Ich źródło wynikać może z wieloznaczności samego terminu utopia, a także z pewnych cech właściwych dla tego „gatunku”, takich jak kreowanie lepszego świata wręcz przerażająco uporządkowanego, zbudowanego – jak pisał Fiodor Dostojewski<sup>4</sup> – na wzór tabliczki mnożenia. Czy można w ogóle pogodzić wolność w jej ujęciu indywidualistycznym z wizjami reprezentantów niezliczonych utopii starożytnych, średniowiecznych, renesansowych czy

283

<sup>1</sup> Por. Ł. Machaj, *Wolność w poglądach Pierre’a Josepha Proudhona*, [w:] E. Kozerska, P. Sadowski, A. Szymański (red.), *Idea wolność w ujęciu historycznym i prawnym – wybrane zagadnienia*, Toruń 2010, s. 321.

<sup>2</sup> Szerzej pisze o tym Ch. Kukathas, *Wolność*, [w:] R.E. Goodin, P. Pettit (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, Warszawa 1998, s. 682.

<sup>3</sup> Szerzej o takiej klasyfikacji pisze A. Łuszczynski, *Kategoria wolności w dyskursie politycznym*, [w:] R.E. Goodin, P. Pettit (red.), *op. cit.*, s. 359.

<sup>4</sup> F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, [w:] *idem, Gracze. Opowiadania 1862–1869*, Warszawa 1964, s. 82.

wreszcie utopii czasów nowożytnych, oświeceniowych, utopii XIX w. oraz czasów współczesnych? Wśród tej mnogości wielorako kreowanych wizerunków lepszego świata można wyróżnić pewien zespół cech im wspólnych<sup>5</sup>. Jest to między innymi przekonanie o pozytywnych cechach ludzkiej natury, a zwłaszcza jej zdolności do likwidacji złych i absurdalnych warunków życia na rzecz akceptacji nowych, prowadzących do ustanowienia doskonalszego i racjonalnego ładu. Wiele utopii jest z jednej strony wyrazem protestu przeciw krytykowanej rzeczywistości, z drugiej zaś projekcją nowego świata, swoistym eksperymentem, prowokacją. Równocześnie twórcy tych wizji nie mają żadnych wątpliwości, że utopia nie zagraża wolności, co więcej – wyrażają najczęściej bliżej niesprecyzowane przekonanie, że „prawdziwa wolność” spełnia się właśnie w jej ramach, w gruncie rzeczy jest utopii spełnieniem, najlepszym jej wyrazem. Czyżby twórcy utopii, których celem było stworzenie ludziom swoistego raju na ziemi i zapewnienie im szczęścia, właśnie to szczęście utożsamiali z wolnością? Czy jednak uszczęśliwienie dokonywane „na siłę” da się pogodzić z wolnością, która przecież musi uwzględniać prawo do dokonywania swobodnych wyborów?

Jeszcze większych trudności przysparzać musi próba odpowiedzi na pytanie, czym jest utopia, utopizm. W języku potocznym termin ten ma zabarwienie pejoratywne i zwykł się kojarzyć z mrzonką, projektem nie-realnym, z góry skazanym na porażkę. Twórcy utopii to ludzie skrajnie niepraktyczni, marzyciele, których fantazje, oderwane od rzeczywistości, w istocie niczemu nie służą<sup>6</sup>. Jednak przenosząc pojęcie utopii na grunt myśli społecznej i politycznej, można zauważyć, że wiele koncepcji, którym zarzucano wręcz skrajny utopizm, później okazywało się całkiem praktycznymi, a to, co na pewnym etapie historii było tylko marzeniem i fantazją, w kolejnych stadiach stawało się rzeczywistością. Jak pisał Karl Mannheim, „utopie dnia dzisiejszego mogą stać się rzeczywistością jutra”<sup>7</sup>. Być może jest też tak – jak pisze Jerzy Szacki – że „kiedy operujemy epitetem »utopijności« w tym znaczeniu, często nie umiemy po prostu wyjść poza zastany świat i uświadomić sobie, że nie istnieją żadne stałe możliwości”<sup>8</sup>. Równocześnie wielu bardzo realistycznych projektów nie udało się urzeczywistnić całkowicie zgodnie z zamierzeniami ich twórców. Czyż więc na zarzut utopizmu nie są też narażone wizje kreujące program, który zakłada konieczność korekty wyjściowych założeń?

<sup>5</sup> Por. J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 1980, s. 42.

<sup>6</sup> Szerzej patrz: J. Szacki, *Spotkania...*, s. 14 i nast.; Z. Bauman, *Socjalizm. Utopia w działaniu*, Warszawa 2010, s. 5 i nast.

<sup>7</sup> K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, Lublin 1992, s. 168.

<sup>8</sup> J. Szacki, *Spotkania...*, s. 17.

Idee utopijne czy też właściwy im utopizm jako styl myślenia o doskonałym społeczeństwie i państwie przejawiają się głównie w aspekcie społecznym, politycznym i literackim. O ile najczęściej dwa pierwsze są przedmiotem refleksji i dociekań historyków myśli społecznej i politycznej, o tyle rozumienie utopii jako zjawiska literackiego było jak dotąd najrzadziej opisywane<sup>9</sup>. Trudno o w pełni zadowalającą definicję utopii. Słowniki podają około 70 synonimów tego terminu, przeważnie zresztą w negatywnej konotacji. Te – jak się wydaje – niemożliwe do przezwyciężenia trudności definicyjne skłoniły badaczy do zastąpienia klasycznej definicji swoistym modelem, pozwalającym na wyodrębnienie zespołu charakterystycznych cech utopii, które mogą, ale niekoniecznie muszą występować łącznie. Szacki, posługując się opisem Chada Walsha<sup>10</sup>, wyróżnił dziewięć stałych cech utopii. W jego opinii utopię lub myślenie utopijne znamionuje po pierwsze przekonanie, że człowiek jest zasadniczo dobry, po drugie jest istotą, która może się zmieniać pod wpływem określonych warunków, po trzecie między szczęściem jednostki a pomyślnością społeczeństwa nie ma żadnej sprzeczności. Kolejnymi wyróżnionymi przez tego autora cechami utopii jest wiara w rozumny charakter jednostki oraz jej zdolność do stawania się coraz bardziej rozumną. Przyszłość jawi się w utopii jako projekt o ograniczonej liczbie możliwych do przewidzenia wariantów, należy dążyć do szczęścia na ziemi, którym nie można się znudzić, jest możliwe znalezienie sprawiedliwego władcy i wreszcie cecha szczególnie ważna z punktu widzenia niniejszego artykułu – przekonanie, że utopia nie stanowi zagrożenia dla ludzkiej wolności<sup>11</sup>. Można jednak spotkać inne przykłady takiego modelowego opisu utopii. Na przykład Michał Łuczewski, ujmujący utopię głównie w aspekcie politycznym, wskazuje na takie jej cechy jak dokładność, całościowość, tzn. objęcie utopizmem wszystkich instytucji państwa, radykalną niezgodę na obecny świat, brak analizy aktualnych instytucji, maksymalne wymaganie całkowitej realizacji, stworzenie wizji doskonałego człowieka, radykalność, powszechność, wieczność oraz będące ich celem maksymalne szczęście ludzi<sup>12</sup>. W opinii tego autora utopia rozumiana jako konkretny projekt polityczny może występować w trzech podstawowych znaczeniach: jako projekt „idealnych warunków dla samorealizacji człowieka i przebudowy ludzkiej psychiki”, „ideal-

<sup>9</sup> A. Juszczak, *Stary, wspaniały świat. O utopiach pozytywnych i negatywnych*, Kraków 2014, s. 13.

<sup>10</sup> Ch. Walsh, *From Utopia to Nightmare*, London 1962, s. 71 i nast.

<sup>11</sup> J. Szacki, *Spotkania...*, s. 42.

<sup>12</sup> M. Łuczewski, *Utopia i konserwatyzm*, „Edukacja Filozoficzna” 2000, vol. 30, s. 43.

nej wspólnoty” oraz „idealnego społeczeństwa”<sup>13</sup>. Natomiast według amerykańskiego badacza George’a Kateba utopia występuje w pięciu głównych postaciach: jako przeważnie literacki opis wymagowanych społeczeństw, jako forma refleksji z zakresu teorii polityki, jako element wizji historiozoficznych, jako podejmowane na gruncie antropologii filozoficznej próby określenia „istoty człowieka” poprzez pryzmat jego aktualnych lub potencjalnych możliwości oraz ewentualnych sposobów ich realizacji. Ostatnim typem utopii wyróżnionym przez tego autora są prorocтва, które dają wizję całkowitej transformacji ludzkiego życia, zarówno w jego wymiarze społecznym, jak i indywidualnym<sup>14</sup>. W nieco odmienny sposób opisywał utopię Mannheim, zestawiając to pojęcie z ideologią. Według tego autora oba te terminy są przejawem pewnych procesów myślowych odnoszących się nie bezpośrednio do rzeczywistości społecznej, ale czerpiących z marzeń, symboli i fantazji. Pisał, że „utopijną nazywać będziemy tylko taką transcendentną wobec rzeczywistości orientację, która przechodząc do działania, jednocześnie, częściowo lub całkowicie rozsądzać będzie istniejący w danym czasie porządek bytu”<sup>15</sup>. Na inne jeszcze cechy utopii zwróciła uwagę Irena Pańków. W jej opinii utopia jest złożoną strukturą teoretyczną, której jądrem jest projekt idealnego społeczeństwa, zaś projekt ten ma podwójny układ odniesienia: historyczny i uniwersalny<sup>16</sup>. Natomiast zdaniem Leszka Kołakowskiego elementem każdej utopii jest przekonanie, że „możliwe jest osiągnięcie stanu ostatecznego i nieprzekraczalnego – takiego, w którym nie ma już nic do poprawiania”<sup>17</sup>. Z kolei Andrzej Walicki twierdzi, że utopia jest pewną szczególną postacią światopoglądu. Wielkie utopie społeczne określają cały styl myślenia, nowe całościowe perspektywy poznawcze, „wyposażają historię w sens”. Cechą konstytutywną utopii jest w opinii tego autora „transcendencja wobec rzeczywistości i (w związku z tym) szczególne nasilenie napięcia między ideałem a rzeczywistością, napięcia o charakterze konfliktowym, postulatywnym”<sup>18</sup>. Jeszcze inaczej ujmował model utopii Zygmund Bauman<sup>19</sup>. Zdaniem tego autora każda utopia posiada zdolność do myślenia o alternatywnych rozwiązaniach i relatywizowania rzeczywistości. Utopie są aspektami kultury, w których roz-

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 40–41.

<sup>14</sup> Podaję za L. Kleszcz, *Filozofia i utopia. Platon, Biblia, Nietzsche*, Wrocław 1997, s. 16 i nast.

<sup>15</sup> K. Mannheim, *op. cit.*, s. 159.

<sup>16</sup> I. Pańków, *Filozofia utopii*, Warszawa 1990, s. 170.

<sup>17</sup> L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 1999, s. 11–12.

<sup>18</sup> A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2001, s. 5.

<sup>19</sup> Z. Bauman, *op. cit.*, s. 10–11.

waża się możliwe eksploracje rzeczywistości, są zaskakująco realistyczne w czerpaniu z doświadczeń i pragnień współczesnych ludzi. Przywołany przez tego autora Georges Sorel pisał, że umysł wyraża idee, które „wiszą w powietrzu”. Kolejną wyróżnioną przez Baumana cechą utopii jest to, że najczęściej „dzieli wspólną rzeczywistość na serię rywalizujących ze sobą projektów i szacunków, w której jest zakorzeniona”. Utopie też wywierają ogromny wpływ na aktualny bieg wydarzeń historycznych. Rzadziej zostają wchłonięte przez praktykę polityczną, częściej po wprowadzeniu ich w życie, w sposób niepostrzeżony zespalają się z ideologią konserwatywną,

[...] najczęściej jednak trwają w świadomości publicznej, przewodząc społecznym poczynaniom w roli probierza ich dobra lub zła [...]. W tej potrójnej roli utopie wkraczają w rzeczywistość nie w postaci aberracji obłąkanych umysłów, lecz w charakterze potężnych czynników współkształtujących od wnętrza to, co stanowi istotę rzeczywistości: umotywowane ludzkie działanie<sup>20</sup>.

Dla zawartych w niniejszym artykule rozważań najbardziej przydatne wydaje się rozumienie utopii jako systemu poglądów, wyrażających z jednej strony sprzeciw wobec aktualnych stosunków społecznych, z drugiej zaś proponujących ich idealną wizję, która jawi się jako synonim ładu, harmonii i powszechnego szczęścia. Według Aleksandra Świętochowskiego wszędzie tam

[...] gdzie tylko istnieją – a istnieją zawsze i wszędzie – nędza, krzywda i boleść, tam musi zjawić się rozważanie sposobów usunięcia przyczyn złego. W olbrzymiej skali, która rozciąga się przez całą historię kultury od rojeń dzikiego koczownika, do rozmyślań nowoczesnego filozofa, mieści się niezliczona ilość odmian utopii<sup>21</sup>.

Dążenie do ich uporządkowania i klasyfikacji zrodziło potrzebę tworzenia typologii. W literaturze przedmiotu można wskazać na liczne przykłady takich typologii utopii. Kołakowski podzielił utopie na epistemologiczne, czyli oparte na wierze, iż możliwe jest odkrycie prawdy, oraz społeczne, zakładające dwie fundamentalne idee: doskonałego i wiecznego braterstwa między ludźmi oraz równości<sup>22</sup>. Niemiecki filozof Georg Picht podzielił utopie na trzy kategorie: utopie urojone, których twórcy są wyrazicielami „nieświadomych pragnień, ślepych nadziei i irracjonalnego chcenia”, utopie krytyczne, będące do pewnego stopnia krytycznym odbiciem stanów i możliwości aktualnego świata” oraz utopie oświe-

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 14.

<sup>21</sup> A. Świętochowski, *Utopie w rozwoju historycznym*, Warszawa 1910, s. 8.

<sup>22</sup> L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 12.



cone, które zakładają możliwość ich realizacji pod warunkiem podjęcia konkretnych działań<sup>23</sup>. Bardziej złożoną koncepcję typologii przedstawił Szacki, nawiązując do koncepcji „utopii ucieczki” i „utopii rekonstrukcji” Lewisa Mumforda<sup>24</sup>. Te pierwsze pozwalają uwolnić się od trudności, drugie dają poczucie bezpieczeństwa, zapewniają rodzaj azylu. Zgodnie z tą koncepcją Szacki wyróżnił dwa podstawowe rodzaje utopii: eskapistyczne i heroiczne. Wśród utopii eskapistycznych wyróżnił jeszcze utopie miejsca, czasu oraz ładu wiecznego, natomiast utopie heroiczne podzielił dodatkowo na utopie zakonu oraz utopie polityki. Utopie eskapistyczne zawierają marzenia o lepszym świecie, nie pociągają jednak za sobą „nakazu walki o ów lepszy świat”. Mimo że rzeczywistość jest potępiana i poddawana ostrej krytyce, przedstawiciele tej odmiany utopii nie dążą do jej praktycznego zniesienia, a raczej uciekają w świat marzeń. Wśród utopii eskapistycznych wyróżnił Szacki jeszcze trzy rodzaje: utopie miejsca, czasu i ładu wiecznego. Utopie miejsca należą do najstarszych i najbardziej klasycznych typów utopii, ukazują szczęśliwe krainy, fantastyczne wizje. Z pewnością za ich ojca-założyciela uchodzi Platon, jednak śladów podobnych cech doszukać się można także u innych „marzycieli” późniejszych epok, takich jak Tomas More, Tommaso Campanella czy Jean Jacques Rousseau lub Etienne Cabet. Utopie czasu natomiast ukazują „jakieś szczęśliwe kiedyś”, przy czym z reguły nie posługują się znanym nam czasem linearnym. Z kolei utopie ładu wiecznego „swoją ideał umieszczają poza sferą ziemskiej egzystencji człowieka” oraz wiążą go z wiecznymi wartościami, takimi jak Bóg, Natura czy Rozum. Zwłaszcza odwoływanie się do praw naturalnych poznawanych w sposób racjonalny, charakterystyczne dla oświecenia, sprzyjało powstawaniu w tej epoce utopii wiecznego ładu. U ich źródeł leży najczęściej nieufność wobec aktualnego stanu instytucji i stosunków społecznych, połączona z przekonaniem o możliwości utworzenia w ich miejsce ładu wiecznego i absolutnie doskonałego. Drugą grupę utopii tworzą utopie heroiczne. Są to – według Szackiego – „marzenia połączone z nakazem działania”<sup>25</sup>. Również wśród nich autor tej systematyki dokonał podziału na utopie zakonu i utopie polityki. Pierwsze zbliża do eskapistycznych występowanie pewnego ideału, którym może być negacja zewnętrznego świata, przekonanie, że jest zepsuty, wrogi. Grupa złączona takim przekonaniem izoluje się, zamyka we własnym kręgu. To zamknięcie może mieć charakter wyłącznie duchowy lub polegają na izolacji np. w klasztorze. Według

<sup>23</sup> G. Picht, *Odwaga utopii*, Warszawa 1981, s. 19.

<sup>24</sup> L. Mumford, *The Story of Utopias*, London 1922.

<sup>25</sup> J. Szacki, *Spotkania...*, s. 49.

Szackiego zjawiskiem podobnym, choć o masowym charakterze było bez wątpienia wczesne chrześcijaństwo<sup>26</sup>. Kolejnym typem jest utopia polityki. Jednak ta kategoria budzi pewne wątpliwości, które podziela też sam autor tej klasyfikacji, pisząc, że „granica między utopią a polityką nie jest raz na zawsze zamknięta”<sup>27</sup>. Jednak istotą tego typu utopii jest to, że dokonuje ona połączenia utopizmu z walką o praktyczne przeobrażenie całego społeczeństwa. Jest – jak pisze Szacki – „upraktycznieniem utopizmu i uwzniośleniem polityki”<sup>28</sup>. Twórcy utopijnych projektów, które można zaliczyć do tej kategorii, odrzucając aktualną rzeczywistość jako złą, niszczyielską, zepsutą, budowali wizerunek idealnego społeczeństwa w oparciu o realnie istniejące przesłanki i lokowali go w zasięgu ludzkich możliwości. Przykładem doktryny znajdującej się – jak twierdzi Szacki – między utopią a polityką, będącą swoistym „poszukiwaniem pomostu” między nimi, jest marksizm. Utopią była w nim wizja idealnego społeczeństwa, polityką zaś umiejętność kierowania siłami realnie działającymi w społeczeństwie<sup>29</sup>. I chociaż sami twórcy marksizmu odżegnywali się od miana utopijności, nadając swojej wersji znamiona naukowości, nie można mieć jednak wątpliwości co do tego, że doktryna ta nosi znamiona utopii, zaś zdecydowana większość jej tez nie spełnia jakichkolwiek rygorów nauki. I chociaż to Marks i Engels wprowadzili w *Manifestie komunistycznym*<sup>30</sup> pojęcie socjalizmu utopijnego i krytykowali jego założenia, sami jednak nie mogli nie docenić znaczenia tej doktryny, a zwłaszcza dorobku jej czołowych przedstawicieli<sup>31</sup>. Engels przyznawał, że:

[...] niemiecka teoria socjalizmu nigdy nie zapomni, że stoi na barkach Saint-Simona, Fouriera i Owena, trzech ludzi, którzy snuli wprawdzie utopijne fantazje, ale można ich zaliczyć do grona najważniejszych umysłów swoich czasów, genialnie bowiem stworzyli nieskończenie wielką liczbę prognoz, których słuszności umiemy dziś dowieść naukowo<sup>32</sup>.

Zaliczenie doktryn socjalizmu utopijnego do którejś z wyżej omówionych typologii nie jest proste. Przemawia za tym niejednoznaczność pojęciowa, a także wielość też nie do końca wyrazistych typologii. Dodatkowa trudność polega również na tym, że koncepcje każdego z trzech uzna-

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 137.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 140.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 138.

<sup>30</sup> K. Marks, F. Engels, *Manifest Partii Komunistycznej (1848)*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 4, Warszawa 1962.

<sup>31</sup> Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*. Wydanie nowe, Warszawa 2002, s. 160.

<sup>32</sup> Cyt. za: F. Jameson, *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane utopią i inne fantazje naukowe*, Kraków 2011, s. XVI.

nych przez Engelsa<sup>33</sup> za czołowych przedstawicieli socjalizmu utopijnego myślicieli, mimo oczywistych podobieństw lokujących je w obszarze utopii, różnią się między sobą w szczegółach. Cechą im wspólną, a także typową dla modelu utopii, było przyjęcie założenia, że wprowadzenie nowego ustroju dokona się na drodze pokojowej, poprzez perswazję i dobry przykład. Odrzucenie rewolucji, jako sposobu przejścia od kapitalizmu do socjalizmu, stanowiło ponadto jeden z podstawowych zarzutów kierowanych pod ich adresem przez Marksa i Engelsa, którzy twierdzili, że w ten sposób utopiści przyczyniają się do zahamowania akcji politycznej robotników, np. czartyzmu. Socjaliści utopijni różnili się natomiast znacznie w kwestii szczegółów dojścia do nowego ustroju oraz detali jego organizacji. Robert Owen i Charles Fourier zamierzali oddolnie, tj. z pominięciem istniejących kanałów politycznych, zakładać eksperymentalne wspólnoty, które miały dać początek ogólnoswiatowym zrzeszeniom, natomiast Henri de Saint-Simon wierzył w możliwość stopniowych reform prowadzonych z wykorzystaniem instytucji politycznych. Różnili się także między sobą w poglądach na kwestię własności. Tak więc – uwzględniając te zastrzeżenia – można zaliczyć doktryny socjalizmu utopijnego do kategorii utopii heroicznych, ponieważ (zgodnie z typologią Szackiego) projektują wizje idealnego społeczeństwa o zasięgu ogólnoswiatowym, gwarantujące powszechną szczęśliwość i harmonię, ale też są bardzo silnie nasycone praktycyzmem, wolą ich urzeczywistnienia. Najwyraźniej widać to u Owena i Fouriera. Znane i szeroko opisane są ich wysiłki na rzecz wprowadzenia w życie utopijnych wizji wspólnot i falansterów. Owen próbował realizować swoje ideały początkowo w Anglii, zakładając na terenie osady robotniczej w New Lanark Zakład Kształcenia Charakteru (*The New Institution for the Formation of Character*), a później, rozczarowany klęską swoich pomysłów, postanowił stworzyć ideał komunistycznego społeczeństwa z dala od zdegenerowanego Starego Świata, w Ameryce. W stanie Indiana zakupił ziemię i uczynił to miejsce celem swojego eksperymentu. Utworzona tam przez niego osada o symbolicznej nazwie Nowa Harmonia (*New Harmony*) nie przetrwała jednak długo. Wśród jej mieszkańców byli niewątpliwie uczciwi entuzjaści idei Owena, ale też byli i tacy, którzy na jego przedsięwzięcia patrzyli jak na ekscesy bogatego dziwaka i dążyli do wykorzystania jego dobrych chęci<sup>34</sup>. Nowa Harmonia zakończyła swój żywot zaledwie po roku burzliwej egzystencji. Podobne idee próbował realizować Owen także na terenie Meksyku.

<sup>33</sup> F. Engels, *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, Warszawa 1979.

<sup>34</sup> Szerzej o tym patrz: M.M. Jelenkowski, *Owen*, Warszawa 1981, s. 25 i nast.; A. Świętochowski, *op. cit.*, s. 123 i nast.; hasło: *Owen*, [w:] K. Chojnicka, M. Jaskólski (red.), *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 4, Warszawa 2009, s. 487 i nast.

Idee owenizmu były również podejmowane przez indywidualnych entuzjastów, jak np. przez zwolenniczkę emancypacji kobiet Frances Wright, która niedaleko Memfis założyła osadę Nashoba, gdzie Murzyni mogli pracować na równi z białymi, przeznaczając połowę dochodów na swoje utrzymanie, a drugą na wykup niewolników. Jednak i ten pomysł przetrwał zaledwie kilka miesięcy. Podobny los spotkał również założoną przez grupkę rzemieślników i inteligentów gminę Haverstraw niedaleko Nowego Jorku, a także inne w tej okolicy: Cocksackie i Kendal. Również kolejny z utopistów socjalistycznych – Fourier prowadził wielką, ale też nieefektywną działalność na rzecz upowszechnienia swoich idei<sup>35</sup>. Nie szczędził trudu, by do swoich pomysłów zachęcić przedstawicieli ówczesnego świata polityki i nauki. Posyłał swoje prace do Ludwika Filipa, jego ministrów i bankierów, kierował apele do wielu osobistości nie tylko we Francji, ale też do szefów państw ościennych, wierząc, że w ten sposób doprowadzi do urzeczywistnienia idei ogólnoswiatowego ładu. Podobnie jak idee Owena, również pomysły Fouriera zyskały zwolenników w Stanach Zjednoczonych. W latach 40. i 50. XIX w. powstawały tam liczne stowarzyszenia furierowskie, a także osady w rodzaju zakładu rolniczego i wychowawczego w Brook Farm, falanga północno-amerykańska w Stanie New Jersey, falanga w Wisconsin, Grupa Pensylwańska, Nowojorska, grupa Stanu Ohio i wiele innych. Żadna z tych organizacji nie przetrwała dłużej niż 12 lat, a żywot większości z nich kończył się zaledwie po kilku miesiącach. Świętochowski tak pisał o środowisku tworzącym amerykańskie falangi:

Proletariat tonący w nędzy, chwytający się dla ratunku słomek i brzytwy, idealisci pod obłoczni (sic!), duchy niespokojne i niezadowolone z żadnej organizacji społecznej, ludzie moralnie zatruci lub chorzy, twory burz i nieszczęść<sup>36</sup>.

Również Saint-Simon podejmował liczne próby zainteresowania swoją ideą zwłaszcza środowisk naukowych, a rozczarowanie brakiem woli współpracy doprowadziło go w 1823 r. do nieudanej próby samobójczej<sup>37</sup>. Jednak jego doktryna stała się źródłem i inspiracją XIX-wiecznego francuskiego ruchu społecznego i politycznego, stworzonego przez grono uczniów i przyjaciół, którzy otoczyli opieką mistrza w ostatnich dwóch

<sup>35</sup> Por. A. Sikora, *Fourier*, Warszawa 1989, s. 16 i nast.; J. Beecher, *Charles Fourier. The Visionary and His World*, London 1986, s. 25 i nast.; A. Świętochowski, *op. cit.* s. 151 i nast.

<sup>36</sup> A. Świętochowski, *op. cit.*, s. 156.

<sup>37</sup> Szerzej patrz: A. Sikora, *Saint-Simon*, Warszawa 1991, s. 23 i nast., A. Świętochowski, *op. cit.*, s. 112 i nast., hasło: *Saint-Simon*, [w:] K. Chojnicka, M. Jaskólski (red.), *op. cit.*, t. 5, s. 279 i nast.

latach jego życia<sup>38</sup>. W latach 20. XIX w. wokół trójki uczniów Saint-Simona, dyrektora kasy hipotecznej Olinde Rodriguesa, inżyniera Barthelemy'ego Prospera Infantina i oficera napoleońskiego Saint-Amanda Bazarda powstała ekscentryczna sekta, przeobrażona wkrótce w swego rodzaju „apostolski” kościół<sup>39</sup>. Doktryna Saint-Simona odgrywała w nim rolę quasi-religijnego dogmatu, a specjalny obrządek i ubiór miały symbolizować ideę powszechnego braterstwa.

Zakwalifikowanie doktryn socjalizmu utopijnego do grupy utopii heroiczych nie wyczerpuje jednak całej złożoności tych wizji. Można bowiem w ich szczegółowych założeniach dopatrzeć się elementów uzasadniających zaliczenie koncepcji Saint-Simona, Fouriera i Owena także do utopii czasu, szczególnie charakterystycznych dla XX w. Zgodnie z taką odmianą utopii koncepcje tych myślicieli odnoszą się do projekcji idealnego społeczeństwa w przyszłości, ale jednocześnie bazują na totalnej negacji teraźniejszości, wyrażają przekonanie, że „dzisiaj wszystko jest złe, jutro wszystko będzie dobre”<sup>40</sup>. W doktrynach socjalizmu utopijnego znaleźć można także elementy uprawniające do zaliczenia tych koncepcji do typu utopii ładu wiecznego. Przypomnijmy, że u ich podłoża znajduje się nieufność wobec całości instytucji ludzkich, rodząca potrzebę oparcia się o wartości od nich całkowicie niezależne, mające charakter wieczny, niezmienny i absolutny. Można sądzić, że klimatem sprzyjającym powstawaniu takich utopii są okresy politycznego i społecznego zamętu i destabilizacji<sup>41</sup>. W podobnych warunkach rodziły się socjalistyczne utopie. Przełom XVIII i XIX w. to szczególnie trudny okres w dziejach ojczyzny Owena. Spowodowana rewolucją przemysłową gwałtowna proletaryzacja drobnych wytwórców, rugowanie z ziemi chłopstwa, brak ustawodawstwa chroniącego interesy robotników wywoływały coraz silniejsze niezadowolenie społeczne. Ustawy represyjne wydane w czasach długoletniej wojny z Francją rodziły żywiołowe protesty proletariackich i proletaryzujących się mas. Nie inaczej działo się w ojczyźnie Fouriera i Saint-Simona w trudnym okresie porewolucyjnym. Saint-Simon budował swoją ideę totalnej reorganizacji społecznej na przeświadczeniu, że świat współczesny znajduje się w stanie głębokiego kryzysu społecznego, politycznego i moralnego. Twierdził, że rewolucja francuska nie dała

<sup>38</sup> Hasło: *saintsimonizm*, [w:] K. Chojnicka, M. Jaskólski (red.), *op. cit.*, t. 5, s. 285 i nast.; por. też. A. Świętochowski, *op. cit.*, s. 118; F.A. von Hayek, *Nadużycie rozumu*, Warszawa 2002, s. 141 i nast.

<sup>39</sup> Por. też: A. Bazard, B.P. Infantin, *Doktryna Saint-Simona. Wykłady – rok pierwszy, 1828*, przedm. i objaśn. C. Bougle i Elie Halevy, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1961.

<sup>40</sup> J. Szacki, *op. cit.*, s. 91.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 107.

właściwie definitywnego rezultatu, nie przyniosła za sobą trwałego porządku społecznego. Pisał: „ród ludzki został uwikłany w jeden z najpotężniejszych kryzysów, jakie doświadczył od początków swojego istnienia”<sup>42</sup>. Problem kryzysu, rozprzężenia starych więzi i form społecznych, traktowanie współczesności jako swojego rodzaju „luki historycznej”, epoki przejściowej (*l'époque de transition*), ratowanie zagrożonej ludzkości i wskazanie jej dróg wyjścia z chaosu stanowiło punkt wyjścia całej doktryny Saint-Simona. Również dla Fouriera współczesny mu świat jawił się jako schyłkowy etap formacji społecznej, nazywanej przez niego cywilizacją, która targana jest wszechwładnie panującym chaosem politycznym, gospodarczym, społecznym i umysłowym. Właściwe dla tej epoki kryzysy, wojny zaborcze, moralna degeneracja oraz szalejący pauperyzm tworzą cywilizację podobną „przysłowiowej puszczy Pandory, z której wymknęły się najrozmaitsze plagi”<sup>43</sup>. Ponadto znamienne dla utopii tego socjalisty, ale też charakterystyczne w ogóle dla utopii ładu wiecznego było odwoływanie się do wartości absolutnych, transcendentnych wobec rzeczywistego świata. Dla Fouriera takim punktem odniesienia, zasadą współkonstytuującą rzeczywistość był Bóg, rozumiany jako siła aktywna i twórcza, będąca uniwersalnym motorem wszechrzeczy. Według niego tylko Bóg jako stwórca i kierownik świata jest zdolny do utrzymania go w porządku i karności. Dając człowiekowi określone popędy, Bóg może uczynić go szczęśliwym. Również dla Owena taką siłą porządkującą i dającą niezbędne wskazówki działania miał być Bóg, nazywany przez niego „Niepojętą Siłą Twórczą Wszechświata”. „Rozumny rząd”, którego jedynym zadaniem będzie troska o szczęście rządzonych, czerpać będzie z natury ludzkiej wiedzę o tym, jak pokierować społeczeństwem, aby „nareszcie po raz pierwszy w dziejach rodzaju ludzkiego władze te i zdolności były w każdym człowieku i przez całe życie pokierowane dobrze”<sup>44</sup>.

Przechodząc do przedstawienia zasadniczej kwestii tego artykułu, czyli idei wolności w doktrynach socjalizmu utopijnego, dobrze jest odwołać się do refleksji Baumana, że pogodzenie wolności z ideą wspólnoty i gotowością do aprobaty wyższości zbiorowości nad jednostką „jest i pewnie pozostanie centralną antynomią socjalistycznej utopii, która skazana jest na współbytovanie z tą sprzecznością i jej konsekwencjami”<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> C.H. de Saint-Simon, *Zarys nauki o człowieku*, [w:] *idem, Pisma wybrane*, Warszawa 1968, t. 1, s. 396.

<sup>43</sup> Cyt. za: A. Sikora, *Fourier*, s. 21.

<sup>44</sup> R. Owen, *Rewolucja w umysłach i w postępowaniu ludzkości, czyli o zbliżającym się przejściu od nierozumnego do rozumnego ustroju*, [w:] *idem, Wybór pism*, Warszawa 1959, s. 451.

<sup>45</sup> Z. Bauman, *op. cit.*, s. 65.

W podobne sprzeczności obfitują też odnoszące się do idei wolności prezentowane tu koncepcje przedstawicieli socjalizmu utopijnego. Co więcej, można powiedzieć, że antynomie te, znamionujące doktrynę socjalizmu w całej złożoności jej licznych odmian, w wydaniu utopijnym wydają się szczególnie jaskrawe.

Przede wszystkim należy zaznaczyć, że socjaliści utopijni nie prowadzili nadmiernie pogłębionych rozważań dotyczących koncepcji wolności. Z całą pewnością problem ten nie zaprzętał ich w stopniu tak znacznym jak liberałów. Ich uwaga skupiona była głównie na wykazywaniu zła tkwiącego w rzeczywistym świecie oraz kreśleniu wizji idealnego układu stosunków społecznych. Zaś to, że elementem tego układu jest wszechobecna wolność, wydawało im się oczywiste i często niewymagające nazbyt szczegółowego uzasadnienia. Sądzić też można, że niekiedy sami powątpiewali w to, by kiedykolwiek udało się do końca rozwiązać problem wolności społecznej. Saint-Simon pisząc, że Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela była pierwszą zapowiedzią tego problemu, pytał „czy problem ten jest już rozwiązany i czy będzie rozstrzygnięty kiedykolwiek w przyszłości?”<sup>46</sup>. W wielkim dorobku piśmienniczym Saint-Simona nie znajdziemy obszerniejszych fragmentów poświęconych kwestii wolności. Uwagi jej dotyczące są rozrzucone w kilku fragmentach jego tekstów i jedyny względnie obszerny wywód na temat wolności zawiera – co znamienne – przypis z dzieła *O systemie industrialnym*<sup>47</sup>. Podejmując rozważania na temat wolności, Saint-Simon wychodził z fundamentalnego założenia, że idea ta może się urzeczywistnić jedynie w systemie industrialnym. Pisał, że tylko ten system „może dać ludziom najwięcej wolności zbiorowej i indywidualnej, zapewniając jednocześnie społeczeństwu możliwie najtrwalszy pokój”<sup>48</sup>. A zatem, aby dociec istoty wolności w ujęciu Saint-Simona, wypada zrozumieć ideę przemysłowości oraz jej zasady gwarantujące jednostce korzystanie z „największej wolności, jaką da się pogodzić ze stanem społecznym”<sup>49</sup>. Pod pojęciem przemysłowości Saint-Simon rozumiał działalność wytwórczą zmierzającą do zaspokojenia wszelkich potrzeb ludzkiej zbiorowości, nie tylko odnośnie produkcji dóbr materialnych, ale także w zakresie nauki i sztuki. Tak rozumiana przemysłowość miała być – w jego ujęciu – siłą napędową ludzkich dzieł. Załączki systemu industrialnego wiązały z emancypacją mieszczaństwa u schyłku średniowiecza. Wyróżnił dwa antagonistyczne systemy organizacji spo-

<sup>46</sup> C.H. de Saint-Simon, *Środek konstytucyjny powiększenia siły politycznej przemysłowości i pomnożenia bogactw Francji*, [w:] *idem, Pisma wybrane*, t. 2, s. 131.

<sup>47</sup> *Idem, O systemie industrialnym*, [w:] *idem, Pisma wybrane*, t. 2, s. 365.

<sup>48</sup> *Idem, Pisma wybrane*, t. 2, s. 492.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 270.

łecznej: feudalny, czyli militarny oraz industrialny. O ile pierwszy wiązał się z przemocą i podbojami dążącymi do zawłaszczenia wytworów cudzej pracy oraz „ustanawiał między ludźmi największe nierówności”, to drugi był dobrowolnym współdziałaniem ludzi w celu eksploatacji dóbr naturalnych, a także „przeciwstawiał się wszelkim prawom związanym z urodzeniem i wszelkiego rodzaju przywilejom”. O ile system feudalny opierał się na władzy, system industrialny – w przekonaniu Saint-Simona – miał się opierać na kompetencji. Fundamentalną różnicę między tymi dwoma typami organizacji społecznej wyrażały dwa pojęcia: władzy i umiejętności. To pierwsze oznaczało arbitralność oraz prawo do wydawania i wcielania w życie dowolnych decyzji, drugie zaś było rodzajem konkretnej wiedzy naukowej lub technologicznej. Wiedza ta, będąca fundamentem „umiejętności industrialnej” – w przeciwieństwie do tradycyjnej władzy w ujęciu feudalnym – wykluczała wszelką arbitralność oraz ślepe podporządkowanie, gdyż czysto techniczne decyzje wydawane w społeczeństwie industrialnym nie naruszały niczyich interesów, nie były źródłem namiętności, lecz cechowały je racjonalność i celowość. Społeczeństwo industrialne oznaczało faktyczny zmierzch władzy, a rządzenie nie odgrywało w nim żadnej godnej uwagi roli społecznej. Umiejętność industrialna miała się przejawiać w oddziaływaniu nie na ludzi, lecz na rzeczy. Nie bez powodu Engels nazywał doktrynę Saint-Simona „rządami rzeczy”, a nie ludzi. Społeczeństwo industrialne miało być układem harmonijnie współdziałających ze sobą jednostek, zespolonych wspólnotą interesów, posiadających jeden cel, gdzie cała w zasadzie działalność społeczna sprowadzona zostaje do poziomu technologii<sup>50</sup>. Celem ustroju społecznego powinno być możliwie najlepsze zastosowanie umiejętności osiągniętych w dziedzinie: nauk, rzemiosł i sztuk oraz ich największe rozpowszechnienie, udoskonalenie i rozwój, słowem: jak najkorzystniejsze powiązanie ze sobą wszelkich prac szczegółowych z zakresu nauki, sztuki i rzemiosła<sup>51</sup>. W takim społeczeństwie złączonym wspólnotą celów i interesów pojawi się nowy typ społecznej stratyfikacji, którą można określić mianem „naturalnego podporządkowania”<sup>52</sup>. Kryterium podziału społecznego według Saint-Simona nie była – jak u większości socjalistów – własność prywatna, ale ogólnospołeczna użyteczność. W jego opinii takimi cechami znamionowali się jedynie przemysłowcy, bankierzy, uczeni, artyści. Pozostali, zwłaszcza arystokracja, ale też prawnicy i duchowni zasługiwali w jego przekonaniu jedynie na miano pasożytów

<sup>50</sup> *Ibidem*, t. 1, s. 103.

<sup>51</sup> Por. W.P. Wolgin, *Szkice o zachodnioeuropejskim socjalizmie utopijnym*, Warszawa 1989, s. 205.

<sup>52</sup> C.H. de Saint-Simon, *Claude-Henri Saint-Simon. Pisma wybrane*, t. 2, s. 492.



i trutni. W słynnym tekście *Parabola*, który spowodował oskarżenie o obrazę rodziny panującej, zadawał w jego przekonaniu jedynie retoryczne pytanie, co byłoby dla Francji wydarzeniem tragiczniejszym: śmierć 30 tysięcy przedstawicieli arystokracji, szlachty i duchowieństwa czy utrata tylko 3 tysięcy najwybitniejszych uczonych i artystów. Poszczególni członkowie społeczeństwa posiadali określone predyspozycje, które lokowały ich (jak u Platona) w określonym miejscu i poziomie struktury społecznej. Klasa uczonych dysponowała umiejętnościami naukowymi, artyści stanowili typ zmysłowy, zaś właściwościami motorycznymi charakteryzować się miała tzw. klasa industrialna, predystynowana do pracy fizycznej i tylko skromna część tej grupy tworzyła elitę administratorską. Dzięki takiemu podziałowi funkcji społecznych jednostki osiągają swój cel we współpracy, a nie w rywalizacji. Sprzężenie interesu jednostki z interesem całej industii leży u podstaw całej koncepcji, jest jej zasadniczym celem.

Istotnym elementem doktryny Saint-Simona była kluczowa dla całego socjalizmu koncepcja własności. Jego interpretacja własności różniła się zasadniczo od popularnych w epoce oświecenia teorii prawnonaturalnych. Nie miała też wiele wspólnego z tradycją średniowieczną, choć znaleźć w niej można pewne elementy zaczerpnięte z obu tych tradycji – nowożytnej i średniowiecznej. Ze średniowiecznej interpretacji własności pochodzi dokonany w jej obrębie podział na dobre lub złe źródła pochodzenia własności, z tradycji liberalnej natomiast przekonanie, że własność powinna być złączona z talentem, bowiem tylko wówczas będzie właściwie spożytkowana. Daleki od absolutyzowania własności, dowodził, że może być ona narzędziem realizacji prawdziwej dominacji społecznej, a także skutecznym bodźcem sprzyjającym indywidualnej aktywności. Jednak o ile dla liberałów własność prywatna miała stać na straży autonomii jednostki, dla Saint-Simona wręcz przeciwnie – była czynnikiem spajającym wspólnotę, łączącym wszystkich jej członków.

Skoro u podstaw tak określonej wizji idealnego modelu organizacji społecznej leżała zbieżność interesów jednostkowych z ogólnospołecznymi, rodzi się ważne pytanie o rzeczywiste intencje jednostki, o to jak rozumie ona swój prywatny interes, jednym słowem: czy jej indywidualna wolność nie koliduje ze wspólnotowością całości? Czy w ogóle można tu mówić o występowaniu takiego pojęcia w wymiarze indywidualnym? Otóż według Saint-Simona wolność jednostki nie leży w sferze zainteresowań całego społeczeństwa, nie jest jego celem. W pracy *O systemie industrialnym* pisał, że co prawda każde społeczeństwo musi mieć określony cel swojego działania, gdyż bez tego „żaden system polityczny nie jest możliwy”, równocześnie jednak „szczytem mistyfikacji” nazywał

zawieranie w stanie natury przez wolne jednostki umowy społecznej, gwarantującej im zachowanie prawa do wolności. Jego zdaniem troska o utrzymanie wolności miała sens jedynie w systemach feudalnym i teologicznym, gdyż wtedy tylko narażona była na szwank. Natomiast w systemie industrialnym, „który sam przez się, z konieczności i bez specjalnego starania, musi przynosić najwyższy stopień wolności społecznej, tak w dziedzinie materialnej, jak i duchowej”, nie ma potrzeby troszczyć się o zachowanie prawa do wolności, gdyż „w tym stanie rzeczy wielki aparat kombinacji politycznych, przeznaczony wyłącznie do strzeżenia wolności przed zamachami, na jakie poważnie może być narażona, przypominałby walkę Don Kichota z wiatrakami”<sup>53</sup>. W systemie tym będą przecież rządzić rzeczy, a nie ludzie, zasady zastąpią dowolność, rozum stanie się główną i najważniejszą zasadą. Tylko w tym systemie ludzie będą korzystać „z największej wolności, jaką da się pogodzić ze stanem społecznym”. Strzeżenie swobód indywidualnych nie powinno być zdaniem Saint-Simona celem umowy społecznej. Wolność bowiem „traktowana pod właściwym kątem widzenia”, jest konsekwencją cywilizacji i wraz z nią czyni postępy, natomiast nie może być jej głównym celem. Ludzie – przekonywał – nie łączą się dla wolności. Tak było od zarania dziejów. Pierwotny człowiek tworzył gromady dla wspólnego prowadzenia łowów, a nie dla wolności. Ponadto w miarę postępów cywilizacji i rozwoju podziału pracy okazywało się, że „ludzie coraz mniej zależą jedni od drugich indywidualnie, natomiast każdy z nich coraz więcej uzależniony jest od gromady”. Czym jednak tak naprawdę była wolność w ujęciu Saint-Simona? Czy można z tych jego – raczej mglistych wywodów – wyłuskać jakąś definicję wolności? Wydaje się, że pojęcie to ujmował w dwojakim znaczeniu. Po pierwsze mówił o wolności *sensu largo*, definiując ją jako nieskrępowane prawo do rozwijania bez żadnych ograniczeń i w najszerszym zakresie uzdolnień materialnych czy duchowych, jednak pod warunkiem że będą „pożyteczne dla zrzeszenia”. Tak interpretowana wolność ma znaczenie pozytywne, jest bowiem skierowana do działania. Człowiek jest przecież istotą aktywną i jako taki w procesie pracy i poprzez ten proces afirmuje się w swojej bytowej naturze<sup>54</sup>. Równocześnie można tu mówić także o wolności negatywnej – od istniejącego zła, od zniewolenia, przymusu, nędzy, tyranii władzy, arbitralnych decyzji niekompetentnych rządzących. W nowym społeczeństwie industrialnym człowiek nie będzie już tylko narzędziem w ręku ślepej konieczności, ale uzyska wolność gwarantowaną przez organizację i planowanie.

<sup>53</sup> C.H. de Saint-Simon, *O systemie industrialnym*, s. 365.

<sup>54</sup> Por. A. Sikora, *Prorocy szczęśliwych światów*, Warszawa 1982, s. 59.

Można sądzić, że według Saint-Simona o korzystaniu z indywidualnej wolności, polegającej na działaniu społecznie użytecznym, decydować miały naturalne predyspozycje jednostki. W tym sensie wolność oznaczała zdolność do działania w ramach obiektywnych, tzn. naukowych, a nie subiektywnych, wywodzonych z własnego mniemania. Socjalista zdecydowanie odrzucał liberalną ideę wolności, którą nazywał „mglistą i metafizyczną”. Twierdził, że taka wolność zmierza do „ograniczenia oddziaływania gromady na jednostki” i w tym sensie nie akceptuje postępu cywilizacyjnego, zakładającego konieczność współpracy. Wymaga dobrej organizacji, którą trudno sobie przecież wyobrazić bez „silnego związania poszczególnych części z całością”. Jednak z wywodów Saint-Simona można wnioskować, że wyróżnił on inne jeszcze rozumienie wolności, a mianowicie wolność *sensu stricto*, czyli wolność polityczną. W jego pojęciu taka wolność w jeszcze mniejszym stopniu niż wolność indywidualna może być uważana za cel stowarzyszenia. Twierdził bowiem, że prawo do zajmowania się sprawami publicznymi bez odpowiednich ku temu predyspozycji jest prawem naturalnym przysługującym *de facto* każdemu obywatelowi. Równocześnie – nie bez racji – przyznawał, że traktowanie uzdolnień jako kryterium decydującego w działalności politycznej jest tak samo niejednoznaczne, jak i trudne do zweryfikowania. Dzieje się tak, ponieważ „polityka jest wciąż jeszcze doktryną opartą na przypuszczeniach, niezastępującą na miano nauki”<sup>55</sup>.

Również Fourier podejmował rozważania na temat wolności. I choć poświęcił im nieco więcej uwagi niż Saint-Simon, jednak podobnie jak jego rodak wyrażał wątpliwość w rzeczywistości i aktualną wartość tej idei. Nazywał ją największą pomyłką XIX w., przez doświadczenia historii odartą z niewątpliwie pięknych i chwalebnych treści. Zadawał pytanie: „dlaczego narody cywilizowane nie są zdolne cieszyć się dobrem, które jest przedmiotem pragnień jednostek i zbiorowości?”<sup>56</sup>. Otóż w jego przekonaniu odpowiedzi na to pytanie szukać należy w dziejach minionej, ale też współczesnej cywilizacji. Ich analiza pozwoliła Fourierowi na sformułowanie tezy o całkowitym zniewoleniu „człowieka cywilizowanego”, które obejmuje przede wszystkim niezdolność do dokonywania naprawdę najkorzystniejszych dla jednostki wyborów. Twierdził, że wolność, która stała się udziałem cywilizowanego i barbarzyńskiego człowieka, polega na wolności wyboru „większego lub mniejszego wyrzeczenia, a nie dobrobytu, którego przejawy widzi wokół siebie”<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> C.H. de Saint-Simon, *O systemie industrialnym*, s. 366.

<sup>56</sup> Ch. Fourier, *Traktat o wolnej woli*, [w:] A. Sikora, *Fourier*, s. 184.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 188.

Koncepcja wolności i tzw. wolnej woli pozostaje w wyraźnym związku z Furierowską wizją człowieka i ludzkiej natury. Twierdził, że człowiek jest jednością duszy i ciała. Ciało stanowi częśćkę amorficznej, bezwładnej i wprawianej w ruch materii wszechświata, dusza zaś jest źródłem przyrodzonych jej namiętności, które stanowią podstawowy czynnik konstytuujący naturę ludzką, są motorem jego działań, ale też wyposażone w atrybut wieczności są autonomiczne wobec Boga. Namiętności to nie – jak tłumaczył uczeń Fouriera Charles Pellarin – skumulowane uczucia lub „nadużycia jakiego efektu lub przyjemności zmysłowej”<sup>58</sup>, ale przypominająca ideę *virtu* Machiavellego „wewnętrzna siła, która nas pobudza do działania odpowiadającego naszej duszy i naszym zmysłom”. Główne zło cywilizacji, zdaniem Fouriera, polega na tym, że działając represyjnie dąży ona do stłumienia tych namiętności, które w odpowiedzi wybuchają ze zdwojoną siłą, stając się źródłem destrukcji i chaosu<sup>59</sup>. W tym upatrywał głównej przyczyny dekompozycji osobowości oraz zakłóconych relacji społecznych. Dokonujące się w warunkach cywilizacji ograniczenie namiętności hamuje ludzką aktywność kierowaną ku innym, ku całemu światu, ale też ku Bogu. Zaspokojenie namiętności prowadzi do szczęścia. Aby jednak mogło być urzeczywistnione, konieczne jest zapewnienie jednostkom poczucia, że ich aspiracje i możliwości będą spełnione. Muszą temu jednak sprzyjać określone okoliczności, a mianowicie reorganizacja całego systemu zasad zbiorowego współżycia prowadząca ku pełnej harmonii między ludźmi. Wypada zgodzić się ze Świętochowskim, że tę ideę zaliczyć można do jednego z najpiękniejszych rojeń utopii, a Fouriera do prawdziwego „apostoła niezmaconego szczęścia i harmonii”<sup>60</sup>. Z jego wywodów poświęconych ludzkiemu szczęściu wnioskować można, że utożsamiał je z prawem człowieka do wolności rozumianej jako prawo do pełnej ekspozycji swoich namiętności, czyli życia zgodnego z własnymi pragnieniami, ale też sprzyjającego „harmonii zewnętrznej”, bezkonfliktowym relacjom z członkami społeczeństwa. Wynika z tego wyraziście teza, że ludzkie namiętności tworzą prawidłowy układ stosunków społecznych. Fourier nie miał żadnych wątpliwości, że człowiek jest przede wszystkim istotą społeczną. Charakterystyczne, że – inaczej niż Saint-Simon – nie uzależniał realizacji namiętności od tego, aby były społecznie użyteczne. Według niego jedynym, ale ważnym warunkiem bądź też punktem odniesienia lub drogowskazem miał być natomiast

<sup>58</sup> Ch. Pellarin, *Ch. Fourier, sa vie et sa theorie*, Paris 1843, s. 216, cyt. za A. Sikora, *op. cit.*, s. 77.

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 76.

<sup>60</sup> A. Świętochowski, *Utopie w rozwoju historycznym*, s. 150.

Bóg. O wolnej woli Fourier pisał, że jeśli „nie przyznać połowy Bogu i połowy człowiekowi – nie będzie już wolności ani dla jednego, ani dla drugiego”<sup>61</sup>. Odrzucał dotychczasowe ograniczenia ludzkiej wolności wynikające z jednej strony z przesłanek filozoficznych, czyli przyznających wszystko rozumowi, z drugiej zaś teologicznych, zgodnie z którymi „wszystko odstępujemy Bogu, gdy naprawdę wszystko mu zabieramy”. W traktacie *O wolnej woli* przeprowadził Fourier skomplikowaną klasyfikację wolności, dzieląc ją na cztery kategorie: złożoną pozytywną, prostą pozytywną, prostą negatywną i złożoną negatywną. Pierwszej przyznawał tytuł „wolności całkowitej”, łączącej rozum z namiętnościami. Oczywiście taka wolność może być spełniona tylko w warunkach harmonii, jaką zapewnia idealny ustrój przyszłości, czyli falanster. Drugi rodzaj wolności, oparty wyłącznie na namiętnościach bez udziału rozumu, prowadzi do zguby. Jest to wolność obliczona na krótką metę, jaką cieszy się młody człowiek szaleńczo trwoniący fortunę. Kolejna kategoria to wolność złożona pozytywna, w sposób harmonijny łącząca w sobie dwa elementy: „namiętność dążąca do przyjemności i rozum pozytywny”<sup>62</sup>. Rolą rozumu jest jedynie „wysubtelnianie i mnożenie przyjemności, a nie hamowanie ich”. Jego pozytywne działanie polega na „kalkulowaniu subtelnych rozkoszy”<sup>63</sup>, służy „aktywnej przyjemności”. Trzecią kategorią jest wolność prosta negatywna, oparta na hamującym działaniu rozumu, który „wkracza po to właśnie, aby stłumić namiętności pod pretekstem ostrożności”<sup>64</sup>. Daleko stąd do szczęścia. „Umieć znosić cierpienia nie znaczy zażywać przyjemności”<sup>65</sup> – przekonuje Fourier. Czwartą i ostatnią kategorią wolności przez niego wyróżnioną jest tzw. wolność złożona negatywna, którą zna lud cywilizowany. Co prawda wolność ta polega na współistnieniu namiętności i rozumu, ale w sensie negatywnym, gdyż człowiek

[...] obdarzony nieokrzęsany, lecz trafnie sądzącym rozumem dostrzega same niedole w swej nędznej kondycji. [...] na próżno filozofia i teologia usiłują mu dowieść, że z jednej strony, jego wyrzeczenia są drogą do nieba, lub że, z drugiej strony, stanowią szczęście mędrca. [...] lud nie rozumie ani słowa z tych subtelności i woła wszędzie, że chciałby być bogaty, aby oddać się przyjemnościom, [...] buntuje się przeciw tym uczonym lekcjom, uporczywie żądając bogactw i bolejąc nad swym niedostatkiem<sup>66</sup>.

<sup>61</sup> Ch. Fourier, *op. cit.*, s. 194.

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 201.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 202.

Reasumując, można sądzić, że wolność według Fouriera miałyby polegać na prawie do nieskrępowanego realizowania przez jednostkę wynikających z jej natury potrzeb oraz pragnień. Ludzka skłonność do społecznej koegzystencji pozwala na zgodne i w pełni harmonijne współżycie w ramach wspólnoty, jednak na zasadach pewnej autonomii, gdyż każdy jest kształtowany odmiennie, a jego rola i funkcja w organizacji życia zbiorowego zależą wyłącznie od jakości charakteru. Pomyślność całego społeczeństwa oraz bogactwo społecznego życia zależą bowiem od różnorodności, respektowania różnorodności charakterów, ale także ich pokojowego i zgodnego współdziałania. Ważnym elementem, bez którego trudno wyobrazić sobie spełnienie wolności, jest także odpowiedni poziom warunków materialnych. „Masy ludowe – pisał – winny korzystać z gwarancji dobrobytu, który ma uchronić od wszelkiej troski”. Dzięki zaspokojeniu potrzeb życiowych „ludzie będą mogli poświęcać się tylko temu, co naprawdę ich interesuje, ku czemu kierują się ich namiętności i związane z nimi aspiracje”. Zmianie ulegnie charakter pracy, będącej dotychczas prawdziwą gehenną cywilizowanego świata. W nowym ustroju praca miała się stać przejawem ludzkiej ekspresji i autoafirmacji. Rodzaj aktywności związany był z konkretnymi predyspozycjami jednostki oraz jej zainteresowaniami. W tym sensie możliwość wykonywania pracy zgodnej z upodobaniami była przejawem wolności rozumianej jako prawo do swobodnego wyboru, niezależnej decyzji odpowiadającej indywidualnym aspiracjom. Praca będąca źródłem radości twórczej miała prowadzić do dynamicznego wzrostu bogactwa całego społeczeństwa.

Owen, podobnie jak pozostali socjaliści utopijni, swoją koncepcję wolności kształtował w ścisłym związku z wizerunkiem idealnego społeczeństwa, traktując ją jako jego trwałą i nieodzowny element. Tak jak w odniesieniu do całości doktryny utopijnego socjalizmu nie można wątpić w to, że jego twórcy nie wyobrażali sobie przyszłego ustroju bez wolności, tak trudno niekiedy zaakceptować warunki, w jakich miałyby być ona realizowana. Dla Owena – wyraźniej niż dla pozostałych – warunkiem *sine qua non* stworzenia nowego, doskonałego społeczeństwa, było całkowite zniesienie prywatnej własności. Dostrzegał w niej główne źródło zła i konfliktów międzyludzkich. Dawał pierwszeństwo własności społecznej, wierząc, że wspólne zarządzanie środkami produkcji spowoduje nie tylko pełne wykorzystanie możliwości wytwórczych całego społeczeństwa, ale przyczyni się do zaniku takich negatywnych zjawisk jak nierówność, anarchia, konkurencja. Krytykował poglądy współczesnych mu myślicieli o wolności osobistej człowieka i prawie do swobodnego wyboru. Takie hasła – w jego przekonaniu – zamykały się w kręgu czy-

stych teoretycznych spekulacji. Taka wolność jest tylko pozorna. Rzeczywistość bowiem aż nadto wyraźnie wskazuje, że indywidualna wolność robotników jest ograniczona nieludzkimi warunkami pracy. „Jaka tu może być wolność – pytał – i cóż innego mają ci ludzie do wyboru, jeżeli nie śmierć głodową?”<sup>67</sup>.

Innym źródłem ograniczającym prawdziwą wolność człowieka była – zdaniem Owena – religia, w której upatrywał przyczynę ludzkiej ciemnoty i nietolerancji. Wierzenia religijne, będące też potężnym orężem ideologicznego oddziaływania rządzących, ograniczały horyzonty intelektualne człowieka, krępowały jego inicjatywę, wypaczały moralne wartości<sup>68</sup>. Owen twierdził, że u podstaw każdej religii leży przekonanie o złych cechach ludzkiej natury, o jej przyrodzonej ułomności. Religia była – jego zdaniem – potężnym instrumentem w ręku duchowieństwa, które od wieków utrzymywało przekonanie, że całe życie człowieka powinno być pełnym udręki i cierpienia poszukiwaniem drogi do Boga. Religia to nic innego jak ukryte, choć bezwzględne utrzymywanie ludzi w strachu i ciemności. A zatem prawdziwa wolność to całkowite wyzwolenie od zakłamania i fałszu, jakie niosą ze sobą religijne wierzenia. Jednym z przykładów takiego zakłamania była – w przekonaniu Owena – sankcjonowana przez Kościół instytucja małżeństwa. Głosił ideę wolności w doborze partnerów życiowych. Stał na stanowisku, że małżeństwa sankcjonowane przez Kościół, jako na zawsze nierozłączne związki zawierane z woli Bożej, są źródłem konfliktów rodzinnych i wypaczają tę piękną z założenia instytucję. Człowiek ma przecież prawo do szczęścia, którego nieodzownym elementem jest wolność w zakresie swobody poszukiwań coraz to nowych wrażeń i doznań uczuciowych. Martwe małżeństwa nie mają nic wspólnego z miłością, są sprzeczne z naturą człowieka, ograniczają jego wolność. Ofiarami takich związków padają najczęściej kobiety i dzieci. Dla nich „te jaskinie samolubstwa, egoizmu i hipokryzji” są źródłem poniżenia, a także przyczyniają się do nieszczęścia całego społeczeństwa, kształtując w młodzieży przekonanie o takim wizerunku małżeństwa.

Wolnością był też – w przekonaniu Owena – dostęp do prawdziwej wiedzy, czyli umiejętności rozróżniania prawdy od fałszu. Pisał, że przyrodzonym prawem człowieka jest zdolność do „przyjmowania pojęć, dzielenia się nimi, porównywania”. Pojęcia te składają się na całość wiedzy człowieka, czyli jego umysłowości, która – w miarę rozwoju jednostki – nabiera siły i dojrzałości. Dowodził, że „jeżeli wiedza ta

<sup>67</sup> R. Owen, *Do brytyjskich fabrykantów o zatrudnianiu dzieci w fabrykach*, [w:] *idem, Wybór pism*, Warszawa 1959, s. 222.

<sup>68</sup> Por. M.J. Jelenkowski, *op. cit.*, s. 78.

jest prawdziwa i nieskażona błędami [...] i jeśli społeczeństwo, w którym człowiek żyje, posiada wiedzę podobnej jakości i poziomu, to człowiek będzie szczęśliwy<sup>69</sup>. Oczywiście służyć temu miały odpowiednie metody wpajane człowiekowi już od dziecka, gdyż „sprawą największej doniosłości jest nauczyć odróżniać prawdę od fałszu”. Prawdziwa wiedza była w jego przekonaniu wręcz warunkiem szczęścia jednostki. Pisał:

[...] kiedy te prawdy zostaną powszechnie uznane, każda jednostka będzie się z pewnością starała przyczynić do szczęścia innej jednostki, dla każdej bowiem stanie się jasne i niewątpliwe, że takie postępowanie jest szczytem dbałości o własny pożytek i naprawdę prowadzi do szczęścia<sup>70</sup>.

Rozważania te doprowadziły Owena do sformułowania „powszechnej racjonalnej konstytucji”, swoistego katalogu wolności, których funkcjonowanie miało być zapewnione w idealnym społeczeństwie przez troszczący się o powszechne szczęście „rozumny rząd”. Trzeba przyznać, że niektóre spośród tych idei, pochodzących przecież sprzed ponad dwustu lat, zachowały swoją aktualność i z powodzeniem wpisują się w zestaw praw człowieka współczesnych generacji – jak doskonale wiadomo, nie zawsze przestrzeganych. Do tych fundamentalnych wolności zaliczał bowiem Owen prawo każdego człowieka do godziwego życia i odpowiedniej opieki, która zapewnić ma prawidłowy rozwój „wrodzonych władz dziecka, fizycznych, umysłowych, moralnych i życiowych”. Wolnością jest także możliwość ustawicznego pomnażania zasobu wiedzy, prawo do całkowitej swobody wypowiedzania się, nieskrępowanej zmiany miejsca zamieszkania. Wolnością była w opinii Owena wolność od przesądów, jak też prawo do życia w społeczeństwie zamożnym, dobrze zorganizowanym, którego prawa i instytucje są zharmonizowane z prawami ludzkiej natury. Mimo że trudno byłoby doszukać się większych analogii Owenowskiej doktryny z założeniami współczesnego mu liberalizmu, to jednak jego interpretacja wolności jako „najdalszej swobody działania, ale niekolidującej z wolnością innego człowieka” jakże bliska jest rozumieniu tej idei w ujęciu klasycznego liberalizmu.

Na zakończenie wypada powrócić do pytania postawionego na wstępie tego artykułu. Czy wolność, tożsama ze szczęściem, której spełnienie w ramach idealnego społeczeństwa przewidywali utopijni socjaliści, rzeczywiście to szczęście zagwarantuje? Wydaje się jednak, że nie ma potrzeby szukać się odpowiedzi. Krytyka utopi i utopizmu istnieje przecież tak długo jak same utopijne wizje. O ich wielkiej, inspirującej roli w dziejach myśli społeczno-politycznej świadczy obfitość antyutopijnej literatury.

<sup>69</sup> R. Owen, *Nowy pogląd na społeczeństwo*, [w:] *idem, Wybór pism*, s. 88.

<sup>70</sup> *Ibidem*, s. 90.



Już u Arystotelesa dopatrzeć się można krytyki założeń idealnego państwa Platona. Najwybitniejszym przykładem antyutopijnej literatury są *Notatki z podziemia* Fiodora Dostojewskiego<sup>71</sup>. W utworze tym, będącym drwiną z utopijnej wizji Kryształowego Pałacu w *Co robić* Nikołaja Czernyszewskiego, znajdujemy wiele uwag jakże dobitnie przemawiających do wyobraźni każdego z nas.

Państwo wierzycie – pisał Dostojewski – w kryształowy gmach, który stać będzie przez wieczność, czyli taki, któremu nie będzie można ukradkiem pokazać języka albo przez kieszeń wystawić figi. Jeżeli o mnie chodzi, to ów gmach właśnie dlatego przejmuję mnie lękiem, że jest kryształowy, że ma trwać całą wieczność i że nie będzie można pokazać mu języka<sup>72</sup>.

Jednak mimo że trudno uwierzyć w kreowaną przez utopistów wizję wolności, nostalgia za taką jej projekcją jest udziałem każdego z nas. Choć nie mamy wątpliwości, że wizja kryształowego pałacu jest tylko marzeniem, jednak tęsknimy za takim rozumieniem wolności, gdyż daje tak potrzebne człowiekowi poczucie bezpieczeństwa. Większym lękiem napawa nas liberalna koncepcja wolności, którą Friedrich A. von Hayek tak stanowczo łączył z odpowiedzialnością i gotowością do wyrzeczeń<sup>73</sup>.

Nie można mieć wątpliwości, że utopia zaznacza swoją inspirującą rolę na każdym etapie dziejów, a zwłaszcza w momentach trudnych, gdy chwieje się wiara w stabilność świata. W dobie gwałtownego narastania niezwykle trudnych problemów, których źródło tkwi w globalnej i nowoczesnej cywilizacji, przekraczającej wszelkie granice industrializacji, w najczęściej nieodwracalnym wyniszczeniu środowiska naturalnego, przebudzeniu islamu i związanym z tym fanatyzmie etc., jako absolutna konieczność jawi się potrzeba stworzenia alternatywnych dla rzeczywistości planów i programów na przyszłość. Większość z nich nosi znamiona – jak tego chciał Picht – tzw. oświeconej utopii, czyli takiej, „która liczy się z realiami, które można ustalić metodami racjonalnej prognozy i nie pomija realnych przesłanek planowania politycznego, ale zarazem przekracza ich horyzonty i dlatego właśnie jest konieczna”<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> Por. J. Szacki, *Spotkania...*, s. 155.

<sup>72</sup> F. Dostojewski, *op. cit.*, s. 82.

<sup>73</sup> Patrz szerzej: F.A. von Hayek, *Droga do zniewolenia*, Kraków 1996, s. 139 i nast.

<sup>74</sup> G. Picht, *op. cit.*, s. 19.

## Bibliografia

- Bauman Z., *Socjalizm. Utopia w działaniu*, Warszawa 2010.
- Bazard A., Efantin B.P., *Doktryna Saint Simona. Wykłady – rok pierwszy, 1828*, przedm. i objaśn. C. Bougle i Elie Halevy, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1961.
- Beecher J., *Charles Fourier. The Visionary and His World*, London 1986.
- Dostojewski F., *Notatki z podziemia*, [w:] F. Dostojewski, *Gracz. Opowiadania 1862–1869*, Warszawa 1964.
- Engels F., *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, Warszawa 1979.
- Fourier Ch., *Traktat o wolnej woli*, [w:] A. Sikora, *Fourier*, Warszawa 1989.
- Hayek F.A. von, *Droga do zniewolenia*, Kraków 1996.
- Hayek F.A. von, *Nadużycie rozumu*, Warszawa 2002.
- Jameson F., *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane utopią i inne fantazje naukowe*, Kraków 2011.
- Jelenkowski M.M., *Owen*, Warszawa 1980.
- Juszczak A., *Stary, wspaniały świat. O utopiach pozytywnych i negatywnych*, Kraków 2014.
- Kleszcz L., *Filozofia i utopia. Platon, Biblia, Nietzsche*, Wrocław 1997.
- Kołakowski L., *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 1999.
- Kukathas Ch., *Wolność*, [w:] R.E. Goodin, P. Pettit (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, Warszawa 1998.
- Łuczewski M., *Utopia i konserwatyzm, „Edukacja Filozoficzna” 2000*, vol. 30.
- Łuszczynski A., *Kategoria wolności w dyskursie politycznym*, [w:] R.E. Goodin, P. Pettit (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, Warszawa 1998.
- Machaj Ł., *Wolność w poglądach Pierre’a Josepha Proudhona*, [w:] E. Kozerska, P. Sadowski, A. Szymański (red.), *Idea wolność w ujęciu historycznym i prawnym – wybrane zagadnienia*, Toruń 2010.
- Malczewski J., *Owen*, [w:] K. Chojnicka, M. Jaskólski (red.), *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 4, Warszawa 2009.
- Malczewski J., *Saint-Simon*, [w:] K. Chojnicka, M. Jaskólski (red.), *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 5, Warszawa 2012.
- Malczewski J., *Saintsimonizm*, [w:] K. Chojnicka, M. Jaskólski (red.), *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 5, Warszawa 2012.
- Mannheim K., *Ideologia i utopia*, Lublin 1992.
- Marks K., Engels F., *Manifest Partii Komunistycznej (1848)*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 4, Warszawa 1962.
- Mumford L., *The Story of Utopias*, London 1922.
- Owen R., *Do brytyjskich fabrykantów o zatrudnianiu dzieci w fabrykach*, [w:] R. Owen, *Wybór pism*, Warszawa 1959.
- Owen R., *Nowy pogląd na społeczeństwo*, [w:] R. Owen, *Wybór pism*, Warszawa 1959.
- Owen R., *Rewolucja w umysłach i w postępowaniu ludzkości, czyli o zbliżającym się przejściu od nierozumnego do rozumnego ustroju*, [w:] R. Owen, *Wybór pism*, Warszawa 1959.
- Pańków I., *Filozofia utopii*, Warszawa 1990.

- Pellarin Ch., *Ch. Fourier, sa vie et sa theorie*, Paris 1843.
- Picht G., *Odwaga utopii*, Warszawa 1981.
- Saint-Simon C.H. de, *Środek konstytucyjny powiększenia siły politycznej przemysłowości i pomnożenia bogactw Francji*, [w:] C.H. Saint-Simon, *Pisma wybrane*, t. 2, Warszawa 1968.
- Saint-Simon C.H. de, *Zarys nauki o człowieku*, [w:] C.H. de Saint-Simon, *Pisma wybrane*, t. 1, Warszawa 1968.
- Sikora A., *Fourier*, Warszawa 1989.
- Sikora A., *Saint-Simon*, Warszawa 1991.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, Warszawa 2002.
- Szacki J., *Spotkania z utopią*, Warszawa 1980.
- Świętochowski A., *Utopie w rozwoju historycznym*, Warszawa 1910.
- Walicki A., *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2001.
- Walsh Ch., *From Utopia to Nightmare*, London 1962.
- Wołgin W.P., *Szkice o zachodnioeuropejskim socjalizmie utopijnym*, Warszawa 1989.

## „L'amie de la liberté”: Benjamin Constanta rozważania o wolności\*

### Uwagi wstępne

Sława Benjamin Constanta, francusko-szwajcarskiego myśliciela przełomu XVIII i XIX w., wiele straciła z powodu niestałości (*l'inconstance*), jaką przypisywano jego charakterowi i, w konsekwencji, zaangażowaniu emocjonalnemu i politycznemu. Ta niestałość charakteru miała przekładać się na chwiejność stanowiska teoretycznego, a jak wiadomo, Constanta-teoretyka przez całe dojrzałe a wielce nieuporządkowane życie zajmowały dwie kwestie. Jedną z nich dotyczyła istoty religii, a drugą wolności. Pierwszej poświęcił ogromne dzieło zatytułowane *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*<sup>1</sup>, drugiej – swą najważniejszą pracę z teorii polityki *Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs*<sup>2</sup> oraz broszury polityczne i wystąpienia

307

\* Artykuł opublikowany pierwotnie w „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 2015, nr 2(11), s. 69–85.

<sup>1</sup> Dzieło zaczęło ukazywać się drukiem w 1824 r. pod tytułem *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*. Trzy tomy wydano jeszcze za życia autora w latach 1824–1827. Dwa następne, a także dwa tomy *Du polythéisme romain considéré dans ses rapports avec la philosophie grecque et la religion chrétienne*, już po jego śmierci, w latach 1831–1833. Polskie krytyczne wydanie obszernych fragmentów *De la religion* to: B. Constant, *O religii*, tłum. S. Kruszyńska, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 2008.

<sup>2</sup> *Principes de politique* ukazały się po raz pierwszy w 1815 r. Było to wydanie opracowania z 1806 r. Polskie wydanie wybranych fragmentów *Principes*: B. Constant, *Zasady polityki: mające zastosowanie do wszystkich rządów (wersja z lat 1806–1810)*, tłum. A. Dwulit, opr. Marcin Bąba, Warszawa 2008. W 1831 r. ukazało się: B. Constant, *O monarchii konstytucyjnej i rękopiśmie publicznym: rzecz wyjęta z dzieł Benjamin Constant*, tłum. W. Niemoiowski, Warszawa 1831. Obecnie pisma polityczne ukazują się w kolejnych tomach *Oeuvres complètes de Benjamin Constant* opracowywanych przez zespół działający przy Institut Benjamin Constant (Université de Lausanne), a publikowanych przez Max-Niemayer Verlag (Tübingen)

w Trybunacie. Oba dzieła były przez autora wielokrotnie przeredagowane i jedynie ta niekończąca się praca nad ich strukturą zdaje się być sprawiedliwym powodem przenoszenia cechy jego charakteru na jego poglądy. Współcześni badacze pism religijnych i politycznych tego myśliciela podkreślają bowiem to, iż wypracowuje on swe poglądy w latach młodości, a stabilizują się one już we wczesnym okresie związku z panią de Staël i otaczającą ją tzw. Grupą z Coppet<sup>3</sup>, czyli ok. roku 1894. Nie zmieniają się one później w kwestiach zasadniczych, a takimi są dla niego przede wszystkim wspomniane wyżej: istota religii i wolności.

Constanta myśl o religii omówiłam obszernie w książce zatytułowanej *Benjamin Constant – filozof religii* (Gdańsk 2000), której podtytuł nieprzypadkowo brzmi *Religia – moralność – wolność*. Religia i wolność (i, co tu mniej ważne, religia i moralność) są, według niego, zespolone koniecznym związkiem, którego nie zauważy myśl zajmująca się jedynie powierzchnią zjawisk. Dostrzeże ten związek jedynie myśl sięgająca pod tę powierzchnię, myśl pytająca o istotę-źródło religii i istotę-źródło wolności. To właśnie takie „głębokie”, a dziś powiedzielibyśmy fenomenologiczne, poszukiwania są tym, co można nazwać „nerwem” teoretyczno-filozoficznych rozważań myśliciela. W badaniu religii ukazany jest on bezpośrednio jako sposób zmierzania do wyznaczonego celu: uzasadnienia hipotezy o konieczności odróżnienia pozytywnych form religii od uniwersalnego źródła religii, którym jest czucie religijne (*le sentiment religieux*), będące, poza rozumnością i egoizmem, właściwością ludzkiej natury. Nerw ten działa także w pismach politycznych, a w szczególności w *Principes*, które w zamierzeniu autora miały być traktatem o uniwersalnych podstawach życia politycznego. W *Principes* jednakże zaangażowanie autora w spory ideologiczne epoki, zaangażowanie ujawniające się także w dziele o religii, dominuje nad zamysłem teoretycznym. Mniej tu zatem treści nawiązujących do przyjętych założeń antropologiczno-filozoficznych, które stanowią ramy teoretyczne całości rozważań, a więcej tych dotyczących „powierzchni zjawisk”. A na „powierzchni” badacz ma

i (obecnie) przez De Gruyter (Berlin). Są to: t. 2, *De la justice politiques*, 1998; t. 4, *Discours Au Tribunal; De la possibilité d'un constitution républicaine dans un grand pays* (1799–1803), 2005; t. 8, *Florestan; De l'esprit de conquête et de l'usurpation; Rélexions sur les consitutions* (1813–1814), 2005; t. 9, *Principes de politique et autres écrits (juin 1814-juillet 1815)*, 2001; t. 10, *Textes politiques de 1815 à 1817; Articles du „Mercure de France” Annales de la session de 1817 à 1818*, 2010; t. 11, *Textes de 1818*, 2011; t. 26, *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*, 2012; t. 33, *Mélanges de littérature et de politique*, 2012.

<sup>3</sup> Anne-Louise Germaine Necker, baronowa de Staël-Holstein (1766–1817). Groupe de Coppet to nazwa przypisana nieformalnej grupie intelektualistów, spotykających się w posiadłości Neckerów w Coppet. Tworzyli ją m.in. Benjamin Constant, August Wilhelm Schlegel, Charles Victor von Bonstetten, Jean de Sismondi, Matthieu de Montmorency.

do czynienia przede wszystkim z równymi pozytywnymi formami wolnoŹci, z ustrojami polityczno-prawnymi, które są manifestacj -realizacj  wolnoŹci naturalnej, czyli wolnoŹci b dacej atrybutem złoŹonej ludzkiej natury. W mojej ksi zce o Constantie jako filozofie religii poŹwieci m osobny rozdział powiązaniu wolnoŹci z religij , a dokładniej, koniecznemu zwi zkwowi, jaki, według filozofa, istnieje między wolnoŹci  a czuciem religijnym<sup>4</sup>. Tu przywołam syntetycznie najwaŹniejsze ustalenia, by następnie w ich Źwietle ukaza  Constantow  teori  wolnoŹci indywidualnej i politycznej, rozbudowaną w pismach politycznych.

## Filozoficzne ramy poje ciowe Constantowych rozwaŹa  o wolnoŹci

Jak juŹ zostało powiedziane, w dziele o religii Constant wprowadza, najpierw jako hipotez  badawczą, a następnie jako obowiązujące twierdzenie, odr nienie form religijnych od czucia religijnego. Formy są historycznie zmienne, powstają i upadają, by z koniecznoŹci znów odradza  się pod innymi postaciami. JakoŹ  kaŹdej zaistniałej formy religijnej wsp lza y od duchowego stanu danego czasu, czyli, jak powiedzielibyŹmy dzisiaj, od jakoŹci całego systemu społeczno-kulturowego, którego integralną cz Ź  stanowi. Ten z kolei – rozumiany jako dynamiczna ca oŹ  – jest „generowany” przez trzy Źcieraj ce się ze sobą si ly tkwiące ostatecznie w ludzkiej naturze, a są nimi egoizm, d z cy do zrealizowania „interesu”, rozum d z cy do logicznie uporządkowanej wiedzy oraz czucie religijne, które jest „inną cz Źtk  nas, cz Źtk  bardziej intymną, choć mniej rozpoznana, [która sprawia, Źe – moje S.K.] „czujemy się przyciągani przez inną [niŹ ziemski – moje S.K.] dziedziny...”<sup>5</sup>.

Si ly te realizuj  się przede wszystkim pod postacią okreŹlonych społecznych instytucji, koniecznych dla Źycia społecznego w ogóle, a w konsekwencji takŹe dla Źycia ludzkiej jednostki. W strukturze ludzkiej natury czucie religijne pełni, według myŹliciela, funkcj  wyr nion  o tyle, Źe to w lŹnie ono pozwala, zarówno jednostce, jak i formom społecznym, skutecznie przeciwstawia  si  egoizmowi. Struktura, jaką jest ludzka natura, nie jest bowiem statyczna, twierdzi Constant, powołując się na Źwiadectwa historii, ludzkie zachowania i samowiedz . Toczy się w niej walka, w której

<sup>4</sup> Patrz: S. Kruszy nska, *Benjamin Constant – filozof religii. Religia – moralnoŹ  – wolnoŹ *, Gda nsk 2000, s. 244–274.

<sup>5</sup> B. Constant, *O religii*, s. 46.

rozum ze swoją logiką jest zaangażowany zarówno w realizowanie potrzeb egoizmu, jak i czucia religijnego, służąc im jako narzędzie do osiągnięcia właściwych im celów. Wchodząc w sojusz wyłącznie z egoizmem, kreuje nieludzką rzeczywistość, ten sojusz zwrotnie umacniającą. Czas Terroru po Rewolucji Francuskiej jest dla Constanta przerażającym skutkiem takiego właśnie sojuszu. W II rozdziale I księgi *O religii* czytamy:

Skąd bierze się moralny nieład w czasach, w których filozofia wszędzie rozpowszechnia nauki i w których światło wiedzy zdaje się rozpraszać mroki niewiedzy? Człowiek winszuje sobie, że pozbył się wszelkich przesądów, złudzeń i lęków, a osaczają go wszelkie możliwe lęki, przesady i złudzenia. Ogłoszono królestwo rozumu, a cały świat ogarnęło szaleństwo; wszystkie systemy osadzają się na rachunku, skierowane są do interesu, pochwalają przyjemności, zalecają brak wysiłku, a nigdy wybryki nie były bardziej zawstydzające, działania bardziej bezładne, cierpienia bardziej dotkliwe: a to dlatego, iż sceptycyzm, atakując formę i ścierając ją w proch, wymierzył był cios czuciu, bez którego rodzaj ludzki obejść się nie może. Człowiek, wyszedłszy zwycięsko z wydanych przez siebie bitew, spogląda na świat ogołocony z opiekuńczych mocy i zamiera osłupiony własnym triumfem<sup>6</sup>.

310

Zależność między systemem form społecznych a dynamiczną strukturą, jaką jest ludzka natura, w której toczy się nieustanna walka pomiędzy egoizmem, rozumem a czuciem religijnym, nie ma natury prostego związku przyczynowo-skutkowego. Trzeba tu raczej mówić, znów używając współczesnych określeń, którymi sam Constant nie mógł się posługiwać, o warunkowaniu raczej strukturalnym: instytucjonalne formy społeczne są generowane przez ludzką naturę, czyli są zewnętrzną i intersubiektywną realizacją tkwiących w niej sił, ale te same instytucje społeczne oddziałują na ludzkie indywidua – nośniki ludzkiej natury – i w znacznym stopniu decydują o tym, czy w toczonej w każdym z nich wewnętrznej walce wygra egoizm, rozum, czy religijne czucie. Stanem pożądanym, zarówno w życiu wewnętrznym, jak i zewnętrznym (społecznym) jest trudny do uzyskania stan harmonii, zwany przez Constanta stanem doskonałości<sup>7</sup>. To ten ideał staje się dla myśliciela kryterium służącym do oceniania jakości form społecznych oraz, co ważne ze względu na jego pojmowanie wolności, do oceniania jakości stanu wewnętrznego, czyli określonego stanu ludzkiej natury. Jakość formy społecznej oraz jakość stanu wewnętrznego jednostek jest tym wyższa, im wyższy jest ich

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 56–57.

<sup>7</sup> Genealogia intelektualna Constanta jest w literaturze francusko- i angielskojęzycznej dobrze opisana (wpływy myśli starożytnej, oświeceniowej i preromantycznej). Omówiłam je także w przywołanej tu książce – tu zatem nie zajmuję się historycznymi analogiami ani co do samych idei, ani co do terminologii.

stopień równowagi, im bardziej dana forma z jednej strony jest efektem, jeśli tak można powiedzieć, dobrej współpracy egoizmu, rozumu i uczucia religijnego, a z drugiej, jeśli potrafi tę współpracę podtrzymywać.

Ludzka natura wzięta jako taka, jako swego rodzaju abstrakt, spontanicznie, czyli w sposób wolny, manifestuje się w pozytywnych formach zinstytucjonalizowanych i niezinstytucjonalizowanych. Można zatem powiedzieć, że człowiek jest istotą „z natury wolną”, na co w swych niedookreślonych antropologiach powołują się wszyscy Oświeceni, a za nimi, choć nie bezkrytycznie, także Constant. Tak rozumiana wolność jest jednak, co zostało wyżej powiedziane, jedynie wyprowadzonym z faktów abstraktem, hipotetycznym stanem wewnętrznym, który, by wyjaśniał to, co zewnętrzne i faktyczne, powinien zostać dookreślony. Rozważając kwestię wolności, Constant mówi zatem bądź o wolności jako wolności wewnętrznej (naturalnej), bądź o tej wolności zewnętrznych manifestacjach. Wypracowuje także swoje rozumienie wolności wewnętrznej, tak by możliwe było zastosowanie abstrakcji do wyjaśniania konkretnych stanów wewnętrznych i czyni to, odwołując się do opisanego wyżej pojęcia doskonałości – wolność wewnętrzna może być realizowana i uewnętrzniana w stopniu odpowiadającym jakości stanu wewnętrznego, czyli harmonii sił konstytuujących ludzką naturę: egoizmu, rozumu oraz uczucia religijnego.

Fakty narzucają określony sposób mówienia o wolności. Wolność wzięta jako to, co „zewnętrzne”, jako manifestacja, „wcielenie” wolności wewnętrznej, sprowadza się do określonej sytuacji, do określonych warunków działania. Sytuacja społeczno-polityczna musi więc być uznana za jedną z najważniejszych ze względu na możliwość swobodnego realizowania ludzkich działań. Te z kolei mają swe ugruntowanie w „naturalnych” potrzebach: potrzebie bezpieczeństwa i dobrostanu (działania egoizmu), potrzebie wiedzy i porządku (działania rozumu) oraz potrzebie wykraczania poza sferę materialno-cieleśną, w stronę tego, co transcendentne, ku świętości, miłości, ofierze, miłosierdziu, moralnej doskonałości, bezinteresownemu dobru, ku pięknu, prawdzie, sprawiedliwości (działania uczucia religijnego). Silne działanie uczucia religijnego, wspomaganie współpracą rozumu – bez jego współpracy formy społeczne (w tym formy religijne) nie mogą harmonizować z aktualną wiedzą i tym samym przestają satysfakcjonować oświeconą część społeczeństwa – trzeba tu uznać za konieczny warunek wszelkiej wolności konkretnej<sup>8</sup>, wziętej za-

<sup>8</sup> W książce o Constantie i kilku artykułach poświęconych jego rozumieniu wolności odróżniam wolność jako atrybut natury ludzkiej (wolność w ogóle) od wolności praktycznej. Tu wolę porzucić nazwę „wolność praktyczna” na rzecz nazwy „wolność konkretna”, która to nazwa lepiej, jak sądzę oddaje zamysł Constanta.



równy jako dany stan wewnętrzny, jak i stan zewnętrzny. Stłumienie uczucia powoduje popadnięcie rozumu w niewolę egoizmu i, w konsekwencji, do degenerowania się form społecznych, w których interes silnych (władzy) zaczyna dominować nad dobrem słabszych (ludu). Rządzący tracą swą wolność (konkretną), angażując swe życiowe moce w walkę o utrzymanie korzystnego dla nich *status quo*, a rządzeni wpadają w machinę umacniającej się wraz z tą walką tyranii.

W dziele o religii wątek związku uczucia religijnego z wolnością wielokrotnie powraca. Maurice Barbier, autor opracowania pt. *Religion et politique dans la pensée moderne* stwierdza nawet, iż uczucie religijne oraz wolność są dla Constanta tym samym. Pisze:

[...] ponieważ uczucie religijne ma głęboki i wewnętrzny charakter, utożsamiane jest z samą wolnością; nie mogłoby ono istnieć bez wolności, a samo jest tej wolności najlepszą gwarancją. Związek między nimi [religią a wolnością – moje, S.K.] nie jest więc przypadkowy, lecz istotny: nie ma religii bez wolności ani wolności bez religii<sup>9</sup>.

312

Moje badania nie potwierdzają tej mocnej tezy Barbiera, ale jest tu coś na rzeczy. Uczucie religijne to wyróżniony przez Constanta element ludzkiej natury, który w istocie staje się u niego najlepszym gwarantem wolności konkretnej. Uczucie i wolność nie są jednak tym samym. To pierwsze współkonstruuje ludzką naturę i tak jak inne jej „części” nazywane egoizmem (dobrze pojętym interesem) oraz rozumem, spontanicznie „domaga się” aktualizacji, czyli uzyskania zewnętrznej formy pozytywnej. W tym sensie można by powiedzieć, że zarówno egoizm, jak i rozum oraz uczucie są wolne, jeśli weźmiemy je jako siły oderwane od całości, którą tworzą, bo tylko wówczas da się powiedzieć, że każda z nich działa spontanicznie. Natura ludzka stanowi jednak całość (strukturę) i każde, jeśli tak można powiedzieć, rozchwianie tej całości, każde naruszenie naturalnej równowagi jej wewnętrznych sił, to zagrożenie zarówno dla samej natury – jej swoista denaturalizacja – jak i dla naturalnej wewnętrznej wolności. Każdy człowiek jest z natury wolny – to antropologiczny pewnik, ale nie wynika z niego, iż każda aktualizacja naturalnej wewnętrznej wolności, każdy konkretny człowiek jest jej aktualizacją doskonałą. Konkretna wolność, co już zostało powiedziane, może być oceniana ze względu na to, w jakim stopniu odpowiada ona stanowi doskonałości, czyli idealnemu (abstrakcyjnemu) stanowi równowagi między trzema spontanicznie działającymi siłami.

<sup>9</sup> M. Barbier, *Religion et politique dans la pensée moderne*, Nancy 1987, s. 146 (tłum. moje – S.K.).

Nie ulega wątpliwości, iż w dziele o religii czucie religijne spełnia wyjątkową rolę w utrzymaniu stanu wewnętrznej (i tym samym zewnętrznej) harmonii. Dzieje się tak dlatego, że Constantowa nazwa „czucie religijne” ma bardzo szeroki zakres oraz istotne moralne treści. Została ona bowiem ukuta nie tylko i nie tyle jako efekt analizowania zjawisk *stricte* religijnych, ale na podstawie uwzględnienia tych wszystkich ludzkich doświadczeń i zachowań indywidualnych i zbiorowych, które autor uznaje za najszlachetniejsze i najwznioślejsze. Określając tę nazwę, Constant przywołuje wszelkiego rodzaju cnotliwe akty, czyny miłości, działania, za którymi stoi bezinteresowne dobro, doświadczenia estetyczne, twórcze uniesienia, zbiorowe zrywy w obronie wartości (jedną z nich jest oczywiście wolność) czy instytucje wartości podtrzymujące. Jeśli zatem mówi się o godności czy szlachetności ludzkiej natury – a pesymista Constant czyni to z dużą powściągliwością i ostrożnością – to z pewnością szlachetność tę rodzaj ludzki zawdzięcza działaniu czucia religijnego.

Sam Constant nie wypracowuje odrębnej i precyzyjnej terminologii filozoficznej, która ułatwiłaby mu jasne sformułowanie rozbudowanej własnej „teorii wolności”. Nie używa konsekwentnie terminu „wolność wewnętrzna”, a nazwa „wolność konkretna” w odniesieniu do form wolności wewnętrznej w ogóle nie pojawia się w jego pismach. Przeprowadzone przeze mnie analizy teksów pozwalają jednak taką terminologię zasadnie zastosować. Wraz z jej wprowadzeniem Constantowe rozważania o wolności obecne w dwóch różnych kontekstach – religijnym i politycznym – uzyskują wewnętrzną spójność, dostarczając sobie nawzajem ważnych uzupełnień. Jak wspomniałam, pisząc o wolności politycznej i wolności indywidualnej w pismach politycznych, czynnie zaangażowany w politykę autor ma na uwadze załatwienie bieżących spraw i nie zamierza obniżać siły oddziaływania swych tekstów na opinię publiczną przez umieszczanie w nich rozległych rozważań teoretycznych. Złożony związek wolności z czuciem religijnym, a tym samym z moralnością, godnością i szlachetnością w ogóle, traktowany jest w nich marginalnie. Nie należy jednak, jak sądzę, oddzielać politycznych teorii myśliciela od ich filozoficznego zaplecza, pozbawiając tym samym tę wczesną myśl liberalną jej aksjologicznego zakorzenienia.

## Wolność indywidualna a wolność polityczna: rozważania z *De la liberté des Anciens comparée a celle de Modernes*

Zredagowane w 1806 r. *Principes de politique* nigdy nie ukazały się w pełnej wersji za życia autora. Publikowane były natomiast mniej lub bardziej obszerne wybory tej redakcji uzupełnione innymi, późniejszymi tekstami. Ja skorzystam z wydania i opracowania krytycznego autorstwa E. Hofmanna. Książka Hofmanna pt. *Les „Principes de politique” de Benjamin Constant* ukazała się w 1980 r. (Droz S.A. Genève) i składa się z dwóch tomów. Tom pierwszy to opracowanie opatrzone podtytułem *La genèse d’une oeuvre et l’évolution de la pensée de leur auteur (1789–1806)*. Tom drugi zawiera tekst *Principes*, ustalony na podstawie kompletnie zachowanego i znajdującego się w BCU w Lozannie rękopisu z 1806 r. oraz *Additions* – zapisków przechowywanych w BNF w Paryżu. Treści wzięte z *Principes* posłużą mi jako uzupełnienie i doprecyzowanie tych, które znajdują się w najlepiej znanym tekście Constanta o wolności, a mianowicie w *De la liberté des Anciens comparée a celle de Modernes* z roku 1819<sup>10</sup>.

314

Rozważania prowadzone w *De la liberté* – polemiczne względem Rousseusowskiego demokratyzmu – są uporządkowane według dwóch nakładających się na siebie podziałów. Jeden z nich to podział na tytułową wolność starożytnych i nowożytnych, a drugi, na wolność indywidualną i polityczną. Pierwszy podział to odprysk, żywego jeszcze w czasach Constanta, sporu o nowoczesność i klasycyzm, sporu dotyczącego, jak wiadomo, uniwersalnego wzorca doskonałości i lokowania go w przeszłości lub przyszłości. Istotnym dla rozważanej tu kwestii jest natomiast podział drugi. To właśnie jego zapleczem teoretycznym są metafizyczno-antropologiczne tezy wypracowane w *De la religion*. Podział na wolność indywidualną i wolność polityczną pozwala Constantowi mówić o historycznej zmienności form politycznych, a tym samym o zmienności tych form, pod którymi aktualizuje się naturalna potrzeba wolności. Constantowa krytyka starożytnej idei demokracji, idei, do której odwołują się admiratorzy myśli społecznej Rousseau, a jednocześnie promotorzy Terrouru, odsyła do ważnego dla myśliciela odróżnienia źródła (istoty) wolności (religii) od tegoż źródła licznych manifestacji. Źródłem wolności jest ludzka natura, niezmienna i dynamiczna jednocześnie. Niezmienna,

<sup>10</sup> Jest to tekst wykładu wygłoszonego przez Constanta w Athénée Royal w Paryżu w 1819 r., opublikowany pod tym samym tytułem także w 1819 r. w: B. Constant, *Collection complète des ouvrages publiés sur le gouvernement représentatif et la constitution actuelle de France, formant une espèce de cours de politique constitutionnelle*, t. 3, Paris 1819.

bo zawsze będąca zespoleniem tych samych trzech sił; dynamiczna, bo siły te działają z różną mocą i skutecznością. Źródłowa wolność uzyskuje swe historyczne urzeczywistnienia w zmiennych formach, które ja nazywam wolnościami konkretnymi. Podział na wolność polityczną i indywidualną to „gruby” podział owych różnorodnych możliwych wolności konkretnych.

Oddajmy jednak głos autorowi. Odrzuca on, postulowaną jako nadal obowiązującą, starożytną ideę demokracji, bo ta, sprowadzając równość do równego udziału obywateli w życiu politycznym, da się pogodzić jedynie z wolnością polityczną. Jej konsekwencją jest przyznanie suwerenowi uprawnień do ingerowania w życie prywatne obywateli.

W demokracji starożytnej zatem nie może pojawić się żaden rodzaj wolności indywidualnej:

U starożytnych jednostka, prawie zawsze niezależna w sprawach publicznych, zniewolona jest prawie we wszystkich sprawach prywatnych. Jako obywatel decyduje o wojnie i pokoju, jako osoba prywatna jest ściśle ograniczana, nadzorowana i krępowana we wszystkich swych poczynaniach. [...] Inaczej jest współcześnie, jednostka, niezależna w życiu prywatnym, w państwach nawet najbardziej liberalnych w sprawowaniu najwyższej władzy uczestniczy jedynie pozornie. Jej władza jest zazwyczaj ograniczona i pośrednia<sup>11</sup>.

Nowa sytuacja społeczna, nowe warunki polityczne, inna organizacja nowożytnych państw, a także wyższy poziom wiedzy oraz nowy stan indywidualnej i zbiorowej świadomości – to wszystko wymaga nowych form wolności zewnętrznej, wymaga takich wolności konkretnych, w których znajdzie „ukojenie” wewnętrzna potrzeba wolności. Nowoczesność (nowożytność), zmniejszając obszar działania wolności politycznej oraz obniżając jej jakość musi otworzyć dla podmiotowych wolnych działań obszar nowy, a mianowicie dziedzinę życia prywatnego oraz usankcjonować prawnie zespół wolności indywidualnych.

Sam Autor ujmuje tę ważną kwestię, pisząc w omawianym artykule, iż wolność polityczna to swoboda podejmowania decyzji w sprawach publicznych, wolność indywidualna zaś to swoboda podejmowania decyzji w stosunku do własnej osoby. A „ustalenie właściwych, czyli zgodnych z naturą człowieka i z określonym stanem społecznym stosunków polega na ustaleniu właściwej proporcji między wolnością polityczną a indywidualną”<sup>12</sup>. Zauważmy, że w obu przypadkach idzie o wolność

<sup>11</sup> B. Constant, *De la liberté des Anciens comparée a celle de Modernes*, [w:] *Cours de politique constitutionnelle*, t. 2, Paris 1861, s. 542 (tłum. tu i wszędzie, gdzie nie podano inaczej – moje, S.K.).

<sup>12</sup> S. Kruszyńska, *Benjamin Constant filozofi religii. Religia – moralność – wolność*, Gdańsk 2000, s. 246.

jednostki, tyle że jednostka może podejmować swobodne decyzje albo jako obywatel, czyli korzystając z wolności politycznej, albo jako osoba prywatna, korzystając z wolności indywidualnej. Brak wolności indywidualnej, twierdzi Autor, nie był dotkliwy dla „ludów starożytnych”, które „ani nie mogły odczuwać jej potrzeby, ani znać płynących z niej korzyści” ponieważ „organizacja społeczna wytwarzała w nich pragnienie wolności całkowicie odmiennej od tej, jaką gwarantuje nasz system społeczny”<sup>13</sup>. Natomiast „[n]iezależność indywidualna jest najważniejszą potrzebą człowieka współczesnego”, zatem „nie wolno od niego żądać poświęcenia tej niezależności w imię ustanowienia wolności politycznej”, bo [w]olność indywidualna... jest dla współczesnych jedyną prawdziwą wolnością”, zaś „wolność polityczna jest tylko jej gwarancją”<sup>14</sup>.

W *Du polythéisme* Constant napisał, że wolność „polega tylko na jednym, na możliwości wyboru między dwiema opcjami”<sup>15</sup>. Mowa tu oczywiście nie o źródłowej, wewnętrznej wolności, lecz o wolności pojmowanej konkretnie, jako możliwość swobodnego wyboru i możliwość swobodnego dążenia do wybranego celu. Każda wolność konkretna jest bowiem możliwością swobodnego wyboru i swobodnego działania, ale, dodajmy, wyboru i działania dokonywanego zgodnego ze „słusznym” chceniem, chcenie zaś jest „słuszne”, jeśli jest manifestacją wolności wewnętrznej, a ją posiada się jedynie wtedy, gdy zachowana jest odpowiednia równowaga (harmonia) między trzema wewnętrznymi siłami: egoizmem, rozumem i czuciem religijnym. O zewnętrznym przymusie w ścisłym sensie można zatem mówić jedynie wówczas, gdy wolności konkretne (historyczne ukształtowane i określone „zestawy” wolności politycznych oraz indywidualnych) nie wchodzi w synergię z aktualnymi potrzebami wypływającymi z wolności źródłowej. Nie da się zatem, jeśli chce się iść za myślą Constanta, utrzymać tezy, że jednostce „z natury” przysługuje całkowita swoboda czy to w życiu politycznym, czy prywatnym. Znamienne jest, że to, czym jest wolność indywidualna w czasach nowożytnych, Constant precyzuje przez znane wyliczenie, mówiąc najpierw o równości wszystkich wobec prawa, tak by nikt „nie mógł być aresztowany, uwięziony, skazany na śmierć, czy w jakikolwiek sposób torturowany w wyniku arbitralnej decyzji jednej lub kilku osób”<sup>16</sup>, a następnie podając najważniejsze, potrzebne człowiekowi nowożytnemu rodzaje swobody, czyli tego, co ja nazywam wolnościami konkretnymi: wol-

<sup>13</sup> B. Constant, *De la liberté des Anciens comparée a celle de Modernes*, s. 541.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 552–555.

<sup>15</sup> B. Constant, *Du polythéisme romain considéré dans ses rapports avec la philosophie grecque et la religion chrétienne*, Béchét, Paris 1833, t. 2, s. 45.

<sup>16</sup> B. Constant, *De la liberté...*, s. 543.

ność wypowiedzania swych opinii, swobodnego wyboru zawodu i jego swobodnego wykonywania, swobodnego dysponowania swą własnością łącznie z prawem jej zmarnotrawienia, swobodnego przemieszczania się bez zezwolenia oraz wyjaśniania powodów, swobodnego spotykania się z innymi w takich celach, jakie jemu odpowiadają, czy to w interesach, czy dla sprawowania kultu, czy spędzenia czasu wolnego i wreszcie swobodnego wpływania na administrację państwową bądź poprzez powoływanie wszystkich lub niektórych jej urzędników, bądź przez uwagi, petycje, żądania, które władza powinna respektować<sup>17</sup>. Podobnie, a więc przez wyliczenie, uszczegóławia (konkretne) wolności starożytnych, wskazując, iż były one przede wszystkim wolnościami politycznymi bezpośrednimi i kolektywnymi.

Chcąc nadal pozostać przy tekstach źródłowych, wykorzystując je do uzasadnienia i rozjaśnienia proponowanej przeze mnie interpretacji, porzucę dobrze znany i często przywoływany tekst *De la liberté* i skorzystam z informacji zawartych w wybranych księgach *Principes*. Znajdujemy w nich rozważania bardziej rozbudowane niż w syntezie, jaką z konieczności musiał być wyżej wspomniany tekst, będący zapisem wykładu. Ze względu na poruszaną tu kwestię istotne są księgi następujące: VII (*De la liberté de la pensée*), VIII (*De la liberté religieuse*), XVI (*De l'autorité sociale chez les anciens*), XVII (*Des vrais principes de la liberté*). Aby utrzymać porządek mojego wykładu, w którym staram się ukazać ogółofilozoficzne podstawy Constantowych rozwiązań problemów szczegółowych związanych z kwestią wolności obywateli w państwie, zacznę od informacji wziętych z księgi dwunastej, mówiącej o podstawowych zasadach wolności (konkretnych).

## Zasady wolności a wolność indywidualna i polityczna: rozważania z *Principes*

Analizy różnorodnych nowożytnych relacji zachodzących pomiędzy władzą a obywatelem, analizy dokonane w księgach poprzedzających księgę siedemnastą, prowadzą autora do ujawnienia istotnych błędów popełnionych przez tak ważnych i wpływowych myślicieli jak Rousseau, Mably czy Montesquieu. Jeden z błędów polegał na tym, iż abstrakcję brali oni za konkret. Abstrakcją bowiem jest tzw. władza społeczna (*l'autorité social*), będąca wyrazem woli powszechnej. Ta władza została utożsamio-

<sup>17</sup> Por. *ibidem*.

na z wolnością obywateli, a zatem z wolnością, która realizuje się wyłącznie w konkretnych i historycznie zmiennych formach. W konsekwencji starożytny ideał wolności chciano zaszczerpić na obcym gruncie nowożytnej rzeczywistości społecznej. Według Constanta natomiast określona władza społeczna wyraża się zawsze w określonym prawie stanowionym i może być uznana za wyraz woli powszechnej jedynie wtedy, gdy prawo to jest gwarantem takiego „zestawu” wolności konkretnych, dzięki któremu wolność źródłowa uzewnętrznia się w sposób satysfakcjonujący, czyli, mówiąc inaczej, wpływa skutecznie na kształt zmieniających się instytucji życia społecznego. Prawo sankcjonujące zerwanie więzi łączącej to, co zewnętrzne z tym, co wewnętrzne i źródłowe nie reprezentuje woli powszechnej, lecz interes rządzących grup lub jednostek.

Zrekonstruowane wyżej ogólnofilozoficzne tezy „pracujące” w politycznych tekstach Constanta wyznaczają ramy pojęciowe, których uwzględnienie pozwala scalić i ugruntować szczegółowe i nieusystematyzowane rozważania o wolności prowadzone w *Principes*. Na przykład: w omawianej księdze siedemnastej Constant syntetyzuje wyniki przeprowadzonych wcześniej szerokich analiz, dotyczących zakresu i jurysdykcji władzy społecznej i wyprowadza z nich wnioski, formułując „zasady wolności”. Jak łatwo zauważyć, zasadami wolności nazywa on niektóre z konkretnych wolności indywidualnych wymienionych w *De la liberté*. Są one jednak opatrzone interesującymi uwagami o przypadkach, w których władza społeczna może, zawsze odnosząc się do konkretnego zdarzenia, zawieszać określoną wolność indywidualną. Zasady wolności konieczne w dla uzewnętrzniania się wolności wewnętrznej w nowoczesnym społeczeństwie to zatem:

1. wolność działania: „[j]ednostki powinny cieszyć się całkowitą wolnością działania, jeśli idzie o działania nieszkodliwe lub indyferentne”<sup>18</sup>;
2. wolność poglądów: „[j]ednostki powinny cieszyć się całkowitą wolnością poglądów czy to osobistych, czy o wyrażanych [publicznie], tak długo, jak wolność ta nie prowadzi do szkodliwych zachowań”<sup>19</sup>.
3. wolność dysponowania swą własnością i wolnością zawodu: „[j]ednostki powinny cieszyć się nieograniczoną wolnością dysponowania ich własnością i wykonywania zawodu tak długo, jak długo dysponując własnością i wykonując zawód, nie szkodzą innym posiadającym te same prawa”<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> B. Constant, *Principes de politique*, [w:] E. Hofmann, *Les „Principes de politique” de Benjamin Constant*, Geneve 1980, t. 2, s. 459.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 460.

Po wyliczeniu zasad wolności autor powraca do błędu popełnionego przez jego sławnych poprzedników. Próba urzeczywistnienia abstrakcyjnej i nieokreślonej idei władzy społecznej uznawanej za wyraz równie nieokreślonej woli powszechnej skończyła się wprowadzeniem krwawej tyranii. Ogłaszając lud suwerenem, sądzono, iż wprowadza się w państwie zasadę powszechnej wolności, tymczasem narzucono zasadę nieograniczonej (rzekomej) władzy społecznej, która odbierała jednostce należne jej prawa. Lud jako taki także jest abstrakcją, abstrakcją zatem jest też wolność ludu. Konkretny lud jest wolny jedynie wolnością składających się na ten lud jednostek, a ta zawsze podlega prawnym ograniczeniom. Rzecz w tym, by prawo nie reprezentowało partykularnych interesów, lecz stwarzało przestrzeń działania dla wolności wewnętrznej. Tą wolnością potencjalnie dysponuje każdy obywatel – można powiedzieć, iż jest do niej uzdolniony tak, jak Kantowski podmiot moralny uzdolniony jest do dobra, mając jednocześnie wrodzoną skłonność do zła. Podmiot Constanta uzdolniony jest do korzystania z wolności wewnętrznej, ale skłonny do poddawania się sile egoizmu i służącemu egoizmowi rozumowi. Struktury społeczne byłyby zatem tworem, odwzorowaniem i katalizatorem wewnętrznej kondycji obywateli. Egoizm lub, jak z ironią powiada Constant, kategorię odrzucający Benthamowski użyteczny „dobrze pojęty interes”, to stałe zagrożenie zarówno dla wolności wewnętrznej, jak i zewnętrznej. Dlatego każdy „przyjaciel wolności” powinien bronić czucia religijnego – a w konsekwencji także wolności religijnej – i toczyć nieustanną walkę z egoizmem<sup>21</sup> (z partykularnymi interesami). Jej zaprzestanie otwiera drogę tyranii, przywdziewającej w czasach nowożytnych maski demokracji.

Jeśli na przykład – pisze Constant – omamiona większość prześladowuje mniejszość lub, co zdarza się częściej, okrutna i burzycielska mniejszość przywłaszcza sobie miano większości, by tyranizować wszystkich, na co się powołuje usprawiedliwiając swe gwałty? Na suwerenność ludu, władzę społeczeństwa nad swymi członkami, zrzekanie się praw indywidualnych na rzecz społeczności, czyli zawsze na zasady władzy, a nie zasady wolności. [...] Kiedy pogląd prezentowany w prasie może stać się narzędziem tyranii? Otóż wtedy, gdy jeden człowiek lub kilku ludzi razem zawładnie prasą, czyniąc ją wyłącznie organem swego poglądu, przedstawia go jako pogląd narodu i chce, z tego właśnie powodu, uczynić go ważniejszym niż wszystkie inne. I znów, jakie zasady człowiek ten lub ci ludzie głoszą, by wesprzeć swe postępowanie? Nie zasady wol-

<sup>21</sup> B. Constant wie, co mówi. Sam toczy wewnętrzną wojnę z własnym egoizmem. Jej literackim zapisem jest krótka powieść pt. *Adolf*, w której po mistrzowsku ukazuje wszelkie niuanse zmagania się egoizmu z miłością. Powieść przyniosła mu większą i trwalszą sławę niż dzieło o religii i pisma polityczne.



ności, które zabraniają podporządkowywania sobie jakichkolwiek poglądów, nawet tej jedynej przeciwnej tej jednej, lecz na zasadę władzy społecznej [...]”<sup>22</sup>.

Zasady wolności – stwierdza dalej autor – zapobiegłyby temu wszystkiemu, co nazywa się nadużyciem wolności. Nadużycia bowiem, niezależnie od tego, kto jest ich sprawcą [...], nigdy nie były skutkiem zasad wolności, lecz zawsze konsekwencją ich odrzucenia<sup>23</sup>.

Kompetencje i granice władzy (społecznej) muszą być ściśle określone. Służy to samej władzy, wzmacniając ją tam, gdzie jej działania są prawomocne. Służy też wolności obywateli. Z jednej strony dlatego, że silna a działająca we właściwy sposób władza jest najlepszym gwarantem wolności, a z drugiej, bo wyznacza niezbędny „zestaw” wolności konkretnych. Wymienione wyżej zasady wolności, stwierdza Constant, są zatem potrzebne wszystkim i dla wszystkich konieczne, ponieważ chronią prawa wszystkich: jednostek, społeczeństwa oraz rządzących. „Są one jedynymi podstawami realnego szczęścia, trwałego spokoju, uporządkowanego działania, doskonalenia, ciszy i stabilności”<sup>24</sup>.

Księgę siedemnastą kończy rozdział zatytułowany *Dernières considérations*, czyli *Uwagi końcowe*. Ich sens, niewyłożony w tym miejscu w pełni, można lepiej uchwycić pod warunkiem, że uwzględni się ujawniony wyżej kontekst. Constant zastrzega na wstępie, że nie broni wolności indywidualnej kosztem wolności politycznej.

Ci, którzy chcą poświęcić wolność polityczną po to, by spokojnie cieszyć się wolnością indywidualną, głoszą niedorzeczność tak samo jak ci, którzy chcą poświęcić wolność indywidualną, mając nadzieję, że w ten sposób lepiej umocnią i poszerzą wolność polityczną. Ci drudzy poświęcają cel dla środków. Ci pierwsi odrzucają środki, wmawiając sobie, że osiągnęli cel<sup>25</sup>.

Według niego zachowanie wolności politycznej jest koniecznym warunkiem istnienia wolności indywidualnej. Innymi słowy, znika możliwość podejmowania swobodnych decyzji w określonych sprawach prywatnych tam, gdzie nie działają mechanizmy umożliwiające obywatelom pośredni udział w stanowieniu prawa. Uzasadniając tą tezę, autor powołuje się na takie oto argumenty:

Najpierw absolutnie nie jest prawdą to, że interes rządzących jest taki sam, jak interes rządzonych. Rządzący [...] zawsze w ograniczonej liczbie [...] mają interes w tym, by rządzeni nie doszli do władzy, a zatem ich interes jest w sposób oczywisty różny od interesu rządzonych. [...] Wynika z tego, że gdy tylko czło-

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 461.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 462.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 436.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 463.

wiek przechodzi, nieważne w jaki sposób, z klasy rządzonej do klasy rządzącej, przyjmuje interes tej ostatniej<sup>26</sup>.

System reprezentacyjny nie usuwa tej trudności, a podział władz jedynie ją zmniejsza, sprawiając, że zwiększa się obszar interesów wspólnych. Ostatecznie trzeba przyjąć niepodważalną maksymę: „W interesie większości zawsze leży to, by sprawy raczej szły dobrze, niż źle. W interesie mniejszości leży niekiedy to, by sprawy raczej szły źle, niż dobrze”<sup>27</sup>.

Mówi się dalej o wertykalnym i horyzontalnym rozczłonkowaniu władzy, która przenika całą strukturę społeczną i tym bardziej zawłaszcza ją dla swoich celów, im niżej jest ulokowana i stanowi liczniejszą i bardziej skonsolidowaną grupę partykularnych interesów. Ten i inne opisy przypominają liczne fragmenty *De la religion*, w których Constant analizuje degenerowanie się pozytywnych form religii z powodu przekształcania się religijnych wspólnot scalanych działaniem religijnego uczucia, czyli uczuciami wyższymi, zdolnością do poświęceń i ofiar czy przywiązaniem do prawdy, w zhierarchizowane grupy zespolone jedynie wspólnym partykularnym interesem. Słabo historyczne udokumentowany podział na religie wolne i religie kapłańskie wprowadzony w dziele o religii trzeba uznać za upraszczający i uwarunkowany antykatolickim nastawieniem autora, który był potomkiem hugenotów i ostrym przeciwnikiem związku „tronu z ołtarzem”. Podział ten jednak spełnia nie tylko funkcję negatywną. Pozwala także zbudować wyrazisty model korporacji, która „zarządza” przestrzenią społeczną oraz szczegółowo opisać wewnętrzne procesy zachodzące w każdej grupie sprawującej władzę, a niekontrolowanej przez podwładnych, tym bowiem nie przysługuje żadna forma wolności politycznej. Jednym z ważniejszych procesów jest ten prowadzący do silnej konsolidacji grupy rządzącej, konsolidacji opartej na realizacji grupowych interesów, a powodujący całkowite wyalienowanie grupy ze wspólnoty reprezentowanej przez rządzonych. Innym, proces wewnętrznej degradacji dotyczącej zarówno rządzących, jak i rządzonych, degradacji, która utrudnia lub uniemożliwia korzystanie z wolności źródłowej. Jeszcze innym, prowadzący do tyranii proces utrwalania systemu władzy uzurpatorskiej, niereprezentującej interesów wspólnoty, lecz tym interesom zagrażającej.

Te same procesy alienacyjne i degeneracyjne przebiegają w systemach władzy świeckiej i nie zapobiegnie im ani doskonałość władcy (Rousseauowskiego Prawodawcy), ani nadzwyczajne przywiązanie do społecznych cnót tych, którzy system tworzą.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 464.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 465.

Jeśli choć jedno ogniwo w tym nadprzyrodzonym łańcuchu cnót zostanie zerwane, wszystko jest zagrożone. Każda z oddzielonych części stałaby się sama w sobie bez zarzutu, podczas gdy ideał nie byłby zapewniony. Prawda w swej całości nie docierałaby do szczytów władzy, a sprawiedliwość, czysta i pełna, nie zstępowała do ciemnych nizin rządzonych. Wystarczy jeden jedyny niesprawiedliwy przekaz, aby zwieść władzę ze słusznej drogi i uzbroić ją przeciw niewinności. Kiedy uznaje się, że wolność polityczna nie jest konieczna, wciąż się jeszcze wierzy w to, że ma się kontakty jedynie z szefem rządu, a w rzeczywistości ma się je ze wszystkimi niżej postawionymi urzędnikami i problem nie polega już na tym, by przyznać jednemu człowiekowi szczególne zdolności i bezstronność w każdej sytuacji. Trzeba założyć, że istnieje sto lub dwieście anielskich stworzeń pozbawionych wszystkich ludzkich wad i słabości. Jeśli szczęście rządzonych umieszcza się pośród uciech czysto fizycznych, to słusznie można powiedzieć, że interes rządzących, szczególnie w dużych nowożytnych społeczeństwach, leży prawie zawsze w tym, by rządzonym nie przeszkadzać w ich używaniu. Jeśli jednak dobro rządzonych sytuuje się wyżej, w rozwoju ich zdolności intelektualnych, wstrzymywanie tegoż rozwoju będzie w interesie większości rządzących. A jako że leży w naturze rodzaju ludzkiego stawianie oporu wtedy, gdy chce się wstrzymać rozwój jego zdolności, władza, aby tego dokonać, będzie uciekać się do czegoś przeciwnego. Wynika z tego, że będzie starała się sprytnie kłaść nacisk na fizyczne uciechy rządzonych, aby ich zdominować w tych obszarach życia, które z uciechami fizycznymi zdają się mieć jedynie daleki związek<sup>28</sup>.

322

## Wolność Starożytnych i Nowożytnych: rozważania z *Principes*

Księga szesnasta *Principes* jest opracowaniem tematu poruszonego w znanym wykładzie. Zaczyna się od pochwał wolności politycznej właściwej starożytnym, ale jej zadaniem jest ukazanie różnic pomiędzy starożytnymi a nowożytnymi formami polityczno-społecznymi, po to by uzasadnić konieczną zmianę form wolności. Przywołuje się różnice omawiane też przez innych autorów tamtych czasów, a mianowicie: wielkość państwa (w małym państwie obywatel ma realny wpływ na władzę), zagrożenie wojną (państwa nowoczesne utrzymują stan politycznej niezależności,

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 467–468.

dążąc do utrzymania pokoju), stabilizacja gospodarcza (nowożytne społeczeństwa bogacą się dzięki handlowi, a to sprawia, iż obywatel staje się silniejszy od państwa), stosunek do człowieka w ogóle (zniesienie niewolnictwa przywróciło godność wszystkim obywatelom i, podobnie jak dążenie do pokoju, złagodziło obyczaje), długość życia oraz stosunek do cierpienia i śmierci (postęp cywilizacyjny, długie i wygodne życie sprawiły, iż nowożytny człowiek stracił wewnętrzną energię, wpadł w stan ogólnego zubożenia, a jego wytwory – formy religijne, filozofia, sztuka, ale także instytucje społeczne – są pozbawione ducha, a w konsekwencji są nietrwałe i niewiele znaczą dla przeciętnego obywatela).

Warto zauważyć, iż ostatnia różnica odsyła czytelnika do negatywów czasów nowożytnych. Wolność indywidualna jest pożądana przez obywateli nowożytnych społeczeństw nie dlatego, iż jest wolnością o wyższej niż wolność polityczna wartości w ogóle. Społeczeństwa nowożytne jako całości, a zatem jako niedookreślone abstrakty, nie są doskonalsze od społeczeństw starożytnych. Inne są w nich natomiast relacje władza–obywatele, bo inne jest położenie zarówno władzy, jak i obywateli. Inny jest także, jeśli można tak powiedzieć, duchowy stan przeciętnego członka społeczeństwa, a przypomnę, iż pozytywna ocena tego stanu zależy od tego, czy pozwala on na korzystanie z wolności wewnętrznej, to z kolei wymaga zachowania wewnętrznej równowagi pomiędzy egoizmem, rozumem oraz religijnym czuciem. Constantowe rozważania o religii nie pozostawiają wątpliwości co do tego, iż nowożytny człowiek, czerpiąc wiele z dobrodziejstw cywilizacyjnych, jeśli idzie o materialną stronę życia, wewnętrznie cierpi na duchową niemoc, będącą przejawem stłumienia w sobie samego działania religijnego czucia.

Główna polityczna teza Constanta głosząca konieczność respektowania przez nowożytne rządy nie tylko wolności politycznej, lecz także wolności indywidualnej nabiera teraz innego, a zarazem pełniejszego sensu. W zakończeniu omawianej książki czytamy to, co znamy już z omawianego wyżej wykładu, a mianowicie:

Z wszystkich wymienionych różnic wynika, że wolność u nowożytnych nie może być tym samym, czym była u starożytnych. Wolność czasów starożytnych była wszystkim tym, co zapewniało obywatelom największy udział w wykonywaniu władzy społecznej. Wolność czasów nowożytnych jest tym, co gwarantuje obywatelom niezależność od rządu. Starożytni zgodnie ze swym usposobieniem potrzebowali przede wszystkim czynu, a potrzeba czynu daje się bardzo dobrze pogodzić z dużym zakresem władzy społecznej. Nowożytni potrzebują spokoju i radości życia. Spokój wymaga niewielu praw, które eliminują możliwość jego zakłócania, uciechy, wielkiej wolności indywidualnej. Każde prawodawstwo wymagające poświęcenia życiowych radości jest niekompatybilne z aktualnym stanem rodzaju ludzkiego<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 432.

U starożytnych jedyną klasą ludzi – pisze dalej autor – którzy domagali się pewnego rodzaju indywidualnej niezależności, byli filozofowie. Ale niezależność filozofów w niczym nie przypominała wolności indywidualnej, która nam wydaje się godna pożądania. Ich niezależność polegała na umiejętności wyrzekania się wszelkich życiowych radości i wszelkich afektów. Nasza przeciwnie, jest dla nas cenna właśnie dlatego, że zapewnia nam uciechy i dopuszcza afekty. Rozwój rodzaju ludzkiego przypomina rozwój indywiduum. Młody człowiek wierzy, że kocha ojczyznę bardziej niż własną rodzinę, a niekiedy świat bardziej niż ojczyznę. Lecz w miarę posuwania się w latach sfera jego uczuć zacieśnia się i jakoby powiadomiony przez instynkt o zmieszaniu się sił, nie sili się już na daleko sięgającą miłość. [...] Podobnie w miarę starzenia się rodzaju ludzkiego uczucia domowe zastępują wielkie publiczne interesy. Należy zatem czynić tak, by wolność polityczną kupować możliwie tanio, to znaczy należy pozostawiać możliwie dużo wolności indywidualnej pod wszelkimi rodzajami i pod każdym względem<sup>30</sup>.

Potrzeba wolności indywidualnej dotyczy także religii. Człowiekowi nowych czasów nie wystarcza tolerancja religijna starożytnych, która akceptowała różnorodność kultów, ale członkom danej społeczności nie pozwalała porzucić państwowej religii. Dziś wszelkie prawa podporządkowujące jednostkę społeczeństwu są trudne do zniesienia, bo szczęście człowieka nowożytnego polega na czerpaniu przyjemności z uwolnienia od zewnętrznego przymusu życia prywatnego.

Constant sądzi zatem, że w nowej epoce to właśnie sfera prywatności staje się tą sferą, w której wolność wewnętrzna może manifestować się w sposób najpełniejszy. W dwóch pozostałych a wymienionych wyżej księgach – siódmej oraz ósmej – zajmuje się tymi rodzajami wolności indywidualnych, których wprowadzenie w jego ocenie umożliwia w ogóle korzystanie z nowożytnych form wolności, a mianowicie, odpowiednio, wolnością myśli i wolnością religijną. W tych obszernych księgach wygłasza tyrady skierowane przeciw wszelkim ograniczeniom zarówno jednej, jak i drugiej. Ubierzmy je jednak w ukazany wcześniej kontekst, a zrozumiała stanie się stanowczość, z jaką Constant ich broni.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 433.

## Wolność myśli i wolność religijna: rozważania z *Principes*

Wolność myśli jest manifestacją rozumu, jednej z tych wewnętrznych sił, w których zakorzenione są wszelkie pozytywne formy zewnętrzne. Stanowi ona zatem wyraz wolności wewnętrznej na tyle doskonały, na ile doskonała jest sama ta wolność. To właśnie dlatego Constant pisze następujące słowa:

Aby wyczuć absurdalność wszelkich zakusów społeczeństwa na wewnętrzną myśl swych członków, wystarczy zaledwie kilka słów o samej możliwości oraz sposobach. Możliwości nie ma. Natura dała ludzkiej myśli schronienie nie do zdobycia. Stworzyła mu świątynię niedostępną dla żadnej władzy. Sposoby są zawsze te same i to tak bardzo, że przywołując to, co działo się przed dwustu laty, możemy sądzić, że mówimy o tym, co jeszcze niedawno działo się na naszych oczach. A owe powtarzające się sposoby nigdy nie osiągają swego celu<sup>31</sup>.

Na nic zatem zdadzą się prześladowania za przekonania, cenzura i kary. Osiąga się zawsze to samo: ludzie szlachetni wpadają w gniew, słabi upadają, rządzący okrywają się niesławą, a wszyscy razem cierpią. Myśl ludzka – pisze Constant – manifestuje się na dwa sposoby, przez słowo i pismo. Doświadczenie pokazuje, że ograniczanie wolności słowa przynosi więcej zła niż jej nadużywanie. W szczególnych przypadkach wyrażana opinia może przynosić niepożądane skutki porównywalne ze skutkami czynu i powinna być karana tak, jak karany byłby czyn. Podobnie rzecz się ma z pismem. O ile nie nawołuje do karalnego czynu, powinno cieszyć się nieograniczoną wolnością. Zamach na wolność słowa jest zamachem na wewnętrzną wolność człowieka i prowadzi do degradacji zarówno jednostki, jak i społeczeństwa. W czasach nowożytnych wolność słowa i pisma realizuje się poprzez wolność prasy. A zatem jej właśnie Constant broni wytrwale i konsekwentnie, choć zdaje sobie sprawę ze związanych z nią niebezpieczeństw. Ta forma wolności, tak jak każda inna, może bowiem być używana do osiągnięcia partykularnych korzyści, zmieniając się, podobnie jak wyalienowana władza polityczna, w formę opresji. Wolność prasy ma jednak tę zaletę, że niezależna prasa utrzymuje rządzących w ryzach i czyni to skuteczniej niż obywatele. Prasa stała się najsprawniejszym środkiem komunikacji i wymiany myśli między obywatelami. Ponadto w krajach, w których ograniczona jest wolność polityczna, staje się tej wolności substytutem, umożliwiając przepływ informacji pomiędzy rządzącymi a rządzonymi i zapobiegając procesom alienacji władzy<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 128.

<sup>32</sup> Patrz: także s. 129–142.

W rozdziale piątym Constant rysuje sugestywny obraz społeczeństwa, któremu odbiera się wolność prasy:

Przedstawiam sobie oświecony naród, ubogacony pracami wielu gorliwych pokoleń, posiadający wszelkiego rodzaju arcydzieła, czyniący wielkie postępy w naukach i sztukach i taki, który doszedł do tego miejsca jedyną doń prowadzącą drogą, dzięki trwałej lub czasowej wolności prasy. Jeśli władza narzuciła by narodowi przeszkody w korzystaniu z tej wolności, tak iż byłoby coraz trudniej je omijać, jeśli pozwoliłaby wykorzystywać myśl jedynie w sposób wprzód określony, naród mógłby przez czas jakiś żyć z dawnych kapitałów, by tak się wyrazić, zgodnie ze zdobytym oświeceniem, według wcześniej nabytych zwyczajów myślenia i działania, lecz w ideach nic by się nie odnawiało. Zasada wytwórcza byłaby martwa. Po kilku latach próżność zastąpiłaby prawdopodobnie miłość oświecenia. [...] W miarę jak doprowadzono by do zaniku ostatnich pozostałości, ostatnich przekazów, kontynuowanie ataków [na te pozostałości] byłoby mniej skuteczne i mniej opłacalne, więc stawałyby się one coraz bardziej zbyteczne. [...] I tak bieg ludzkiej myśli w ścisłym tego słowa znaczeniu byłby ostatecznie zamknięty w ludzkim umyśle. Oświeczone pokolenie znikałoby stopniowo; pokolenie następne, nie widząc w pracy intelektualnej żadnej korzyści, a wręcz dostrzegając związane z nią niebezpieczeństwa, zerwałoby z nią bezpowrotnie<sup>33</sup>.

326 W istocie idzie mu jednak o to, że wolność prasy nie tyle jest koniecznym gwarantem wolności myśli w ogóle – ta jest bowiem niezwykczona – ale o to, że w czasach nowożytnych wolna prasa pozwala ludzkiej myśli żyć w przestrzeni społecznej i przestrzeń tę zmieniać. Jakość zmian jest jednak pochodną jakości samej myśli, a jakość myśli jest pochodną jakości stanu wewnętrznego tego, kto myśli. Pokazuje to przywołany dalej przykład artystów. Ich talent, stwierdza autor, „wysycha wraz z nadzieją sławy, która żywi się jedynie wolnością” i „nie mają oni umiejętności przedstawiania w sposób szlachetny ludzkiej postaci, kiedy dusza ludzka jest poniżona”<sup>34</sup>. A na stronie 147, po omówieniu zgubnego wpływu braku wolności prasy także na stan przemysłu, handlu i sztuki wojennej, czytamy:

Wszystkie ludzkie zdolności są ze sobą powiązane. Przemysł i sztuka wojenna doskonalą się dzięki odkryciom naukowym. Nauka ze swej strony korzysta na doskonaleniu się sztuki wojennej i przemysłu. Oświecenie służy całości. Przyczynia się do postępów w przemyśle, we wszystkich sztukach i naukach, następnie, analizując swe osiągnięcia, poszerza swój własny horyzont. Wreszcie dzięki oświeceniu oczyszcza się i poprawia także moralność. Jeśli rząd zadaje ciosy zewnętrznemu przejawowi wolności myśli, moralność będzie mniej zdrowa, znajomość faktów mniej dokładna, nauki mniej dynamiczne w rozwoju, sztuka wojenna mniej zaawansowana, przemysł mniej wzbogacany odkrycia-

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 144.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 145.

mi. Ludzkie życie, zaatakowane w swych najszlachetniejszych częściach, niebawem poczuje jak trucizna rozchodząca się aż do jego części najodleglejszych<sup>35</sup>.

Cała księga natomiast kończy się bardzo mocnym stwierdzeniem, a każdy, kto zna Constantowe dzieło o religii, wie, że odsyła się w nim czytelnika do czucia religijnego bez przywoływania jego nazwy:

Piękny był pomysł natury, by człowieczą nagrodę umieścić poza samym człowiekiem, by zapalić w jego sercu ten nieokreślony płomień świętości, który, żywiąc się szlachetnymi nadziejami, źródłem wszystkich wielkich czynów, ochroną przed wszelkimi wadami, więzią pomiędzy pokoleniami oraz pomiędzy człowiekiem a wszechświatem, odrzuca prostackie przyjemności i odrażające pragnienia. Zguba temu, kto zgasi ten święty płomień! Wykonuje on na tym świecie rolę złej zasady, przygniata swą żelazną ręką nasze twarze do ziemi, podczas gdy niebo stworzyło nas po to, byśmy szli z podniesionym czołem i kontemplowali gwiazdy<sup>36</sup>.

Można teraz przejść do ósmej księgi *Principes*, w której rozważa się kwestię wolności religijnej. Constant umieszcza tu w wielkim skrócie i uproszczeniu pewne ważne tezy wzięte z przygotowywanej w tym samym czasie wczesnej wersji dzieła o religii, w której to wersji, głównie pod wpływem doświadczeń Rewolucji oraz myślicieli niemieckich, odrzucone zostaną skrajnie antyreligijne idee francuskiego oświecenia. Tezy te głoszą, iż:

1. Wiara religijna wspiera wolność wewnętrzną.
2. Zewnętrzne formy religii mogą być wrogami wolności, a zatem „[j]eśli religia byłaby zawsze wolna w sposób doskonały, byłaby... jedynie przedmiotem szacunku i miłości”<sup>37</sup>.
3. Religia jest najgłębszą potrzebą ludzkiego serca, warunkiem wzniosłej moralności, wyższych uczuć, trwałej nadziei, pocieszeniem w nieszczęściu i podporą w chwilach upadku oraz zaporą przed moralnym zepsuciem.
4. Trwałość religii i jej funkcje biorą się z czucia religijnego, które łączy się z wszystkimi delikatnymi i wzniosłymi uczuciami, a przede wszystkim z bezinteresowną miłością, poczuciem dobra i piękna.
5. „[N]aród niezdolny do tego czucia [...] wydaje się być pozbawiony cennej władzy i wydziedziczony przez naturę”<sup>38</sup>.
6. W idei jednego Boga „zespolone są wszystkie idee sprawiedliwości, miłości, wolności, miłosierdzia, które [...] składają się na godność ro-

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 147.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 149–150.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 157.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 160.



dzaju ludzkiego, na stały przekaz poprzez upodlenie i niepokój wieków, tego wszystkiego co piękne, wielkie i dobre, na wieczny głos odpowiadający cnotcie w jej języku, podczas gdy język wszystkiego, co ją otacza, jest językiem poniżenia i zbrodni...<sup>39</sup>

7. Religia staje się przedmiotem nienawiści najszlachetniejszych ludzi tylko wtedy, gdy jej forma pozytywna jest wynaturzona, przez wynaturzenie staje się największym zagrożeniem dla wolności wewnętrznej, a w konsekwencji także dla pożądanых form wolności konkretnych: „religia dogmatyczna, moc złowroga i prześladowająca, chciała narzucić swe jarzmo, wyobraźni w jej domysłach, sercu w jego potrzebach”<sup>40</sup>.
8. Tyrania i prześladowania wywołują opór, bo „[i]stnieje w człowieku zasada buntu przeciw wszelkiej intelektualnej przeszkodzie”<sup>41</sup>, zasada, która może przerodzić się w furję i stać się powodem wielkich zbrodni, choć bierze się ona z tego, co w nas szlachetne.
9. Furia – złowroga postać tego, co szlachetne, czyli wewnętrznej wolności – niszczyć religię, wyniszcza także ludzki świat i ludzkie wnętrza, a nietolerancja religijna przemienia się w nietolerancję ateizmu.
10. Wynaturzeniu religii i niszczyielskim na jej wynaturzenie reakcją może zapobiec jedynie oddzielenie władzy świeckiej od władzy religijnej: „[t]ak długo, jak długo władza pozostawi religię doskonale niezależną, nikt nie będzie miał interesu w tym, by religię atakować”<sup>42</sup>.

Wymienione wyżej tezy tworzą rozdział pierwszy księgi ósmej. W kolejnym rozdziale Constant wskazuje na grożące państwu nowożytnym, w których separacja tronu i ołtarza już się dokonała, niebezpieczeństwo przeistoczenia się nietolerancji religijnej w groźniejszą i bardziej niż nietolerancja religijna absurdalną i niesprawiedliwą nietolerancję cywilną. Zapobiec jej może, uznaje, zagwarantowanie wolności wyznania każdej mniejszości religijnej. Stąd w rozdziale następnym wychwala się taki stan państwa, w którym możliwe jest mnożenie się religijnych sekt. Ich wielość, uznaje autor, zapobiega nie tylko nietolerancji cywilnej, lecz także, dzięki utrzymywaniu się stałego napięcia pomiędzy sektami, degenerowaniu się i petryfikowaniu poszczególnych religijnych form. Wielość sekt przynosi korzyści także obywatelom, społeczeństwu oraz państwu. Intensyfikuje ona bowiem proces doskonalenia się moralności, wzmacnia twórcze myślenie i, wbrew wcześniejszym mniemaniom, według których jedynie jedność religii zapewnia pokój w państwie, przyczynia się do jego zachowania.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 160–161.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 161.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 163.

Wolność religijna polega przede wszystkim na tym, że państwo pozostawia swym obywatelom całkowitą swobodę w wyznawaniu określonej religii oraz nie wspiera żadnej z nich. Mnożenie się sekt jest, zdaniem Constanta, nieuniknioną konsekwencją wolności religijnej. I w tym przypadku wielość opinii, tym razem opinii religijnych, ma przynosić więcej korzyści niż szkód, dlatego że wolność wewnętrzna – wolne i skoordynowane działanie rozumu i uczucia religijnego – uzewnętrznia się w pozytywnych formach, doskonaląc je i przeciwstawiając formom zdegenerowanym. Religia, podobnie jak opinia publiczna, musi zatem „ustalać się sama”, czyli być wyrazem wewnętrznej ludzkiej potrzeby. Wyrazem właściwym, dodajmy, takim, który reprezentuje i kształtuje zarazem wewnętrzną duchową harmonię.

## Krótkie zakończenie

Dzieła polityczne i religijne Benjamin Constanta pisane są w zgodzie z pozytywną metodologią Montesquieugo. Stawianie hipotez poprzedzone jest rzetelną analizą faktów historycznych, literatury przedmiotu, uwzględnianiem aktualnego stanu struktur społeczno-politycznych oraz mistrzowskimi analizami psychologicznymi. Dopełnieniem tej pozytywistycznej pracy są zwykle hermeneutyczne badania tekstów, stanowiące wstęp do właściwego celu przedsięwzięcia, a mianowicie do fenomenologicznych poszukiwań istoty wytypowanego rodzaju zjawisk. Warsztat myśliciela i proponowane przez niego wyjaśnienia fenomenów religii i wolności zapowiadają zatem nadchodzące zmiany, polegające na porzuceniu filozoficznych dogmatów oświecenia. Dogmaty te, w wersji wysublimowanej, są jednakże ważnymi elementami Constantowego „systemu”, bo to właśnie one utrzymują spójność tego „systemu”, spójność zawsze zagrożoną przez odkrycia dokonywane przez samego autora. Jeden z tych dogmatów, istotny ze względu na podejmowaną tu kwestię wolności, każe Constantowi wierzyć w dobroczynny „postęp ludzkich idei”, któremu podlegają wszyscy, rządzący i rządzeni. *La marche des idées humaines* dokonuje się tam, gdzie wolność wewnętrzna kształtuje ludzką rzeczywistość. Constant, który sam siebie nazywa *l'ami de la liberté*, właśnie tej wolności tak zaciekle broni, walcząc, jako polityk i teoretyk polityki, o wprowadzenie wolności konkretnych.

## Literatura dodatkowa (wybrane opracowania i bibliografie)

- Bastid P., *Benjamin Constant et sa doctrine*, Paris 1966.
- Courtney C.P., *A Guide to the Publisher Works of Benjamin Constant*, Oxford 1985.
- Deguisse P., *Benjamin Constant méconnu. Le livre „De la religion“*, Genève 1966.
- Deluca S., *Il pensiero politico di Constant*, Roma 1996.
- Dodge G.H., *Benjamin Constant's Philosophy of Liberalism: A Study in Politics and Religion*, Chapel Hill 1980.
- Gougélot H., *L'idée de liberté dans la pensée de Benjamin Constant*, Melun 1942.
- Gouhier H., *Benjamin Constant*, Bruges 1967.
- Hebding R., *Benjamin Constant: le libéralisme tourmenté*, Paris 2009.
- Holmes S., *Benjamin Constant and the making of Modern Liberalism*, New Haven 1984.
- Kloocke K., *Benjamin Constant. Une biographie intellectuelle*, Genève 1984.
- Paoletti G., *Illusioni e libertà: Benjamin Constant e gli antichi*, Roma 2001.
- Rosenblatt H., *Benjamin Constant and the politics of religion*, Cambridge 2008.
- Todorov T., *Benjamin Constant. La passion démocratique*, Paris 1997.
- Vallotton F., *Bibliographie analytique des écrits sur Benjamin Constant (1980–1995)*, Paris 1997.
- 330 Vincent K.S., *Benjamin Constant and the Birth of French Liberalism*, New York–Basingstoke 2011.
- Wagner W.J., *Moderne Freiheit zwischen Interesse und und Gefühl: eine Untersuchung des politischen Denkens von Benjamin Constant*, Aachen 2001.
- Weber F., *Benjamin Constant und der liberale Verfassungsstaat: politische Theorie nach der Französischen Revolution*, Wiesbaden 2004.
- Wood D.M., *Benjamin Constant: A Biography*, London–New York 1993.

## Ewolucja koncepcji wolności w polskiej myśli politycznej na przełomie XVIII i XIX w.

### Teoretyczne i metodologiczne aspekty rozważań o wolności

Współczesna dyskusja skupiona wokół wolności jednostki została zdominowana przez liberalną interpretację tej kluczowej dla polityki i organizacji społeczeństwa idei. Wolność negatywna, czyli wyraźnie zakreślona sfera autonomii, w której człowiek może działać swobodnie, bez przymusu i bez przeszkód tworzonych przez innych, w dyskursie publicznym urosła do rangi swoistego aksjomatu. Bardziej uważna analiza zagadnienia pokazuje jednak, że nie jest to jedyny sposób postrzegania wolności, jak również sama koncepcja wolności od... nie jest pozbawiona wieloznaczności<sup>1</sup>. Jedną z najbardziej nośnych XX-wiecznych analiz wolności jednostki przeprowadził sir Isaiah Berlin w słynnym eseju *Dwie koncepcje wolności*. Badacz ten wskazał, że wolność jest pojęciem nieostrym i wieloznacznym, poddającym się niemal każdej interpretacji. Dla potwierdzenia jego blankietowości wskazał na ponad dwieście zidentyfikowanych znaczeń.

331

Własne rozważania skoncentrował na dwóch, jego zdaniem, podstawowych znaczeniach – wolności pozytywnej oraz wolności negatywnej. Istota pierwszej sprowadza się do poszukiwania odpowiedzi na pytanie: Kto mną rządzi i decyduje, kim mam być? Z kolei istotę wolności negatywnej można sprowadzić do pytania: Jak dalece podmioty zewnętrzne mogą ingerować w moje sprawy? Przy czym, podkreślał Berlin, wbrew

---

<sup>1</sup> Szerzej: G. Klosko (red.), *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, Oxford 2011, s. 624–635.

pozornym zbieżnościom odpowiedzi na powyższe pytania są w swej istocie całkowicie odmienne<sup>2</sup>.

Zgodnie z koncepcją wolności negatywnej twórcy i czołowi reprezentanci liberalizmu – John Locke, Benjamin Constant, John S. Mill czy Alexis de Tocqueville przekonywali, że musi istnieć pewien zakres osobistej swobody jednostki, który nie może zostać naruszony, bowiem jego utrata stanowi zaprzeczenie istoty człowieczeństwa. Dlatego między sferą życia prywatnego oraz obszarem aktywności władzy publicznej powinna być wyznaczona wyraźna granica<sup>3</sup>.

Z kolei istota wolności pozytywnej wiąże się z dążeniem jednostki do bycia panem swojego losu. Sprowadza się to do uświadomienia, kim jest oraz podejmowania działań zgodnych z istotą własnego bytu. Postępowanie człowieka sprzeczne z przewidzianymi dla danego podmiotu dyrektywami, mimo świadomości własnej predestynacji, pozostaje w sprzeczności wobec tak pojmowanej wolności. Być wolnym oznacza postępować zgodnie z zasadami konstytuującymi dane istnienie. To, co racjonalny człowiek wie i czego konieczność rozumie, musi aprobować. Z wolnością pozytywną, zauważał Berlin, wiązała się również koncepcja kolektywnego ja, rozumianego jako wolność poprzez udział w zbiorowości<sup>4</sup>.

332 Sposób przedstawienia problemu przez Berlina zdeterminował w znacznej mierze dyskurs o wolności w drugiej połowie XX w. Nie oznacza to jednak, że nie pojawiły się inne próby interpretacji tej idei. Ten stan rzeczy potwierdza polemiczne stanowisko Quentina Skinnera. Nawiązując do tradycji świata antycznego oraz renesansowej Italii, jak również angielskiej myśli politycznej XVII w. – czasów rewolucji, badacz ten zauważył, że w zachodniej myśli politycznej wolność stanowiła przedmiot refleksji na długo przed pojawieniem się formuły wolności od... Ukuł przy tym dla wolności przedliberalnej określenie neorzymska wolność obywatelska. Skinner wskazuje, że wolność w ujęciu liberalnym oraz wolność neorzymska to dwa odrębne sposoby pojmowania istoty tej idei. O ile dla liberałów ważne jest określenie granicy ingerencji z zewnątrz w sferę autonomii jednostki, o tyle w drugim przypadku kluczowe znaczenie uzyskuje zależność albo jej brak od cudzej woli<sup>5</sup>.

Neorzymska wolność obywatelska była, jak zauważył Skinner, *sensu stricto* koncepcją polityczną, ukierunkowaną na osiągnięcie stanu harmonii, którą w społeczeństwie miałyby tworzyć powiązanie swobód obywa-

<sup>2</sup> I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, tłum. J. Jedlicki, Warszawa 1991, s. 127.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 117.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 129 i 145.

<sup>5</sup> Q. Skinner, *Wolność przed liberalizmem*, tłum. A. Czarnecka, Toruń 2013, s. 73; B. Szlachta, *Zapoznane dziedzictwo polityczne Zachodu?*, [w:] Q. Skinner, *op. cit.*, s. 8.

telskich i obowiązków politycznych. Katalog owych uprawnień: wolność wypowiedzi, swoboda przemieszczania się i swoboda umów, powinien być chroniony przez każdą władzę, niezależnie od formy rządu. Osiągnięcie tego standardu wymagało spełnienia dwóch warunków. Konieczna była niezależność wspólnoty od innych bytów politycznych, bowiem wraz z utratą suwerenności ginie także wolność polityczna jednostek ową zbiorowość tworzących. W drugiej kolejności wolność jednostki mogła się ziścić w wolnym społeczeństwie obywatelskim. W takiej zbiorowości legitymację do stanowienia prawa określającego sytuację jednostek mieli wyłącznie członkowie-obywatele wspólnoty. Wola zbiorowości stanowi emanację sumy woli poszczególnych jednostek. Wspólnota powinna być niezależna od każdej władzy z wyjątkiem samej siebie. W świetle tej koncepcji także monarchę uznawano za podmiot zewnętrzny i dlatego wspólnota polityczna powinna być chroniona nie tylko przed rzeczywistością, ale nawet potencjalnym zagrożeniem z jego strony<sup>6</sup>.

Przedstawione pokrótce trzy koncepcje okazują się przydatne podczas analizy ewolucji idei wolności na ziemiach polskich na przełomie XVIII i XIX w. Istotną rolę odgrywa przy tym ich porządek chronologiczny. Źródła wolności pozytywnej oraz wolności neorzymskiej należy poszukiwać w starożytnej Grecji i Rzymie, a pierwszej również w tradycji judeochrześcijańskiej. Następnie koncepcje te ewoluowały w średniowieczu i renesansie, a pewne ich refleksy znajdowały odbicie także w myśli politycznej oświecenia, w szczególności w doktrynie Monteskiusza i Rousseau<sup>7</sup>. Z kolei załączki wolności negatywnej zostały sformułowane w okresie nowożytnym preoświeceniowym, a następnie stopniowo ewoluowały wraz z rozwojem doktryny liberalnej w kierunku współczesnego znaczenia.

Kolejność kształtowania się wspomnianych koncepcji znajduje odzwierciedlenie w procesie, w którym wolność w jej ujęciu negatywnym zaczęła coraz skuteczniej rywalizować z wolnością pozytywną oraz wolnością neorzymską w polskiej myśli politycznej. Do zmian w rozłożeniu akcentów zaczęło dochodzić na przełomie XVIII i XIX w., co jest szczególnie widoczne w poglądach postępowych myślicieli tego okresu. Istotnego znaczenia nabierają również uwarunkowania, w jakich te koncepcje były kształtowane. Rację należy przyznać Skinnerowi, który stwierdził, że o analizie koncepcji politycznych należy myśleć jak „o wszechstronnym badaniu zmieniającego się krajobrazu politycznego, przez który

<sup>6</sup> Q. Skinner, *op. cit.*, s. 42, 54; B. Szlachta, *op. cit.*, s. 20 i nast.

<sup>7</sup> A. Grześkowiak-Krwawicz, *Regina libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, Gdańsk 2006, s. 22.

społeczeństwa mówią same do siebie”<sup>8</sup>. Pogląd ten wydaje się szczególnie trafny, gdy uwzględnimy odmienności sytuacji panującej na ziemiach polskich w okresie Sejmu Wielkiego oraz Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego do 1830 r.

## Wolność w poglądach czołowych myślicieli postępowych doby Sejmu Wielkiego

Wolność jednostki stanowiła istotny element dyskusji prowadzonej przed i podczas obrad Sejmu Wielkiego, skupionej wokół kształtu reform ustrojowych Rzeczypospolitej. Jasne dla znaczącej części ówczesnych stało się, że państwo, którego podstawą jest nominalnie ustroj mieszany, zawierający elementy republiki, arystokracji i monarchii, a faktycznie oligarchia magnacka z etosem sarmackim, zdeformowaną ideą złotej wolności szlacheckiej wraz z jej integralnymi elementami – *liberum veto*<sup>9</sup> i wolną elekcją, a także feudalnymi stosunkami społeczno-gospodarczymi, brakiem skarbu centralnego, sprawnej władzy wykonawczej i silnej armii oraz niewydolnym wymiarem sprawiedliwości, nie jest zdolne do stawienia skutecznego oporu postępującej destrukcji wewnętrznej oraz agresywnym sąsiadom. Ten stan rzeczy potwierdził I rozbiór w 1772 r. oraz faktyczna utrata suwerenności i wejście w orbitę wpływów zewnętrznych, głównie rosyjskich. Dla środowisk postępowych oraz patriotów oczywiste było, że tylko gruntowne reformy zapewnić mogą powstrzymanie ostatecznego upadku państwa.

Struktura stanowa i stosunki feudalne panujące w I Rzeczypospolitej powodowały, że nierówności społeczne oraz brak wolności osobistej większości jej mieszkańców były usankcjonowane nie tylko długą tradycją<sup>10</sup>, ale również uzyskały podstawę formalnoprawną. Absolutna dominacja szlachty, na czele której stały bogate rody magnackie, doprowadziła do zmarginalizowania znaczenia ludności chłopskiej i mieszczaństwa. Wolnością cieszyli się jedynie członkowie stanu szlacheckiego. Zależność chłopów od dworu była w przeważającej mierze całkowita i obejmowała sferę osobistą, ekonomiczną i prawną. Wolność osobista włościan należała do sytuacji rzadkich, a warunki jej uzyskania były całkowicie uzależ-

<sup>8</sup> Q. Skinner, *op. cit.*, s. 93.

<sup>9</sup> H. Olszewski, *Doktryna złotej wolności i spory o jej spuściznę*, „Państwo i Prawo” 2001, nr 2, s. 15.

<sup>10</sup> A. Grześkowiak-Krwawicz, *Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII w.*, [w:] J. Kłockowski (red.), *Wolność i jej granice. Polskie dylematy*, Kraków 2007, s. 37.

nione od woli szlachcica. Ówczesną sytuację ludności chłopskiej obrazuje fakt, że jeszcze w drugiej połowie XVIII w. zjawisko handlu chłopami nie należało do wyjątków. Nieco lepiej kształtowała się sytuacja mieszczan. Jednak i w tym przypadku szlachta dbała o utrzymanie swojej dominacji poprzez wprowadzenie szeregu prawnych ograniczeń marginalizując, pomimo dysponowania wolnością osobistą przez mieszczan, znaczenie tego stanu w wymiarze gospodarczym i politycznym<sup>11</sup>.

Zmiany ustroju społecznego wprowadzone na mocy Konstytucji 3 Maja 1791 r., chociaż w znacznym stopniu reformowały państwo, w praktyce konserwowały podziały stanowe oraz stosunki feudalne. Na mocy art. IV Konstytucji, na której treść wyraźnie wpłynęła doktryna fizjokratyzmu, najprawdopodobniej za sprawą Hugona Kołłątaja, ludność chłopska nie uzyskała wolności osobistej. Wprowadzono natomiast prawną jej ochronę ze strony władz publicznych. Ustalono ponadto, że stosunki między szlachtą i chłopami miały być regulowane na podstawie umów indywidualnych lub grupowych. Przedmiotowa regulacja miała jednak dotyczyć zdarzeń przyszłych. Pojawiły się jedynie nieśmiałe deklaracje zniesienia lub ograniczenia poddaństwa w bliżej nieokreślonej przyszłości. Utrwalenie zależności ludności chłopskiej od dworu i wynikający stąd brak wolności osobistej zostały pośrednio potwierdzone statusem prawnym osadników-imigrantów, którym Konstytucja przyznawała *explicite* wolność osobistą<sup>12</sup>.

Lepiej wyglądała sytuacja części mieszczan. Ustawa o miastach królewskich z 18 kwietnia 1791 r. została uznana za integralną część Konstytucji. Zgodnie z art. 1 ust. 2 mieszkańców miast królewskich uznawano za ludzi wolnych z prawem własności zajmowanych nieruchomości w miastach. Posesjonaci miejscy uzyskali szereg przywilejów zarezerwowanych dotychczas dla szlachty. Zostali objęci zasadą *neminem captivabimus*, uzyskali prawo do nabywania dóbr ziemskich oraz dostęp do niższych urzędów administracyjnych i sądowych, a także szarż oficerskich. Ułatwiono również bogatym mieszczanom uzyskiwanie nobilitacji<sup>13</sup>.

Pomimo pewnych ustępstw na rzecz mieszczan i chłopów Konstytucja potwierdzała i gwarantowała szlachcie wszystkie dotychczasowe swobody z tym wyjątkiem, że od wpływu na sprawy publiczne odsunięto szlachtę

<sup>11</sup> J. Bardach (red.), *Historia państwa i prawa Polski*, t. 2: *Od połowy XV wieku do r. 1795*, Warszawa 1966, s. 480, 485–486.

<sup>12</sup> Art. IV Konstytucji 3 Maja 1791 r., [w:] J. Kowecki (oprac.), *Konstytucja 3 Maja 1791. Statut Zgromadzenia przyjaciół Konstytucji*, Warszawa 1981, s. 85; M. Kallas (red.), *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, t. 1, Warszawa 1990, s. 54.

<sup>13</sup> J. Bardach (red.), *op. cit.*, t. 2, s. 524–526.



nieosiadłą oraz czynszową<sup>14</sup>. Utrzymano zwierzchność dominialną szlachty nad chłopstwem. Przyjęte rozwiązania prawnoustrojowe miały *de facto* pozwolić szlachcie utrzymać dominację polityczną i ekonomiczną. Kierunek reform zmierzających do modyfikacji istniejącego ustroju, nie zaś do wprowadzenia nowych rozwiązań ustrojowych, potwierdzał kształt Sejmu, w którym mogli zasiadać jedynie przedstawiciele szlachty, podczas gdy plenipotenci występowali nie jako przedstawiciele mieszczan, lecz miast, i to bez prawa głosu<sup>15</sup>. Pomimo utrzymania istniejących podziałów stanowych łatwiejszy stał się pionowy przepływ wewnątrz społeczeństwa. Oceniając jako ograniczoną postępowość wprowadzonych zmian ustrojowych, należy zauważyć, że w ówczesnej sytuacji zewnętrznej i wewnętrznej warunkującej reformatorskie działania polityczne środowiska postępowe nie mogły zrealizować bardziej ambitnych projektów.

Do okoliczności panujących przed oraz podczas Sejmu Czteroletniego dostosowali swoje propozycje postępowi myśliciele polityczni drugiej połowy XVIII w. Uwzględniając w swoich rozważaniach ideę wolności jednostki, interpretowali to fundamentalne dla polityki i myśli politycznej zagadnienie w duchu rodzimej tradycji oraz epoki, w sposób umiarkowany albo przynajmniej niesprzeczny wobec interesów stanu uprzywilejowanego. Krótko po pierwszym rozbiórze Polski w roku 1775 i 1776 ukazały się anonimowo *Myśli polityczne o wolności cywilnej*<sup>16</sup>. Autorem dzieła stanowiącego reakcję na postępującą degradację Rzeczypospolitej był Józef Wybicki. Pierwszą z trzech części rozważań poświęcił analizie wolności cywilnej, czyli osobistej. Rozważania rozpoczął od stwierdzenia, że wolność jest naturalnym stanem człowieka. Jej brak czyni niešťczęśliwym. Twierdził jednakże, że z wolności należy korzystać w sposób umiarkowany. Odwołując się do koncepcji Monteskiusza, podkreślał, że podstawowym warunkiem wolności osobistej w społeczeństwach jest cnotliwe postępowanie jego członków, a przy tym równość obywateli uregulowana prawem oraz rozsądne korzystanie z przysługujących uprawnień. Zdaniem Wybickiego na podobnych zasadach tworzyli fundament wolności politycznej antyczni Grecy<sup>17</sup>.

Wolność we współczesnej Rzeczypospolitej – twierdził Wybicki – w przeciwieństwie do klasycznych wzorców często mieszała się szlachcie

<sup>14</sup> Art. II Konstytucji 3 Maja 1791 r., [w:] J. Kowecki (oprac.), *op. cit.*, s. 83–84; A. Grześkowiak-Krwawicz, *Regina...*, s. 19–20.

<sup>15</sup> J. Bardach (red.), *op. cit.*, t. 2, s. 529, 532–534; M. Kallas (red.), *op. cit.*, s. 48 i nast.

<sup>16</sup> J. Wybicki, *Myśli polityczne o wolności cywilnej*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1984.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 49–50.

z samowolą i anarchią. Zarzucając swawolę członkom stanu uprzywilejowanego, pytał:

Wyż, waszym mniemaniem błędnym, Spartańczyków dźwigających słodkie praw jarzmo za niewolników utrzymywać będziecie? Wyż Rzymianom imienia wolnych nie przyznacie, że się poddanymi praw głosili?<sup>18</sup>

Wolność uzyskaną w ramach wspólnoty politycznej traktował jako najważniejsze spośród wszystkich uprawnień podmiotowych, gdyż jest to „...szczególnego jestestwa ozdoba!” Tymczasem samowolę szlachecką, nieposkromioną prawem przyrównywał do „najuciąźliwszego samowładztwa”<sup>19</sup>.

Wybicki dzielił wolność na przyrodzoną, przysługującą człowiekowi w stanie natury z jej granicami wyznaczanymi przez prawo natury, oraz cywilną, którą ludzie nabywali dzięki połączeniu się w społeczeństwa. W tym przypadku granice swobody wyznaczało prawo pozytywne, uchwalone wspólnie przez członków zbiorowości:

[...] to towarzystwo z prerogatyw wolności przyrodzonej wyzuło się, a tym obszerniejszą wolność cywilną zachowało, które współwładności rząd obrało sobie. To jest, iż każdy obywatel przez swój stan i wiek zdalny do rady został członkiem ciała najwyższej krajowej zwierzchności. Atoli, lubo wolność zatrzymali myślenia i praw stanowienia, tę wolność przecię szczególnie zostawili sobie na radzie publicznie-wspólnej, z której zszedłszy już każdy w szczególności uważany jako partykularny, słuchać prawa przez pospolitość ustanowionego musiał i być mu należało posłusznym wspólnie wybranej zwierzchności, to jest upoważnionej mocą przestrzegania praw egzekucyi, zgodnie ustanowionych<sup>20</sup>.

337

Tok rozumowania wskazuje, że Wybickiemu blisko było do pojmowania wolności w jej wersji, nawiązując do terminologii Skinnera, neorzymskiej. Jednak wspomniany sposób interpretacji przedmiotowej idei częściowo zaczął przewycięzać. Stwierdził bowiem, iż „wolność towarzyska nic innego nie jest, tylko dzielność i moc czynienia cokolwiek się podoba, wyjąwszy to, co jest prawem zakazane i zabronione”<sup>21</sup>. Podkreślał także znaczenie gwarancji bezpieczeństwa dla integralności osoby, honoru i własności ze strony państwa. Tymczasem w Polsce obowiązywało prawo silniejszego<sup>22</sup>.

Niezależnie od drobnych elementów zwiastujących pojawienie się w polskiej myśli politycznej wolności negatywnej, w interpretacji Wy-

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 52.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 54–55.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 56.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 58.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

bickiego wyraźnie dominuje jeszcze rozumowanie charakterystyczne dla wolności neorzymskiej. Potwierdza to nie tylko nawiązanie autora do tradycji politycznej starożytności, w szczególności roli cnoty w życiu publicznym, ale także odwołanie się *explicite* do doktryny Monteskiusza. Również ochrona jednostki przez państwo przed naruszeniami jej autonomii oraz konieczność poddania wszystkich członków społeczeństwa rządowi prawa ustanowionego przez zbiorowość złożoną z samych zainteresowanych wskazuje na bliskie związki z przedliberalną koncepcją wolności. W kontekście sytuacji panującej w Rzeczypospolitej pogląd ten utrzymywał *status quo*, bowiem ówczesnie za godnych partycypacji w życiu politycznym byli uznawani wyłącznie członkowie stanu szlacheckiego. Co więcej, Wybicki podkreślał, że zarówno wolność nieograniczona, jak i równość powszechna wpływają destrukcyjnie na społeczeństwo. Nierówności wynikały bowiem z samej natury, która za stosowne uznała, aby odmiennie wyposażać poszczególnych ludzi w talenty i predyspozycje<sup>23</sup>.

Koncepcja wolności pozytywnej i wolności neorzymskiej została w szerszym zakresie przewyciężona przez Hugona Kołłątaja. W swoich rozważaniach o właściwym porządku społecznym myśliciel ten wychodził od prawa natury interpretowanego w duchu fizjokratycznym. Istotę człowieczeństwa definiował w kategoriach należytości i powinności. Z porządku naturalnego wynikały określone uprawnienia jednostek. Skoro społeczeństwo stanowi organiczną całość, w obrębie której zachodzi przepływ dóbr pochodzących z pierwotnego ich źródła – ziemi, dla swobodnego obrotu jej pożytkami właściwe było przyznanie wolności osobistej wszystkim członkom społeczeństwa. Ta z kolei umożliwiała swobodne działania jednostkom w sferze gospodarczej.

Jeśli zatem wolność stanowiła przymiot przyrodzony każdego człowieka, a nie wyłącznie obywateli-szlachty i uzyskała prawno-naturalną legitymację, musiała stanowić byt pierwotny wobec zorganizowanego społeczeństwa. Słusznie zauważył Włodzimierz Bernacki, że nie interpretował Kołłątaj wolności wyłącznie tak, jak dotychczas zwykli to czynić reprezentanci szlacheckiego republikanizmu. Legitymacja dla wolności nie była uwarunkowana uczestnictwem w szlacheckiej wspólnotie politycznej, lecz wynikała wprost z istoty człowieczeństwa. Fundamentem ustroju społeczno-politycznego stać się zatem miały uprawnienia naturalne, przysługujące każdej jednostce niezależnie od pochodzenia stanowego, a więc także chłopom i mieszczanom. Dopiero na tej podstawie należało podejmować starania na rzecz budowy państwa zorganizowa-

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 17–18.

nego według nowoczesnych wzorców<sup>24</sup>. Z drugiej jednak strony Kołłątaj, wykazując się realizmem, godził się na utrzymanie dominującej i uprzywilejowanej pozycji szlachty. Dlatego wobec kompromisowości realizowanego programu politycznego jego poczynania nie mogą zostać uznane za jednoznaczne przejście na stronę liberalnej wolności od...

Myślicielem, który obok Kołłątaja formułował ówczesnie koncepcję wolności w oparciu o założenia fizjokratyzmu<sup>25</sup>, a poprzez swoje pisarstwo oddziaływał w sposób istotny na kształtowanie poglądów świątelszej części społeczeństwa nie tylko w końcu XVIII w., ale również w początkach XIX w., był Hieronim Stroynowski. Znaczący wpływ jego poglądów, pomimo niewielkiej oryginalności, wynikał z faktu opracowania przystępnego dzieła *Nauka prawa przyrodzonego, politycznego, ekonomiki politycznej i prawa narodów*<sup>26</sup>, wydanego po raz pierwszy w 1785 r., wielokrotnie później wznawianego. Mający charakter systematycznego wykładu o państwie, ekonomii oraz istocie stosunków międzynarodowych, stanowił jeden z podstawowych podręczników wykorzystywanych w szkolnictwie, zarówno w dobie Komisji Edukacji Narodowej, jak i w okresie porozbiorowym aż do lat 20. XIX w.

Koncepcję wolności opierał Stroynowski na pojmowanym w duchu fizjokratycznym prawie naturalnym. W jego mniemaniu jednostka poddana socjalizacji w ramach konkretnych uwarunkowań społecznych może dzięki ćwiczeniom w znacznym zakresie udoskonalać siebie w wymiarze fizycznym i duchowym, dzięki czemu staje się bardziej przydatna dla wspólnoty. Samo dążenie jednostek do życia w zbiorowościach wynikało z wrodzonego instynktu społecznego. Stan przyrodzony znajdował w stosunkach społecznych odzwierciedlenie w dwóch podstawowych uprawnieniach podmiotowych: wolności i własności. Stroynowski podkreślał, że „każdy człowiek z przyrodzenia jest właścicielem osoby swojej”, a dzięki posiadanej autonomii może realizować swoje naturalne „należytości i powinności”. Pośród pierwszych wymienił w szczególności nietykalność osobistą i prawo do obrony, prawo do posiadania rzeczy, a także swobodnego dysponowania własnym potencjałem fizycznym i intelektualnym. Z kolei do należytości zaliczył przede wszystkim obo-

<sup>24</sup> H. Kołłątaj, *Prawo polityczne narodu polskiego*, Warszawa 1954, t. 2, s. 200 i nast.; *idem*, *Do Stanisława Małachowskiego referendarza koronnego anonimów listów kilka*, Warszawa 1954, t. 1, s. 181; W. Bernacki, *Myśl polityczna I Rzeczypospolitej*, Kraków 2011, s. 330–331.

<sup>25</sup> Za pioniera fizjokratyzmu na ziemiach polskich uznawany jest Antoni Popławski. Zob.: A. Popławski, *Zbiór niektórych materii politycznych*, Warszawa 1774.

<sup>26</sup> H. Stroynowski, *Nauka prawa przyrodzonego, politycznego, ekonomiki politycznej i Prawa Narodów*, Warszawa 1805.

wiązek samodoskonalenia się i pracy oraz dochowania dbałości o własną integralność fizyczną i psychiczną<sup>27</sup>.

Kluczową rolę dla osiągnięcia faktycznej autonomii jednostki odgrywała własność prywatna. Stroynowski jako fizjokrata za fundamentalną uznawał własność gruntową, chociaż nie deprecjonował tego tytułu prawnego do ruchomości. W przekonaniu myśliciela to własność prywatna oraz swobodna działalność gospodarcza jako ekonomiczne podstawy egzystencji miały kluczowe znaczenie dla wolności indywidualnej. Przy czym z dobrodziejstwami uzyskiwanymi przez człowieka dzięki egzystowaniu w zorganizowanym społeczeństwie wiązały się jednak pewne obowiązki. Stroynowski jako uzasadnioną uznawał partycypację członków społeczeństwa w wydatkach publicznych poprzez uiszczanie danin publicznych, a także obowiązek posłuszeństwa wobec władzy. W konsekwencji akceptował ograniczenia wolności konieczne dla sprawnego funkcjonowania społeczeństwa<sup>28</sup>.

Na stopniową ewolucję sposobu pojmowania wolności istotny wpływ miała publicystyka środowiska radykalnych myślicieli politycznych skupionych wokół Kołłątaja, którą zwykło się określać mianem Kuźnicy Kołłątajowskiej. Jej przedstawiciele w sposób bardzo dosadny opisywali stosunki społeczne panujące w Rzeczypospolitej. Jeden z nich, Franciszek Ksawery Jezierski, podkreślał, że wobec braku wolności chłop w Polsce nie może być uznany za człowieka, lecz za własność szlachcica, który może swoich poddanych wykorzystywać i sprzedawać, podobnie jak czyni to ze zwierzętami gospodarskimi. Z kolei mieszczan uznawał za niepełnych ludzi, charakteryzujących się właściwościami pośrednimi między człowiekiem-szlachcicem i nieczłowiekiem-chłopem, korzystających jedynie z niewielkiej części praw posiadanych przez szlachtę. Podkreślał przy tym, że jedynie szlachta jest w Rzeczypospolitej beneficjentem dobrodziejstw wynikających z wolności oraz równości<sup>29</sup>.

W *Wyznaniu rządu polskiego* Jezierski ze zjadliwą złośliwością zaprezentował postawę szlachty w formie sparodiowanej wypowiedzi jednego z jej przedstawicieli:

Wierzę i wyznaję wolność stanu szlacheckiego w Polsce, stworzycielkę nierządu, ucisku, ohydy, która wyzuła chłopów z prawa człowieka, a mieszczan z prawa obywatela, z której poczęło się możnowładztwo panów, wyrządzające

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 9 i nast.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 26 i nast., 56 i nast., 121 i nast.

<sup>29</sup> F.K. Jezierski, *Katechizm o tajemnicach rządu polskiego*, [w:] B. Leśnodorski (oprac.), *Kuźnica Kołłątajowska. Wybór źródeł*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 2003, s. 4–5, 9.

niezgodę, podłość i podział szlachty na partie, idące za duchem szalbierstwa i zuchwalstwa możnych<sup>30</sup>.

Myśliciel ten był przy tym bystrym obserwatorem nastrojów społecznych. Dostrzegł, że pogląd przeciwników emancypacji chłopów, zakładający, że włościan należałoby wcześniej wyedukować zanim zostanie przyznana im wolność, stanowiący popularny argument przeciwko upodmiotowieniu najniższych warstw społeczeństwa polskiego, był jedynie wybiegiem mającym uniemożliwić zmiany panujących stosunków społecznych<sup>31</sup>.

Bardziej niejednoznaczne stanowisko wobec omawianej idei zajął najwybitniejszy obok Kołłątaja pisarz polityczny epoki – Stanisław Staszic. Koncepcja wolności sformułowana przez myśliciela była w znacznej mierze zdeterminowana jego mieszczańskim pochodzeniem oraz filiacjami z oświeceniową Francją. Inspirację czerpał z osiągnięć encyklopedystów, Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1789 r., w szczególności z hasła „wolność, równość, braterstwo” oraz doktryny Rousseau. Wolność jednostek uznawał Staszic już nie za przywilej uzyskany z woli władcy, a za uprawnienie podmiotowe wynikające wprost z prawa natury. Stanowiła ona niezbywalne, przyrodzone prawo każdej istoty ludzkiej, której nie można nikogo arbitralnie pozbawić. Poziom faktycznej demokratyzacji ustroju państwowego uzależniał od stanu wolności obywateli. Jak przekonywał: „Człowiek względem drugiego człowieka ani samowładcą, ani niewolnikiem być nie powinien”<sup>32</sup>. Człowiek wolny stanowi dzieło Boże, podczas gdy człowiek-niewolnik to dzieło tyrana<sup>33</sup>.

Staszic był niewątpliwie orędownikiem koncepcji powszechnej wolności osobistej. Uważał, że idea ta bezwzględnie powinna znaleźć odzwierciedlenie w stosunkach społecznych oraz prawie pozytywnym. Z drugiej jednak strony, pomimo akceptacji poglądu o naturalnej równości ludzi, wyraźnie podkreślał, że w zakresie korzystania z przysługujących praw w przestrzeni społecznej nie wszyscy są równi. Różnorodność i zróżnicowanie jednostek uznawał za zjawisko korzystne, bowiem wymagało ono podjęcie współpracy, co z kolei scalało wspólnotę<sup>34</sup>.

Nawiązując do koncepcji Rousseau, Staszic stwierdził także, że jednostki łączące się w społeczeństwo zostały zobowiązane do podporządkowania swojej wolności woli powszechnej. Wolność uzyskiwała bowiem

<sup>30</sup> *Idem*, *Wyznanie rządu polskiego*, [w:] B. Leśnodorski (oprac.), *Kuźnica...*, s. 15.

<sup>31</sup> *Idem*, *Niektóre wyrazy porządkiem abecadła zebrane i stosownymi do rzeczy uwagami objaśnione*, [w:] B. Leśnodorski (oprac.), *Kuźnica...*, s. 18–19.

<sup>32</sup> S. Staszic, *Uwagi nad życiem Jana Zamoyskiego*, [w:] *idem*, *Pisma filozoficzne i społeczne*, Warszawa 1954, t. 1, s. 41.

<sup>33</sup> *Idem*, *Przestrogi dla Polski*, [w:] *idem*, *Pisma...*, s. 185 i nast.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

swoją pełnię w decyzjach wspólnoty. W ten sposób myśliciel wrócił niejako do koncepcji wolności neorzymskiej. Co więcej, w konfrontacji interesów jednostki i wspólnoty przyznał zdecydowanie prymat tym drugim:

Jeden obywatel tym się staje dla społeczności, czym jest „1” dla narodu całego liczby. Społeczność tak się ma do obywatela jednego, jak się ma liczba całego narodu do liczby „1”<sup>35</sup>.

W przekonaniu myśliciela kluczowe znaczenie dla powodzenia przemian ustrojowych w Rzeczypospolitej miało wprowadzenie nowoczesnych stosunków społecznych na wsi. Po zniesieniu pańszczyzny i uzyskaniu wolności osobistej chłop miał pracować we własnym gospodarstwie, względnie dzierżawić ziemię na podstawie stosunku cywilnoprawnego nawiązanego z właścicielem. Innym popieranym przez Staszica rozwiązaniem było tworzenie na zasadzie dobrowolności wspólnie gospodarujących grup producenckich, stanowiących załazek ruchu spółdzielczego. Ściśle powiązany z przyjętą koncepcją wolności był silny nacisk położony na system kształcenia, ponieważ naturalną konsekwencją posiadanej autonomii stawał się wzrost potrzeby doskonalenia się przez jednostki. Z kolei wolność polityczna, jako prawo obywatelskie stanowiące warunek konieczny uczestnictwa we wspólnocie politycznej, nie powinna obejmować wszystkich mieszkańców. Z wolności politycznej mieli korzystać jedynie obywatele będący właścicielami, ściślej przedstawiciele szlachty i mieszczaństwa dysponujący własnością o odpowiedniej wartości<sup>36</sup>.

342

## Idea wolności jednostki w poglądach postępowych myślicieli doby Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego do 1830 r.

Sprzyjające okoliczności dla rozwoju koncepcji wolności negatywnej na ziemiach polskich pojawiły się w okresie ekspansji Napoleona na wschód. Zbieżność ta nie jest przypadkowa, bowiem nie bez powodu złośliwie nazywano cesarza nowoczesnym kondotierem wielkiej burżuazji. Utworzone z jego woli w 1807 r. Księstwo Warszawskie otrzymało okrojowaną Konstytucję<sup>37</sup>. Kluczowe znaczenie dla nowej interpretacji idei wolności miał art. 4, który otrzymał brzmienie: „Znosi się niewola, wszyscy obywatele

<sup>35</sup> S. Staszic, *Uwagi...*, s. 50.

<sup>36</sup> *Idem, Przestrogi...*, s. 11 i nast., 185 i nast.; *idem, Uwagi...*, s. 33 i nast.

<sup>37</sup> Ustawa Konstytucyjna Księstwa Warszawskiego z 22 lipca 1807 r., [w:] *Dziennik Praw Księstwa Warszawskiego*, Warszawa 1810, t. 1, s. II–XLVII.

równi w obliczu prawa, stan osób zostaje pod opieką trybunałów". Wolność osobistą po raz pierwszy na mocy prawa wyraźnie przyznano wszystkim członkom społeczeństwa niezależnie od pochodzenia. Uzupełnieniem burżuazyjno-kapitalistycznego i liberalnego ducha regulacji miały być przepisy Kodeksu Napoleona, który na mocy art. 69 Konstytucji stanowił podstawę prawną stosunków społeczno-gospodarczych w państwie<sup>38</sup>.

Narzucenie obcych kulturowo regulacji sprawiło, że w praktyce sytuacja nie w pełni odzwierciedlała wprowadzone intencje prawodawcy. Podobnie jak miało to miejsce w okresie Sejmu Wielkiego, także w tym przypadku interpretacja zapisów konstytucyjnych szła w kierunku zgodnym z interesami najsilniejszej części społeczeństwa, którą nadal pozostawała szlachta. Co więcej, pomimo faktu, że formalnie uczestnikiem życia publicznego mógł być każdy, kto spełniał przewidziane prawem warunki, w praktyce przyznanie pełni praw publicznych było uzależnione od statusu majątkowego jednostki. Z uwagi na fakt, że własność gruntowa nadal w zdecydowanej większości pozostawała w rękach szlacheckich, *de facto* jej przedstawicielom udało się utrzymać uprzywilejowaną pozycję, pomimo zniesienia wielu barier prawnych blokujących dotychczas swobodę działania przedstawicielom innych stanów.

Fakt ten nie pozostawał bez znaczenia dla sytuacji w państwie, ponieważ jak słusznie zauważył Władysław Sobociński, gwarancje wolności osobistej zostały sformułowane w Konstytucji Księstwa Warszawskiego ogólnikowo i lakonicznie, a brak środków ochrony prawnej jednostek przez nadużyciami ze strony władzy mógł uczynić z przyznaných jednostkom uprawnień czystą fikcję. Przykładem takiego stanu rzeczy jest wprowadzenie regulacji poddających pisma periodyczne cenzurze, które ograniczając swobodę wypowiedzi, osłabiały pozycję jednostek w stosunku do władz<sup>39</sup>. Ponadto lakoniczność zapisów konstytucyjnych umożliwiała dowolne ich doprecyzowanie na poziomie aktów rangi ustawowej. Poczynania te były realizowane zgodnie z interesem szlachty. Na mocy dekretu Fryderyka Augusta z 21 grudnia 1807 r. bardzo znacząco ograniczono wolność przyznaną chłopom, w praktyce sprowadzając swobodę wyłącznie do przemieszczania się w obrębie Księstwa. Natomiast ziemia uprawiana przez chłopą, stanowiąca podstawę jego materialnej egzystencji, w przypadku braku odmiennych uzgodnień była traktowana jako własność dziedziczna. Rozstrzygnięcie powyższe dało szlachcie legitymację do nieograniczonego usuwania chłopów z zajmowanego gruntu<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> K. Sójka-Zielińska, *Kodeks Napoleona. Historia i współczesność*, Warszawa 2008, s. 195 i nast.

<sup>39</sup> W. Sobociński, *Historia ustroju i prawa Księstwa Warszawskiego*, Toruń 1964, s. 65.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 65, 67–68.



Kierunek interpretacji przepisów określających wolność osobistą w Księstwie Warszawskim potwierdzają lokalne działania podjęte przez prefekta departamentu bydgoskiego, który publikując w pierwszym numerze „Dziennika Departamentowego Bydgoskiego” treść dekretu z 21 grudnia 1807 r., dokonał niekorzystnej dla chłopów wykładni przepisów. Wyjaśniał, że pragnie zapobiec rozprzestrzenianiu bezpodstawnych pogłosek jakoby przez nadanie „wolności od poddaństwa i równość w obliczu prawa państwo zezwoliło włościanom cudzego majątku i własność zabierać, grunta do dziedziców należące sobie przywłaszczać, albo bez uzgodnionej roboty i spłaty wbrew woli swoich dziedziców przy nich pozostawać”<sup>41</sup>. Publikacja już w pierwszym numerze czasopisma treści dekretu wraz z przytoczonym objaśnieniami wskazuje, jak istotne było podówczas rozstrzygnięcie znaczenia art. 4 Konstytucji dla organizacji stosunków społeczno-gospodarczych w państwie.

Ostatecznie przestrzeń autonomii chłopów została bardzo zredukowana zarówno poprzez szereg utrudnień natury administracyjnej i prawnej, jak i poprzez ograniczenie materialnych podstaw ich niezależności. Sytuacja ta nasuwa skojarzenie z poglądem Berlina, który zauważył, że przyznanie „praw politycznych lub ochrony przed ingerencją państwa półnagim, niedożywionym analfabetom jest drwiną z ich położenia [...]. Czym jest wolność dla tych, którzy nie mogą z niej korzystać?”<sup>42</sup>. Z drugiej jednak strony trudno odmówić racji Sobocińskiemu, który stwierdził, że formalne wprowadzenie na mocy Konstytucji powszechnej wolności osobistej, jakkolwiek ograniczone poprzez niekorzystną dla beneficjentów interpretację prawa, tworzyło warunki dla przyspieszenia procesu przemian, których nie można było już zatamować<sup>43</sup>.

Za poglądem tym przemawia dalsza ewolucja instytucjonalnych ram wolności osobistej, którą sformułowano w Konstytucji Królestwa Polskiego z 27 listopada 1815 r.<sup>44</sup>, okrojonej przez Aleksandra I. Chociaż treść art. 4 Konstytucji Księstwa Warszawskiego nie została w niej powtórzona wprost, regulacje dotyczące wolności jednostki nabrały dodatkowego znaczenia. Zostały bowiem ujęte bardziej precyzyjnie. Przybrały formę konkretnych uprawnień podmiotowych. Pośród przepisów istotnych dla wyznaczenia zakresu wolności jednostki należy wymienić w szcze-

<sup>41</sup> Dekret Fryderyka Augusta z 21 grudnia 1807 r., „Dziennik Departamentowy Bydgoski” 1808, nr 1, s. 4–9.

<sup>42</sup> I. Berlin, *op. cit.*, s. 118.

<sup>43</sup> W. Sobociński, *op. cit.*, s. 74–75.

<sup>44</sup> *Ustawa Konstytucyjna Królestwa Polskiego z 27 listopada 1815 r.*, [w:] S. Kieniewicz (oprac.), *Przemiany społeczne i gospodarcze w Królestwie Polskim (1815–1830)*, Warszawa 1951, s. 56–84.

gólności: wolność druku (art. 16), prawną ochronę wszystkich obywateli (art. 17), zasadę *neminem captivai permitteremus nisi iure victum* (art. 18), prawo zatrzymanego do osądzenia w ciągu trzech dni, a w przypadku uniewinnienia obowiązek jego niezwłocznego uwolnienia (art. 21), możliwość ukarania wyłącznie na mocy obowiązującego prawa przez sąd (art. 23), swobodę przemieszczania wraz z majątkiem (art. 24), ochronę własności (art. 26), uprawnienie osób nienależących do szlachty do uczestnictwa w życiu publicznym (art. 130 i 131). Jak wynika z przytoczonych przepisów, katalog uprawnień podmiotowych jednostek przyznanych na mocy Konstytucji był szeroki. Należy jednak pamiętać, że stan faktyczny nadal znacznie odbiegał od modelu stosunków społeczno-gospodarczych narysowanych w Konstytucji<sup>45</sup>. Co więcej, na sposób interpretacji wolności jednostki, obok pozostałości feudalnych w społeczeństwie Królestwa, zaczęła się stopniowo nakładać kwestia niepodległościowa i wzrastająca niechęć Polaków do Aleksandra I, którego panowanie było przez znaczną część społeczeństwa traktowane jako przejaw okupacji Polski.

Rozwiązania ustrojowe przyjęte w porządku prawnym Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego w istotny sposób zmodyfikowały kształt dyskusji poświęconej stosunkom społeczno-gospodarczym i politycznym, w tym również idei wolności. Rozważania w wyraźny sposób przesunęły się z przestrzeni wyznaczonej przez wolność w ujęciu pozytywnym i neorzyskim w kierunku prawnych gwarancji uprawnień podmiotowych, wyznaczających przestrzeń autonomii jednostki, a więc w stronę wolności negatywnej.

Z perspektywy praktyka i wysokiej rangi funkcjonariusza publicznego problem wolności indywidualnej postrzegał Rajmund RembIELIŃSKI, prefekt departamentu pŁockiego w Księstwie Warszawskim, a następnie prezes Komisji Województwa Mazowieckiego i marszałek Sejmu w 1820 r., rzutki organizator przemysłu i zwolennik industrializacji kraju. Uznając porządek kapitalistyczny za rozwiązanie optymalne, akceptował kluczową rolę państwa w procesie reformowania stosunków społeczno-gospodarczych na drodze do tego celu<sup>46</sup>. Uważał, że wraz z gruntownymi przemianami zachodzącymi w Europie rzeczywistość wymusiła poszukiwanie nowych wskazówek pozwalających na organizację życia społeczeństw ludzkich, która wyznaczałaby kompromis między potrzebami indywidualnymi i wspólnymi. Pojawiła się konieczność przygotowania trwałych podstaw normatywnych, konstytuujących pożądaną

<sup>45</sup> J. Bardach (red.), *op. cit.*, t. 3: *Od rozbiorów do uwłaszczenia*, Warszawa 1981, s. 242 i nast.

<sup>46</sup> Na temat życia i dzieła RembIELIŃSKIEGO szerzej: R. Kania, *Usprawnić państwo. Myśl społeczno-polityczna Rajmunda RembIELIŃSKIEGO*, PŁock 2015, s. 13 i nast.

ustrój społeczno-gospodarczy. Rolę takiego fundamentu powinna pełnić ustawa zasadnicza. Polityk był przekonany, że stałość podstawowych założeń ustrojowych decydujących o organizacji i funkcjonowaniu państwa ma kluczowe znaczenie dla sytuacji mieszkańców. Ustawa zasadnicza musi przy tym uwzględniać interesy państwa oraz jednostek, ponieważ brak równowagi między nimi wpływa negatywnie na sytuację ogółu<sup>47</sup>.

Spośród katalogu uprawnień podmiotowych przysługujących jednostce RembIELIŃSKI wyróżnił prawa niezbędne, niezależne od prawodawcy, a wynikające z rozumu oraz immanentnych cech natury człowieka. Naczelne miejsce przyznawał wolności osobistej, stanowiącej warunek konieczny dla istnienia człowieka zgodnie z jego przeznaczeniem. Brak autonomii prowadzi bowiem do uprzedmiotowienia i sprowadzenia istoty ludzkiej do roli narzędzia w ręku innych. Taka sytuacja zaś pozostawała w wyraźnej sprzeczności z porządkiem naturalnym<sup>48</sup>.

Wprowadzenie przez Konstytucję Księstwa Warszawskiego powszechnej wolności osobistej zostało uznane przez RembIELIŃSKIEGO za akt sprawiedliwości. Stwierdził przy tym, że pojawiające się propozycje powrotu do poddaństwa mogą się rodzić tylko w umysłach osób niemoralnych, bezbożnych oraz pozbawionych elementarnych przejawów szlachetności. Korzyści płynące z powszechnej wolności osobistej znajdowały, jego zdaniem, uzasadnienie we wszystkich koncepcjach ekonomii politycznej. Także przykłady praktycznych efektów jej obowiązywania w wielu państwach potwierdzały nie tylko jej wymiar moralny, ale również pragmatyczny<sup>49</sup>.

Wolność – podkreślał RembIELIŃSKI – w społeczeństwie politycznym nie jest absolutna, jak miało to miejsce w stanie natury, gdzie jej kres wyznaczały ograniczone zdolności fizyczne i intelektualne jednostek. Uprawnienia podmiotowe muszą współistnieć z uprawnieniami pozostałych członków społeczeństwa. Dlatego działania naruszające sferę autonomii lub szkodzące innym powinny być zabronione ze względu na ich negatywne oddziaływanie na dobro wspólne. W takich sytuacjach państwo słusznie dysponuje legitymacją do ograniczania sfery wolności jednostki<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> R. RembIELIŃSKI, *Niektóre ogólne uwagi nad ekonomią polityczną i jej główną częścią – finansami*, [w:] A. Barszczewska-Krupa (red.), *Rajmund RembIELIŃSKI. Jego czasy i jego współczesni*, Warszawa 1989, s. 177.

<sup>48</sup> *Idem*, *Projekt polepszenia stanu włościańskiego w Księstwie Warszawskim. Uwagi przedwstępne*, [w:] A. Barszczewska-Krupa (red.), *op. cit.*, s. 160.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 161.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 162.

Rembieliński wskazywał, że osiągnięcie zamierzonych celów wyznaczanych przez rządzących staje się realne wtedy, gdy zostanie ustanowiony sprawiedliwy oraz znajdujący racjonalne uzasadnienie porządek prawny, gwarantujący ochronę wolności indywidualnej i własności prywatnej. Uzupełnieniem miało być wprowadzenie szeregu rozwiązań wspierających, w szczególności sprawny wymiar sprawiedliwości zbudowany w oparciu o zasadę powszechnej równości wobec prawa. Zwracał także uwagę na podejmowanie działań wpływających korzystnie na wzrost zaufania obywateli do państwa. Niezachowanie wymienionych standardów wykluczało, zdaniem polityka, uzyskanie akceptacji mieszkańców dla konieczności ponoszenia ciężarów i obowiązków, w szczególności niezbędnego ograniczenia wolności naturalnej na rzecz dobra wspólnego<sup>51</sup>.

Reprezentatywną dla umiarkowanie postępowej części społeczeństwa koncepcję wolności przedstawił tłumacz pierwszego przekładu Kodeksu Napoleona na język polski, wykładowca w Szkole Prawa i Administracji w Warszawie, a następnie na Uniwersytecie Warszawskim, bliski współpracownik ministra sprawiedliwości Feliksa Łubieńskiego, ksiądz Franciszek Ksawery Szaniawski<sup>52</sup>. Przedmiotowa idea uzyskała w poglądach Szaniawskiego wyraźne zabarwienie fizjokratyczne z akcentami liberalnymi. Wolność naturalna, będąca udziałem każdego człowieka w stanie przedspołecznym, musiała zostać ograniczona w zorganizowanych zbiorowościach ludzkich<sup>53</sup>.

Szaniawski poszukiwał stabilnych podstaw teoretycznych dla zaproponowanej koncepcji. Fundamentem stały się założenia doktryny fizjokratycznej, „należytości i powinności” jednostek oraz wynikające z nich „przyrodzone potrzeby i siły” człowieka.

Mam prawo do czego, nie powinien mi nikt przeszkadzać do użycia tego prawa, jest to jeden jakby widok, czyli wzgląd praw moralnych. Drugi zaś będzie: powinienem łożyć siły swoje na użycie tego co mi jest potrzebne, na unikanie tego co szkodzi, na nieprzeszkadzanie nikomu w jego należytościach; a to wszystko podług stosunków, jakie mam i z rzeczami, i z ludźmi<sup>54</sup>.

W konsekwencji tak uzasadnionej wolności w życiu społecznym myśliciel uznał, że człowiek może czynić dla osiągnięcia indywidualnych celów wszystko, czego nie zabrania zdrowy rozsądek i obowiązujące

<sup>51</sup> *Idem*, *Niektóre ogólne...*, s. 178.

<sup>52</sup> Na temat działalności oraz myśli polityczno-prawnej myśliciela szerzej: R. Kania, *Myśl polityczno-prawna Franciszka Ksawerego Szaniawskiego (1768–1830)*, Płock 2012.

<sup>53</sup> F.K. Szaniawski, *Statyka prawa czyli nauka porównywań w prawie przez X. Szaniawskiego D.O.P. i Professora w Królewsko-Warszawskim Uniwersytecie*, Warszawa 1819, s. 22–23.

<sup>54</sup> F.K. Szaniawski, *Wiadomości początkowe w Nauce prawa przez X. Szaniawskiego D.O.P. i Professora w Królewsko-Warszawskim Uniwersytecie*, Warszawa 1817, s. 11–13.

prawo. Przy okazji nawiązał do eudajmonizmu. Uważał, że swobodny wybór staje się najlepszym gwarantem trafności podejmowanych decyzji, gdyż czynnikiem decydującym jest indywidualna wizja własnego szczęścia działającego. Swoboda podlegać musi ograniczeniu ze względu na konieczność ochrony analogicznych uprawnień innych ludzi. Ponadto z wolnością łączył odpowiedzialność każdego człowieka za własne postępowanie, w szczególności za wyrządzone zło i naruszanie dobra powszechnego<sup>55</sup>.

Jednoczesne eksponowanie podmiotowości jednostki oraz przekonanie o potrzebie ochrony interesu powszechnego musiało doprowadzić do konfliktu między sprzecznymi w swojej istocie wartościami. Konieczne stało się ustalenie ich wzajemnej relacji. Szaniawski musiał postawić pytanie: Do jakiego stopnia, w imię interesu wspólnego, dopuszczalne staje się ograniczenie największego dobra człowieka otrzymanego od Opatrzności? Wszelkie ograniczenia oraz ingerencja w sferę uprawnień podmiotowych jednostki powinny cechować się umiarem, tak by wspólna egzystencja nie stawała się ciężarem i przykrą koniecznością. Szczególną rolę przypisywał prawu, które powinno być instrumentem wykorzystywanym do godzenia sprzecznych interesów członków społeczeństwa. Ostatecznie stanął na stanowisku wolności negatywnej, stwierdzając: „Wolno każdemu wszystko to czynić, czego prawa nie zabraniają”. Wszelkie zakazy powinny prowadzić do ograniczeń tylko w zakresie niezbędnym do godzenia sprzecznych dążeń indywidualnych oraz dobra powszechnego. Uzasadniając konieczność ochrony wolności jednostki przed nadmiernym ograniczeniem ze strony państwa, podkreślił, że odmienna sytuacja przeczyłaby słuszności poglądu o tworzeniu społeczeństw dla dobra ludzi. Co istotne, wolność u Szaniawskiego była przesiąknięta duchem filozofii oświeceniowej. Nie stanowiła abstrakcyjnej idei, lecz konkretną wiązkę uprawnień podmiotowych przysługujących jednostce w realiach danego społeczeństwa<sup>56</sup>.

Ciekawą perspektywę dla definiowania idei wolności przyjął jeden z prekursorów nowoczesnego podówczas w nauce polskiej myślenia kategoriami ekonomicznymi o zagadnieniach społeczno-politycznych, Wawrzyniec Surowiecki<sup>57</sup>. Autorską koncepcję optymalnych rozwiązań społeczno-ekonomicznych budował w oparciu o założenia oświeceni-

<sup>55</sup> „Za wszystkie czyny nasze i skutki jesteśmy odpowiedzialni towarzystwu, gdy w jakikolwiek sposób towarzystwu szkodzimy”. F.K. Szaniawski, *Wiadomości początkowe...*, s. 193.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 22–24.

<sup>57</sup> O życiu i dorobku myśliciela szerzej: A. Gella, *Wawrzyniec Surowiecki*, Wrocław –Warszawa 1958, s. 13 i nast.; K. Chojnicka, M. Jaskólski (red.), *Słownik historii doktryn poli-*

wego empiryzmu i historyzmu, a przede wszystkim praktycznie ukierunkowanej ekonomii politycznej. Konsekwencją przyjętych źródeł inspiracji było odrzucenie norm aksjologicznych, abstrahujących od uwarunkowań istniejącej rzeczywistości. W koncepcji Surowieckiego uniwersalne wartości nie stanowiły punktu wyjścia dla optymalnego porządku społecznego. Przeciwnie. Stanowiły konsekwencję istniejącej rzeczywistości. Porządek społeczny oraz właściwie zorganizowane państwo muszą uwzględniać naturalną konstrukcję i predyspozycje jednostek. Myśliciel uważał, że własny interes oraz możliwość zaspokojenia indywidualnych potrzeb dzięki pracy pozwalającej gromadzić dobra materialne silnie motywuje człowieka do działania. Tej naturalnej predyspozycji nie stłumi ani nie zmieni żaden system, środki przymusu czy regulacje prawne. Dlatego zamiast próbować zwalczać to, co naturalne w człowieku, państwo powinno wykorzystać predyspozycje jednostek do budowy pożądanых rozwiązań organizacyjnych. Cel ten zostanie osiągnięty poprzez wdrażanie rozwiązań stymulujących ludzi do aktywności i podejmowania działań na rzecz własnego dobra. Wolność osobista, własność prywatna, kreatywność powiązana z pracą, uczciwa konkurencja oraz wolny rynek powinny stanowić fundament porządku społecznego<sup>58</sup>.

Chociaż Surowiecki czynił wolność warunkiem koniecznym obrotu gospodarczego i wolnego rynku, koncentrował się przede wszystkim na jej wymiarze humanistycznym. Mimo że uznawał społeczeństwo za byt nadrzędny w stosunku do jego elementów składowych, wobec czego dawał pierwszeństwo interesowi grupowemu przed indywidualnym, wolność jednostki stanowiła wartość o szczególnym znaczeniu. Zyskiwała status warunku koniecznego dla rozwoju całego społeczeństwa. Była bowiem źródłem inicjatywy i kreatywności. Wpływała także korzystnie na rozwój gospodarczy. W obszarze tworzenia warunków sprzyjających ludzkiej swobodzie widział Surowiecki istotną rolę państwa. Była to przyczyna, dla której myśliciel, z gruntu sceptycznie nastawiony do zaangażowania aparatu władzy w życie gospodarcze, dopuszczał ograniczony interwencjonizm państwa<sup>59</sup>.

Surowiecki uważał, że dzięki ustanowieniu najszerszego dopuszczalnego zakresu wolności indywidualnej w społeczeństwie dochodzi do naturalnego zrównoważenia sił i oddziaływania politycznego poszczególnych grup i warstw społecznych. Z drugiej strony rozumiał znaczenie

*tycznych*, Warszawa 2012, t. 5, s. 684 i nast.; U. Zagóra-Jonszta (red.), *Polska klasyczna myśl ekonomiczna na tle angielskiej i francuskiej*, Katowice 2009, s. 104 i nast.

<sup>58</sup> W. Surowiecki, *O upadku przemysłu i miast w Polsce*, [w:] *idem, Dzieła Wawrzyńca Surowieckiego*, Kraków 1861, s. 24, 29 i nast.

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 27, 86.

interesu grupowego i nie wykluczał roli państwa jako moderatora kreującego różne obszary życia. Jednak ingerencja stanowić miała jedynie narzędzie. Ściśle łączyła się bowiem z działaniami mającymi na celu stworzenie warunków stymulujących indywidualną aktywność gospodarczą. „Tam, gdzie mieszkańcom się nie przeszkadza, tam wszystkie rodzaje przemysłu wiążą się nawzajem zyskiem i współubieganiem”<sup>60</sup>.

Nieuzasadnione ograniczenia wolności mieszkańców stanowią, zdaniem Surowieckiego, podstawowy hamulec rozwoju państwa. Działania tego rodzaju eliminują kreatywność i przedsiębiorczość, a także osłabiają motywację jednostek do zaangażowania w podejmowane przedsięwzięcia. W omawianym zakresie myśliciel rozumował systemowo. Dowodził, że ograniczenie lub całkowite odebranie wolności osobistej przedstawicielom którejkolwiek części społeczeństwa wpływa na opóźnienie cywilizacyjne całego państwa. Dostrzegał tym samym zależności strukturalne i funkcjonalne wszystkich elementów zorganizowanej całości, za jakie uznawał społeczeństwo i państwo. Wolność stymuluje rozwój, ponieważ efekty pracy jednostek, w szczególności odkrycia i wynalazki, stają się ostatecznie dobrem wspólnym<sup>61</sup>.

350 Surowiecki był zwolennikiem własności prywatnej, która urastała w jego poglądach do rangi jednej z podstawowych instytucji konstytuujących właściwie zorganizowane państwo i stosunki społeczne. Jako reprezentant liberalizmu ekonomicznego podkreślał konieczność wprowadzenia rozwiązań sankcjonujących powszechny charakter prawa własności prywatnej. Zauważył przy tym, że dążenie do uzyskania nieograniczonego władztwa nad przedmiotami materialnymi stanowi naturalną i wrodzoną potrzebę człowieka, ściśle powiązaną z jego sferą wolności. Podkreślał jednocześnie korzystny efekt oddziaływania rywalizacji na rozwój jego potencjału intelektualnego i osobowościowego, którego wyniki wpływają ostatecznie na doskonalenie państwa. Uważał, że jest to właściwy sposób kanalizowania naturalnych instynktów człowieka<sup>62</sup>.

Najbardziej ortodoksyjnymi głosicielami koncepcji wolności negatywnej, formułowanej zgodnie z założeniami klasycznego liberalizmu byli kaliszanie, członkowie stronnictwa parlamentarnego uznawanego za pierwsze polskie ugrupowanie liberalne. Charakterystycznym rysem działalności stronnictwa było występowanie w roli zorganizowanej opozycji w trakcie obrad sejmowych w 1818 r. i 1820 r., podczas których bez-

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 71.

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 28 i nast.

<sup>62</sup> *Idem*, *Zdanie o piśmie Z.D. Chodakowskiego*, [w:] *idem*, *Dzieła...*, s. 474; *idem*, *O upadku przemysłu...*, [w:] *idem*, *Dzieła...*, *passim*.

ceremonialnie piętnowali przypadki nadużyć urzędniczych oraz łamanie Konstytucji przez władze państwowe i cara Aleksandra I<sup>63</sup>.

Zarówno poglądy, jak i działalność polityczna członków ugrupowania wzbudza szereg kontrowersji i skrajnych ocen. Zarzucano im między innymi doktrynerstwo i brak oryginalności, pozbawienie poczucia realizmu politycznego, a nawet występowanie w roli epigonów tradycji demokracji szlacheckiej czasów I Rzeczypospolitej. Niezależnie od różnorodnych interpretacji wydaje się, że poglądy grupy polityków, działaczy społecznych i pisarzy politycznych, w szczególności Stanisława Kaczkowskiego, Alojzego Biernackiego, Teodora Morawskiego, skupionych wokół liderów ugrupowania, braci Wincentego i Bonawentury Niemojowskich, łączyło wspólne przekonanie o konieczności budowania nowoczesnego państwa na fundamencie wartości liberalnych, w tym wolności negatywnej<sup>64</sup>.

Punktem wyjścia do tworzenia podstaw ideologicznych programu politycznego były założenia klasycznego liberalizmu francuskiego, ściślej doktryny Benjamina Constanta. Wincenty Niemojowski nie tylko przetłumaczył na język polski główne dzieło francuskiego myśliciela *O monarchii konstytucyjnej i rękojmiach władz publicznych*<sup>65</sup>, ale również dokonał jego uzupełnienia o treści mające ułatwić adaptację dzieła do polskich uwarunkowań. Centralnym punktem koncepcji społeczno-politycznej kaliszzan była wolność jednostki w jej negatywnym ujęciu. Składały się na nią konkretne uprawnienia podmiotowe: wolność osobista, nietykalność, nieograniczone prawo gromadzenia i posiadania własności prywatnej, wolność sumienia i wyznania, wolność słowa oraz swoboda gospodarcza. Niemojowski traktował wolność nie tylko jako fundamentalne uprawnienie podmiotowe każdego człowieka, ale również jako podstawową jego potrzebę. Podkreślał, że wolność nie została udzielona jednostkom ani z woli narodu, ani z woli monarchy. Wypływa wprost z prawa natury i jest uświęconą wolą Stwórcy wyartykułowaną w prawie Bożym. To Bóg wyposażył w wolną wolę człowieka, który powinien z posiadanej swobody uczynić najlepszy użytek<sup>66</sup>.

Charakterystycznym rysem poglądów kaliszzan było eksponowanie założeń liberalizmu politycznego, podczas gdy elementy doktryny libera-

<sup>63</sup> M. Jaskólski (red.), *Słownik historii doktryn politycznych*, Warszawa 2007, t. 3, s. 188 i nast.; W. Bortnowski, *Kaliszanie. Kartki z dziejów Królestwa Polskiego*, Warszawa 1976, s. 82 i nast.

<sup>64</sup> W. Bortnowski, *op. cit.*

<sup>65</sup> B. Constant, *O monarchii konstytucyjnej i rękojmiach publicznych*, tłum. W. Niemojowski, Warszawa 1831, cz. 1–2; W. Szyszkowski, *Beniamin Constant. Doktryna polityczno-prawna na tle epoki*, Toruń 1984, s. 169 i nast.

<sup>66</sup> W. Niemojowski, *Przedmowa tłumacza*, [w:] B. Constant, *op. cit.*, s. 1 i nast.; M. Jaskólski (red.), *op. cit.*, t. 3, s. 188 i nast.; W. Bortnowski, *op. cit.*



lizmu ekonomicznego stanowiły jedynie konsekwencję głównego wątku rozważań. Chociaż dochodzili na gruncie teoretycznym do podobnego modelu optymalnej organizacji społeczeństwa i państwa, jak czerpiący z dorobku klasycznej ekonomii politycznej reprezentanci leseferyzmu, w szczególności Dominik Krysiński, to jednak źródła ich inspiracji ideologicznej pozostawały odmienne. Kaliszanie twierdzili, że wszelkie zorganizowane formy grupowej egzystencji człowieka stanowią byty wtórne w stosunku do jednostek oraz przysługujących im naturalnych uprawnień podmiotowych. Łącząc się w społeczeństwa, a następnie tworząc państwa, ludzie podjęli działania na rzecz udoskonalenia form egzystencji. Proces ten nie może odbywać się z pogwałceniem naturalnych uprawnień jednostek, w szczególności wolności. Ich zabezpieczenie stanowi nadrzędny cel stowarzyszania się ludzi, pełni rolę głównego założenia prywatnej i publicznej moralności. Dlatego społeczeństwo, państwo oraz władza publiczna nie mają legitymacji do ingerencji w sferę wolności człowieka<sup>67</sup>.

Porządek w państwie musi być budowany przy uwzględnieniu uprawnień podmiotowych jednostek i ma gwarantować ich poszanowanie. Według Niemojowskiego to zadanie najlepiej spełniają dwa ustroje: monarchia konstytucyjna i republika. Jednak drugi z wymienionych nie był odpowiedni dla poziomu rozwoju ówczesnych społeczeństw europejskich. Najlepszym rozwiązaniem gwarantującym ochronę uprawnień podmiotowych obywateli była monarchia konstytucyjna, ustrój łączący stabilność polityczną wynikającą z pozycji monarchy oraz ochronę przed nadużyciami władzy dzięki związaniu władzy państwowej prawem. Realną gwarancją ochrony uprawnień podmiotowych miała dać również wolność słowa i druku. Podążając za Constantem, Niemojowski podkreślał kluczowe znaczenie opinii publicznej w działaniach mających na celu powstrzymanie nosicieli władzy publicznej przed nadużyciami<sup>68</sup>.

Wybitnym przedstawicielem postępowej myśli społeczno-ekonomicznej i politycznej okresu Królestwa Polskiego był pisarz, wykładowca akademicki, członek Warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk i deputowany na Sejm Królestwa Polskiego Dominik Krysiński. Poglądy myśliciela zaliczane są do szeroko pojmowanego nurtu liberalizmu polskiego. Często stawiany jest w jednym szeregu z kaliszaniem jako reprezentant legalnej opozycji występującej w obronie przestrzegania Konstytucji Królestwa Polskiego. Jednak chociaż ich poglądy w swojej wymowie bywają zbliżone, to źródła inspiracji były odmienne. O ile bowiem kali-

<sup>67</sup> W. Niemojowski, *op. cit.*; M. Jaskólski (red.), *op. cit.*, t. 3, s. 188 i nast.; W. Bortnowski, *op. cit.*

<sup>68</sup> *Ibidem.*

szanie dokonywali recepcji, często mechanicznej, doktryny współczesnego im francuskiego liberalizmu politycznego, w szczególności poglądów Constanta, o tyle dla Krysińskiego punktem wyjścia były założenia klasycznej ekonomii politycznej, wyznaczone przez prace Adama Smitha i Jean-Baptiste Saja, w szczególności ich wersja leseferyzmu<sup>69</sup>.

Krysiński uznawał model monarchii konstytucyjnej za optymalne rozwiązanie ustrojowe, które nie tylko wpływa korzystnie na budowę silnego państwa, ale również zabezpiecza uprawnienia podmiotowe obywateli. Ład konstytucyjny stawał się gwarantem swobód osobistych, ekonomicznych i politycznych jednostki. Założeniami ustrojowymi o znaczeniu kluczowym dla siły państwa oraz szczęścia obywateli, będącymi gwarancją właściwie zorganizowanego porządku społeczno-ekonomicznego, były: utworzenie rządu reprezentacyjnego, poszanowanie praworządności, wolność polityczna i ekonomiczna obywateli oraz ich równość wobec prawa, a także własność prywatna i swoboda gospodarcza<sup>70</sup>.

Konsekwencją eksponowania powyższych zasad było przyjęcie liberalnego modelu wolności jednostki. Myśliciel podkreślał przede wszystkim istnienie nienaruszalnej sfery swobody jednostki, przestrzeni wolnej od ingerencji państwa. W poglądach Krysińskiego można wyróżnić trzy wymiary wolności człowieka: osobisty, ekonomiczny i polityczny. W sferze osobistej wykluczał jakąkolwiek ingerencję zewnętrzną. Człowiek dysponuje władztwem samego siebie i powinien rozporządzać sobą według własnego uznania. Przykładem owej swobody może być wolność sumienia i wyznania. Z kolei skutkiem leseferyzmu była wolność gospodarcza. Naturalną konsekwencją preferowanej gospodarki wolnorynkowej, jednocześnie pełniącą rolę materialnego zabezpieczenia wolności jednostki, była własność prywatna. Stanowiła ona w oczach myśliciela podstawę faktycznej niezależności. Trzeci wymiar wolności – uprawnień politycznych jednostek – stanowiły instrumenty realnego wpływu obywateli na kształt porządku społeczno-ekonomicznego i polityczno-prawnego w państwie, a tym samym współdecydowania i współodpowiedzialności za dobro wspólne. Jego fundamentem był dobrobyt możliwie największej części społeczeństwa. Myśliciel uważał, że przyjęcie

<sup>69</sup> S. Szeffler, *Wstęp*, [w:] D. Krysiński, *Wybór pism*, Warszawa 1956, s. V i nast.; M. Jaśkowski (red.), *op. cit.*, t. 3, s. 449–452.

<sup>70</sup> D. Krysiński, *O ekonomii politycznej*, [w:] *idem*, *Wybór...*, s. 25 i nast.; *idem*, *Niektóre myśli o nauce gospodarstwa narodowego*, [w:] *idem*, *Wybór...*, s. 83 i nast.; L. Guzicki, S. Żurawicki, *Polscy ekonomiści XIX i XX wieku*, Warszawa 1984, s. 21 i nast.; T. Chinciński, *Dominik Krysiński (1785–1853) na tle polskiej myśli konserwatywnej*, Toruń 2001, s. 178 i nast.; U. Zagóra-Jonszta (red.), *op. cit.*, s. 111 i nast.

powyższych rozwiązań dawałoby jednostkom szeroki zakres swobody oraz ochronę przed despotyzmem władzy<sup>71</sup>.

Interesującym przejawem twórczości w obszarze myśli społeczno-ekonomicznej, a częściowo również politycznej, przypadającej na ostatnią dekadę omawianego okresu, a więc lata 20. XIX w., jest dorobek Fryderyka Skarbka<sup>72</sup>. Myśliciel ten, uznawany za najwybitniejszego polskiego ekonomistę pierwszej połowy XIX w., jako punkt wyjścia do formułowania własnych poglądów przyjął tezy klasyków ekonomii politycznej, w szczególności Smitha, Davida Ricardo, Saya i Jeana Ch.L. Simonde de Sismondiego. Na tak przygotowanym gruncie formułował założenia własnego systemu społeczno-ekonomicznego uwzględniającego rodzime uwarunkowania. Ostatecznie stanął na stanowisku umiarkowanego liberalizmu. Głównym założeniem systemu społeczno-ekonomicznego i politycznego Skarbka było budowanie silnego państwa w oparciu o system gospodarki kapitalistycznej, uzupełniony o akceptację ograniczonego interwencjonizmu państwowego w obszarze procesów gospodarczych. Ustępstwa na rzecz etatyzmu państwowego były przy tym podyktowane świadomością istnienia słabych stron systemu kapitalistycznego<sup>73</sup>.

354 Zainteresowania konkretnymi obszarami rzeczywistości politycznej oraz sposób rozłożenia akcentów w poglądach Skarbka spowodowały, że koncentrował się głównie na wolności ekonomicznej. Jako właściwe posunięcie uznawał maksymalizację swobody jednostek w tym obszarze. Twierdził, że pozytywne efekty pracy, kreatywności i przedsiębiorczości ludzkiej uzyskują pełnię swych możliwości w nieskrępowanej nadmiernymi ograniczeniami działalności gospodarczej. Uważał, że najlepsze byłoby społeczeństwo oparte na „silnej klasie przemysłowych ludzi”. Jako podstawę wolności człowieka uznawał własność prywatną, która decyduje o materialnym wymiarze realnej autonomii jednostki. Z tego względu postulował tworzenie podstaw ekonomicznej niezależności najniższych warstw społecznych, w szczególności włościan. Uważał, że cel ten można osiągnąć poprzez oczynszowanie chłopów oraz udzielanie im preferencyjnych kredytów inwestycyjnych<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> D. Krysiński, *O ekonomii...*, s. 2 i nast.; *idem*, *Niektóre myśli o nauce gospodarstwa narodowego*, [w:] *idem*, *Wybór...*, s. 83 i nast.; L. Guzicki, S. Żurawicki, *op. cit.*, s. 21 i nast.; T. Chinciński, *op. cit.*, s. 178 i nast.; U. Zagóra-Jonszta (red.), *op. cit.*, s. 111 i nast.

<sup>72</sup> K. Chojnicka, M. Jaskólski (red.), *op. cit.*, t. 5, s. 422–424; E. Kundera (red.), *Słownik historii myśli ekonomicznej*, Kraków 2004, s. 185–186.

<sup>73</sup> F. Skarbek, *Ogólne zasady nauki gospodarstwa narodowego*, Warszawa 1955, t. 1, s. 31 i nast., t. 2, s. 9 i nast.; L. Guzicki, S. Żurawicki, *op. cit.*, s. 32 i nast.; U. Zagóra-Jonszta (red.), *op. cit.*, s. 123 i nast.

<sup>74</sup> F. Skarbek, *op. cit.*, t. 1, s. 31 i nast., t. 2, s. 9 i nast.; L. Guzicki, S. Żurawicki, *op. cit.*, s. 32 i nast.; U. Zagóra-Jonszta (red.), *op. cit.*, s. 123 i nast.

## **Od wolności pozytywnej i złotej wolności szlacheckiej ku wolności od...**

Porównanie poglądów na temat wolności jednostki postępowych przedstawicieli polskiej myśli politycznej dobrego Sejmu Wielkiego oraz pierwszych dekad XIX w. pozwala dostrzec, jak ewoluował sposób jej pojmowania w wyniku zmieniającego się kontekstu spowodowanego postępującymi przemianami polityczno-prawnymi i społeczno-gospodarczymi. Przedstawione przykłady koncepcji formułowanych przez postępowych myślicieli epoki oświecenia w Polsce pokazują, że chociaż trudno odmówić ich autorom troski o los państwa oraz jednostki, to starania o poprawę Rzeczypospolitej odbywały się jednak w granicach wyznaczonych interesami dominującej ówczesnie części społeczeństwa, czyli szlachty oraz wielkich rodów magnackich. Nadal silnie zakorzenione było postrzeganie istoty autonomii jednostki w kategoriach wolności pozytywnej i wolności neorzymskiej. Zaczęły się jednak pojawiać głosy na rzecz wolności negatywnej<sup>75</sup>.

Rozważania wokół wolności nie tyle miały na celu wypracowanie form jej ochrony przed zakusami władzy zgodnie z założeniami doktryny liberalnej, ile raczej stanowiły element pomysłów zreformowania ustroju państwa, pozwalającego przezwyciężyć narosłe patologie życia publicznego oraz zagwarantować ochronę elementarnych podstaw egzystencji niższych warstw społecznych przy jednoczesnym zachowaniu dotychczasowej dominującej pozycji szlachty. Reformatorzy, o ile wspominali o autonomii jednostki wobec zewnętrznej ingerencji, czynili to w imię humanitaryzmu, nakazującego traktować każdego człowieka jak podmiot, a nie przedmiot lub w trosce o potrzebę budowy nowoczesnego państwa, w którym społeczeństwo będzie tworzyło organiczną całość. Niejednokrotnie w poglądach odwoływano się do argumentu nakazującego uwzględnić miejsce i rolę poszczególnych jednostek i stanów, pozwalających udoskonalić funkcjonowanie całości. W sposób zatem wyraźny pojawiały się elementy interpretacyjne charakterystyczne dla wolności pozytywnej. Każdy członek społeczeństwa powinien znaleźć dla siebie odpowiednie w nim miejsce, stosownie do swojego przeznaczenia. Wolność nie była zatem utożsamiana przede wszystkim z wyraźnie wyznaczoną sferą autonomii, przestrzeni niezależnej od wpływów zewnętrznych. Wiązała się raczej z realizacją celów każdego indywidualnego bytu zgodnie z jego predestynacją. Nawet jeżeli Staszic lub Kołłątaj żądali dla

<sup>75</sup> Na kwestię tę zwrócił uwagę Jerzy Szacki. Zob.: *idem, Liberalizm po komunizmie*, Warszawa 1994, s. 56 i nast.

każdej jednostki, niezależnie od pochodzenia stanowego, wyraźnie określonego obszaru autonomii, pierwszy robił to w związku z założeniami propagowanego modelu gospodarczego wynikającego z fizjokratyzmu, drugi zaś w imię tworzenia organicznie powiązanej wspólnoty. Dlatego jeśli upominali się o autonomię jednostek oraz lepsze traktowanie upośledzonych warstw społecznych, nie czynili tego w imię propagowania wolności w jej ujęciu negatywnym. Był to, co najwyżej, wtórny element szerszego projektu, za jaki uznawali zreformowanie państwa. Autonomia jednostki – tak, ale tylko w granicach pozwalających stworzyć optymalny ład społeczny w istniejących, aczkolwiek udoskonalonych, uwarunkowaniach ustrojowych. Pomimo pewnych refleksów wolności liberalnej w poglądach postępowych myślicieli epoki, w szczególności w związku z dużą popularnością fizjokratyzmu<sup>76</sup> za sprawą Kołłątaja czy Stroynowskiego i częściowo popularyzatorów doktryny Locke'a<sup>77</sup>, na poprawie, a nie całkowitej zmianie istniejącego porządku społecznego koncentrowały się głównie propozycje reformatorów I Rzeczypospolitej.

356

Słuszny w kontekście powyższych rozważań wydaje się pogląd Berlina, który wskazuje, że w historii często dochodziło do pomieszania wolności z pragnieniem statusu i uznania danej grupy społecznej. Myśliciel ten zauważył, że ludzie niejednokrotnie podejmowali walkę o poprawę swojego statusu społecznego w imię walki o wolność. W praktyce chodziło im raczej o uzyskanie prawa do uznania ich za podmiot, a nie przedmiot, o uzyskanie warunków egzystencji, które nie uwłaczałyby ludzkiej godności. Ponadto autor ten wskazał, że fundamentalnym założeniem naukowym XVIII w. było poszukiwanie ogólnych prawidłowości pozwalających przewidzieć i uporządkować funkcjonowanie zbiorowości ludzkich. Ich celem było poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: Jak powinien być zorganizowany świat i jakie każda jednostka powinna zająć w nim miejsce w związku z przypisaną jej rolą, aby dane rozwiązanie można było uznać za optymalne z punktu widzenia uniwersalnego porządku?<sup>78</sup> Od tych dążeń nie byli wolni również polscy myśliciele postępowi tego okresu.

Czy zatem analizując dyskusję podczas Sejmu Wielkiego wokół statusu chłopów i mieszczan, a więc pozostałych poza uprzywilejowaną szlachtą członków społeczeństwa Rzeczypospolitej, faktycznie mówiono o wolności? Odpowiadając na to pytanie, należy stwierdzić, że dyskusja w tym obszarze toczyła się przede wszystkim wokół wolności pozy-

<sup>76</sup> H. Olszewski, *op. cit.*, s. 16.

<sup>77</sup> A. Grześkowiak-Krwawicz, *Regina...*, s. 18.

<sup>78</sup> I. Berlin, *op. cit.*, s. 170–172.

tywnej oraz redefinicji pozycji członków stanów nieuprzywilejowanych zgodnie z duchem humanitaryzmu.

Drugim zagadnieniem, które należałoby podsumować, jest etos neorzymskiej wolności obywatelskiej. Niewątpliwie staropolska tradycja, poszukiwanie starożytnych korzeni ustroju Rzeczypospolitej<sup>79</sup>, a także utrwalona atencja dla republikanizmu wyznaczonego równością wewnątrz stanu szlacheckiego, czyniły wspomnianą koncepcję bardzo trwałym elementem polskiej myśli politycznej. Przez wiele lat w powszechnej świadomości szlachty największym zagrożeniem dla wolności nie były agresywne mocarstwa ościenne, lecz monarcha<sup>80</sup>. Dlatego wszelkie próby jakichkolwiek reform stan polityczny traktował jako zamach na swoją wolność i dążenie do *absolutum dominium*. Co ciekawe, pierwotnie złota wolność szlachecka nie była utożsamiana z samowolą i anarchią. Była definiowana jako oparta na cnotach moralnych zdolność do współdecydowania i współodpowiedzialności za losy państwa. Zmianę w pojmowaniu tej idei spowodowały dopiero liczne nadużycia, które ostatecznie doprowadziły do nadania jej pejoratywnego zabarwienia.

W konsekwencji obraz wolności w poglądach postępowych myślicieli doby Sejmu Wielkiego jawi nam się następująco. Po pierwsze reformatorzy nie wychodzili poza ramy nakreślone przez ustrój Rzeczypospolitej. Po drugie w obszarze rozważań poświęconych pozycji upośledzonych stanów Rzeczypospolitej możemy mówić co najwyżej o wolności pozytywnej wraz z żądaniem przyznania chłopom i mieszczańom statusu nadającego członkom upośledzonych stanów uprawnienia podmiotowe zgodne ze szlankarowymi ideami oświeceniowymi, w szczególności humanitaryzmu. W przypadku szlachty wreszcie wolność wraz ze wszystkimi przywilejami, chociaż wyznaczała szeroką sferę autonomii członków stanu, faktycznie nie była konsekwencją recepcji na gruncie polskiej myśli politycznej koncepcji wolności negatywnej, a jedynie wynikającym ze specyfiki staropolskiej tradycji szczególnym przypadkiem neorzymskiej wolności obywatelskiej, czyli rodzimej wersji republikanizmu. Z tym zapewne wiązał się również często spotykany w polskiej myśli politycznej tego okresu podział na wolność cywilną i polityczną<sup>81</sup>. Koncepcja wolności liberalnej zaczynała dopiero torować sobie drogę do świadomości szerszego kręgu myślicieli, w szczególności za sprawą doktryny prawa natury, pism Johna Locke'a oraz fizjokratów<sup>82</sup>.

<sup>79</sup> A. Grześkowiak-Krwawicz, *Regina...*, s. 22.

<sup>80</sup> H. Olszewski, *op. cit.*, s. 12.

<sup>81</sup> A. Grześkowiak-Krwawicz, *Regina...*, s. 40 i nast.; *idem*, *Wolność...*, s. 38 i nast., s. 57–59.

<sup>82</sup> Grześkowiak-Krwawicz uważa, że w dobie Sejmu Wielkiego jedynie Józef Pawlikowski, zrywając z tradycją szlacheckiego republikanizmu, w pełni głosił koncepcję wolności negatywnej. Zob.: *idem*, *Regina...*, s. 45; *idem*, *Wolność...*, s. 53–54.

Powyższy wniosek potwierdza treść Uniwersału Połanieckiego wydanego 7 maja 1794 r. W dokumencie tym pod wpływem narastającego zagrożenia ostatecznym unicestwieniem niepodległego bytu Rzeczypospolitej, a więc w sytuacji krytycznej, Tadeusz Kościuszko zdecydował się na wyraźną deklarację przyznającą wolność osobistą wszystkim chłopom<sup>83</sup>. Deklarację tę należy uznać za instrumentalne działania polityczne, gdyż naczelnik dążył do szerszego zaangażowania w walki powstańcze szerokich rzesz społeczeństwa. Co istotne, jak zauważają niektórzy badacze, nawet wtedy reprezentanci rodzimej postępowej myśli politycznej, pomimo odwoływania się do doświadczeń rewolucji amerykańskiej i francuskiej, nie zdołali wyzwolić się z wpływu tradycji rodzimej myśli politycznej<sup>84</sup>.

W zestawieniu z koncepcjami formułowanymi przez polskich myślicieli politycznych w drugiej połowie XVIII w. odmiennie rysuje się kształt idei wolności w okresie Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego. Treść Konstytucji nadanych w 1807 r. i 1815 r., a także wprowadzenie Kodeksu Napoleona stworzyły odmienny kontekst instytucjonalny dla interpretacji podstawowych idei. Narzucona niejako z zewnątrz gruntowna zmiana ustrojowa doprowadziła do przeniesienia przez postępowych myślicieli akcentów rozważań poświęconych wolności z koncepcji pozytywnej i neorzymskiej na liberalną wolność w jej ujęciu negatywnym. Koncepcje Staszica, Kołłątaja czy Wybickiego stały się anachroniczne. Nie znaczy to oczywiście, że całkowicie uległy marginalizacji. Pozostałości staropolskiego myślenia o wolności odnaleźć można w koncepcjach przedstawicieli środowisk reakcyjnych oraz konserwatywnych. W pierwszym przypadku reprezentatywnym przykładem mogą być poglądy Józefa Kalasantego Szaniawskiego, w drugim Adama Jerzego ks. Czartoryskiego.

Wprowadzane przy silnym oporze środowisk zachowawczych zmiany ustrojowe nie byłyby jednak w stanie w krótkim czasie doprowadzić do zrewidowania postrzegania idei wolności. Bardzo istotne znaczenie dla tego procesu miało coraz silniejsze oddziaływanie nowoczesnych zachodnich nurtów polityczno-prawnych. Niewątpliwie kluczowa była francuska myśl prawnicza, a w szczególności liberalno-burżuazyjny w swoim fundamencie ideologicznym Kodeks Napoleona. Wokół niego zaczęła koncentrować się działalność naukowa wielu wybitnych prawników polskich z Franciszkiem Ksawerym Szaniawskim i Janem Wincentym Bandtkiem na

<sup>83</sup> B. Sobolowa (oprac.), *Powstanie kościuszkowskie w dokumencie archiwalnym*, Warszawa 1985, s. 24.

<sup>84</sup> A. Grześkowiak-Krwawicz, *Regina...*, s. 331 i nast.

czale. Drugim szczególnie silnym źródłem wpływającym na zmianę sposobu pojmowania idei wolności była ekonomia polityczna i jej fundament – liberalizm ekonomiczny, zarówno w jej pierwotnej, angielskiej formie, jak również w wersji zwulgaryzowanej – francuskiej i niemieckiej. Koncepcje te częściowo wspierały, a częściowo wypierały nieco przestarzałą już, aczkolwiek bardzo popularną na ziemiach polskich doktrynę fizjokratyzmu. Do postępowych myślicieli czerpiących swoją inspirację z tego źródła należy zaliczyć Surowieckiego, Rembélińskiego, Krysińskiego i Skarbka. Na tym tle niezbyt okazale prezentuje się siła oddziaływania doktryny liberalizmu politycznego na polską myśl polityczną. W zasadzie w pierwszych dekadach XIX w. z jej dorobku korzystali jedynie kaliszanie.

Podsumowując rozważania poświęcone ewolucji koncepcji wolności w poglądach polskich myślicieli postępowych drugiej połowy XVIII i początku XIX w., należy stwierdzić, że odmienny kontekst rozważań, spowodowany zmianą sytuacji politycznej, w jakiej znaleźli się Polacy, jak również gwałtownymi przemianami dziejowymi zachodzącymi w Europie za sprawą rewolucji francuskiej i wojen napoleońskich, doprowadził do gruntownej zmiany w interpretacji przedmiotowej idei w rodzimej myśli politycznej. Poglądy, które były uznawane za postępowe, wręcz rewolucyjne w czasie Sejmu Wielkiego, kilka dekad później były już odczytywane jako przejaw tradycjonalizmu i nostalgicznego wspomnienia o świetności dawnej Rzeczypospolitej. Zasadne jest zatem stwierdzenie, że przewyciężenie dominacji wolności w jej ujęciu pozytywnym i neorzymskim przez koncepcję wolności negatywnej w polskiej myśli politycznej nie nastąpiło podczas Sejmu Wielkiego, lecz w okresie istnienia Księstwa Warszawskiego i Królestwa Kongresowego.

## **Bibliografia**

- Bardach J. (red.), *Historia państwa i prawa Polski*, t. 2: *Od połowy XV wieku do r. 1795*, Warszawa 1966.
- Bardach J. (red.), *Historia państwa i prawa Polski*, t. 3: *Od rozbiorów do uwłaszczenia*, Warszawa 1981.
- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, tłum. J. Jedlicki, Warszawa 1991.
- Bernacki W., *Myśl polityczna I Rzeczypospolitej*, Kraków 2011.
- Bortnowski W., *Kaliszanie. Kartki z dziejów Królestwa Polskiego*, Warszawa 1976.
- Chinciński T., *Dominiak Krysiński (1785–1853) na tle polskiej myśli konserwatywnej*, Toruń 2001.
- Chojnicka K., Jaskólski M. (red.), *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 5, Warszawa 2012.



- Constant B., *O monarchii konstytucyjnej i rękojmiach publicznych*, tłum. W. Niemojowski, cz. 1–2, Warszawa 1831.
- Dekret Fryderyka Augusta z 21 grudnia 1807 r., „Dziennik Departamentowy Bydgoski” 1808, nr 1, s. 4–9.
- Gella A., *Wawrzyniec Surowiecki*, Wrocław–Warszawa 1958.
- Grześkowiak-Krwawicz A., *Regina libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, Gdańsk 2006.
- Grześkowiak-Krwawicz A., *Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII w.*, [w:] J. Kloczkowski (red.), *Wolność i jej granice. Polskie dylematy*, Kraków 2007, s. 37–59.
- Guzicki L., Żurawicki S., *Polscy ekonomiści XIX i XX wieku*, Warszawa 1984.
- Jaskólski M. (red.), *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 3, Warszawa 2007.
- Jezierski F.K., *Katechizm o tajemnicach rządu polskiego*, [w:] B. Leśnodorski (oprac.), *Kuźnica Kołłątajowska. Wybór źródeł*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 2003, s. 3–14.
- Jezierski F.K., *Niektóre wyrazy porządkiem abecadła zebrane i stosownymi do rzeczy uwagami objaśnione*, [w:] B. Leśnodorski (oprac.), *Kuźnica Kołłątajowska. Wybór źródeł*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 2003, s. 16–24.
- Jezierski F.K., *Wyznanie rządu polskiego*, [w:] B. Leśnodorski (oprac.), *Kuźnica Kołłątajowska. Wybór źródeł*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 2003, s. 15.
- 360 Kallas M. (red.), *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, t. 1, Warszawa 1990.
- Kania R., *Myśl polityczno-prawna Franciszka Ksawerego Szaniawskiego (1768–1830)*, Płock 2012.
- Kania R., *Usprawnić państwo. Myśl społeczno-polityczna Rajmunda Rembielińskiego*, Płock 2015.
- Klosko G. (red.), *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, Oxford 2011.
- Kołłątaj H., *Do Stanisława Małachowskiego referendarza koronnego anonima listów kilka*, t. 1, Warszawa 1954.
- Kołłątaj H., *Prawo polityczne narodu polskiego*, t. 2, Warszawa 1954.
- Konstytucja 3 Maja 1791 r.*, [w:] J. Kowecki (oprac.), *Konstytucja 3 Maja 1791. Statut Zgromadzenia przyjaciół Konstytucji*, Warszawa 1981, s. 79–101.
- Krysiński D., *Niektóre myśli o nauce gospodarstwa narodowego*, [w:] D. Krysiński, *Wybór pism*, Warszawa 1956, s. 83–107.
- Krysiński D., *O ekonomii politycznej*, [w:] D. Krysiński, *Wybór pism*, Warszawa 1956, s. 25–44.
- Kundera E. (red.), *Słownik historii myśli ekonomicznej*, Kraków 2004.
- Niemojowski W., *Przedmowa tłumacza*, [w:] B. Constant, *O monarchii konstytucyjnej i rękojmiach publicznych*, tłum. W. Niemojowski, cz. 1, Warszawa 1831, s. 1–57.
- Olszewski H., *Doktryna złotej wolności i spory o jej spuściznę*, „Państwo i Prawo” 2001, nr 2, s. 3–17.
- Popławski A., *Zbiór niektórych materii politycznych*, Warszawa 1774.

- Rembieliński R., *Niektóre ogólne uwagi nad ekonomią polityczną i jej główną częścią – finansami*, [w:] A. Barszczewska-Krupa (red.), *Rajmund Rembieliński. Jego czasy i jego współcześni*, Warszawa 1989, s. 177–182.
- Rembieliński R., *Projekt polepszenia stanu włościańskiego w Księstwie Warszawskim. Uwagi przedwstępne*, [w:] A. Barszczewska-Krupa (red.), *Rajmund Rembieliński. Jego czasy i jego współcześni*, Warszawa 1989, s. 160–176.
- Skarbek F., *Ogólne zasady nauki gospodarstwa narodowego*, t. 1–2, Warszawa 1955.
- Sobociński W., *Historia ustroju i prawa Księstwa Warszawskiego*, Toruń 1964.
- Sobolowa B. (oprac.), *Powstanie kościuszkowskie w dokumencie archiwalnym*, Warszawa 1985.
- Sójka-Zielińska K., *Kodeks Napoleona. Historia i współczesność*, Warszawa 2008.
- Staszic S., *Przestrogi dla Polski*, [w:] S. Staszic, *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. 1, Warszawa 1954, s. 175–343.
- Staszic S., *Uwagi nad życiem Jana Zamoyskiego*, [w:] S. Staszic, *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. 1, Warszawa 1954, s. 9–172.
- Stroynowski H., *Nauka prawa przyrodzonego, politycznego, ekonomiki politycznej i Prawa Narodów*, Warszawa 1805.
- Surowiecki W., *O upadku przemysłu i miast w Polsce*, [w:] W. Surowiecki, *Dzieła Wawrzyńca Surowieckiego*, Kraków 1861, s. 33–246.
- Surowiecki W., *Zdanie o piśmie Z.D. Chodakowskiego pod tytułem „O Słowiańszczyźnie przedchrześcijańskiej”*, [w:] W. Surowiecki, *Dzieła Wawrzyńca Surowieckiego*, Kraków 1861, s. 367–376.
- Szacki J., *Liberalizm po komunizmie*, Warszawa 1994.
- Szaniawski F.K., *Statyka prawa czyli nauka porównywan w prawie przez X. Szaniawskiego D.O.P. i Professora w Królewsko-Warszawskim Uniwersytecie*, Warszawa 1819.
- Szaniawski F.K., *Wiadomości początkowe w Nauce prawa przez X. Szaniawskiego D.O.P. i Professora w Królewsko-Warszawskim Uniwersytecie*, Warszawa 1817.
- Szefler S., *Wstęp*, [w:] D. Krysiński, *Wybór pism*, Warszawa 1956, s. V–XXXV.
- Szlachta B., *Zapoznane dziedzictwo polityczne Zachodu?*, [w:] Q. Skinner, *Wolność przed liberalizmem*, tłum. A. Czarnecka, Toruń 2013, s. 7–23.
- Szyszkowski W., *Beniamin Constant. Doktryna polityczno-prawna na tle epoki*, Toruń 1984.
- Ustawa Konstytucyjna Królestwa Polskiego z 27 listopada 1815 r.*, [w:] S. Kieniewicz (oprac.), *Przemiany społeczne i gospodarcze w Królestwie Polskim (1815–1830)*, Warszawa 1951, s. 56–84.
- Ustawa Konstytucyjna Księstwa Warszawskiego z 22 lipca 1807 r.*, [w:] *Dziennik Praw Księstwa Warszawskiego*, t. 1, Warszawa 1810, s. I–XLVII.
- Wybicki J., *Myśli polityczne o wolności cywilnej*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1984.
- Zagóra-Jonszta U. (red.), *Polska klasyczna myśl ekonomiczna na tle angielskiej i francuskiej*, Katowice 2009.



## Wolność w ujęciu Alexisa de Tocqueville'a

*Myślę, że wolność kochałbym w każdej epoce.  
W naszych czasach jestem wręcz skłonny darzyć ją uwielbieniem<sup>1</sup>.*

Wolność jest być może pierwszym skojarzeniem, gdy mowa o systemie wartości francuskiego męża stanu Alexisa de Tocqueville'a. Ciężko uznać je za błędne, skoro potwierdzenie znajdujemy u samego autor *O demokracji w Ameryce*. Pisał on bowiem u progu swej działalności politycznej w 1837 r.: „Przypisuje mi się różne pasje, podczas gdy mam jedynie poglądy, a pasję mam raczej tylko jedną: umiłowanie wolności i godności człowieka”<sup>2</sup>. Co więcej, możemy przyjąć, że w swym mniemaniu Tocqueville pozostał jej wierny. Wyznał on bowiem swemu przyjacielowi w okresie kończącym jego karierę aktywnego polityka: „Nie mam żadnej tradycji, stronnictwa czy sprawy, o ile nie jest nią wolność i ludzka godność”<sup>3</sup>. Podobnie oddając swą drugą po *O demokracji w Ameryce* wielką pracę – pierwszą część *Dawnego ustroju i rewolucji*, pisał:

Niektórzy oskarżają mnie, być może, o ujawnienie w tej książce jakże niewczesnego upodobania do wolności, o którą, jak mnie zapewniano, nikt już we Francji nie dba. Tych, którzy by mi taki zarzut uczynili, prosiłbym o jedno – by zechcieli zauważyć, że ta skłonność jest we mnie bardzo stara. Już przed dwudziestu

<sup>1</sup> A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka, M. Król, Kraków 1996, t. 2, s. 333.

<sup>2</sup> *Idem*, *List do Henry'ego Reeve z 22 marca 1837 r.*, [w:] *idem*, *Listy*, wybór, wstęp i oprac. I. Grudzińska-Gross, tłum. B. Janicka, Kraków 1999, s. 129.

<sup>3</sup> *Idem*, *List do Ludwika de Kergorlay z 15 grudnia 1850 r.*, [w:] *idem*, *Selected Letters on Politics and Society*, red. R. Boesche, tłum. J. Toupin, R. Boesche, Berkeley-Los Angeles-London 1985, s. 257: „Nie mam żadnej tradycji, stronnictwa czy sprawy, o ile nie jest nią wolność i ludzka godność”.

przeszło lata, mówiąc o innym społeczeństwie, napisałem niemal dosłownie to, co można przeczytać i tutaj. [...] I wyznam, że od tamtej pory nie zaszło na świecie nic, co mogłoby mnie skłonić, bym myślał i mówił inaczej. A ponieważ moje dobre mniemanie o wolności ujawniłem wtedy jeszcze, kiedy była w łaskach, nie można mieć mi za złe, że w tym przeświadczeniu trwam i teraz, kiedy się ją lekceważy<sup>4</sup>.

Jak z pewnością czytelnik już zauważył, oprócz wolności w dwóch z przywołanych wypowiedzi Tocqueville wymienia również godność człowieka. Analizując jego wypowiedzi, może zatem przyjąć, że oprócz wolności także godność ludzka i cnota, o czym pisał w innym miejscu<sup>5</sup>, są wartościami stanowiącymi fundament jego politycznego myślenia i proberz oceny zjawisk społecznych. Niemniej jednak to wolność pozostaje największą jego pasją, o której pod koniec życia nie zawahał się napisać: „Ja pozostałem starym, niemodnym kochankiem wolności w czasach, gdy prawie każdy lubi mieć pana”<sup>6</sup>. Musimy już w tym miejscu zaznaczyć, że na koncepcje i działalność Tocqueville’a wpływały również dwa, pozostające nierzadko w konflikcie, fenomeny: uznanie istnienia prawa naturalnego o metafizyczno-racjonalistycznej proveniencji oraz kwestia wielkość. Do ich relacji z wolnością przyjdzie nam jeszcze wrócić w toku niniejszego artykułu.

364

## Realność wolności

Gdy chodzi o istnienie wolnej woli i możliwość zmiany swym zachowaniem zewnętrznych warunków, Tocqueville zajmuje stanowisko, które moglibyśmy określić jako umiarkowanie woluntarystyczne. Pisze on bowiem:

Opatrzność nie stworzyła rodzaju ludzkiego ani absolutnie wolnym, ani całkowicie zniewolonym. Zakreśliła, to prawda, wokół każdego człowieka fatalny

<sup>4</sup> *Idem*, *Dawny ustrój i rewolucja*, Warszawa 1970, s. 41.

<sup>5</sup> *Idem*, *O demokracji...*, t. 1, s. 243 (rozdz. 6, cz. 2, t. 1). „Wyjawszy pojęcie cnoty, nie znam piękniejszej idei jak idea praw człowieka – być może zresztą oba te pojęcia się przenikają. Idea praw nie jest w istocie niczym innym jak ideą cnoty zastosowaną do życia społecznego”. Niektórzy, jak Joseph Alulis, ograniczają krąg podstawowych wartości u Tocqueville’a do wolności i godności. Por. J. Alulis, *The Promise of Democracy and the Problem of Liberty*, [w:] P.A. Lawler, J. Alulis (red.), *Tocqueville’s Defense of Human Liberty. Current Essays*, red. P.A. Lawler, J. Alulis, New York–London 1993, s. 39. Podobnie Wojciech Karpiński za najwyższe wartości w myśli Tocqueville’a uznaje wolność i godność. Por. W. Karpiński, *W Central Parku*, Warszawa 1989, s. 88.

<sup>6</sup> *Idem*, *List do Alexisa Stoffelsa z 4 stycznia 1856 r.*, [w:] *idem*, *Listy*, s. 306.

krąg, którego nie można przekroczyć, lecz w jego granicach człowiek jest potężny i wolny; podobnie jest ze społeczeństwem<sup>7</sup>.

Ostatecznie ważąc znaczenie własnego działania człowieka i okoliczność zewnętrznych, większe znaczenie przypisuje tym pierwszym:

Nic zatem nie pokazuje bardziej jasno niż uczynione przeze mnie porównanie [stanu Ohio i Kentucky dotyczące wpływu niewolnictwa – M.T.T.], że ludzka pomyślność zależy dużo bardziej od instytucji i woli człowieka niż od warunków zewnętrznych, które go otaczają<sup>8</sup>.

W jego opinii dotyczy to zarówno jednostek, jak i całych społeczności i narodów:

[...] powodzenie [spraw publicznych – M.T.T.] osiąga się dokładnie za pomocą tych samych środków, które sprawiają, że osiąga się powodzenie w życiu prywatnym, ponieważ odwaga, energia, uczciwość, przezorność, zdrowy rozsądek są prawdziwymi przyczynami dobrobytu zarówno cesarstw, jak rodzin, i że jednym słowem, los człowieka czy to jako jednostki, czy jako narodu jest tym, czym człowiek chce go uczynić<sup>9</sup>.

Bazując na tej konkluzji, Tocqueville odrzuca jako fałszywe wszelkiego rodzaju przejawy fatalizmu bądź determinizmu<sup>10</sup>, wykazując przy tym negatywny wpływ koncepcji zarówno materialistycznych, jak i fatalistycznych. Są one istotowo sprzeczne z wolnością:

Obie teorie [materializm, fatalizm – M.T.T.] prowadzą do bardzo dużego ograniczenia, jeśli wręcz nie do zupełnego zniesienia wolności ludzkiej. [...] dalej trwam na przeciwległym krańcu tych doktryn, tak jak przedtem. Uważam, że są najprawdopodobniej fałszywe, a już na pewno zgubne<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> *Idem, O demokracji...*, t. 2, s. 344.

<sup>8</sup> *Idem, Journey to America*, red. J. P. Mayer, tłum. G. Lawrence, Westport 1981, s. 285.

<sup>9</sup> *Idem, List do Artura de Gobineau z 17 listopada 1853 r.*, [w:] *idem, Listy*, s. 281.

<sup>10</sup> W jego pismach jest to widoczne zwłaszcza w dyskusji z Arturem de Gobineau, który głosił teorie rasowe. Niemniej jednak kwestia ta pojawia się też w korespondencji z innymi dyskutantami Tocqueville'a. Por. A. de Tocqueville, *List do J.S. Milla z 27 października 1843 r.*, [w:] *idem, Listy*, s. 188–189: „Po sposobie, w jaki traktuje Pan ową odwieczną i przerażającą kwestię wolności ludzkiej, której rozwiązanie jest tak ważne nie tylko dla moralności, ale i dla polityki, widać, czego mógłby Pan dokonać w tej dziedzinie. Rozróżnienie, jakie Pan czyni między koniecznością taką, jak ją Pan rozumie, a *irresistibleness*, fatalizmem jest niczym promień światła. Odnoszę wrażenie, że tworzy Pan tu neutralny teren, na którym obydwie przeciwstawne sobie szkoły albo przynajmniej rozsądni ludzie z obu szkół łatwo mogłyby się spotkać i porozumieć”.

<sup>11</sup> A. de Tocqueville, *List do Artura de Gobineau z 17 listopada 1853 r.*, [w:] *idem, Listy*, s. 280.

Autor *O demokracji w Ameryce* broni zatem, co w tym kontekście wydaje się oczywiste, samej realności istnienia wolności:

Zawsze mówiłem, że wolność trudniej jest ustanowić i utrzymać w demokratycznych społeczeństwach, takich jak nasze, niż w niektórych społeczeństwach arystokratycznych, które były przed nami. Nigdy jednak nie będę na tyle zuchwały, by uważać, że to niemożliwe. Proszę też Boga, by nigdy nie podsunął mi myśli, że trzeba stracić nadzieję, iż się to uda. Nie, nigdy nie uwierzę, że ów rodzaj ludzki, który stoi na czele postrzegalnego świata, stał się tym opisanym przez Pana zwyrodniałym stadem, i pozostaje tylko oddać go, pozbawionego przyszłości i jakichkolwiek środków, niewielkiej liczbie pasterzy, którzy zresztą nie są lepszymi zwierzętami od nas, a często gorszymi. Pozwoli Pan, że będę miał mniej zaufania do Pana niż do Boskiej dobroci i sprawiedliwości<sup>12</sup>.

Powyższy cytat uwidacznia również religijne korzenie koncepcji wolności Tocqueville'a. Bez wątpienia w znacznym stopniu to katolicyzm jest źródłem jego przekonań o istnieniu wolnej woli. Uznanie realności ludzkiej wolności łączy się u Tocqueville'a z poszanowaniem godności człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boże i przez to stojącego na czele „postrzegalnego świata”.

## Wolność jako niezależność i niepodległość

Tocqueville używał terminu wolność w różnych kontekstach, z których szczególnie istotna jest wolność w znaczeniu indywidualnym i wspólnotowym. Jest ona dla niego, jak pisał, zarówno kwestią natury moralnej, jak i politycznej<sup>13</sup>. Dla zrozumienia istoty wolności u Tocqueville'a ważne jest rozróżnienie wolności rozumianej jako zabezpieczenie własnej sfery działania od nacisków i przymusu zewnętrznego od wolności, która oznacza odpowiednie wypełnienie tejże sfery własnej aktywności. Oczywiście te obie strony wolności nawzajem na siebie oddziałują.

Najbardziej rozbudowaną definicję wolności przedstawił w artykule *Stan społeczny i polityczny Francji przed rokiem 1789*<sup>14</sup>:

<sup>12</sup> *Idem*, *List do Artura de Gobineau z 24 stycznia 1857 r.*, [w:] *idem*, *Listy*, s. 321–322.

<sup>13</sup> Por. A. de Tocqueville, *List do Johna Stuarta Milla z 27 października 1843 r.*, [w:] *idem*, *Listy*, s. 188–189: „Po sposobie, w jaki traktuje Pan ową odwieczną i przerażającą kwestię wolności ludzkiej, której rozwiązanie jest tak ważne nie tylko dla moralności, ale i dla polityki [...]” (cały fragment zob. przypis 10 na poprzedniej stronie).

<sup>14</sup> Na negatywny charakter przytoczonej definicji wolności zwraca uwagę również Raymond Aron, por. R. Aron, *Esej o wolnościach*, [w:] R. Aron, I. Berlin, H. Arendt, *Trzy głosy o wolności*, Warszawa 1987, s. 7.

Według nowoczesnego i demokratycznego oraz – ośmielam się rzec słusznego pojęcia wolności, z założenia, że każdy człowiek otrzymał od natury rozum do pokierowania sobą, wynika, że posiada przyrodzone równe i niezbywalne prawo, aby we wszystkim, co odnosi się do niego samego, żyć niezależnie od ludzi sobie podobnych, jak również posiada prawo do kierowania swym losem na swój sposób<sup>15</sup>.

Możemy w tej definicji łatwo dostrzec elementy koncepcji nazwanej później wolnością negatywną – wolnością od zewnętrznego przymusu. Dotyczy ona przede wszystkim wolności indywidualnej. Jest ona respektowana ze względu na fakt, że człowiek posiada rozum oraz zdolność do kierowania swoim zachowaniem przy jego pomocy. Co więcej, rozum zdolny jest do rozpoznania prawa naturalnego – odróżnienia tego, co dobre od tego, co złe<sup>16</sup>. Zatem negatywna wolność osoby jest szanowana, ponieważ człowiek może tak pokierować swoim życiem, by świadomie i dobrowolnie wybierać dobro.

Tak pojęta indywidualna wolność negatywna znajduje swój wyraz zwłaszcza w wolnościach obywatelskich<sup>17</sup>. Tocqueville wymienia tu wolność słowa, stowarzyszeń, sumienia<sup>18</sup>, nietykalność osobistą czy swobodę dysponowania swoim majątkiem<sup>19</sup>. Poszczególne wolności są zarazem prawami przysługującymi obywatelom. Tocqueville nazywa je „prawami opiekuńczymi”<sup>20</sup>, bowiem ich głównym celem jest zabezpieczenie przestrzeni należącej do jednostki przed przymusem, jaki mogłaby wywierać władza publiczna. Wolności te znajdują swój gwarant w prawie, choć zdaniem Tocqueville'a powinna za nim stać realna siła społeczna zdolna do wyegzekwowania ich od władz. W systemie arystokratycznym taką siłę reprezentowali znaczniejsi arystokraci, a w demokracji stanowią ją różne formy zbiorowego współdziałania obywateli.

Tocqueville zwraca jednak uwagę również na konieczność zapewnienia wolności narodu od przymusu ze strony innych państw. Wystarcza-

<sup>15</sup> A. de Tocqueville, *L'état social et politique de la France avant et depuis 1789*, [w:] *idem, Oeuvres complètes*, red. A. Jardin, Paris 1953, t. 2, cz. 1, s. 62, cyt. za: R. Aron, *op. cit.*, s. 7.

<sup>16</sup> Por. A. de Tocqueville, *List do Sofii Swieczyny z 26 lutego 1857 r.*, [w:] *idem, Listy*, s. 328.

<sup>17</sup> Por. A. de Tocqueville, *Studium o Algierii*, tłum. J. Strzelecka, „Przegląd Polityczny” 2006, nr 76, s. 132.

<sup>18</sup> Tę uważa za cenniejszą i świętszą od pozostałych. Por. A. de Tocqueville, *Listy o sytuacji wewnętrznej Francji*, tłum. I. Chrzanowska, „Res Publica” 1988, nr 8, s. 154.

<sup>19</sup> Por. A. de Tocqueville, *Studium o Algierii*, s. 139.

<sup>20</sup> Por. A. de Tocqueville, *Listy o sytuacji...*, s. 154: „To ona [opozycja – M.T.T.] powinna wziąć na siebie rolę czynnika oporu, zamiast pozwalać pozorować ją swoim przeciwnikom; odzyskać gwarancje i prawa należne nam z mocy odebranych nam ustaw, domagać się pełnego i zgodnego z prawem wykonywania tych **praw opiekuńczych**, które nam pozostały [...]”.



jąco dobrze widział, czym kończy się utrata suwerenności na przykładzie Irlandii<sup>21</sup>. Obrócenie kraju w prowincję czy inaczej uczynienie z niej kolonii obcego państwa skutkuje eksploatacją rodzimej ludności, zahamowaniem rozwoju, utratą własnej tożsamości, patologiami, w których następuje odwrócenie klasycznego systemu wartości etycznych. Zapewnieniu tej wolności, którą można określić mianem niepodległości, służy potencjał państwa, zwłaszcza o charakterze militarno-gospodarczym. Z kolei kluczowa dla tego potencjału jest energia i aktywność, którą wyzwala wolność, o czym niżej. Tocqueville, który jak musimy pamiętać, pełnił urząd ministra spraw zagranicznych, przykładał zawsze dużą wagę do tego, by w relacjach międzynarodowych zapewnić Francji maksymalnie dużą swobodę działania.

## Wolność jako samorządzenie

Biorąc pod uwagę wspomnianą drugą stronę wolności i poddając analizie całokształt myśli Tocqueville'a, wypada zgodzić się z tymi badaczami, którzy upatrują istoty wolności odpowiednio spełnionej w panowaniu nad sobą – *self-government*<sup>22</sup>. W sferze politycznej tak rozumiana wolność polega na zdolności do samorządzenia, co dotyczy zarówno

368

<sup>21</sup> Por. A. de Tocqueville, *Journeys to England and Ireland*, red. J.P. Mayer, New Brunswick 2003; G. de Beaumont, *Ireland Social, Political and Religious*, red. W.C. Taylor, Cambridge 2006; M. Tracz-Tryniecki, Z. Rau, *Tocqueville and Europe: What Can We Learn from Him about the Past, the Present, and the Future of the Old Continent*, [w:] Z. Rau, M. Tracz-Tryniecki (red.), *Tocquevillian Ideas. Contemporary European Perspectives*, Lanham 2014, s. 7–12.

<sup>22</sup> Podobne stanowisko reprezentuje dr M.R.R. Ossewaarde, który najpełniej odczytał istotę koncepcji wolności autora *Demokracji*. Jego zdaniem wolnością polityczną jest dla Tocqueville'a samorządzenie, którego celem jest zmierzanie do dobra czy inaczej – urzeczywistnienia woli Bożej. Por. M.R.R. Ossewaarde, *Tocqueville's Moral and Political Thought: New Liberalism*, London–New York 2004, s. 16–17, 20–21, 95 oraz *idem*, *Tocqueville's Christian Citizen*, „Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture” 2005, vol. 8, nr 3, s. 44. W podobny sposób odczytuje również wolność w ujęciu Tocqueville'owskim Daniel J. Mahoney. Pisząc o pragnieniu wolności, stwierdza, że jest to pragnienie, by być panem samego siebie oraz by być obywatelem samorządzącej się wspólnoty „pod rządzenia Boga i praw jedynie”. Por. D.J. Mahoney, *Tocqueville and Socialism*, [w:] P.A. Lawler, J. Alulis (red.), *Tocqueville's Defense...*, s. 183. Michael Novak zauważa, że Tocqueville przykłada wagę do rozróżnienia wolności niedojrzałej, która jest bezkrytyczna, kapryśna i emocjonalna, i wolności dojrzałej. Wolność dojrzała objawia się w samodzielnym kierowaniu swoim życiem, panowaniu nad swoimi namiętnościami, odznacza się krytycyzmem, rozważą, odpowiedzialnością, spokojem. Wolność ta leży u podstaw wolnego społeczeństwa. Por. M. Novak, *Awakening from Nihilizm: The Templeton Prize Address, „First Things”* 1994, nr 45, [http://www.firstthings.com/article.php3?id\\_article=4481](http://www.firstthings.com/article.php3?id_article=4481) (dostęp: 9 września 2015).

jednostki, jak i społeczności. W tym sensie wolność ma u Tocqueville'a również swój wymiar mocno wspólnotowy. Charakterystyczne jest, że pisząc o Amerykanach – narodził się, który jego zdaniem najlepiej posiadał sztukę bycia wolnym, używa następującego sformułowania: „od początku rządzi się sami”<sup>23</sup>. U swego początku bowiem wolność została wpisana w ustrój tej społeczności:

Trzeci wreszcie system [kolonizowania przez rząd angielski – M.T.T.] polegał na przyznaniu pewnej liczbie emigrantów prawa zorganizowania się w społeczeństwo polityczne pod patronatem matki-ojczyzny i samodzielnego rządzenia się we wszystkim, byle nie w sprzeczności z jej ustawami. Ten sposób kolonizacji, tak sprzyjający wolności, został wprowadzony w życie tylko w Nowej Anglii<sup>24</sup>.

Również w Anglii francuski myśliciel spotkał się z poglądami, które w samorządzeniu upatrywały istoty wolności<sup>25</sup>. Rządząc się samodzielnie, społeczność pozostaje panem samej siebie, a co za tym idzie – jest wolna<sup>26</sup>. Dla Tocqueville'a tak pojęta wolność leży w pierwszorzędnym interesie zarówno społeczeństwa, jak i człowieka<sup>27</sup>. O tym, jak wielkie znaczenie przypisywał samorządzeniu, świadczy fragment jego listu do Edwarda Vernona Childe'a: „[...] gorąco pragnę, by wspaniałe doświadczenie Self Government, jakie ma miejsce w Ameryce, udało się. W przeciwnym razie

<sup>23</sup> A. de Tocqueville, *O demokracji...*, t. 2, s. 311.

<sup>24</sup> *Ibidem*, t. 1, s. 38.

<sup>25</sup> Por. A. de Tocqueville, *Pierwsza podróż do Anglii*, tłum. B. Janicka, „Przegląd Polityczny” 2005, nr 72, s. 135. Tocqueville spotkał tam dr. Bowlinga, którego opinię na temat samorządzenia wprost przytacza: „Przyznaję, że nie ma rzeczy trudniejszej niż przyzwyczajanie ludzi, by rządzi się sami [...] czujecie się [Francuzi – M.T.T.] zmuszeni do zastosowania jednocześnie tej samej zasady [jednolitego ustroju samorządu lokalnego – M.T.T.] [...], i to zarówno wobec tych, którzy umieją rządzić się sami, jak i wobec tych, którzy jeszcze tego nie potrafią. Gdyby wam tak bardzo nie zależało na uniformizacji, wasze ustawodawstwo mogłoby każdemu przyznać taki stopień wolności, jaki jest zgodny z jego kulturą”.

<sup>26</sup> Tocqueville, pisząc o wolnych narodach, które same się rządzą, stwierdza, że są to narody, które są swoimi panami. Por. A. de Tocqueville, *Dawny ustrój...*, s. 223.

<sup>27</sup> Por. A. de Tocqueville, *O demokracji...*, t. 2, s. 151: „Kiedy u kogoś z nich [narodów, które świeżo zdobyły wolność – M.T.T.] pociąg do korzyści materialnych rozwija się szybciej niż wiedza i nawyk praktykowania wolności, nadchodzi chwila, gdy ludzie ogarnia gorączka i jakby tracą głowę na widok tych nowych dóbr, które są gotowi chwycić. [...] Wykonywanie obowiązków politycznych uważają za nieszczęśliwy i przykry dopust odrywający ich od prywatnej zapobiegliwości. [...] Wydaje im się, że postępują wedle doktryny dobrze pojętego interesu, mają jednak o niej nader mętne pojęcie i aby lepiej czuć nad tym, co sami nazywają swymi interesami, zaniedbują najważniejszy z nich: polega on na tym, by pozostać panem samego siebie”.

oznaczałoby to koniec wolności politycznej na ziemi”<sup>28</sup>. Warto zauważyć, że pisząc o momencie historycznym, w którym u Francuzów obudziła się chęć bycia wolnym, Tocqueville odwołuje się również do samorządzenia:

[...] obraz wolności pojawił się w umysłach Francuzów i z każdym dniem wydawał się im się coraz bardziej pociągający. Wskazuje na to wiele oznak. Prowincje zaczynają przejawiać chęć samodzielnego administrowania swoimi sprawami. Pogląd, że cały lud ma prawo do udziału w rządach, ostatecznie przenika do umysłów<sup>29</sup>.

W dalszej części swego wywodu dodaje: „Francuzom nie chodziło już tylko o to, by ich sprawy były prowadzone lepiej; coraz bardziej chcieli zająć się nimi sami [...]”<sup>30</sup>. Co bardziej znaczące, panowanie nad sobą odnosi się przede wszystkim do zdolności prowadzenia spraw codziennych, często mniejszej wagi: „Jeśli lud nie nauczył się jeszcze korzystać z wolności w niewielkich sprawach, to czyż można spodziewać się, że będzie umiał ją utrzymać w sprawach poważnych?”<sup>31</sup>. Charakterystyczne jest również, że to samodzielne kierowanie mniejszymi a codziennymi sprawami stawia wyżej niż dopuszczenie społeczeństwa do demokratycznego wyboru władz, które to wybory skądinąd uważa wszak za „królową wolności”<sup>32</sup>. Tocqueville opisuje paradoks, jakim jest odebranie obywatelom możliwości samodzielnego załatwiania drobnych spraw przy jednoczesnym pozostawieniu im możliwości wyboru głównych władz publicznych:

Spółeczeństwa demokratyczne, które zagwarantowały obywatelom wolność polityczną, powiększając jednocześnie despotyzm administracyjny, reprezentują bardzo osobliwy sposób myślenia. Uważa się tam, że obywatelom nie można powierzyć drobnych spraw, do których wystarcza zdrowy rozsądek, natomiast powierza się im wielkie prerogatywy w dziedzinie rządzenia państwem<sup>33</sup>.

*De facto* ustrój taki jest pozbawiony wolności: „W systemie tym obywatele zrzucają zależność tylko na chwilę, w której wybierają swego pana, po czym znowu popadają w niewolę”<sup>34</sup>.

<sup>28</sup> A. de Tocqueville, *List do Edwarda Vernona Childe'a z 2 kwietnia 1857 r.*, [w:] *idem*, *Listy*, s. 332.

<sup>29</sup> *Idem*, *Dawny ustrój...*, s. 228.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Idem*, *O demokracji...*, t. 1, s. 97–98.

<sup>32</sup> Por. A. de Tocqueville, *Listy o sytuacji...*, s. 154. Rozważania zawarte w niniejszym punkcie można odnieść zarówno do wyborów przedstawicieli władzy publicznej, jak i tych sytuacji, gdy całe społeczeństwo wypowiada się w określonej sprawie w drodze powszechnego głosowania.

<sup>33</sup> A. de Tocqueville, *O demokracji...*, t. 2, s. 331.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 330.

Od strony obywateli wolność polityczna zakłada uczestnictwo w rządach: „Wyobraźmy sobie taką sytuację, w której wolność i równość spotykają się i łączą. Zakładam, że wszyscy obywatele biorą udział w rządzeniu i że każdy z nich ma równe do tego prawo”<sup>35</sup>. Znajduje to swój wyraz w zajmowaniu się sprawami publicznymi i współdecydowaniu o ich losie<sup>36</sup>.

Mieszkańcy Stanów Zjednoczonych wykazują na przemian tak mocną i tak podobną miłość do swego dobrobytu i do swojej wolności, że chyba uczucia te łączą się i splatają w jakimś zakątku ich duszy. [...] Kochają obie te wartości – jedną poprzez drugą. Nie uważają więc wcale, że nie powinni mieszać się do spraw publicznych. Przeciwnie, sądzą, że najważniejszą dla nich sprawą jest zapewnienie sobie własnym staraniem rządu, który pozwoli im zdobywać dobra, jakich pragną, i nie zabroni im zażywać w spokoju dóbr zdobytych<sup>37</sup>.

Cechą samorządzenia jest między innymi kreowanie, kierowanie, a przynajmniej kontrolowanie własnego rządu<sup>38</sup>. W sensie politycznym człowiek wolny to obywatel interesujący się sprawami swojego kraju i aktywnie uczestniczący w życiu publicznym<sup>39</sup>. Istotną cechą samodzielnego rządzenia jest również dążenie do wspólnych celów. Charakterystyczne, że według Tocqueville'a powinno się to odbywać na drodze poszanowania indywidualnej niezależności każdego z członków danej społeczności<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 103.

<sup>36</sup> Por. R. Aron, *op. cit.*, s. 7. Raymond Aron, analizując myśl Tocqueville'a, dochodzi do wniosku, że wolność-niezależność zostaje spełniona w wolności politycznej, to jest w uczestnictwie obywateli w administrowaniu sprawami lokalnymi i zarządzaniu sprawami państwa.

<sup>37</sup> A. de Tocqueville, *O demokracji...*, t. 2, s. 152–153.

<sup>38</sup> Por. A. de Tocqueville, *Dawny ustrój...*, s. 224.

<sup>39</sup> Por. A. de Tocqueville, *O demokracji...*, t. 1, s. 93–94. Można się tu posłużyć przykładem *a contrario* podanym przez Tocqueville'a: „Są w Europie kraje, których mieszkańcy uważają się za osadników obojętnych na losy ziemi, na której żyją. Największe zmiany dokonują się w kraju bez ich udziału. Nie wiedzą nawet dokładnie, co się dzieje, zaledwie się czegoś domyślają i przypadkowo dowiadują się o niektórych wydarzeniach. Co więcej, stan ich miast, spokój ich ulic, los ich kościoła i plebanii wcale ich nie zajmują. Sądzą, że wszystkie te sprawy w żadnej mierze ich nie dotyczą i że należą do potężnego nieznanego, zwanego rządem. Ludzie ci cieszą się swymi dobrami tak, jak cieszą się nimi przejściowi użytkownicy, albo wyzbyci są zmysłu posiadania oraz chęci ulepszenia czegokolwiek. Ich obojętność w stosunku do własnego życia posuwa się tak daleko, że gdy w końcu ich własne bezpieczeństwo lub bezpieczeństwo ich dzieci zostaje narażone, miast wyjść zagrożeniu naprzeciw, czekają z założonymi rękami na to, by cały naród przyszedł im z pomocą. Ludzie ci, którzy tak całkowicie wyzbyli się wolnej woli, nie kochają zresztą poddaństwa bardziej niż inni. Ulegają, to prawda, samowoli najmniejszego urzędnika, lecz gdy tylko ustąpi siła, pastwią się nad prawem jak nad pokonanym przeciwnikiem. Nieustannie wahają się między służalczością a rozpasaniem”.

<sup>40</sup> Por. A. de Tocqueville, *O demokracji...*, t. 1, s. 199: „W amerykańskich stowarzyszeniach jest więc miejsce dla indywidualnej niezależności. Tak jak i w społeczeństwie,

## Przygotowanie do wolności

Do istoty wolności odpowiednio spełnionej u Tocqueville'a należy również to, że jej celem jest osiągnięcie obiektywnego dobra. Pisze on bowiem:

Zmieńcie swoje prawa, zwyczaje, przekonania, postępowanie. Jeśli spowodujecie to, że człowiek będzie miał pełną wolność czynić to, co nie jest złe samo w sobie, oraz będzie pewny, że w spokoju zbierze to, co zasiał, wtedy osiągniecie swój cel<sup>41</sup>.

Sednem wolności jest więc samodzielne kierowanie sprawami w sposób, który nie jest sprzeczny z prawem naturalnym<sup>42</sup>. Wolność łączy się u Tocqueville'a nierozdzielnie z odpowiedzialnością. Odpowiedzialność opiera się w istocie na tym samym założeniu co wolność – człowiek jest w stanie rozemnić dobro i zło oraz jest w stanie kierować swoim postępowaniem<sup>43</sup>. Odpowiedzialność za własne czyny jest niezbędnym warunkiem realizacji wolności<sup>44</sup>. Kiedy Tocqueville pisze, że Amerykanin odpowiada za swoje czyny przed Bogiem<sup>45</sup>, oddaje tym samym swe przekonanie o tym, że miarą oceny ludzkiego działania jest prawo naturalne oparte na prawie Bożym. Z tej też przyczyny łączy on ściśle wolność z prawdą<sup>46</sup>.

Wypełnienie przestrzeni wolności indywidualnej odbywa się poprzez akt wolnej woli kierowanej przez rozum. Od prawidłowego ukształtowania rozumu i woli zależy zatem zasadniczą jakością wolności. Stąd Tocqueville kładzie akcent na kwestię oświecenia członków demokratycznej

---

wszyscy ludzie zmierzają tu jednocześnie ku wspólnemu celowi, ale nie muszą obierać tej samej drogi. Nie muszą rezygnować ze swej woli ani ze swego rozumu, lecz czynią z nich użytek dla dokonania wspólnego dzieła”.

<sup>41</sup> A. de Tocqueville, *Journeys to England...*, s. 117.

<sup>42</sup> Por. M. Tracz-Tryniecki, *Natural Law in Tocqueville's Thought*, „Journal of Markets and Morality” 2008, vol. 11.

<sup>43</sup> Por. A. de Tocqueville, *L'état social et politique...*, t. 2, cz. 1, s. 7.

<sup>44</sup> Por. A. de Tocqueville, *O demokracji...*, t. 1, s. 92. „Potrzebuje ona [ludzka wola – M.T.T.] swobody i odpowiedzialności za podejmowane zadania. Człowiek jest istotą, która przynosi bierność nad zniewolone dążenie ku nieznanemu sobie celowi”.

<sup>45</sup> Por. A. de Tocqueville, *O demokracji...*, t. 1, s. 65–66: „[...] we wszystkim zaś, co dotyczy tylko jego [człowieka – M.T.T.] własnego życia, pozostaje panem: jest wolnym i za swoje czyny odpowiada jedynie przed Bogiem”.

<sup>46</sup> Por. M.R.R. Ossewaarde, *Democratic Threats and Threats to Democracy*, [w:] R. Geenens, A. de Dijn (red.), *Reading Tocqueville: From Oracle to Actor*, London 2007, s. 100, a także A. de Tocqueville, *List do Gustawa de Beaumont z 8 marca 1855 r.*, [w:] *idem, Selected Letters...*, s. 317–318.

wspólnoty. Wolne społeczeństwo opiera się bowiem na zaufaniu do rozsądku swoich obywateli:

Jeśli każdemu przyznaje się prawo do rządzenia społeczeństwem, trzeba też przyjąć, że potrafi wybierać spośród różnych poglądów, jakie wyznają jego współcześni, i oceniać rozmaite fakty, których znajomość może mu posłużyć za drogowskaz<sup>47</sup>.

Probierzem oświeconego społeczeństwa jest to, czy ma ono świadomość swoich interesów i nauczyło się o nie troszczyć<sup>48</sup>. Tocqueville podkreśla tu przede wszystkim znaczenie praktycznej wiedzy dotyczącej spraw publicznych, wspólnych celów i metod ich osiągania. Taką wiedzę można tylko w niewielkim stopniu przekazać na drodze edukacji szkolnej<sup>49</sup>. Jej nośnikami są obyczaje, a zdobyć ją można przede wszystkim poprzez praktykowanie wolności politycznej i wyciąganie wniosków z uzyskanych tą drogą doświadczeń:

Doświadczenie, obyczaje oraz oświata rozwijają prawie zawsze w demokracji tę praktyczną i codzienną mądrość, tę wiedzę o małych problemach życia, którą nazywamy zdrowym rozsądkiem. Zdrowy rozsądek wystarcza do normalnego biegu życia społeczeństwa i jeżeli edukacja tego społeczeństwa jest już faktem dokonany, demokratyczna wolność zastosowana do wewnętrznych spraw państwa wytwarza ilość dóbr przewyższającą zło, które mogą spowodować wady demokratycznych rządów<sup>50</sup>.

373

Tocqueville przewiduje, że owa praktyczna wiedza będzie w coraz większym stopniu niezbędna wolnym społeczeństwom:

Albowiem wiek ślepych poświęceń i instynktownych cnót jest już daleko za nami i widzę, jak nadciąga czas, gdy wolność, spokój publiczny, a nawet ład społeczny nie będą mogły obejść się bez wiedzy<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> *Idem, O demokracji...*, t. 1, s. 184.

<sup>48</sup> Por. A. de Tocqueville, *O demokracji...*, t. 1, s. 90: „[...] w odniesieniu do społeczeństwa oświeconego, które ma świadomość swych interesów i nauczyło się o nie dbać, tak jak to się dzieje w Ameryce”.

<sup>49</sup> Zgodzić należy się z prof. Eduardo Nolla, że zdaniem Tocqueville'a prawdziwe oświecenie pochodzi przede wszystkim z doświadczenia, a nie z książek, por. E. Nolla, *Democracy or the Closed Book*, [w:] P.A. Lawler, J. Alulis (red.), *Tocqueville's Defense of Human Liberty. Current Essays*, New York-London 1993, s. 87.

<sup>50</sup> A. de Tocqueville, *O demokracji...*, t. 1, s. 234. Tocqueville zarzucał swoim rodakom, że nie potrafili wyciągnąć odpowiednich wniosków z dotychczasowego doświadczenia wolności politycznej. Ten brak zdolności do przyswojenia praktycznej wiedzy, jaką niesie za sobą doświadczenie, czynił Francuzów w jego oczach niezdolnymi i niegodnymi do życia w wolności. Por. także A. de Tocqueville, *Wspomnienia*, tłum. A.W. Labuda, wstęp J. Baszkiewicz, Wrocław 1987, s. 82.

<sup>51</sup> *Idem, O demokracji...*, t. 2, s. 134.

Gdy chodzi o odpowiednio ukształtowaną wolę potrzebną do bycia wolnym, Tocqueville klasycznie podkreśla znaczenie cnoty. Relacja między wolnością a cnotą ma przy tym dwustronny charakter: z jednej strony cnota wyrasta z wolności, z drugiej – to ona sprawia, że człowiek może być wolny. Cnota jest zatem wynikiem wyborów dokonywanych przez wolną wolę, kierowaną prawym rozumem. By ją uzyskać, potrzebne jest nieprzymuszone zwrócenie się w stronę dobra zgodnego z prawem naturalnym. Wynika to wprost z Tocquevillovskiej definicji cnoty: „Ale czymże innym jest cnota, jeśli nie wolnym wyborem tego, co dobre?”<sup>52</sup>. Jednocześnie to dzięki cnocie człowiek może stać się wolny. Tocqueville przytacza w tym kontekście amerykańskich polityków: „Nie mówilibyśmy tego, gdybyśmy nie zwracali się do ludzi, których cnoty i wykształcenie sprawiają, że jedynie oni są godni być wolnymi”<sup>53</sup>. Jakkolwiek uważa, że politycy nadużywają tego komplementu względem swoich wyborców, to zgadza się jednak z prawdą w nim zawartą, iż cnota stanowi warunek umożliwiający bycie wolnym. Podobnie, krytykując w czasie rewolucji 1848 r. społeczeństwo francuskie, stwierdza, że nie jest ono godne być wolnym, między innymi dlatego, iż brakuje mu potrzebnych cnot:

374

Ten lud, który tak naiwnie pan [Jean-Jacques Ampere – M.T.T.] podziwia, do-wiódł ostatecznie, że jest niezdolny i niegodny żyć w wolności. Proszę mi poka-zać, czego nauczyło go doświadczenie? Jakich nabył nowy cnot, jakich dawnych wad się wyzbył?<sup>54</sup>

W wymiarze indywidualnym argumentu za tezą o konieczności dojrzalszości do bycia wolnym dostarczyła Tocqueville’owi również obserwacja amerykańskiego systemu penitencjarnego. Zauważył on, że w więzieniach przebywa wielu świeżo wyzwolonych Murzynów. Przypisywał to temu, że nie byli oni przygotowani do życia w wolności, ponieważ niewola uniemożliwiła im zdobycie odpowiednich umiejętności i wiedzy. Ten brak oświecenia skutkował często kolizją z prawem. Przyznana im wolność stawała się zatem dla nich samym źródłem zagrożenia. Nie wpłynęło to wszakże na jego sąd, że niewolnictwo powinno być zniesione. Stwierdził jednak, że prawdziwe korzyści z wolności odczuwać będą dopiero potomkowie wyzwolonych<sup>55</sup>. Co więcej, Tocqueville, proponując zniesienie niewolnictwa we francuskich koloniach, opowiadał się za

<sup>52</sup> *Idem, Journeys to England...*, s. 117.

<sup>53</sup> *Idem, O demokracji...*, t. 1, s. 265.

<sup>54</sup> *Idem, Wspomnienia...*, s. 82.

<sup>55</sup> G. de Beaumont, A. de Tocqueville, *On the Penitentiary System in the United States and Its Application in France*, Carbondale 1979, s. 210.

tym, by wprowadzić dziesięcioletni okres przygotowawczy, który przeznaczony byłby na edukację Murzynów, mającą na celu podniesienie ich poziomu moralnego<sup>56</sup>.

## Samoograniczenie wolności

Sztuka panowania nad sobą wymaga również zdolności do samoograniczenia. Tocqueville wyraźnie bowiem rozróżnia wolność od anarchii czy swawoli<sup>57</sup>. Zauważa, że niebezpieczeństwo grozi człowiekowi nie tylko z zewnątrz, może on również być jego źródłem sam dla siebie<sup>58</sup>. Stąd znamienne stwierdzenie: „Przeraża ich własna wolność – boją się siebie samych”<sup>59</sup>. Panowanie nad sobą wymaga nie tylko rozwiązywania zewnętrznych problemów, lecz także umiejętności powstrzymywania owych niebezpiecznych wewnętrznych skłonności.

Samoograniczenie świadczy o dojrzałości wolności i jest wyrazem troski o jej zachowanie<sup>60</sup>. Tocqueville przedstawia w tym kontekście motywy ograniczenia wolności przez twórców Unii:

Wszyscy [prawodawcy Unii – M.T.T.] wyrosli w okresie kryzysu społecznego, kiedy to duch wolności musiał nieustannie walczyć z silną i wszechobecną władzą. Po zakończeniu tej walki, podczas gdy rozbudzone namiętności tłumu skupiały się jeszcze, jak się to zwykle dzieje, na zwalczaniu różnych, od dawna już nieistniejących niebezpieczeństw, oni przestali się udzielać; spokojniej i wnikliwiej przyjrzeni się swej ojczyźnie; zobaczyli, że rewolucja dokonała się w pełni i że teraz niebezpieczeństwa zagrażające narodowi mogą się zrodzić

375

<sup>56</sup> A. de Tocqueville, *The Emancipation of Slaves*, [w:] *idem, Writings on Empire and Slavery*, red. i tłum. J. Pitts, Baltimore–London 2001, s. 218–219, 224.

<sup>57</sup> Por. M. Tracz-Tryniecki, *Mysł polityczna i prawna Alexis de Tocqueville*, Kraków 2009, s. 57–60.

<sup>58</sup> Tocqueville ma świadomość ułomności ludzkiej natury. Primrose Pratt Tishman zwraca uwagę, że przyjął on od Pascala koncepcję wewnętrznego rozdarcia w człowieku pomiędzy „aniołem” a „bydłciem”, por. P.P. Tishman, *The Role of Religion in Alexis de Tocqueville's „Democracy in America”* (rozprawa doktorska, University of Maryland, College Park, Maryland 2004, <https://drum.umd.edu/dspace/bitstream/1903/2009/1/umi-umd-1964.pdf> (dostęp: 9 września 2015), s. 4, 21, 283. Por. B. Pascal, *Mysli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 2003, s. 92: „Człowiek nie jest ani aniołem, ani bydłciem; nieszczęście w tym, iż kto chce być aniołem, bywa bydłciem”. Por. A. de Tocqueville, *O demokracji...*, t. 2, s. 159.

<sup>59</sup> A. de Tocqueville, *O demokracji...*, t. 2, s. 340.

<sup>60</sup> Por. C. Zuckert, *The Role of Religion in Preserving American Liberty*, [w:] P.A. Lawler, J. Alulis (red.), *Tocqueville's Defence...*, s. 225. Catherine Zuckert twierdzi, że zdaniem Tocqueville'a nikt nie może być niezależny i samodzielnie się rządzący (*self-governed*), o ile nie potrafił się sam kontrolować.



jedynie z nadużywania wolności. Mieli odwagę wypowiedzieć swoje zdanie, gdyż w głębi serca czuli szczerą i gorącą miłość dla owej wolności; odważyli się mówić o ograniczeniu jej, gdyż byli pewni, że nie chcą jej obalić<sup>61</sup>.

Nadużycie wolności grozi bowiem jej utratą, Tocqueville zgadza się tu z XV-wieczną francuską maksymą: „Domagając się zbyt wielkiej wolności i swobód, popada się w jeszcze większą niewolę”<sup>62</sup>.

Tocqueville jasno określa słuszne granice wolności. W przypadku wolności indywidualnej jedną z nich jest dobro ogółu, którego społeczeństwo ma prawo bronić<sup>63</sup>. Przede wszystkim jednak granicę wolności stanowią normy Boże i prawo ludzkie:

Bo tym, co we wszystkich czasach tak silnie wiązało z nią [wolnością – M.T.T.] serca niektórych ludzi, były jej tylko właściwe powaby, jej własny, od jej dobrodziejstw niezależny urok; a urok ten polega na rozkoszy, jaką jest mówienie, działanie, oddychanie bez przymusu, pod rządami Boga i praw jedynie<sup>64</sup>.

W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera u Tocqueville’a relacja pomiędzy wolnością a religią. Najistotniejszą funkcję religii myśliciel widzi w tym, że udziela ona trwałej odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące Boga, człowieka i świata. Dla wolności ma to kluczowe znaczenie:

376

Właśnie idee ogólne dotyczące Boga i natury ludzkiej należy więc wyłączyć spod władzy indywidualnego rozumu, który więcej zyska, niż straci, jeżeli podda się w tej dziedzinie autorytetowi. [...] wszelka religia [także fałszywa i absurdalna – M.T.T.], która pozostaje w kręgu podstawowych pytań [...] nakłada na rozum człowieka jarzmo zbawienne. I trzeba jej przyznać, że nawet jeżeli nie zbawia człowieka w życiu wiecznym, to jest przynajmniej bardzo użyteczna dla szczęścia i godności człowieka w życiu doczesnym. Jest użyteczna przede wszystkim człowiekowi żyjącemu w kraju, w którym panuje wolność<sup>65</sup>.

Zdaniem Tocqueville’a wolność wymaga moralności, która wyznaczałaby granice wolności. Charakterystyczne, że nie uznaje on za możliwe, by istniała moralność bez wiary w Boga:

Sądzę, że pospieszą oni [obrońcy wolności – M.T.T.] wezwać na pomoc religię, ponieważ muszą wiedzieć, że wolność nie może zostać ustanowiona bez moralności, a moralność bez wiary<sup>66</sup>.

<sup>61</sup> A. de Tocqueville, *O demokracji...*, t. 1, s. 152–153.

<sup>62</sup> *Idem*, *Dawny ustrój...*, s. 203.

<sup>63</sup> *Idem*, *O demokracji...*, t. 1, s. 65–66: „[...] społeczeństwo nie ma prawa wtrącać się do jego [człowieka – M.T.T.] postępowania, chyba że musi bronić dobra ogółu przed zakusami jednostki [...]”

<sup>64</sup> *Idem*, *Dawny ustrój...*, s. 230–231.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> *Idem*, *O demokracji...*, t. 1, s. 13–14.

Normy moralne oparte na normach prawa Bożego umożliwiają sprawiedliwy ład społeczny, dlatego ich przestrzeganie jest szczególnie istotne w społeczności, która rządzi się samodzielnie:

[...] bez wiary może się obejść despotyzm, ale nie wolność. Religia jest o wiele bardziej konieczna w republice [...] niż w monarchii, [...] a w republikach demokratycznych bardziej aniżeli we wszystkich innych. Jak mogłyby nie upaść społeczeństwa, gdyby w chwili, kiedy rozluźnia się więź polityczna, nie zacieśniała się więź moralna? I co począć z narodem, który jest panem samego siebie, jeśli nie jest poddany Bogu?<sup>67</sup>

Na podstawie powyższego fragmentu widzimy, że moralność oparta na religii otwiera niejako wspólną przestrzeń spotkania i wypełnienia wolności członków danego społeczeństwa. Wynikające z niej normy stanowią płaszczyznę umożliwiającą samodzielne rządzenie wspólnymi sprawami<sup>68</sup>. Moralność jest zatem czynnikiem jednoczącym dane społeczeństwo. Fakt, że despotyzm potrzebuje w mniejszym stopniu religii, wynika w pewnej mierze z tego, że zapewnienie porządku należy w tym ustroju do władzy, która oddzielona jest od reszty społeczeństwa. Społeczeństwo natomiast jest tu pozbawione wpływu na sprawy publiczne i nie ponosi też odpowiedzialność za spokój w kraju. Nadto czynnikiem spajającym społeczeństwo jest narzucona z góry wspólna zwierzchnia władza polityczna. W przypadku monarchii odpowiedzialność za dobro

<sup>67</sup> *Ibidem*, t. 1, s. 302.

<sup>68</sup> Lord Acton głównie z tej przyczyny stwierdza, że Tocqueville uczynił kamieniem węgielnym przekonania, iż narody, które nie mają w sobie samorządzącej siły (*self-governing force*) religii, są nieprzygotowane do wolności. Wydaje się, że owa „samorządząca siła religii”, o której pisze Acton, polega na tym, iż religia otwiera przestrzeń umożliwiającą samorządzenie. Por. J.E.E.D. Acton, *The Background of the French Revolution*, [w:] *idem, Essays on Freedom and Power*, red. G. Himmerlfarb, New York 1957, s. 230. W podobny sposób ujmuje tę kwestię również Dennis Bathory. Por. D. Bathory, *Moral Ties and Political Freedom in Tocqueville's New Science of Politics*, [w:] P.A. Lawer, J. Alulis (red.), *Tocqueville's Defence of Human Liberty. Current Essays*, New York 1993, s. 26–27. Jak zauważył z kolei John E. Lawyer: „Głównym wkładem religii było ukształtowanie fundamentalnego moralnego konsensusu, bez którego wolni ludzie nie mogliby współdziałać”. J.E. Lawyer, *Tocqueville on the Religious Foundations of Democracy*, „The American Benedictine Review” 1991, vol. 42, nr 4, s. 425.

Dana Villa dobrze odczytuje intencje Tocqueville'a odnośnie znaczenia religii dla zapewnienia wolności. Zarzuca jednak Tocqueville'owi, że podkreślając znaczenie moralnego konsensusu – wiary chrześcijańskiej – nie zostawia miejsca dla moralnego pluralizmu w demokracji. Stanowisko Villi wynika z błędnego zrozumienia istoty wolności w myśli Tocqueville'a oraz przedkładania pluralizmu moralnego ponad inne wartości – Villa nie podaje przy tym uzasadnienia, dlaczego pluralizm moralny ma stanowić naczelną wartość, por. D. Villa, *Tocqueville i Arendt. Wolność w sferze publicznej*, „Przegląd Polityczny” 2005, nr 71, s. 111, 117.

wspólne i troska o nie podzielone są często między społeczeństwo a monarchę, który dodatkowo jest także elementem jednoczącym naród.

Nie powinno zatem dziwić, że Tocqueville stawiał za cel swojej działalności publicznej pogodzenie ducha religijnego z duchem wolności:

Kiedy wkraczałem w życie polityczne, jednym z moich marzeń, może nawet najważniejszym, było działanie na rzecz pogodzenia ducha liberalnego z duchem religijnym, nowego społeczeństwa z Kościołem. Owo pogodzenie, tak konieczne dla wolności i moralności publicznej [...] <sup>69</sup>

Nie jest bowiem możliwe, podkreślmy raz jeszcze, by wolność mogła istnieć bez religii:

Co do mnie, wątpię, by człowiek kiedykolwiek zdołał żyć jednocześnie w stanie całkowitej niezależności religijnej i całkowitej wolności politycznej. Myślę zatem, że jeżeli brak mu wiary – musi być zniewolony, jeżeli zaś jest wolny – musi wierzyć <sup>70</sup>.

Szczególnym potwierdzeniem jego tezy był przykład Stanów Zjednoczonych <sup>71</sup>.

By być wolnym, konieczne jest nade wszystko pragnienie wolności, będące darem, łaską Bożą, którą obdarza On wybranych ludzi bądź narody:

Nie żądajcie, bym analizował to wzniosłe pragnienie [pragnienie wolności – M.T.T.] – trzeba go doznawać. Zjawia się samo w wielkich sercach, które Bóg na jego przyjęcie przygotował; napędza je i zapala. Duszom przeciętnym, które go nigdy nie odczuwały, nikt nie wytłumaczy, czym ono jest <sup>72</sup>.

378

## Korzyści płynące z wolności

Chociaż Tocqueville uważa wolność za wartość, która powinna być celem sama w sobie, to poświęca stosunkowo dużo miejsca korzyściom, jakie ona za sobą pociąga <sup>73</sup>. Opisuje wolność jako ciągłą aktywność:

<sup>69</sup> A. de Tocqueville, *List do Claude-François de Corcelle'a z 15 listopada 1843 r.*, [w:] *idem, Listy*, s. 191–192. Cynthia J. Hinckley wysnuwa tezę, że Tocqueville, przedstawiając zalety religii w Stanach Zjednoczonych, działał w ramach szerszego projektu mającego na celu przywrócenie znaczenia katolicyzmu we Francji. Por. C.J. Hinckley, *Tocqueville on Religion and Modernity: Making Catholicism Safe for Liberal Democracy*, „Journal of Church and State” 1992, vol. 32, s. 327, 329.

<sup>70</sup> A. de Tocqueville, *O demokracji...*, t. 2, s. 27.

<sup>71</sup> Por. M. Tracz-Tryniecki, *Myśl...*, s. 94–98.

<sup>72</sup> A. de Tocqueville, *Dawny ustrój...*, s. 230–231.

<sup>73</sup> Tocqueville podkreśla wyraźnie, że jest ona wartością samą w sobie: „Kto w wolności szuka czegoś innego niż ona sama, ten został stworzony na niewolnika”; A. de Tocqueville, *Dawny ustrój...*, s. 230–231.

Aby być wolnym, trzeba mieć zdolność planowania i wytrwania w trudnych przedsięwzięciach oraz być przyzwyczajonym, by działać na własny rachunek; aby żyć w wolności, trzeba wzrastać przyzwyczajonym do życia pełnego ruchu, zmian i niebezpieczeństw; należy być czujnym cały czas i mieć baczenie na wszystko wokoło – taka jest cena wolności<sup>74</sup>.

Prowadzi to w efekcie do wzrostu człowieka. Wolność stanowi zatem niezbędny warunek wielkości. A wielkość dla Tocqueville'a polega na poświęceniu dla sprawy wyższej niż swój prywatny materialny interes, co zwłaszcza znajduje swój wyraz w patriotyzmie<sup>75</sup>. Jest przy tym wielkość w jego ujęciu, zwłaszcza w znaczeniu zbiorowym, połączona z ekspansją – z poszerzaniem granic własnego swobodnego działania – zarówno w sensie ekspansji terytorialnej, czego przykładem jest jego wieloletnie zaangażowanie w kolonizację Algierii<sup>76</sup>, jak i ekspansji technologicznej, czego przykładem jest jego fascynacja wielkimi projektami infrastrukturalnymi z zakresu kolei czy żeglugi śródlądowej<sup>77</sup>. Wolność otwiera pole dla tak rozumianej wielkości, bowiem pociąga za sobą energię, siłę i płodność<sup>78</sup>. Z tej perspektywy Tocqueville ocenia: „Nigdy nie dość powtarzać, że nie istnieje nic bardziej obfitującego we wspaniałe rezultaty niż sztuka

<sup>74</sup> *Idem, Journeys to England...*, s. 116.

<sup>75</sup> Por. M. Tracz-Tryniecki, *Human Dignity versus Greatness: Tocqueville's Dilemma*, [w:] Z. Rau, M. Tracz-Tryniecki (red.), *Tocquevillian Ideas...*, s. 111–134. Tocqueville będzie miał jednak problem z prawidłową identyfikacją, czym jest ten cel. W imię wielkości Francji zaangażuje się bowiem w kolonizację Algierii.

<sup>76</sup> Por. np. M. Tracz-Tryniecki, *Tocqueville i kwestia algijska*, „Przegląd Polityczny” 2010, nr 103/104, s. 195–204. Tocqueville pisał: „Każdy naród, który łatwo wypuszcza z rąk to, co zdobył, i z własnej woli spokojnie powraca w swoje dawne granice, ogłasza wszem wobec, że wspaniały okres jego dziejów przeminął, i w sposób widoczny wchodzi w epokę schyłku”. A. de Tocqueville, *Studium o Algierii*, s. 110.

<sup>77</sup> Z entuzjazmem odnosił się do często spotykanych w Ameryce wielkich przedsięwzięć transportowych, takich jak kanały, drogi, koleje. Por. A. de Tocqueville, *Journey to America*, s. 133, 159, 270. Podziwiał brytyjski system kolei, w którym budowano m.in. długie podziemne odcinki. Por. A. de Tocqueville, *Journeys to England...*, s. 112–113. Tocqueville angażował się też w budowę kolei we Francji. Napisał m.in. raporty o budowie kolei z Paryża do Cherbourga. Uważał, że istnieją dwa różne systemy budowy kolei: jeden – polegający na zostawieniu tego prywatnym przedsiębiorcom, drugi – zrzucenie odpowiedzialności na państwo. W pierwszym przypadku kolej dotrze tylko tam, gdzie się to opłaca prywatnym przedsiębiorcom, choć zadanie to wykonane zostanie efektywniej. W drugim istotne są założenia rządu, potrzeby obronne, całościowy rozwój gospodarki kraju i odpowiednio wszystkich jego części. Por. R. Swedberg, *Tocqueville's Political Economy*, Princeton 2009, s. 152–153.

<sup>78</sup> Por. A. de Tocqueville, *Listy o sytuacji...*, s. 153: „Nie rewolucji trzeba się dziś obawiać, lecz złego rządu. Rządu, który nie miałby korzystnych stron ani despotyzmu, ani wolności, który od wolności wzięłby tylko jej niepokoje, przypadłości, zabiegi korupcyjne, nie dając nam jej energii, siły i płodności”.

wolności [...]”<sup>79</sup>. Uważa, że jej owocami są najwznioślejsze czyny ludzkie: „Często się zastanawiałem, jakie jest źródło tej namiętnej potrzeby wolności politycznej, która we wszystkich epokach kazała ludziom dokonywać rzeczy największych, jakich ludzkość dokonała, z jakiego uczucia ta potrzeba wyrasta i czym się karmi”<sup>80</sup>.

Od strony ekonomicznej pierwszą grupę korzystnych skutków wolności stanowi efektywne pomnażanie wszelkiego rodzaju dóbr:

Dajcie narodom demokratycznym oświatę i wolność i pozwólcie im działać. Bez trudu wydobędą z tego świata wszystkie dobra, jakie może on ofiarować. Udoskonalą każdą z użytecznych profesji i sprawią, że życie będzie z dnia na dzień wygodniejsze, łatwiejsze, przyjemniejsze. Ich system społeczny w naturalny sposób popycha ich w tym kierunku<sup>81</sup>.

Tocqueville obserwuje wzrost materialnego dobrobytu w każdym państwie, w którym panuje wolność polityczna<sup>82</sup>. Ostrzega jednak przed sytuacją, gdy obywatele, korzystając chętnie z wolności gospodarczej, zapominają, iż jest ona w gruncie rzeczy pochodną wolności politycznej i nie może bez niej w dłuższej perspektywie funkcjonować<sup>83</sup>. Przewaga wolności nad systemami jej pozbawionymi polega na tym, że motywuje ona ludzi do działania i zachęca do własnej inicjatywy<sup>84</sup>. Wspomniane już: energia i ożywienie, które niesie za sobą wolność, dodatkowo wzmacniane są przez demokrację, dającą ludziom równe możliwości. Ta zaleta jest szczególnie widoczna w porównaniu z krajami, gdzie wolności nie ma, co opisał na przykładzie różnic między stanami mającymi odmienny stosunek do niewolnictwa:

Gdy opuszczamy kraj, w którym panuje wolność, udając się do innego, w którym wolności nie ma, uderza nas niezwykle kontrast: tam wszystko było ruchliwe i ożywione – tutaj wydaje się spokojne i nieruchome. W kraju, który opuściliśmy, wszystko zmierza do ulepszenia i postępu<sup>85</sup>.

<sup>79</sup> *Ibidem*, t. 1, s. 245.

<sup>80</sup> A. de Tocqueville, *Dawny ustrój...*, s. 229: „By móc cieszyć się wolnością, trzeba ją zdobyć za cenę wyrzeczeń i wielkich wysiłków”.

<sup>81</sup> *Idem*, *O demokracji...*, t. 2, s. 155.

<sup>82</sup> O znaczeniu ekonomicznego wymiaru wolności w spojrzeniu Tocqueville’a na różne czynniki rozwoju gospodarczego zobacz również: M. Tracz-Tryniecki, *Tocqueville o kryzysie*, [w:] J. Oniszczyk, *Normalność i kryzys. Jedność czy różnorodność*, Warszawa 2010, s. 104–106.

<sup>83</sup> Por. A. de Tocqueville, *O demokracji...*, t. 2, s. 151. Także *idem*, *Listy o sytuacji...*, s. 146; *idem*; *List do Louisa de Kergolay z 10 listopada 1836 r.*, [w:] *idem*, *Listy*, s. 127.

<sup>84</sup> Por. A. de Tocqueville, *O demokracji...*, t. 1, s. 250; *idem*, *Journey to America*, s. 233.

<sup>85</sup> *Idem*, *O demokracji...*, t. 1, s. 247.

Wolność, oprócz tego, że zachęca ludzi do podejmowania większej liczby przedsięwzięć, sprawia, iż są one efektywniej realizowane. Co więcej, Tocqueville na przykładzie angielskich kolonii stwierdza, że ofiarowanie byłym niewolnikom wolności przyczynia się do zwiększenia przez nich konsumpcji materialnej<sup>86</sup>. Wolność skłania także do podejmowania najbardziej dochodowych zajęć. Francuski mąż stanu zauważa, że można znaleźć przykłady ludów wolnych, których członkowie nie byli fabrykantami czy kupcami, ale nie spotkamy się z sytuacją odwrotną. Duch wolności inspiruje ducha handlu<sup>87</sup>. Do Tocqueville'a przemawiały również argumenty rzeczników wolnego handlu międzynarodowego<sup>88</sup>. Jego potrzebę pokazała mu rozmowa z francuskim konsulem w Liverpoolu, który wskazał, że brak barier celnych na niektóre produkty przyczyniał się do rozwinięcia tych branż przemysłu, w których je zniesiono<sup>89</sup>.

Opisując prawne ramy rozwoju dobrobytu, przedstawił Tocqueville dwie możliwe formy organizacji:

Czy społeczeństwo jest zobowiązane, jak sądzymy we Francji, przejmować odpowiedzialność za jednostkę i stworzyć jej dobrobyt? A może jedynym jego obowiązkiem jest raczej dać jednostce łatwe i pewne środki, by przejęła odpowiedzialność za siebie samą i stworzyła swój własny dobrobyt? [...] Ten drugi sposób, bardziej skomplikowany, pozbawiony unifikacji, w swoim zastosowaniu, trudniejszy do zrozumienia, ale jedyny prawdziwy, jedyny dający się pogodzić z istnieniem wolności politycznej<sup>90</sup>.

381

Wolność – w tym wolność działalności gospodarczej – wymaga zatem odpowiednich gwarancji prawnych. Znamienne, że pytania, jakie stawiał, by sprawdzić, czy system prawny sprzyja dobrobytowi, brzmiały: „[...] czy prawa tego narodu ośmielają ludzi do szukania dobrobytu, dają im wolność, by za nim podążać oraz zmysł i nastawienie, by go znajdować, a także zapewniają czerpanie z niego korzyści?”<sup>91</sup>. Warto tu zauważyć, że stworzenie warunków do zdobycia fortuny swym własnym działaniem było zdaniem Tocqueville'a także najlepszą metodą na przyciągnięcie kolonistów do Algierii i tym samym najlepszą metodą na rozwój kolonii<sup>92</sup>.

<sup>86</sup> Por. A. de Tocqueville, *The Emancipation...*, s. 212–213.

<sup>87</sup> Por. A. de Tocqueville, *Journey to England...*, s. 115–116.

<sup>88</sup> Por. R. Swedberg, *Tocqueville's Political...*, s. 166–167. Warto zauważyć, że Tocqueville zamierzał nawet skłonić bibliotekę Izby Deputowanych do prenumeraty wydawanego od 1843 r. czasopisma promującego wolny handel „The Economist”. Por. też A. de Tocqueville, *Journey to England...*, s. 110–113.

<sup>89</sup> Por. R. Swedberg, *Tocqueville's Political...*, s. 166–167.

<sup>90</sup> A. de Tocqueville, *Journey to England...*, s. 96.

<sup>91</sup> *Ibidem*, s. 116.

<sup>92</sup> Por. A. de Tocqueville, *Second Report on Algeria*, [w:] *idem, Writings on Empire...*, s. 195.

Państwo sprzyja zatem dobrobytowi kraju w dużym stopniu poprzez zabezpieczenie porządku i zapewnienie możliwość korzystania ze swojej wolności i własności przez obywateli<sup>93</sup>.

Na podstawie powyższych rozważań można by było odnieść mylne wrażenie, że pragnienie wolności łączy się w myśli Tocqueville'a nierozdzielnie z dążeniem do dobrobytu. Jednakże pragnienie wolności jest dla niego wartością stojącą wyżej niż dobrobyt. Odwrócenie tej hierarchii prowadzi nie tylko do utraty samej wolności, ale i płynących z niej korzyści materialnych. Może się zdarzyć, że pragnienie dobrobytu będzie w niektórych sytuacjach przeciwstawne wolności<sup>94</sup>. Z drugiej strony to właśnie praktykowanie wolności daje możliwość oparcia się szkodliwemu, nadmiernemu pragnieniu dobrobytu:

Tylko wolność jest zdolna oderwać ich od kultu pieniądza, od drobnych codziennych trosk związanych z ich osobistymi sprawami, by w każdej chwili mogli nad sobą i przy sobie dostrzec i odczuwać ojczyznę; tylko ona co pewien czas w miejsce umiłowania dobrobytu podsuwa namiętności energiczniejsze i wyższe, daje ambicji cel wyższy niż zdobywanie bogactw [...] <sup>95</sup>.

Wolność, co jest jej wielką zaletą w oczach Tocqueville'a, sprawia, że ludzie muszą współdziałać, tego bowiem wymaga samodzielne rządzenie<sup>96</sup>. Ma ona zatem wymiar wspólnotowy, zakłada konieczność różnorod-

<sup>93</sup> Por. A. de Tocqueville, *Dawny...*, s. 186.

<sup>94</sup> A. de Tocqueville, *Dawny...*, s. 230. Por. także *idem*, *Listy o sytuacji...*, s. 146: „Odkąd żyjemy pod panowaniem wolnej konstytucji, dostatek uczynił zdumiewające postępy. Dobrobyt, wyszedłszy od klas uprzywilejowanych, rozprzestrzenił się po całym narodzie – każdy mógł dążyć doń i go osiągnąć. Zrozumiały jest więc niepokój na samą myśl o zaprzepaszczeniu dóbr świeżo zdobytych i tak drogo opłaconych. Wolności każą się lękać jej dobrodziejstwa”.

<sup>95</sup> *Idem*, *Dawny ustrój...*, s. 43. Por. także A. de Tocqueville, *O demokracji...*, t. 2, s. 296: „Monarchowie oraz inni zwierzchnicy narodów demokratycznych powinni dobrze sobie zapamiętać: tylko pasja i nawyk wolności mogą skutecznie walczyć z nawykiem i pasją dobrobytu”. Za przykład owocnego połączenia pragnienia wolności i dobrobytu Tocqueville uważa Stany Zjednoczone. Por. A. de Tocqueville, *O demokracji...*, t. 2, s. 152–153.

<sup>96</sup> *Idem*, *Dawny ustrój...*, s. 134: „[...] wolność polityczna, posiadająca cudowną moc stwarzania między obywatelami koniecznych powiązań i wzajemnych stosunków zależności [...]”. Zwraca na to uwagę również Konrad Wandowicz: „Wolność zmusza jednostki do porozumiewania się i zjednywania nawzajem dla prowadzenia wspólnych spraw”. K. Wandowicz, *Wspólnota a jednostka. Idea solidarności w myśli politycznej Alexisa de Tocqueville'a*, [w:] E. Olszewski, Z. Tymoszek (red.), *Ideologia, doktryny i ruch polityczny współczesnego liberalizmu*, Lublin 2004, s. 108. Podobnie Whitney Pope zauważa, że wolność nie tylko pozwala, ale także wymusza kontakt. Ludzie wolni od zewnętrznej kontroli muszą razem wykonywać potrzebne im prace (przekraczające indywidualne możliwości), jeśli mają one w ogóle być zrobione. Por. W. Pope, *Alexis de Tocqueville. His Social and Political Theory*, London 1986, s. 64.

nych relacji międzyludzkich<sup>97</sup>. Dzięki temu jest zgodna ze społeczną naturą człowieka, dla którego naturalnym stanem jest życie we wspólnocie:

Zerwanie wszystkich więzów [ze społeczeństwem – M.T.T.] nie jest odpowiednim stanem dla człowieka w tym świecie, jest to sprzeczne z jego naturą i prędzej czy później natura weźmie za to odwet<sup>98</sup>.

Tworząc więzy w społeczeństwie, wolność wyzwala w nim energię, która dodatkowo wzmacnia jego odporność<sup>99</sup>. Współdziałanie, jakie pociąga za sobą wolność, sprawia także, że ludzie są bardziej skłonni sobie ufać. Z kolei wzajemne zaufanie współobywateli jest koniecznym elementem siły moralnej całego społeczeństwa<sup>100</sup>.

Wolność polityczna stanowi dla Tocqueville'a konieczny warunek istnienia zdrowego życia politycznego w kraju. Z jednej strony wolne instytucje otwierają przestrzeń samodzielnego rządzenia się, z drugiej, dzięki wolnościom politycznym mogą powstawać stronnictwa dążące do realizacji różnych programów politycznych. W ten sposób konflikty wewnątrz społeczeństwa zostają wydobyte na powierzchnię życia politycznego<sup>101</sup>. Z tego powodu wolność polityczna sprawia wrażenie permanentnego niepokoju<sup>102</sup>. Zarówno konflikt, jak i współpraca wymagają uczestnictwa w sprawach publicznych, a tym samym aktywnego wypełniania przestrzeni wolności politycznej<sup>103</sup>. Wynika stąd i ta obserwowana

<sup>97</sup> A. de Tocqueville, *Dawny ustrój...*, s. 42–43. Bruce Frohnen słusznie zauważa również odwrotne zjawiska – to, że według Tocqueville'a dobrze uporządkowana wolność wymaga społecznej interakcji. Por. B. Frohnen, *Materialism and Self-Deification: Bellah's Misuse of Tocqueville*, [w:] P.A. Lawler, J. Alulis (red.), *Tocqueville's Defense...*, s. 144.

<sup>98</sup> A. de Tocqueville, *List do E.L. Childe'a z 4 grudnia 1858 r.*, cyt. za: M.R.R. Ossewaarde, *Tocqueville's Moral...*, s. 40. Podobnie Monteskiusz twierdzi, że człowiek jest stworzony do życia w społeczności. Por. Monteskiusz, *O duchu praw*, Kęty 1997, s. 15.

<sup>99</sup> Por. A. de Tocqueville, *O demokracji...*, t. 1, s. 228: „W obliczu zagrożenia wolne społeczeństwa wykazują bezsprzecznie nieskończenie większą energię od społeczeństw, w których nie ma wolności”. Tocqueville odnosi to bardziej do arystokratycznych niż demokratycznych społeczeństw.

<sup>100</sup> Por. A. de Tocqueville, *Dawny ustrój...*, s. 95–96. Pisząc o zastępowaniu przez władców absolutnych prawdziwej wolności jej pozornymi namiastkami, Tocqueville stwierdził: „[...] ludzili się, że uda im się połączyć siłę moralną, jaką zawsze daje publiczne zaufanie”. Porównaj także koncepcję kapitału społecznego stworzoną przez Roberta Putnama; R. Putnam, *Bowling Alone: America's Declining Social Capital*, <http://xroads.virginia.edu/~hyper/DETOC/assoc/bowling.html> (dostęp: 9 września 2015); *idem*, *The Strange Disappearance of Civic America*, <http://xroads.virginia.edu/~HYPER/DETOC/assoc/putnmtv1.html> (dostęp: 9 września 2015).

<sup>101</sup> A. de Tocqueville, *Dawny ustrój...*, s. 268–269.

<sup>102</sup> *Idem*, *Listy o sytuacji...*, s. 152–153.

<sup>103</sup> Por. A. de Tocqueville, *Dawny ustrój...*, s. 268: „Ponieważ Francja była tym krajem Europy, w którym wszelkie życie polityczne wygasło najdawniej i najdoszczętniej, w któ-



przez Tocqueville'a korzystać, że wolność uczy obywateli zasad życia politycznego<sup>104</sup>. Chodzi tu o tę specyficzną wiedzę o funkcjonowaniu państwa i społeczeństwa, którą można nabyć jedynie w drodze samodzielnego rządzenia<sup>105</sup>. Zawiera ona w sobie zwłaszcza świadomość powiązania pomyślności prywatnej z dobrem ogółu<sup>106</sup>.

## Wolność arystokratyczna i demokratyczna

Tocqueville uważa, że wolność nie jest przypisana do konkretnego systemu społecznego czy politycznego. W kontekście istotnego w jego myśli wyróżnienia dwóch podstawowych systemów społecznych: arystokratycznego i demokratycznego, stwierdza, że może występować w obu z nich<sup>107</sup>. Niemniej jednak w zależności od systemu polityczno-społecznego przybiera ona nieco inne formy: „Wolność objawia się ludziom w różnych czasach i w różnych kształtach; nie związała się ściśle z jednym tylko układem społecznym [...]”<sup>108</sup>. Tocqueville pisze w swoich pracach o dwóch podstawowych rodzajach wolności, przy czym trzeba pamiętać, że chodzi tu raczej o formy wolności, jej istota bowiem pozostaje w obu przypadkach niezmienna. W artykule *Stan społeczny i polityczny*

384

rzym ludzie najbardziej zatracili zdolność uczestniczenia w sprawach państwowych, nawyk odczytywania faktów, znajomość ruchów ludowych i niemal samo pojęcie ludu [...]”.

<sup>104</sup> Autor *Demokracji* przypisuje życiu politycznemu szczególnie istotne znaczenie. Należy się zgodzić z opinią Wilfreda McClay'a, że Tocqueville postrzega je jako nieodzowną szkołę duszy. Poprzez zanurzenie się w życiu publicznym jednostki stopniowo odrywają się od własnego egoizmu, a tym samym wznoszą się we wzbogacających i rozwijających związkach ze współobywatelami. Por. W.M. McClay, *The Soul of Man Under Federalism*, „First Things” 1996, nr 64, s. 23–24, <https://www.firstthings.com/article/1996/06/001-the-soul-of-man-under-federalism> (dostęp: 17 lipca 2019).

<sup>105</sup> Por. A. de Tocqueville, *Dawny ustrój...*, s. 48: „Anglicy, którym wspomnienie własnych dziejów i długotrwałe zażywanie wolności przysparzają rozeznania i doświadczenia [...]”.

<sup>106</sup> Por. A. de Tocqueville, *O demokracji...*, t. 2, s. 151: „Kiedy u któregoś z nich pociąg do korzyści materialnych rozwija się szybciej niż wiedza i nawyk praktykowania wolności, nadchodzi chwila, gdy ludzi ogarnia gorączka i jakby tracą głowę na widok tych nowych dóbr, które są gotowi chwycić. Zajęci wyłącznie troską o robienie majątku, przestają dostrzegać ścisły związek, jaki istnieje między prywatną fortuną każdego z nich a pomyślnością całego społeczeństwa”.

<sup>107</sup> Por. A. de Tocqueville, *O demokracji...*, t. 1, s. 247: „Spostrzeżenie to [dotyczące ożywienia – M.T.T.] odnosi się do krajów, w których panuje wolność, i to zarówno do tych, które zachowały ustrój monarchistyczny, jak i do tych, w których panuje arystokracja, wszelako jest jeszcze bardziej trafne w odniesieniu do republik demokratycznych”.

<sup>108</sup> *Ibidem*, t. 2, s. 104.

Francji przed rokiem 1789 wyróżnia wolność demokratyczną i arystokratyczną. Pierwsza opiera się na powszechnym prawie, a druga na przywilejach wybranej grupy społecznej<sup>109</sup>.

Wolność arystokratyczną u Tocqueville'a cechuje jej stanowy, elitarny charakter, który wynikał z faktu, że była ona oparta na przywileju:

Wolność panowała wówczas dużo większa niż dziś, tylko że była to wolność rozwichrzona i niestała, zawsze zamknięta w granicach klas, zawsze złączona z pojęciem wyjątku albo przywileju; [...] i niemal nigdy nie zapewniała wszystkim obywatelom gwarancji najpotrzebniejszych i najbardziej naturalnych<sup>110</sup>.

Wynika to z sięgającej początków średniowiecza genezy wolności arystokratycznej:

Podczas gdy nieliczni wraz z bogactwem i wiedzą posiadli już sztukę gromadzenia w rękach małej grupy prawie wszystkich dobrodziejstw intelektualnych i materialnych, jakie może nieść z sobą życie, na pół dzięki pospólstwo nie zna jeszcze sposobu, by wszystkich obdarzyć dostatkami i wolnością<sup>111</sup>.

Wolność ta ograniczała się w swoim wymiarze politycznym do jednej warstwy społecznej, która często nie troszczyła się o jej rozszerzenie na pozostałe warstwy, nie widząc w tym swojego interesu.

Chociaż tylko uprzywilejowane stany były dopuszczone do kierowania sprawami państwa, to w ramach stanowego społeczeństwa istniał rozbudowany samorząd. Ze względu na słabość władzy centralnej, która „ograniczała się do kierowania obywatelami i nadzorowania ich we wszystkim, co miało bezpośredni i oczywisty związek z interesami narodowym”<sup>112</sup>, był on formą organizacji ludności zapewniającą porządek. Dobrze to ilustruje podany przez Tocqueville'a przykład organizacji cechowych:

Wszystko pozwala domniemywać, że wyzwalanie na majstrów i kontrola starszyzny cechowej miały początkowo jedynie związać ze sobą ludzi tego samego fachu i stworzyć w łonie każdego rzemiosła mały niezależny zarząd, którego misją było pomaganie czeladnikom i zarazem trzymanie ich w korbach<sup>113</sup>.

W ten sposób znaczna część społeczeństwa mogła praktykować wolność – rządzić się samodzielnie – w zakresie swoich codziennych spraw. Należy zaznaczyć, że ten samorząd także często opierał się na przywileju.

Dobrym przykładem samodzielnego kierowania swoimi sprawami w ustroju arystokratycznym jest samorząd miejski:

<sup>109</sup> Por. A. de Tocqueville, *L'état social et politique...*, s. 8.

<sup>110</sup> A. de Tocqueville, *Dawny...*, s. 175.

<sup>111</sup> *Idem*, *Raport o pauperyzmie*, tłum. J. Strzelecka, „Przegląd Polityczny” 2005, nr 72, s. 149.

<sup>112</sup> *Idem*, *O demokracji...*, t. 2, s. 318.

<sup>113</sup> *Idem*, *Dawny ustrój...*, s. 157.

We Francji swobody miejskie przeżyły feudalizm. Kiedy panowie już nie rządzili wsią, miasta zachowały jeszcze prawo samorządu. Jeszcze pod koniec siedemnastego wieku spotyka się miasta, które nie przestały być czymś na kształt małych demokratycznych republik, gdzie urzędnicy gminni są swobodnie wybierani przez cały lud i odpowiedzialni przed nim, gdzie życie municypalne jest publiczne i czynne; miasta dumne ze swoich praw i zazdrosne o swoją niezależność<sup>114</sup>.

Podobnie samorząd wiejski, wywodzący się ze średniowiecza, stanie się załączkiem wolności lokalnych. Warto zaznaczyć, że wolności lokalne amerykańskich kolonii Tocqueville wywodzi z samorządu wiejskiego z czasów monarchii stanowej: „Średniowieczna parafia wiejska, przeniesiona nagle daleko poza feudalizm i całkowicie samodzielna, stała się *township* Nowej Anglii”<sup>115</sup>.

Pisząc o wolności demokratycznej w myśli Tocqueville’a, należy wyjaśnić, że w gruncie rzeczy mamy na myśli wolność w demokracji. Nie mamy tu bowiem do czynienia z odrębnym istotowo typem wolności właściwym demokracji. Zdaniem francuskiego myśliciela wolność może istnieć niezależnie od konkretnego ustroju polityczno-społecznego. Nie jest więc ona wyróżnikiem demokracji: „[wolność – M.T.T.] nie związała się ściśle z jednym tylko układem społecznym i istnieje nie tylko w ustroju demokratycznym. Nie stanowi ona zatem cechy wyróżniającej epoki demokratycznej”<sup>116</sup>. Co więcej, demokracja nie zawsze jest ustrojem, z którym wolność może najdogodniej współistnieć: „Zawsze mówiłem, że wolność trudniej jest ustanowić i utrzymać w demokratycznych społeczeństwach, takich jak nasze, niż w niektórych społeczeństwach arystokratycznych, które były przed nami”<sup>117</sup>.

Cechą wolności demokratycznej jest jej oparcie na prawie<sup>118</sup>. Podkreślić należy, że w demokracji, polegającej w istocie na równości możliwości, prawa, na których opiera się wolność, też są równe: „W naszych czasach wolność nie może istnieć bez oparcia w równości [...]”<sup>119</sup>. Połączenie wolności politycznej i równości możliwości zdecydowanie sprzyja tej pierwszej. Brak różnic prawnych między ludźmi ułatwia zatem samorzą-

<sup>114</sup> *Ibidem*, s. 92.

<sup>115</sup> *Idem*, *Dawny ustrój...*, s. 99.

<sup>116</sup> *Idem*, *O demokracji...*, t. 2, s. 104.

<sup>117</sup> *Idem*, *List do Artura de Gobineau z 24 stycznia 1857 r.*, [w:] *idem*, *Listy*, s. 321–322.

<sup>118</sup> Tocqueville, pisząc o korzystaniu z wolności politycznej w społeczeństwach demokratycznych, stwierdza, że korzystają one ze swoich praw. Por. A. de Tocqueville, *Listy o sytuacji...*, s. 145: „Sprawy państwowe zajmują mniej miejsca w ich myślach i nie przywiązują już oni takiej wagi do korzystania ze swych praw”.

<sup>119</sup> *Idem*, *O demokracji...*, t. 2, s. 106.

dzenie<sup>120</sup>. Wolność polityczna w demokracji uzyskuje jakby swoją pełnię i najbardziej korzystne warunki do rozwoju<sup>121</sup>.

Tocqueville zauważa, że wolność demokratyczna jest zjawiskiem stosunkowo nowym<sup>122</sup>. Dostrzega jednak, że pewne elementy tej wolności pojawiają się już w czasach monarchii feudalnej<sup>123</sup>. Wolność demokratyczna jest jedyną możliwą formą wolności w przyszłości cywilizacji europejskiej:

Wystarczy wziąć pod uwagę stan, w którym już się znalazło wiele narodów europejskich i do którego dążą wszystkie pozostałe, by dojść do przekonania, że w Europie niedługo nie będzie miejsca na nic oprócz demokratycznej wolności lub tyranii cesarów<sup>124</sup>.

Wprowadzenie wolności do demokratycznego systemu społecznego jest jednak trudnym zadaniem. Tocqueville uważa, że demokracja z natury sprzyja rozrostowi funkcji państwa i towarzyszącemu mu ograniczeniu wolności jednostki i społeczności. W takich warunkach wcielenie wolności politycznej do demokracji będzie procesem sztucznym<sup>125</sup>. Francuski myśliciel podaje przykład nowych stanów Ameryki, gdzie wolność polityczna na poziomie lokalnym została wprowadzona decyzją prawodawcy:

Jednak wewnątrz wielkiej, ogólnonarodowej zbiorowości, w każdej prowincji, w każdym mieście i, by tak rzec, w każdej wiosce ustawa powołała małe zbiorowości, żeby zajmowały się administrowaniem na szczeblu lokalnym. W ten sposób prawodawca zmusił każdego Amerykanina, by wraz z niektórymi spośród współobywateli pracował nad wspólnym dobrem [...]<sup>126</sup>.

Wprowadzana sztucznie, na mocy decyzji prawodawcy, wolność polityczna powinna w pierwszej kolejności mieć postać samorządu lokalnego. Tocqueville jest bowiem zdania, że może się ona rozwinąć jedynie

<sup>120</sup> Por. A. de Tocqueville, *O demokracji...*, t. 2, s. 287.

<sup>121</sup> Zgodzić należy się w tym względzie z prof. Alulis, który analizując myśl Tocqueville'a, dochodzi do wniosku, że „[k]iedy demokracja jest w stanie zabezpieczyć swoją wolność, to wolność, którą doświadcza, jest bardziej pełna”. Por. J. Alulis, *The Promise...*, s. 42.

<sup>122</sup> A. de Tocqueville, *O demokracji...*, t. 1, s. 32.

<sup>123</sup> Por. A. de Tocqueville, *O demokracji...*, t. 1, s. 7: „[...] ustanowienie komun większych wprowadza wolność demokratyczną w łono monarchii feudalnej [...]”.

<sup>124</sup> *Ibidem*, t. 1, s. 322–323.

<sup>125</sup> *Ibidem*, t. 2, s. 309.

<sup>126</sup> *Ibidem*, t. 2, s. 123. Przy tej kwestii warto zaznaczyć, że Samuel Gregg podkreśla znaczenie, jakie przypisywał Tocqueville mężom stanu czy pewnym grupom społecznym dla kształtowania obyczajów i praw sprzyjających wolności w demokratycznym społeczeństwie. Por. S. Gregg, *The Commercial Society. Foundations and Challenges in a Global Age*, Lanham 2007, s. 150–154.

oddolnie. Punktem wyjścia jest, o czym już kilkakrotnie wspominaliśmy, prawidłowe kierowanie swoimi codziennymi, drobnymi sprawami. Dopiero społeczeństwo, które posiada tę sztukę, może przejść do samodzielnego rządzenia całym państwem. Na przykładzie Stanów Zjednoczonych i Francji Tocqueville pokazuje dwa odmienne w skutkach model wprowadzenia wolności do społeczeństwa:

Ameryka stworzyła wolność municypalną, zanim stworzyła wolność publiczną. My uczyniliśmy i ciągle czynimy dokładnie na odwrót. Powodem wszystkich naszych chorób jest to, iż chcemy postawić kolumnę, zaczynając od kapitełu, chcemy być mistrzami, zanim będziemy czeladnikami<sup>127</sup>.

Przedstawione w niniejszym artykule najważniejsze elementy koncepcji wolności w myśli Tocqueville'a pozwalają z pewnością na określenie autora *O demokracji w Ameryce* mianem „myśliciela wolności”<sup>128</sup>. Jednocześnie złożoność tej wizji rodzi od lat dyskusję odnośnie jej zaklasyfikowania. Pojawiają się stanowiska, które widzą w tym ujęciu wolności przede wszystkim cechy liberalizmu, konserwatyzmu, republikanizmu czy też katolickiej myśli społecznej. Należy przy tym zauważyć, że znaczna część powyższych ocen, zwłaszcza łączących go z dwoma pierwszymi nurtami, była formułowana w oparciu o główne opublikowane prace Tocqueville'a: *O demokracji w Ameryce* i pierwszą część *Dawnego ustroju i rewolucji*. Na obecnym stanie badań zdecydowanie częściej akcentuje się jednak jego pisma dotyczące gospodarki, a szczególnie różnych form kolonizacji. Zapewne ich rzetelne uwzględnienie wymaga dokonania korekt w dotychczasowym patrzeniu na francuskiego klasyka. Z pewnością jednak aktualne pozostają słowa towarzysza wielu podróży Tocqueville'a – Gustava de Beaumont, że jego pisma pozostaną intelektualnym arsenałem, do którego przyjaciele wolności długo jeszcze będą sięgać, by znaleźć w nim oręż<sup>129</sup>.

388

## Bibliografia

- Acton J.E.E.D., *The Background of the French Revolution*, [w:] J.E.E.D. Acton, *Essays on Freedom and Power*, red. G. Himmerlfarb, New York 1957.
- Alulis J., *The Promise of Democracy and the Problem of Liberty*, [w:] P.A. Lawler, J. Alulis (red.), *Tocqueville's Defense of Human Liberty. Current Essays*, New York–London 1993, s. 37–63.

<sup>127</sup> A. de Tocqueville, *Journey to America*, s. 250.

<sup>128</sup> Por. C. Çağla, *Tocqueville as a Thinker of Freedom*, [w:] Z. Rau, M. Tracz-Tryniecki (red.), *Tocquevillian Ideas...*, s. 27.

<sup>129</sup> J. Bigelow, *Introduction. Alexis de Tocqueville*, [w:] A. de Tocqueville, *Democracy in America*, tłum. H. Reeve, New York 1904, s. XXVIII.

- Aron R., *Esej o wolnościach*, [w:] R. Aron, I. Berlin, H. Arendt, *Trzy głosy o wolności*, Warszawa 1987, s. 5–56.
- Bathory D., *Moral Ties and Political Freedom in Tocqueville's New Science of Politics* [w:] P.A. Lawler, J. Alulis (red.), *Tocqueville's Defence of Human Liberty. Current Essays*, New York 1993, s. 21–36.
- Beaumont G. de, *Ireland Social, Political and Religious*, W.C. Taylor (red.), Cambridge 2006.
- Beaumont G. de, Tocqueville A. de, *On the Penitentiary System in the United States and Its Application in France*, Carbondale 1979.
- Bigelow J., *Introduction. Alexis de Tocqueville*, [w:] A. de Tocqueville, *Democracy in America*, tłum. H. Reeve, New York 1904, s. I–XXVIII.
- Çağla C., *Tocqueville as a Thinker of Freedom*, [w:] Z. Rau, M. Tracz-Tryniecki (red.), *Tocquevillian Ideas. Contemporary European Perspectives*, Lanham 2014, s. 27–38.
- Frohnen B., *Materialism and Self-Deification: Bellah's Misuse of Tocqueville*, [w:] P.A. Lawler, J. Alulis (red.), *Tocqueville's Defence of Human Liberty. Current Essays*, New York 1993, s. 135–156.
- Gregg S., *The Commercial Society. Foundations and Challenges in a Global Age*, Lanham 2007.
- Hinckley C.J., *Tocqueville on Religion and Modernity: Making Catholicism Safe for Liberal Democracy*, „Journal of Church and State” 1992, vol. 32, s. 325–341.
- Karpiński W., *W Central Parku*, Warszawa 1989.
- Lawyer J.E., *Tocqueville on the Religious Foundations of Democracy*, „The American Benedictine Review” 1991, vol. 42, nr 4, s. 418–435.
- Mahoney D.J., *Tocqueville and Socialism*, [w:] P.A. Lawler, J. Alulis (red.), *Tocqueville's Defence of Human Liberty. Current Essays*, New York 1993, s. 177–202.
- McClay W.M., *The Soul of Man Under Federalism*, „First Things” 1996, nr 64, <https://www.firstthings.com/article/1996/06/001-the-soul-of-man-under-federalism> (dostęp: 17 lipca 2019).
- Monteskiusz, *O duchu praw*, Kęty 1997.
- Nolla E., *Democracy or the Closed Book*, [w:] P.A. Lawler, J. Alulis (red.), *Tocqueville's Defense of Human Liberty. Current Essays*, New York–London 1993, s. 85–96.
- Novak M., *Awakening from Nihilism: The Templeton Prize Address*, „First Things” 1994, nr 45, [http://www.firstthings.com/article.php?id\\_article=4481](http://www.firstthings.com/article.php?id_article=4481) (dostęp: 9 września 2015).
- Ossewaarde M.R.R., *Democratic Threats and Threats to Democracy*, [w:] R. Geenens, A. Dijn de (red.), *Reading Tocqueville: From Oracle to Actor*, London 2007, s. 90–111.
- Ossewaarde M.R.R., *Tocqueville's Christian Citizen*, „Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture” 2005, vol. 8, nr 3, s. 40–66.
- Ossewaarde M.R.R., *Tocqueville's Moral and Political Thought: New Liberalism*, London–New York 2004.
- Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 2003.
- Pope W., *Alexis de Tocqueville. His Social and Political Theory*, London 1986.
- Putnam R., *Bowling Alone: America's Declining Social Capital*, <http://xroads.virginia.edu/~hyper/DETOC/assoc/bowling.html> (dostęp: 9 września 2015).

- Putnam R., *The Strange Disappearance of Civic America*, <http://xroads.virginia.edu/~HYPER/DETOC/assoc/putnmtv1.html> (dostęp: 9 września 2015).
- Swedberg R., *Tocqueville's Political Economy*, Princeton 2009.
- Tishman P.P., *The Role of Religion in Alexis de Tocqueville's „Democracy in America”* (rozprawa doktorska), University of Maryland, College Park, Maryland 2004, <https://drum.umd.edu/dspace/bitstream/1903/2009/1/umi-umd-1964.pdf> (dostęp: 9 września 2015).
- Tocqueville A. de, *Dawny ustrój i rewolucja*, Warszawa 1970.
- Tocqueville A. de, *The Emancipation of Slaves*, [w:] A. de Tocqueville, *Writings on Empire and Slavery*, red. i tłum. J. Pitts, Baltimore–London 2001.
- Tocqueville A. de, *Journey to America*, red. J.P. Mayer, tłum. G. Lawrence, Westport 1981.
- Tocqueville A. de, *Journeys to England and Ireland*, red. J.P. Mayer, New Brunswick 2003.
- Tocqueville A. de, *L'état social et politique de la France avant et depuis 1789*, [w:] A. de Tocqueville A. de, *Oeuvres complètes*, red. A. Jardin, t. 2, cz. 1, Paris 1953.
- Tocqueville A. de, *List do Alexisa Stoffelsa z 4 stycznia 1856 r.*, [w:] A. de Tocqueville, *Listy*, wybór, wstęp i oprac. I. Grudzińska-Gross, tłum. B. Janicka, Kraków 1999.
- Tocqueville A. de, *List do Artura de Gobineau z 24 stycznia 1857 r.*, [w:] A. de Tocqueville, *Listy*, wybór, wstęp i oprac. I. Grudzińska-Gross, tłum. B. Janicka, Kraków 1999.
- Tocqueville A. de, *List do Claude-François de Corcelle'a z 15 listopada 1843 r.*, [w:] A. de Tocqueville, *Listy*, wybór, wstęp i oprac. I. Grudzińska-Gross, tłum. B. Janicka, Kraków 1999.
- Tocqueville A. de, *List do Edwarda Vernona Childe'a z 2 kwietnia 1857 r.*, [w:] A. de Tocqueville, *Listy*, wybór, wstęp i oprac. I. Grudzińska-Gross, tłum. B. Janicka, Kraków 1999.
- Tocqueville A. de, *List do Gustawa de Beaumont z 8 marca 1855 r.*, [w:] A. de Tocqueville, *Listy*, wybór, wstęp i oprac. I. Grudzińska-Gross, tłum. B. Janicka, Kraków 1999.
- Tocqueville A. de, *List do Henry'ego Reeve z 22 marca 1837 r.*, [w:] A. de Tocqueville, *Listy*, wybór, wstęp i oprac. I. Grudzińska-Gross, tłum. B. Janicka, Kraków 1999.
- Tocqueville A. de, *List do J.S. Milla z 27 października 1843 r.*, [w:] A. de Tocqueville, *Listy*, wybór, wstęp i oprac. I. Grudzińska-Gross, tłum. B. Janicka, Kraków 1999.
- Tocqueville A. de, *List do Louisa de Kergolay z 10 listopada 1836 r.*, [w:] A. de Tocqueville, *Listy*, wybór, wstęp i oprac. I. Grudzińska-Gross, tłum. B. Janicka, Kraków 1999.
- Tocqueville A. de, *List do Ludwika de Kergorlay z 15 grudnia 1850 r.*, [w:] A. de Tocqueville, *Selected Letters on Politics and Society*, red. R. Boesche, tłum. J. Toupin, R. Boesche, Berkeley–Los Angeles–London 1985.
- Tocqueville A. de, *List do Sofii Swieczyny z 26 lutego 1857 r.*, [w:] A. de Tocqueville, *Listy*, wybór, wstęp i oprac. I. Grudzińska-Gross, tłum. B. Janicka, Kraków 1999.

- Tocqueville A. de, *Listy o sytuacji wewnętrznej Francji*, tłum. I. Chrzanowska, „Res Publica” 1988, nr 8, s. 145–158.
- Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka, M. Król, t. 1 i 2, Kraków 1996.
- Tocqueville A. de, *Pierwsza podróż do Anglii*, tłum. B. Janicka, „Przegląd Polityczny” 2005, nr 72, s. 132–139.
- Tocqueville A. de, *Raport o pauperyzmie*, tłum. J. Strzelecka, „Przegląd Polityczny” 2005, nr 72, s. 148–160.
- Tocqueville A. de, *Second Report on Algeria*, [w:] A. de Tocqueville, *Writings on Empire and Slavery*, red. i tłum. J. Pitts, Baltimore–London 2001.
- Tocqueville A. de, *Studium o Algierii*, tłum. J. Strzelecka, „Przegląd Polityczny” 2006, nr 76, s. 109–141.
- Tocqueville A. de, *Wspomnienia*, tłum. A.W. Labuda, wstęp J. Baszkiewicz, Wrocław 1987.
- Tracz-Tryniecki M., *Human Dignity versus Greatness: Tocqueville's Dilemma*, w *Tocquevillian Ideas. Contemporary European Perspectives*, [w:] Z. Rau, M. Tracz-Tryniecki (red.), *Tocquevillian Ideas. Contemporary European Perspectives*, Lanham 2014, s. 111–134.
- Tracz-Tryniecki M., *Myśl polityczna i prawna Alexis de Tocqueville*, Kraków 2009.
- Tracz-Tryniecki M., *Natural Law in Tocqueville's Thought*, „Journal of Markets and Morality” 2008, vol. 11, s. 27–40.
- Tracz-Tryniecki M., *Tocqueville i kwestia algierska*, „Przegląd Polityczny” 2010, nr 103/104, s. 195–203.
- Tracz-Tryniecki M., *Tocqueville o kryzysie*, [w:] J. Oniszczyk, *Normalność i kryzys. Jedność czy różnorodność*, Warszawa 2010, s. 85–111.
- Tracz-Tryniecki M., Rau Z., *Tocqueville and Europe: What Can We Learn from Him about the Past, the Present, and the Future of the Old Continent*, [w:] Z. Rau, M. Tracz-Tryniecki (red.), *Tocquevillian Ideas. Contemporary European Perspectives*, Lanham 2014, s. 1–26.
- Villa D., *Tocqueville i Arendt. Wolność w sferze publicznej*, „Przegląd Polityczny” 2005, nr 71, s. 106–117.
- Wandowicz K., *Wspólnota a jednostka. Idea solidarności w myśli politycznej Alexis de Tocqueville'a*, [w:] E. Olszewski, Z. Tymoszuć (red.), *Ideologia, doktryny i ruch polityczny współczesnego liberalizmu*, Lublin 2004, s. 89–108.
- Zuckert C., *The Role of Religion in Preserving American Liberty*, [w:] P.A. Lawler, J. Alulis (red.), *Tocqueville's Defence of Human Liberty. Current Essays*, New York 1993, s. 223–240.





## Powinności wolności. John Stuart Mill i jego koncepcja wolności społecznej/obywatelskiej

John Stuart Mill na kartach historii filozofii oraz historii myśli polityczno-prawnej zapisał się przede wszystkim jako niestrudzony piewca liberalizmu i wolności jednostki. Jest określany jako jeden z największych filozofów Anglii<sup>1</sup>, przywódca intelektualistów angielskich podczas rozkwitu epoki wiktoriańskiej<sup>2</sup>, wzniosły twórca najwyższych uogólnień klasycznego liberalizmu angielskiego<sup>3</sup>, jeden z największych przedstawicieli XIX-wiecznego liberalizmu angielskiego<sup>4</sup>, który reprezentował wszystko to, co najcenniejsze w myśli liberalnej<sup>5</sup>, klasyk liberalizmu<sup>6</sup>, najwybitniejszy filozof liberalizmu<sup>7</sup>, jeden z najbardziej znanych twórców liberalizmu<sup>8</sup>, jedna z ikon liberalizmu politycznego<sup>9</sup>. Można wręcz znaleźć

393

<sup>1</sup> K. Britton, *John Stuart Mill*, New York 1969, s. 7.

<sup>2</sup> M. Szerer, *Wstęp*, s. 9, [w:] J. S. Mill, *Autobiografia*, Warszawa 1931.

<sup>3</sup> R. Dyboski, *John Stuart Mill jako pisarz naszych czasów*, „Przegląd Współczesny” 1931, nr 111, s. 73.

<sup>4</sup> A. Czarnota, *John Stuart Mill. Studium z dziejów liberalizmu politycznego*, Warszawa–Poznań–Toruń 1986, s. 10. Zob. też: M. Mankowicz (red.), *Słownik polityki*, Warszawa 1996.

<sup>5</sup> M. Środa, *Mill przeciw tyranom*, „Gazeta Wyborcza” 2006, nr 117.

<sup>6</sup> B. Krzos, *O logice liberalizmu*, „Studia Sandomierskie: Teologia, Filozofia, Historia” 2013, t. 20, nr 1, s. 198. Zob. też m.in.: B. Grabowska, *Ideał człowieka według Johna Stuarta Milla*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2007, nr 13, s. 165.

<sup>7</sup> J. Skorupski, *Liberalizm jako wolna myśl*, „Ruch Filozoficzny” 2009, t. 66, nr 2, s. 189.

<sup>8</sup> A. Wojciechowska, *Współpracownicy, współautorzy czy niezależni myśliciele?: John Stuart Mill i Harriet Taylor Mill*, „Filo-Sofija” 2005, R. 5, nr 1, s. 139.

<sup>9</sup> P. Koryś, *Ekonomia polityczna wolności i równości: koncepcja reform gospodarczych Johna Stuarta Milla w świetle jego poglądów społeczno-ekonomicznych*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 227.

stwierdzenia, że w Millu „widzi się cały wiek i całego człowieka, a można by dodać – widzi się w nim cały naród – liberalną Anglię”<sup>10</sup>.

Jednak jego wyjątkowa twórczość sięga daleko poza liberalną myśl polityczno-prawną<sup>11</sup>, stąd też takie określenia jego osoby jak: pionier współczesnej filozofii społecznej i logiki<sup>12</sup>, niestrudzony i wnikliwy obserwator życia społecznego<sup>13</sup>, słynny koryfeusz i rekapitulant długiej linii rozwojowej empiryzmu<sup>14</sup>, sławny filozof-pozytywista i drugi po Benthamie klasyk utilitaryzmu<sup>15</sup>, jeden z wielkich twórców etyki utilitarystycznej<sup>16</sup>, jedna z ważniejszych postaci XIX-wiecznego feminizmu<sup>17</sup>, ojciec feminizmu<sup>18</sup>, swoisty prekursor quasi-empirystycznego nurtu we współczesnej filozofii matematyki<sup>19</sup>.

Już choćby z powyższego wyliczenia pochwalnych epitetów wynika, że jest to filozof, którego dzieła doczekały się licznych komentarzy. Jego twórczość stanowi nieprzerwaną inspirację dla coraz to nowych pokoleń filozofów i badaczy filozofii, także tych zajmujących się myślą polityczną i prawną, a zwłaszcza ideą wolności<sup>20</sup>. Oznacza to jednak, że jego koncepcje są dosyć obszernie scharakteryzowane i skomentowane. Czy zatem jest szansa, aby na temat wolności w poglądach Milla napisać coś nowego? Niniejszy artykuł jest skutkiem przekonania, że na powyższe pytanie można odpowiedzieć twierdząco. Celem artykułu jest jednak przedsta-

<sup>10</sup> J.S. Shapiro, *John Stuart Mill: pionier demokratycznego liberalizmu w Anglii*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 39.

<sup>11</sup> Szerzej na temat poglądów Milla odnoszących się do innych dziedzin m.in.: B. Dziobkowski, *Czy J.S. Mill był deskrypcjonistą?*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 180–191; J. Grudzińska, *Czy imiona własne są wyjątkowe?*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 169–180; J. Hołowka, *Johna Stuarta Milla „System logiki”*, „Przegląd Filozoficzny” 1998, nr 1, s. 161–183; A. Jedynak, *O próbie uprawomocnienia indukcji*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 141–154; K. Szarzec, *J.S. Milla model „homo oeconomicus”*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 241–256.

<sup>12</sup> *Ibidem*, IV s. okładki.

<sup>13</sup> Z. Sadowski, *Słowo wstępne do polskiego wydania*, s. VII; [w:] J.S. Mill, *Zasady ekonomii politycznej i niektóre jej zastosowania do filozofii społecznej*, Warszawa 1965.

<sup>14</sup> T. Kotarbiński, *Słowo wstępne*, s. VII; [w:] J.S. Mill, *Utilitaryzm. O wolności*, Warszawa 1959.

<sup>15</sup> S. Soldenhoff, *Wprowadzenie do etyki*, Warszawa 1972, s. 185.

<sup>16</sup> J. Górnicka, *Uczucie jako sankcja moralna u Davida Hume’a i J.S. Milla*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 193.

<sup>17</sup> B. Grabowska, *Feminizm Johna Stuarta Milla*, „Kultura i Edukacja” 2012, nr 1, s. 189.

<sup>18</sup> M. Środa, *Mill i kobiety: między wolnością a równością*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 268.

<sup>19</sup> K. Wójtowicz, *Filozofia matematyki J.S. Milla*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 168.

<sup>20</sup> Przegląd wypowiedzi filozofów polskich o J.S. Millu znaleźć można w: I. Bednarz, *Polscy filozofowie o J.S. Millu*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 71 i nast.

wienie nie samej idei wolności w poglądach Milla, lecz raczej ograniczeń swobody jednostki, jakie możemy znaleźć na kartach jego dzieł<sup>21</sup>.

Lektura dzieł Milla pozwala bowiem na wskazanie szeregu rozmaitych ograniczeń wolności. Część z nich jest jasna i zawarta jest w jego dziełach *expressis verbis* (jak chociażby zasada krzywdy sformułowana w pracy *O wolności*). Inne, o których będzie mowa poniżej, zostały wyinterpretowane z różnych fragmentów rozważań Milla nieodnoszących się bezpośrednio do problemu wolności człowieka (np. z rozważań dotyczących istoty utilitaryzmu). Zajmują one jednak istotne miejsce w całości kształcie poglądów Milla, a charakterystyka jego poglądów na temat wolności byłaby bez nich niepełna. Warto podkreślić jest to, że część z nich traktować należy (za samym Millem) jako pewne drogowskazy słusznego postępowania, tytułowe powinności, które każdy rozumny i dojrzały człowiek akceptuje jako pewne reguły właściwego postępowania. Oczywiście można mieć wątpliwości, czy z racji tego mogą być one uznane za typowe granice wolności. Jeśli jednak wolność zdefiniujemy jako sferę swobodnego działania lub sferę nieingerencji i braku przymusu (a takie definicje są dosyć powszechnie akceptowane), to każdy rodzaj wpływania na jednostkę może zostać uznany za ograniczenie jej wolności, niezależnie od tego, co jest źródłem tego wpływu.

Powyższe ograniczenia wolności przy próbie ich uporządkowania mogą zostać ujęte w ramy następującej typologii. Po pierwsze, można wśród nich wyróżnić ograniczenia wewnętrzne i zewnętrzne. Te pierwsze wypływają z faktu bycia człowiekiem i posiadania pewnych cech swoiście ludzkich. Wymienić można tu te, które wynikają ze społecznego charakteru natury ludzkiej, naturalnej skłonności człowieka do rozwoju i dążenia do szczęścia oraz z umiejętności rozróżniania dobra od zła (co Mill krótko określił faktem posiadania sumienia).

Granice zewnętrzne natomiast swe źródło biorą z faktu życia w określonym środowisku i interakcji jednostki z poszczególnymi elementami tego zewnętrznego świata. Te ograniczenia można podzielić na wynikające z relacji z innymi jednostkami, zależne od relacji ze społeczeństwem oraz zależne od relacji z państwem (władzą publiczną). Co istotne, mogą one być (w odróżnieniu od ograniczeń wewnętrznych, które jako powią-

<sup>21</sup> Istota i rola wolności w filozofii Milla wydaje się nie budzić większych wątpliwości. Jak zauważył Jacek Hołówka, dla Milla „w polityce wolność jest gwarancją prawdziwej demokracji, w publicznej debacie jest gwarancją prawdy, w życiu jednostki jest warunkiem powstania prawdziwej indywidualności, w życiu społecznym jest kryterium wyróżniającym najmniej konfliktową obyczajowość, w moralności jest zabezpieczeniem przed przymusem i anarchią”. J. Hołówka, *Liberalizm nieodparty, niezawodny*, „Res Publica Nowa” 2006, R. 19, nr 4, s. 137.

zane z istotą człowieczeństwa nie podlegają wartościowaniu) albo zasadne, albo mieć charakter nieuprawnionej ingerencji w sferę wolności jednostki. Te ostatnie Mill krytykował na kartach swych dzieł, dając wyraz swemu przekonaniu o fatalnym wpływie nadmiernego ograniczania wolności człowieka.

## Wewnętrzne ograniczenia wolności

Pierwsze wymienione wewnętrzne ograniczenia wolności to społeczna natura ludzka. Mill pisał w tym kontekście o ludzkich uczuciach społecznych lub inaczej rzecz ujmując – o tkwiącej w każdym z nas koncepcji człowieka jako istoty społecznej<sup>22</sup>. Angielski utylitarysta, choć stawiał jednostkę i jej prawa w centrum swych rozważań, nie postrzegał jej jako całkowicie niezależnej od otoczenia, w którym żyje. Koncentrując swe rozważania na indywidualnym człowieku i jego prawach, zawsze widział go jako element większej całości. Był przekonany o tym, że życie w grupie jest naturalną skłonnością człowieka – każdy człowiek w naturalny sposób postrzega siebie, swą wolność i relacje z innymi w takim kontekście<sup>23</sup>. Każda jednostka była bowiem wyposażona w pewne silne i przyrodzone uczucia społeczne, pragnienie zgodnego współżycia z bliźnimi, które definiują jego postępowanie. W dodatku to uczucie zakorzenione w naszej naturze pełni bardzo ważną rolę – jest bazą dla utylitarnej moralności<sup>24</sup>.

W takim ujęciu w ludzkiej naturze leży pierwsze, niejako wrodzone, ograniczenie wolności jednostki. Wszystko zatem „co jest istotne dla życia w społeczeństwie, wiąże się nam coraz bardziej nierozłącznie z koncepcją naszego indywidualnego istnienia i warunków, do jakich jesteśmy stworzeni”<sup>25</sup>.

Oczywiście Mill podkreślał, że takie uczucia społeczne mają różne natężenie w różnych okresach rozwoju ludzkości, jednak wzmacniają

<sup>22</sup> J.S. Mill, *Utylitaryzm*, [w:] J.S. Mill, *Utylitaryzm...*, s. 58.

<sup>23</sup> „Życie w społeczeństwie jest jednocześnie czymś tak naturalnym, tak niezbędnym i tak właściwym człowiekowi, że może on myśleć o sobie tylko jako o członku jakiegoś zespołu, chyba że zachodzą jakieś okoliczności wyjątkowe albo że chce się od tego zespołu oderwać wysiłkiem wyobraźni”. *Ibidem*, s. 54.

<sup>24</sup> „[...] gdyby poczucie obowiązku skojarzone z użytecznością miało być równie dowolne, gdyby to uczucie nie harmonizowało z czymś, co gra ważką rolę w naszej naturze, oraz z silną grupą uczuć aprobujących tę więź i nakłaniających nas [...] do pielęgnowania go w nas samych, gdyby, krótko mówiąc, moralność utylitarna nie miała naturalnej bazy uczuciowej, mogłoby się zdarzyć, że także i to skojarzenie [...] rozprzęgłoby się”. *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 55.

się „coraz bardziej w miarę oddalania od stanu niezależności, w jakim żył człowiek pierwotny”<sup>26</sup>. Ponadto są one rozwijane i utrwalane wraz z postępowaniem cywilizacji i ewolucją stosunków społecznych<sup>27</sup>. Równość ludzi wobec prawa wymusza bowiem równy szacunek wobec interesów innych<sup>28</sup>. A wraz z postępowaniem rośnie świadomość jednostek wobec interesów innych, przez co jednostka – ze względu na swą naturę – samistnie jest w stanie ograniczyć swą wolność, aby nie naruszać interesów i dóbr innych. Ludzie powstrzymują się od wyrządzania sobie wzajemnie większych krzywd i przyzwyczajają się „do stawiania sobie jako cel (przynajmniej doraźnie) realizacji interesów nie indywidualnych, lecz zbiorowych”<sup>29</sup>. Mill żywił przekonanie, że w człowieku „przeważają dobre instynkty społeczne, jeśli zaś przejawiają się one zbyt słabo, mamy z pewnością dość siły, by je w sobie pielęgnować i rozwijać”<sup>30</sup>.

Można zarzucić Millowi pewną naiwność i myślenie życzeniowe<sup>31</sup>, filozof bowiem doszedł do wniosku, że te uczucia – potęgowane wraz z postępowaniem – spowodują u każdego coraz większe zainteresowanie cudzą pomyślnością. Każdy, wręcz instynktownie, dojdzie do punktu, w którym dążenie do cudzego dobra będzie dla niego „tak naturalne i konieczne, jak naturalną i konieczną jest troska o własne fizyczne warunki bytowania”<sup>32</sup>. Z drugiej jednak strony można uznać, że Mill antycypował zwiększenie się sieci zależności między jednostkami we współczesnym społeczeństwie funkcjonującym w ramach państwa opiekuńczego. W drugiej połowie XX w. zdecydowana większość obywateli zaakceptowała rozliczne obowiązki narzucane przez prawo, dotyczące dobra wspólnego i dobra poszczególnych jednostek, uznając pewne ograniczenia swej wolności za naturalne. Obowiązkowe składki emerytalne, zdrowotne i rentowe, pomoc społeczna, edukacja powszechna finansowana ze wspólnych podatków to jedynie najważniejsze przykłady. Każda z tych

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> „Skoro zaś na wszystkich szczeblach cywilizacji każdy, poza monarchą absolutnym, ma równych sobie, przeto każdy musi z kimś żyć na równej stopie, przy czym każda epoka przynosi pewien postęp w zbliżaniu się do takiego stanu rzeczy, gdzie niemożliwością będzie żyć stale z kimkolwiek inaczej”. *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> J. Górnicka, *op. cit.*, s. 204.

<sup>31</sup> W podobnie krytycznym tonie utylitaryzm Milla ocenił Paweł Łuków, który uznał, że „o tym, jakie działanie jest obowiązkiem i co składa się na moralność, decyduje w utylitaryzmie Milla nie natura ludzka i obiektywne cechy świata, lecz arbitralna wola silniejszego”. P. Łuków, *Jak są możliwe obowiązki moralne, czyli J.S. Mill o naturze moralności*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 208.

<sup>32</sup> J.S. Mill, *Utylitaryzm...*, s. 56.

instytucji ogranicza wolność obywatela. Uzasadnieniem tego często jest nie tylko określone dobro wspólne, lecz indywidualne dobro jednostki, także dostępne dopiero w dalekiej przyszłości. W wypadku ubezpieczeń emerytalnych oznacza to zgodę na ograniczenie wolności dysponowania swoim majątkiem, po to aby starsze pokolenia mogły przejść na emeryturę. W zamian państwo zobowiązuje się, że zadba, aby przyszłe pokolenia zrealizowały ten obowiązek w stosunku do obecnie pracujących<sup>33</sup>.

Mill uznawał, że ten,

[...] w kim uczucia społeczne rozwinęły się do odpowiedniego poziomu, niezdolny jest już myśleć o reszcie bliźnich jako o rywalach, którzy walczą z nim o środki do szczęścia [...], [społeczna natura ludzka – przyp. M.U.] każe mu poczytywać za jedną ze swych naturalnych potrzeb zharmonizowanie własnych uczuć i dążeń [a co za tym idzie i sfery wolności – przyp. M.U.] z uczuciami i dążeniami bliźnich<sup>34</sup>.

Drugim ograniczeniem wolności, nie mniej wrodzonym niż społeczna natura człowieka, jest ludzkie dążenie do rozwoju i szczęścia. Wyklucza ono bowiem pewne działania jako niedopuszczalne. Aby należycie uzasadnić postrzeganie skłonności człowieka do rozwoju i do osiągnięcia szczęścia, jako ograniczeń wolności ludzkiej, należy w tym miejscu odwołać się do ogólnych założeń Millowskiej wersji utylitaryzmu<sup>35</sup>.

398

Mill jednoznacznie definiował utylitaryzm jako naukę, która za „podstawę moralności przyjmuje użyteczność, czyli zasadę największego szczęścia”<sup>36</sup>. Zgodnie z jej regułami czyny uznać można za dobre, gdy przyczyniają się do szczęścia, zaś za złe, gdy prowadzą do czegoś przeciwnego. Przez szczęście Mill rozumiał „przyjemność i brak cierpień, przez nieszczęście – cierpienie i brak przyjemności”<sup>37</sup>. Pamiętać trzeba, że Mill pojmował termin przyjemność szeroko i wieloznacznie, sprzeciwiając się tendencjom do – jak pisał – „sprowadzania wszystkiego do przyjemności, i to w jej naj-

<sup>33</sup> Trzeba jednak zaznaczyć, że ze względów demograficznych system emerytalny oparty na solidarności międzypokoleniowej jest nie do utrzymania w najbliższej przyszłości.

<sup>34</sup> J.S. Mill, *Utylitaryzm...*, s. 58.

<sup>35</sup> Warto pamiętać, że Mill zredefiniował doktrynę utylitaryzmu. Jak podkreślił Ireneusz Światała, argumentacja autora *Poddaństwa kobiet*, „pomimo iż stara się on wiernie oddać sedno poglądów utylitarystów, zostaje znacząco poszerzona o doświadczenia refleksji nad empirystyczną logiką, a także przemyślenia nad naturą człowieka, uwzględniające jego obraz psychologiczny”. I.M. Światała, *Etyka jako przestrzeń świata społecznego w perspektywie utylitaryzmu: J.S. Mill i jego filozofia użyteczności*, „Przegląd Filozoficzny” 2012, R. 21, nr 2, s. 126.

<sup>36</sup> J.S. Mill, *Utylitaryzm...*, s. 13.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

bardziej wulgarnej postaci”<sup>38</sup>. Uważał za konieczne ocenianie przyjemności w zależności od ich rodzaju: za lepsze i bardziej pożądane postrzegał przyjemności duchowe, za gorsze – przyjemności cielesne<sup>39</sup>. Tak jak bowiem każdą inną rzecz, tak też przyjemność należy oceniać, biorąc pod uwagę nie tylko ilość, ale i jakość. Człowiek jako istota o wyższych uzdolnieniach niż np. zwierzęta, potrzebuje do szczęścia innych wartości. Natomiast człowiek o wyższych horyzontach myślowych będzie szczęśliwszy ze względu na inne wartości niż człowiek o horyzontach ograniczonych<sup>40</sup>. Rozumnemu człowiekowi trudno zgodzić się na istnienie, które uzna za degradujące dla niego samego. Za źródło takiego postępowania Mill uznawał poczucie własnej godności, przynależne (choć w różnym stopniu) wszystkim ludziom. Krótko kwitował te rozważania stwierdzeniem, że „lepiej być niezadowolonym człowiekiem niż zadowoloną świnia; lepiej być niezadowolonym Sokratesem, niż zadowolonym głupcem”<sup>41</sup>. Sądził wręcz, że zasada użyteczności służy do tego, aby „wazyć na szali i porównywać rodzaje użyteczności znajdujące się w konflikcie i określać, gdzie należy wybierać jedną, gdzie pierwszeństwo trzeba oddać drugiej”<sup>42</sup>. Uważał, że nie sposób jednoznacznie zdefiniować przyjemności (szczęścia): „składniki szczęścia są nader rozmaite i każdy z nich jest pożądany sam przez się, nie tylko jako komponent całości”<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 11. Jak zaznacza Tomasz Huzarek, „niepokoiło Milla przyjęte przez Benthama założenie, że człowiekowi daje szczęście tylko i wyłącznie doświadczenie przyjemności, nawet jeśli ta przyjemność jest rozumiana w szerszym sensie, nie tylko zmysłowym”. T. Huzarek, *Aprioryczne założenia antropologiczne filozofii polityki Johna Stuarta Milla*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2014, t. 27, cz. 2, s. 14.

<sup>39</sup> „[...] trzeba przyznać, że pisarze wyznający utylityzm przypisywali na ogół wyższość przyjemnościom duchowym w stosunku do cielesnych, głównie dlatego, że są bardziej trwałe, pewne, mniej wymagające kosztów [...] Wszelka tego rodzaju wyższość została w pełni przez utylitystów uwydatniona [...] pewne rodzaje przyjemności są bardziej pożądane i bardziej wartościowe niż inne”. J.S. Mill, *Utylityzm...*, s. 15. W ten sposób Mill dokonał zhierarchizowania przyjemności na „wyższe (za które Mill uważał przyjemności intelektualne) i niższe (np. przyjemności emocjonalne lub sensualno-fizjologiczne)”. J.J. Jadacki, *Które idee filozoficzne Johna Stuarta Milla są trwałe?*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 36.

<sup>40</sup> Mill dokonał tu określonej gradacji, pisząc, że „mało kto zgodziłby się na to, by zostać zamienionym w któreś ze zwierząt niżej zorganizowanych, w zamian za obietnicę najpełniejszego użycia przyjemności, których to zwierzę doznać może; nikt inteligentny nie zgodziłby się zostać głupcem, żaden wykształcony człowiek nie chciałby być nieukiem, żaden człowiek mający jakieś uczucia do ludzi i wrażliwe sumienie nie chciałby być egoistą ani człowiekiem podłym – nawet gdyby ich przekonano, że głupiec, tępak i totr są bardziej zadowoleni ze swojego losu niż oni ze swojego”. J.S. Mill, *Utylityzm...*, s. 16.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 18.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 40.

<sup>43</sup> Dalej pisał: „Kto przyjmuje zasadę użyteczności, nie sądzi przez to, że każda przyjemność, taka jak np. muzyka, czy też każda nieobecność cierpienia, jak np. zdrowie,



Następnie dodać trzeba, że dążenie do jak największego szczęścia wyższego rzędu nie jest ograniczone wyłącznie do własnej osoby, lecz chodzi o największe szczęście ogółu<sup>44</sup>, bowiem „szczęście, które stanowi utylitarystyczne kryterium właściwego postępowania, nie jest szczęściem osobistym działającego, lecz szczęściem wszystkich”<sup>45</sup>.

W ten sposób Mill za cel ludzkiego działania – zgodny z zasadą najwyższego szczęścia – uznawał istnienie jak najbardziej wolne od cierpień i jak najbardziej bogate w przyjemności, zarówno pod względem jakościowym, jak i ilościowym, zaś moralność definiował jako zbiór reguł i przepisów ludzkiego postępowania, których przestrzeganie zapewniłoby w największym stopniu opisane wyżej istnienie nie tylko całej ludzkości, lecz – w miarę możliwości – wszystkim istotom czującym<sup>46</sup>.

Gdzie jednak w tak opisanej rzeczywistości szukać ograniczeń wolności jednostki? Po pierwsze w kontekście rozróżniania przyjemności wyższego i niższego rzędu Mill konstatował, że wielu ludzi utraciło zdolność czerpania radości z przyjemności wyższego rzędu. Taka strata w praktyce oznacza samoograniczenie jednostki, gdyż zadowala się ona jedynie przyjemnościami łatwiejszymi, co w efekcie prowadzi do zmniejszenia się szczęścia. Jest to skutek ułomności charakteru, gdy ludzie, często szkodząc swojemu zdrowiu, preferują prostsze przyjemności, mając świadomość, że większym dobrem jest zdrowie. Ta rezygnacja z rozwoju dopada niektórych ludzi wraz z wiekiem: „[...] wielu z tych, którzy za młodu entuzjazmują się wszystkim, z biegiem lat popada w bierność i samolubstwo”<sup>47</sup>. Warto zaznaczyć, że takie ograniczenie wolności nie będzie dotyczyć swobody pojmowanej jako brak przymusu, lecz jako sfery swobodnego rozwoju – brak tego rozwoju jest w praktyce samoograniczeniem wolności. Zdolność do odczuwania przyjemności wyższego rzędu, a przez to i rozwoju własnej osobowości jest bowiem według Mill’a „rośliną nader delikatną”<sup>48</sup>. Co więcej, u większości ludzi zanika, gdy

mają być traktowane jako środki do osiągnięcia jakiegoś zespołu zwanego szczęściem i że z tego tylko tytułu mają być pożądane”. *Ibidem*, s. 63.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 20. Jak zaznacza Elżbieta Kundera, „szczęściu jednostki Mill nadał intelektualny sens, utożsamiając je ze zdobywaniem wiedzy, pożytecznych umiejętności, obcowaniem z nauką, kulturą i sztukami pięknymi. W ten sposób utylitaryzm Milla był pozbawiony cech egoistycznych, a bogaty w altruizm”. E. Kundera, *Korzyści indywidualne i społeczne własności w koncepcji Johna Stuarta Milla*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 2004, t. 56, z. 2, s. 237.

<sup>45</sup> J.S. Mill, *Utylitaryzm...*, s. 29.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 21. W ten sposób Mill wykazywał, że „utyliitaryzm nie jest filozofią egoizmu ani filozofią dogodności”. T. Huzarek, *Aprioryczne...*, s. 15.

<sup>47</sup> J.S. Mill, *Utylitaryzm...*, s. 18.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

nie jest rozwijana. Ta zdolność jest jednak niesłychanie ważna, gdyż – jak podkreśla Wojciech Bober – według Milla

[...] rozwijanie zdolności do odczuwania przyjemności wyższych, intelektualnych, estetycznych itp., a nie jedynie zmysłowych, sprawia nie tylko, że stajemy się lepsi (bardziej użyteczni społeczeństwu), ale także, iż w ogóle jesteśmy istotami moralnymi, zdolnymi do dokonania wyboru, dostrzegania różnorodności dóbr<sup>49</sup>.

Podobnie za ograniczenie wolności człowieka Mill uznawał zbyt duży egoizm jednostki. Jak pisze Elżbieta Kundera, Mill uważał, że „wyłączenie się ze społeczeństwa i poświęcenie tylko swoim sprawom prowadzi do postaw egoistycznych, jest więc amoralne”<sup>50</sup>. Angielski filozof pisał: „[...] ci którzy nie są związani uczuciowo ani z bliskimi, ani ze sprawami ogólnymi, mają życie bardzo zubożone”<sup>51</sup>. Jak zaznacza się jednak w literaturze, Mill nie wyjaśnił, „w jaki sposób moglibyśmy postulować zmuszenie kogokolwiek np. do hojnych datków na biednych”<sup>52</sup>. Jednak równie krytycznie Mill oceniał postawę przeciwną, czyli tych, którzy całkiem wyrzekli się dążenia do własnego szczęścia. Poświęcenie życia kontemplacji i ascezie nie było dla niego wartością samoistną. Rezygnacja z własnego szczęścia była bezużytecznym ograniczeniem wolności jednostki, jeśli nie prowadziła do większego szczęścia<sup>53</sup>.

Kolejnym wewnętrznym ograniczeniem wolności było „uczucie w nas samych [...], intensywna przykrość towarzysząca gwałceniu obowiązku, przykrość, która u ludzi należycie wyrobionych jest tak silna, że każe w poważniejszych wypadkach odrzucać to pogwałcenie jako niemożliwe”<sup>54</sup>, czyli sumienie. Mill miał świadomość złożoności i niedookreśloności tego terminu, jednak podkreślał jego wagę. Sumienie oraz uczucia wchodzące w jego skład uznawał wręcz za jedną z ostatecznych sankcji wszelkiej moralności<sup>55</sup>. Nie miało przy tym dla angielskiego filo-

<sup>49</sup> W. Bober, *Utylitaryzm a wrażliwość społeczna i moralna*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 225.

<sup>50</sup> E. Kundera, *Użyteczność w systemie etyki Johna Stuarta Milla*, „Studia Ekonomiczne. Zeszyty Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach” 2014, nr 180, cz. 1: „Dokonania współczesnej myśli ekonomicznej: racjonalność – efektywność – etyka”, s. 131.

<sup>51</sup> J.S. Mill, *Utylitaryzm...*, s. 24.

<sup>52</sup> A. Kuźniar, *Między przymusem a tolerancją*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 270.

<sup>53</sup> „Cześć tym, którzy umieją wyrzec się wszelkich radości życia, jeżeli to wyrzeczenie wzmaga wydatnie ogólnie szczęście na świecie. Ale ten, kto to robi [...] dla jakiegoś innego celu, zasługuje na tyleż uznania, co ów asceta, który stał na słupie”. J.S. Mill, *Utylitaryzm...*, s. 28.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 49.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 50.

zofa znaczenia, czy to poczucie obowiązku ma charakter bytu obiektywnego czy subiektywnego, istniejącego jedynie w ludzkiej świadomości. Podobnie jak to, czy poczucie obowiązku jest uczuciem wrodzonym, czy też uczucia, które tworzą nasze sumienie, są nabyte. W każdym wypadku mają one bezpośredni wpływ na nasze postępowania, określają działanie jednostki, zezwalając jej na pewne czynności, inne zaś piętnują, wykluczając w ten sposób pewne działania ze sfery naszej swobody.

Podsumowując rozważania dotyczące wewnętrznych ograniczeń wolności, warto wskazać na kilka kwestii. W każdym z powyższych wypadków trudno mówić, aby za przekroczenie tych granic groziła jakaś sankcja ze strony państwa i prawa. Mill, pisząc o społecznej naturze ludzkiej, dążeniu do rozwoju i szczęścia oraz o sumieniu, traktuje je jako pewne wskazówki, służące człowiekowi do właściwego wykorzystania przysługującej mu swobody działania. Mill nie dopuszcza bowiem, aby ktoś, kto żyje wbrew społecznej naturze albo postępuje wbrew swemu sumieniu, zasługiwał na karę. Oczywiście z wyjątkiem sytuacji, w których wraz z przekroczeniem tych powinności łamiemy prawo lub naruszamy czyjeś uprawnienia lub wolności.

Te ograniczenia, a właściwie powinności, raczej kształtują niż ograniczają sferę wolności. Ponadto dotyczą one w większej mierze wolności w ujęciu pozytywnym (sfery swobodnego rozwoju i samorealizacji), niż wolności w ujęciu negatywnym (braku przymusu). Ktoś, kto nie dąży do szczęścia, postępuje źle, narusza pewne powinności wynikające z faktu bycia człowiekiem i niewłaściwie wykorzystuje swą wolność. Taka jednostka zasługiwać może na potępienie, pogardę lub krytykę, jednak na pewno nie należy jej karać. Ktoś, kto zatracą się w płytkich przyjemnościach, zasługuje na słowa krytyki, ale nie na przymuszenie do innego postępowania. W oczach Milla takie postępowanie było karą samą w sobie. Tym, którzy niewłaściwie wykorzystują swą wolność, należy raczej współczuć niż ich potępiać<sup>56</sup>.

## Zewnętrzne ograniczenia wolności

Wśród zewnętrznych granic wolności wskazać można na takie, które nakładane są na jednostki ze względu na relacje z inną jednostką, z całym społeczeństwem oraz ze względu na relacje z władzą (państwem<sup>57</sup>). Mill,

<sup>56</sup> „Ludzie tracą wyższe aspiracje, tak jak tracą upodobania intelektualne, gdy nie mają czasu czy sposobności, by znaleźć dla nich zastosowanie, i oddają się niższym przyjemnościom nie dlatego, by je przedkładali nad inne, lecz dlatego, że bądź one tylko są im dostępne, bądź też nimi już tylko umieją się cieszyć”. *Ibidem*, s. 19.

<sup>57</sup> Problematyka wolności politycznych ze względu na ramy objętościowe niniejszej publikacji leży poza zainteresowaniem Autora. J.S. Mill problemowi partycypacji oby-

kreśląc reguły dotyczące wolności, jej istoty i zakresu, pisał o dopuszczalnych granicach, czyli o charakterze i granicach władzy, której społeczeństwo ma prawo podporządkować jednostkę<sup>58</sup>. Podkreślał, że

[...] wszystko co nadaje wartość egzystencji człowieka zależy od nałożenia hamulca na czyny innych ludzi. Pewne reguły postępowania muszą więc być narzucone, najpierw przez prawo, a w wielu rzeczach, które nie nadają się do prawnego traktowania, przez opinię<sup>59</sup>.

Jednocześnie wskazywał na takie ograniczenia, które traktował jako nieuprawnioną ingerencję i naruszenie istoty wolności jednostki. W jego mniemaniu bowiem

[...] istnieje granica uprawnionego naruszania niezależności jednostki przez opinię ogółu i znalezienie tej granicy oraz utrzymanie jej wbrew wszelkim zakusom jest równie koniecznym warunkiem należytego układu stosunków ludzkich, co ochrona przed politycznym despotyzmem<sup>60</sup>.

Równocześnie konstatował jednak, że dotychczas nie obowiązywała żadna reguła rozstrzygająca zasadność lub niezasadność ingerencji władzy publicznej w sferę wolności jednostki. Dlatego w dyskusji na ten temat mogą pojawić się różne argumenty i różne stanowiska, w zależności od tego, czego takie ograniczenie wolności ma dotyczyć, a taka przypadkowość i doraźność oczywiście nie służą określeniu właściwych reguł.

Aby rozwiązać powyższe wątpliwości, Mill sformułował tzw. zasadę krzywdy, podstawową zasadę rządzącą ograniczeniami wolności jednostki, wedle której

[...] jedynym celem usprawiedliwiającym ograniczenie przez ludzkość, indywidualnie lub zbiorowo, swobody działania jakiegokolwiek człowieka jest samoobrona [...] jedynym celem, dla osiągnięcia którego ma się prawo sprawować władzę nad członkami cywilizowanej społeczności wbrew jego woli, jest zapobieżenie krzywdzie innych<sup>61</sup>.

Natomiast żadnego ograniczenia wolności jednostki nie uzasadnia ani przeświadczenie, że coś będzie dla niej lepsze, że coś ją uszczęśliwi, że dane postępowanie jest słuszne. W takich sytuacjach można co najwyżej kogoś upominać, przemawiać mu do rozsądku albo go prosić. Mill uwa-

---

wateli we władzy, systemowi wyborczemu oraz tzw. koncepcji „racjonalnej demokracji” poświęcił całą publikację – J.S. Mill, *O rządzie reprezentatywnym*, [w:] *idem*, *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*, Kraków–Warszawa 1995, s. 35–282.

<sup>58</sup> J.S. Mill, *O wolności*, [w:] *idem*, *Utylitaryzm...*, s. 117.

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 123.

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 122.

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 129.

żał, że ludzie powinni sobie w ten sposób pomagać w odróżnianiu tego, co dla nich dobre, a co złe<sup>62</sup>.

Millowska zasada krzywdy rodzi kilka skutków, na które zresztą sam angielski utylitarysta od razu zwrócił uwagę. Za najistotniejszy uznać należy określenie sfery, w której jakakolwiek ingerencja jest nieuprawniona i naganna. Cała sfera, która dotyczy wyłącznie samej jednostki, jest autonomiczna i absolutnie niezależna od czegokolwiek i kogokolwiek. Jednostka ma suwerenną władzę nad sobą, nad swoim ciałem i umysłem<sup>63</sup>. Każdy „może eksperymentować ze swoim życiem, jak mu się podoba, jeśli tylko realizując swoje dążenia, nie stwarza zagrożenia dla innych”<sup>64</sup>. Jakiegokolwiek ograniczenie jest tu całkowicie wykluczone. Ta sfera autonomii to dziedzina, w której ludzkie postępowanie ma wpływ jedynie na danego człowieka, a jeśli „wpływa na innych, to tylko dzięki ich swobodnemu i dobrowolnemu przyzwoleniu i współdziałaniu”<sup>65</sup>. Tę płaszczyznę Mill uznał za „właściwą dziedzinę ludzkiej wolności”, która obejmuje wewnętrzną sferę świadomości, swobodę gustów i zajęć oraz swobodę zrzeszania się jednostek w każdym celu nieprzynoszącym szkody innym<sup>66</sup>. Jak barwnie ujęła to Teresa Hołówka, jest to „tolerancja dla wszelkie maści oryginałów, dziwaków i kontestatorów”<sup>67</sup>.

Warto uszczegółowić, że do pierwszej grupy (wewnętrzna sfera świadomości) Mill zaliczał wolność sumienia, wolność myśli i uczucia i „absolutną swobodę opinii i sądu we wszystkich przedmiotach praktycznych lub filozoficznych, naukowych, moralnych lub teologicznych”<sup>68</sup>, czyli inaczej rzecz ujmując – wolność słowa<sup>69</sup>.

<sup>62</sup> „Ludzie winni pomagać sobie nawzajem w odróżnianiu rzeczy lepszych i gorszych i udzielać sobie zachęty do wybierania pierwszych, a unikania drugich. Powinni oni stale pobudzać się wzajemnie do gorliwszego ćwiczenia swoich duchowych zdolności i wytrwalszego obierania za cel swoich uczuć i dążeń rozumnych, a nie głupich, wzniosłych, a nie nikczemnych przedmiotów i zamierzeń”. *Ibidem*, s. 226.

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 129.

<sup>64</sup> J. Hołówka, *Falszywa demokracja*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 301.

<sup>65</sup> J.S. Mill, *O wolności...*, s. 132. Trzeba jednak dodać, że taka filozofia budzi pewne obawy. Przykładowo Morton A. Kaplan podkreślał, że „doktryna «prawa do bycia pozostawionym samemu sobie» jest niebezpiecznie kusząca, gdyż skłania nas do zawężania uwagi do wielu przykładów wolności wyboru, charakteryzującej ludzkie życie w naszym społeczeństwie”. M. Kaplan, *Prawo do bycia pozostawionym samemu sobie jest prawem do bycia nikim*, „Res Publica Nowa” 1997, nr 5, s. 71.

<sup>66</sup> J.S. Mill, *O wolności...*, s. 133.

<sup>67</sup> T. Hołówka, *Przeciw tyranii mas*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 289.

<sup>68</sup> J.S. Mill, *O wolności...*, s. 133.

<sup>69</sup> Mill uzasadnieniu właściwie nieograniczonej swobody wypowiedzi poświęcił cały rozdział swego dzieła pt. *O wolności*. Jednak ze względu na ograniczenia objętościowe niniejszego tekstu problematyka ta nie będzie szerzej rozwijana. Więcej na ten temat znaleźć

Cała ta sfera czynów dotyczących siebie samego, według Milla, musiała być absolutnie wolna od wszelkich ograniczeń. Żadne państwo ani społeczeństwo, w którym te wolności są ograniczone lub nie są uznawane za oczywiste, nie może nazwać się wolnym. Cała ta sfera ma służyć temu, by człowiek mógł swobodnie się rozwijać – jednostka musi mieć zapewnioną możliwość wolnego dążenia do własnego dobra na swój własny sposób. W ten sposób bowiem społeczeństwo zyska więcej, „pozwalając każdemu żyć wedle jego upodobania, niż zmuszając każdego, by żył wedle upodobania pozostałych”<sup>70</sup>.

Równocześnie jednak Mill wskazywał, że każdy winien pamiętać o odpowiedzialności za swe decyzje i wybory, a takie zastrzeżenie uważał za „naturalnie niezbędne”<sup>71</sup>. Gdy działanie jednostki dotyczy wyłącznie jej interesów, musi ona mieć „całkowitą prawną i społeczną swobodę dokonywania czynu i ponoszenia jego konsekwencji”<sup>72</sup>.

Jak wyglądają ograniczenia wynikające z relacji z innymi jednostkami oraz ze społeczeństwem jako całością? Generalnie regułą jest tu wspomnianą wcześniej zasada krzywdy: „[...] wolność jednostki musi być ograniczona do tego stopnia, by nie sprawiała przykrości innym”<sup>73</sup>. Granica wolności jednostki w kontekście relacji z innymi jednostkami jest więc wyznaczona jasno. Jednocześnie jednak Mill – świadom rosnącej liczby relacji społecznych – musiał w swej pracy zawrzeć reguły, które pozwalały na narzucenie jednostce pewnych powinności względem innych. Odwołał się tu do zasady użyteczności, którą uznał za „ostatnią instancję we wszystkich etycznych kwestiach [...], a która jest ugruntowana na niezmiennych interesach człowieka jako istoty postępowej”<sup>74</sup>. Te interesy mogą uzasadniać ograniczenie wolności jednostki w relacjach z innymi jednostkami. Jako przykład Mill podaje obowiązek składania zeznań w sądzie. Nie ogranicza się wszakże do tej jednej egzemplifikacji, uznając, że można jednostkę zmusić do „uczestnictwa we wspólnej

---

można m.in. w następujących pracach: M. Urbańczyk, *Granice wolności słowa. Ze studium klasycznej myśli liberalnej*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 2006, t. 58, z. 1, s. 22–49; *idem*, *Liberalna doktryna wolności słowa a swoboda wypowiedzi historycznej*, Poznań 2009, s. 85–96.

<sup>70</sup> J.S. Mill, *O wolności...*, s. 134.

<sup>71</sup> *Ibidem*, s. 196.

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 225. W innym kontekście o tej możliwości działania Mill pisał, że „w ten sposób człowiek może bez przeszkód wypełnić swoje przeznaczenie, czyt.: najszlachetniejszego i najbogatszego ze swoich [stworzonych przez Boga – przyp. M.U.] stworzeń, które spędziło większość część swojego krótkiego życia na zdobywaniu zdolności, których czas nie pozwoli mu przemienić w owoce”. J.S. Mill, *O teizmie (fragmenty)*, „Przegląd Filozoficzny”, 2006, R. 15, nr 4, s. 14.

<sup>73</sup> J.S. Mill, *O wolności...*, s. 197.

<sup>74</sup> *Ibidem*, s. 131.

obronie lub jakiejś innej zbiorowej pracy niezbędnej dla społeczeństwa, które go chroni, oraz do wyświadczenia pewnych indywidualnych dobrodziejstw, takich jak ocalenie życia bliźniemu lub interwencja w celu ochrony bezbronnych przed złym traktowaniem”<sup>75</sup>. Generalnie są to sytuacje, w których jednostka jest odpowiedzialna przed społeczeństwem, a działanie jest jej oczywistym obowiązkiem. Co ciekawe – choć tu już Mill jest dużo bardziej powściągliwy – przymus można zastosować także wtedy, gdy jednostka dopuszcza się beczynności. W tym wypadku Mill ustanowił zasadę, wedle której we wszystkich kwestiach dotyczących relacji człowieka ze światem jest on odpowiedzialny przed tymi, których interesy wchodzą w grę albo przed społeczeństwem jako całością<sup>76</sup>.

Mill jasno określał relacje jednostki ze społeczeństwem, w którym żyje. Uważał, że życie we wspólnocie rodzi określone konsekwencje:

[...] każdy, kto pozostaje pod opieką społeczeństwa, winien mu odpłacić za to dobrodziejstwo, a sam fakt życia w gromadzie wymaga, by każdy musiał przestrzegać pewnych prawideł postępowania wobec pozostałych ludzi<sup>77</sup>.

Po pierwsze, ludzie nie powinni naruszać swoich interesów, które zawarte są w przepisach prawa. Po drugie, każda jednostka ma obowiązek wykonywać pewne czynności na rzecz wspólnoty, które są potrzebne „dla obrony społeczeństwa lub jego członków przed krzywdą i napastowaniem”<sup>78</sup>. W tej sferze społeczeństwo ma bezwzględne prawo wymagać od swoich członków określonego działania.

Jak już wspomniano wcześniej, Mill podkreślał, że część ograniczeń wolności w relacjach społecznych jest niedopuszczalna, a takie nieuzasadnione ograniczenia są efektem nieuprawnionej ingerencji ze strony jednego z największych zagrożeń dla wolności, które Mill nazywał tyranią większości. Ta tyrania większości może mieć albo charakter reguł narzucanych przez władzę, jak to miało miejsce dotychczas w historii w postaci prawa, albo ograniczeń narzucanych przez opinię społeczną w formie tyranii panującej opinii i nastroju<sup>79</sup>. Ta tyrania opinii publicznej może mieć różne formy. W pierwszym rządzie Mill pisał o zwyczaju, który „rozprasza wszelkie wątpliwości dotyczące reguł postępowania”<sup>80</sup>.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> *Ibidem*, s. 132

<sup>77</sup> *Ibidem*, s. 224.

<sup>78</sup> *Ibidem*, s. 225.

<sup>79</sup> *Ibidem*, s. 122.

<sup>80</sup> *Ibidem*, s. 123. Jak słusznie zauważa Agnieszka Nogal, „Mill krytykuje jako nierozumny sposób uzasadniania określonych rozwiązań politycznych przez odwoływanie się do tego, co obowiązuje, do zwyczaju, do opinii uznawanej przez większość, do tego, co zastane, jako że w ten sposób właściwie wszystko można byłoby i uzasadnić, i uspra-

Mill, dla którego wartością był postęp, wskazywał na zagrożenia płynące z traktowania zwyczaju i tradycji jako ostatecznej wyroczni w kwestiach ludzkiego postępowania, zwłaszcza że zawsze uzasadnienie panujących zwyczajów jest ogólnikowe i nieokreślone, a treść zwyczaju jest skutkiem przekonania, które jest udziałem każdej jednostki, iż wszyscy powinni postępować tak jak ona<sup>81</sup>. Angielski utylitarysta pisał, że „despotyzm zwyczaju jest wszędzie stałą przeszkodą do postępu ludzkości<sup>82</sup>. Przykładem takiej tamy były ograniczenia wolności kobiet i ich pozycja prawna w ówczesnym społeczeństwie. Mill w tym kontekście wskazywał, że reguła dotycząca relacji między kobietą a mężczyzną, „czyniąc jedną drugiej podwładną w imię praw, jest zła sama w sobie i stanowi dzisiaj jedną z głównych przeszkód tamujących postęp ludzkości”<sup>83</sup>.

Podobnie rzecz ma się z moralnością ukształtowaną pod wpływem norm zwyczajnych i tradycji. Jej większa część jest bowiem efektem poczucia wyższości rządzących<sup>84</sup>. Jej odbiciem jest „służalczość ludzi wobec przypuszczalnych upodobań lub wstrętów ich doczesnych panów lub bogów”<sup>85</sup>. W ten sposób sympatie lub antypatie społeczne jakiejś grupy definiowały treść reguł postępowania ogółu. Równie krytycznie w tym miejscu Mill pisał o roli religii, uważając, że pełniła ona dotychczas negatywną rolę w umacnianiu tyranii większości. Dzieje się tak, ponieważ emocje, zakorzenione w religii, nie mają wiele wspólnego z poczuciem wolności. Mill podkreślał, że nawet ci, którzy wcześniej byli prześladowani za swą wiarę, potem prześladowali innych<sup>86</sup>. Dlatego właśnie wolność sumienia jest tak

---

wiedliwić. [...] To rozum powinien dominować w przestrzeni publicznej”. A. Nogał, *Przestrzeń publiczna*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 281.

<sup>81</sup> „Zgodnie z tym opinii ludzi o tym, co zasługuje na pochwałę lub nagane, zmieniają się zależnie od tych wszystkich różnorodnych przyczyn, które wpływają na ich życzenia dotyczące postępowania innych i które są równie liczne jak przyczyny decydujące o ich życzeniach w każdym innym przedmiocie”. J.S. Mill, *O wolności...*, s. 124.

<sup>82</sup> *Ibidem*, s. 218.

<sup>83</sup> J.S. Mill, *Poddaństwo kobiet*, s. 285; [w:] J.S. Mill, *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*, Kraków–Warszawa 1995.

<sup>84</sup> „Stosunek moralny Spartan do helotów, plantatorów do murzynów, książąt do poddanych, mężczyzn do kobiet był przeważnie tworem tych klasowych uczuć i interesów; a zrodzone w ten sposób uczucia oddziaływały z kolei na uczucia moralne członków klasy panującej w ich wzajemnych stosunkach”. J.S. Mill, *O wolności...*, s. 125. W innym miejscu Mill pisał o cenzurze obyczajowej, wskutek której „nawet czyniąc coś dla przyjemności, ludzi przede wszystkim oglądają się na innych”. *Ibidem*, s. 204.

<sup>85</sup> *Ibidem*, s. 125.

<sup>86</sup> Szerzej na temat nietolerancji w koloniach brytyjskich w Ameryce i w początkach historii Stanów Zjednoczonych Ameryki: M. Urbańczyk, *Narodziny wolności czy dziedzictwo zniewolenia. U podstaw amerykańskiej liberalnej doktryny wolności słowa*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 2013, t. 35, nr 3, s. 105–120.



istotna. Jednak jak zauważył, w kwestiach wiary ludzie są z natury nietolerancyjni i swoboda religii nie została nigdzie wprowadzona w życie<sup>87</sup>.

Inna forma tyranii większości, która jest charakterystyczna dla państw demokratycznych, to tyrania opinii publicznej (z przekąsem stwierdzał, że powiedzenie, iż opinia publiczna rządzi dziś światem, jest prawie komunałem<sup>88</sup>). Obserwując ówczesne życie polityczne, konstatował ze zdziwieniem, że obywatele w polityce nie kierują się już wskazaniem autorytetów – „dygnitarzy kościoła lub państwa. Myślą za nich im podobni, którzy przemawiają w ich imieniu pod wrażeniem chwili za pośrednictwem gazet”<sup>89</sup>. Skutkiem tego jest słaby i kiepski rząd, albowiem „żaden rząd utworzony przez demokrację lub liczną arystokrację nie wznosił się nigdy ani wnieść się nie mógł ponad mierność”<sup>90</sup>. Tyrania opinii publicznej niesie ze sobą zatem zagrożenie nie tylko ujednoczenia poglądów, ale i ignorancji<sup>91</sup>.

Tyrania większości, zwłaszcza w postaci tyranii panującej opinii i nastroju, jest zagrożeniem dla wolności jednostki. Aby skutecznie się jej przeciwstawić, konieczne jest według Milla zapewnienie jak najszerzej sfery, gdzie jednostka będzie mogła rozwijać swą indywidualność i różnorodność swych poglądów. Miejscem na to jest przede wszystkim ta sfera wolności, która dotyczy tylko i wyłącznie samej jednostki<sup>92</sup>. Realizacja prawa do różnorodności i indywidualności jest zresztą korzystna dla całego społeczeństwa – „tam gdzie regułą postępowania nie jest własny charakter, lecz tradycje i zwyczaje innych ludzi, brak jednego z głównych składników ludzkiego szczęścia i najważniejszego składnika indywidualnego i społecznego postępu”<sup>93</sup>. Innymi słowami: „swoboda myśli bardziej służy społeczeństwu, niż genialnej jednostce, w ostateczności bowiem to społeczeństwo czerpie korzyść z działalności i poświęcenia się jednostki myślącej odmiennie od ogółu”<sup>94</sup>.

<sup>87</sup> J.S. Mill, *O wolności...*, s. 127.

<sup>88</sup> *Ibidem*, s. 211.

<sup>89</sup> *Ibidem*, s. 212.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> Słusznie w literaturze wskazuje się, że podobne obawy w stosunku do tendencji demokratyzujących życie publiczne żywił Alexis de Tocqueville. J. Holocher, *John Stuart Mill i Alexis de Tocqueville – dwugłos w kwestii statusu społecznego kobiet: argument na rzecz i przeciwko poddaństwu kobiet*, „Politeja” 2008, nr 1, s. 331.

<sup>92</sup> „[...] pożyteczną jest rzeczą, by istniały różne opinie, jak i rozmaite sposoby życia, by pozostawiono różnorodnym charakterom wolne pole, pod warunkiem niewyrządzenia bliźnim krzywdy; i by wartość różnych trybów życia uwidoczniła się w praktyce [...] jest rzeczą pożądaną, by indywidualność przejawiała się w sprawach, które nie dotyczą przede wszystkim innych”. J.S. Mill, *O wolności...*, s. 197.

<sup>93</sup> *Ibidem*, s. 197–198.

<sup>94</sup> M. Gloger, *Liberalizm pozytywistyczny – dwie drogi myśli: (Prus – Świętochowski)*, „Roczniki Humanistyczne” 2005, t. 53, z. 1, s. 38.

Angielski filozof mocno uzasadniał ideę swobodnego rozwoju indywidualności<sup>95</sup>. Po pierwsze był to według niego podstawowy składnik dobrobytu. Ponadto był to niezbędny warunek takich cenionych zjawisk jak cywilizacja, wykształcenie, wychowanie i kultura, a także ich niezbędny element<sup>96</sup>. Człowiek rozwija się dzięki możliwości wyboru swojego postępowania<sup>97</sup>. Dzięki temu rozwojowi może kształtować swój charakter i siłę, a to jest bezpośrednio korzystne dla całego społeczeństwa<sup>98</sup>. Dla ogółu korzystniejsza jest bowiem większa liczba jednostek wybitnych, jednak muszą dla nich być zapewnione szczególne warunki, bowiem „geniusz może oddychać swobodnie tylko w atmosferze wolności”<sup>99</sup>. Wreszcie tylko jednostki wybitne mogły przeciwstawić się tyranii opinii publicznej<sup>100</sup>.

Podsumowując rozważania dotyczące zewnętrznych ograniczeń wolności, wypada stwierdzić, że Mill skonstruował podstawową regułę, jednak obudował ją szeregiem warunków. Każdy z nas bowiem żyje w społeczeństwie i stąd też wynikają określone granice wolności, o czym Mill jasno pisał. Podkreślał, że każdy jest uprawniony do jednakowego traktowania, z wyjątkiem wypadków gdy „uznany pożytek ogólny każe nam działać wbrew tym uprawnieniom”<sup>101</sup>. Relacje z innymi jednostkami, całym społeczeństwem czy władzą państwową tworzą pewne powinności jednostki. I choć każdy z tych podmiotów musi mieć na uwadze generalną zasadę krzywdy i szanować sferę wolności jednostki, to wnikliwa analiza tekstów Milla wskazuje, że dopuszczał on wiele wyjątków w stosunkach zewnętrznych. W relacjach społecznych do zasady krzywdy trzeba dodać zasadę użyteczności, która znacznie modyfikuje sferę wolności jednostki, na korzyść innych podmiotów. I choć Mill stanowczo

<sup>95</sup> „[...] indywidualność jest tym samym co rozwój i że tylko jej kształcenie wytwarza lub może wytwarzać dobrze rozwinięte ludzkie istoty”. J.S. Mill, *O wolności...*, s. 208.

<sup>96</sup> *Ibidem*, s. 198.

<sup>97</sup> „Ludzka zdolność postrzegania, sądzenia, rozróżniania i odczuwania, działalność umysłowa, a nawet skłonności moralne, doskonałą się tylko przy dokonywaniu wyboru”. *Ibidem*, s. 200. W innym miejscu Mill podkreślał, że „natura ludzka nie jest maszyną zbudowaną według modelu i postawioną do wykonywania wyznaczonej pracy, lecz drzewem, które rośnie i rozwija się na wszystkie strony zgodnie z dążeniem sił wewnętrznych, które czynią je żywą istotą”. *Ibidem*, s. 201–202.

<sup>98</sup> „Kto sądzi, że nie należy popierać rozwoju indywidualnych pragnień i popędów, musi także twierdzić, że społeczeństwo nie potrzebuje silnych natur, że nie jest lepsze, gdy liczy wiele silnych charakterów, i że wysoki przeciętny poziom energii nie jest pożądany”. *Ibidem*, s. 203.

<sup>99</sup> *Ibidem*, s. 210.

<sup>100</sup> „[...] gdy opinie mas złożonych z przeciętnych ludzi stają się lub stały się już czynnikiem decydującym, przeciwwagą i korektywą tego dążenia będzie coraz to wybitniejsza indywidualność tych, którzy stoją na szczytach myśli”. *Ibidem*, s. 213.

<sup>101</sup> J.S. Mill, *Utylitaryzm...*, s. 108–109.

walczył z zagrożeniem dla wolności, za jakie uważał tyranie większości, to pośrednio dopuszczał ją w wielu wypadkach uzasadnionych właśnie zasadą użyteczności. Jak bowiem inaczej ocenić pozwolenie na przymuszenie jednostki do dbałości o interes ogólny? Rodzić może się zatem pytanie, jaką granicę ingerencji wyznaczyłby Mill w takich przypadkach jak: regulacja rynku pracy (nakaz zatrudniania kobiet), wywłaszczenie na ważne cele społeczne i szereg innych nakazów, które także współcześnie ograniczają naszą wolność, ale są uzasadniane dobrem wspólnym lub właśnie tym, że są korzystne dla większości obywateli.

## Konkluzje

Wolność jest fundamentalną wartością<sup>102</sup>, jej ochrona zawsze ma pierwszeństwo, a „każdy człowiek jest uprawniony do samorzutnego działania w swoich sprawach”<sup>103</sup>. Nie można zabronić komuś robienia czegoś ze względu na jego dobro, ponieważ „dobro tej osoby najwięcej interesuje ją samą”<sup>104</sup>. Mill formułował tę zasadę także w innym ujęciu:

410

[...] reguły moralne, które zabraniają ludziom krzywdzić się wzajem (a do tej kategorii czynów należy zawsze włączyć także bezprawne wkraczanie w sferę czyjejs wolności), są bardziej istotne dla ludzkiego szczęścia niż jakiegokolwiek inne, choć nawet ważne zasady, które mają wyłącznie na względzie najlepsze pokierowanie sprawami ludzkimi w pewnym zakresie<sup>105</sup>.

Wolność jednostki była dla niego niesłychanie ważna – jest jedynym niezawodnym i stałym źródłem reform, ponieważ „dzięki niej każda jednostka może się stać niezależnym ogniskiem postępu”<sup>106</sup>. Swoboda działania musi być jak najszersza, zwłaszcza w tych sferach, o których Mill pisał, że ingerencja innych jednostek, społeczeństwa i państwa jest nieuprawnio-

<sup>102</sup> Mill właśnie przez pryzmat zakresu wolności chciał oceniać ustrój ekonomiczny. W *Zasadach ekonomii politycznej* pisał, że „wybór systemu ekonomicznego będzie zależał od tego, jaki ustrój da się pogodzić z największymi rozmiarami ludzkiej wolności i samorzutności”. J.S. Mill, *Zasady ekonomii politycznej...*, s. 336.

<sup>103</sup> J.S. Mill, *O wolności...*, s. 227.

<sup>104</sup> *Ibidem*, s. 226.

<sup>105</sup> J.S. Mill, *Utylitaryzm...*, s. 103.

<sup>106</sup> J.S. Mill, *O wolności...*, s. 218. Mill dodawał, że dla postępu niesłychanie ważna jest różnorodność i odmienność postępowania – właśnie dlatego że tyrania opinii robi zarzut z ekscentryczności, potrzeba dla złamania tej tyranii, by ludzie zachowywali się ekscentrycznie. *Ibidem*, s. 213. W innym miejscu podkreślał, że różnice są dobre, nawet gdy nie stanowią ulepszenia; nawet gdy niektóre z nich mogą się wydawać pogorszeniem. *Ibidem*, s. 223.

na. Samą władzę publiczną nad jednostką traktował podejrzliwie, o czym świadczy jego dość oryginalna geneza władzy i opis jej skłonności<sup>107</sup>.

Wszystko to jednak nie wyklucza wyznaczenia granic wolności oraz pewnych powinności, które ciążyą na jednostce, a które w praktyce ograniczają jej wolność. Po pierwsze, jak słusznie zauważył Jacek Hołówka, Mill „ogranicza wolność definicyjnie, mówiąc, że nie można użyć swej wolności do wyzbycia się wolności”<sup>108</sup>.

Po drugie Mill był świadom, że wolność musi być ograniczona także w inny sposób<sup>109</sup>, ponieważ „żaden człowiek nie jest całkiem odosobnioną istotą”<sup>110</sup>. W kontekście relacji z innymi jednostkami pisał, że „nie można się obejść bez takiej ilości przymusu, jaka jest konieczna do powstrzymania silniejszych ludzkich natur od naruszania cudzych praw”<sup>111</sup>. Podobnie rzecz się ma w relacjach z całym społeczeństwem – ten, który narusza przepisy chroniące dobro i interesy innych, musi liczyć się z tym, że społeczeństwo jako obrońca wszystkich swoich członków ma obowiązek wziąć na nim odwet<sup>112</sup>. Jak słusznie zauważyła Magdalena Środa, Mill nie kwestionował konieczności ograniczania swobód obywatelskich przez prawo. Domagał się jednak, by wyeliminować wszelką arbitralność<sup>113</sup>.

Mill starał się rozwiązać problem rozróżnienia, jakie czyny dotyczą wyłącznie jednostki, a jakie dotyczą innych ludzi lub całego społeczeństwa. Decydujące powinny tu być przede wszystkim skutki postępowania człowieka<sup>114</sup> – jeśli skutek naszego zachowania pojawia się szkoda (lub jej wyraźne ryzyko), Mill takie działanie przenosił „z dziedziny wol-

<sup>107</sup> „Dla ochrony słabszych członków społeczności przed niezliczonymi sępami potrzebne było drapieżne zwierzę silniejsze od innych i trzymające ich na wodzy. Ponieważ jednak ten król sępów był równie skłonny do atakowania stada jak mniejsze harpie, niezbędną było rzeczą mieć się stale na baczności przed jego dziobem i pazurami”. *Ibidem*, s. 118.

<sup>108</sup> J. Hołówka, *Wstęp*, [w:] J.S. Mill, *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*, s. 20.

<sup>109</sup> Nie tylko wolność indywidualna, także w sferze ekonomicznej Mill widział pewne ograniczenia dla wolności i inaczej niż jego wielcy poprzednicy w tej dziedzinie (Ricardo czy Smith) był ostrożniejszy z oceną dobroczynnych skutków wolności gospodarowania. W. Milo, *Teorie klasyczne A. Smitha, D. Ricarda i J.S. Milla*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Oeconomica” 2005, z. 193, s. 8.

<sup>110</sup> J.S. Mill, *O wolności...*, s. 232.

<sup>111</sup> *Ibidem*, s. 207.

<sup>112</sup> Tu jednak warto zaznaczyć, że Mill na barki społeczeństwa kładł obowiązek należytego wychowania swych członków: „Jeśli społeczeństwo pozwala, by znaczna część jego członków wyrastała jedynie na dorosłe dzieci, które nie umieją kierować się przemysłanymi motywami, samo zasługuje na naganę za konsekwencje”. *Ibidem*, s. 236.

<sup>113</sup> M. Środa, *Mill przeciw...*

<sup>114</sup> „Nikt nie powinien być karany po prostu za pijaństwo, lecz żołnierz lub policjant, który się upił w czasie służby, musi ponieść karę”. J.S. Mill, *O wolności...*, s. 235.

ności w dziedzinę moralności lub prawa”<sup>115</sup>. Sprzeciwiał się jednak ograniczeniom wolności jednostki ze względu na krytyczną opinię większości dotyczącą oceny jej postępowania. Pisał:

[...] wielu ludzi uważa wszelkie postępowanie budzące w nich niesmak za wyrządzoną im krzywdę i za obrazę ich uczuć, tymczasem upodobanie jakiejś osoby jest równie dobrze jej wyłączną sprawą, jak jej opinia lub portmonetka<sup>116</sup>.

Wreszcie trzeba także zaznaczyć, że brew pozorom zasady, o których Mill pisał m.in. w eseju *O wolności*, nie mają charakteru całkowicie absolutnego. Po pierwsze, według Milla odnoszą się wyłącznie do osób pełnoletnich (dojrzałych). Wobec dzieci i młodzieży pierwszeństwo ma władza rodzicielska, które zapewnia im ochronę i opiekę. Dużo ważniejsze wydaje się jednak przekonanie Milla, że tylko wspólnoty na odpowiednim poziomie cywilizacyjnym mogą realizować w praktyce zasadę krzywdy<sup>117</sup>. Ten poziom osiąga się dopiero wtedy, gdy decyzje podejmowane są w drodze debat publicznych, gdy dyskusja na temat kierunku zmian jest swobodna i mogą w niej bez przeszkód uczestniczyć wszyscy zainteresowani obywatele. Dopóki taki stan rzeczy nie nadchodzi, władza wkraczająca w wolności jednostki jest dopuszczalna pod warunkiem, że ma na celu polepszanie losu społeczeństwa. Przyznać trzeba, że takie określenie może rodzić obawy. Jest to fragment, którym można uzasadnić największą tyranie – wystarczy, że tyran sprawuje ją dla polepszenia losu swych poddanych<sup>118</sup>. Dopóki nie zdecyduje się na zezwolenie na swobodną debatę, która oznacza przecież m.in. krytykę samej władzy, może ona ingerować w wolność jednostek. Mill nie dostrzega tu pułapki, w jaką wpadł, prowadząc w ten sposób argumentację. Można zatem zadać pytanie, czy takie stwierdzenie nie jest mniej lub bardziej jawnym przyzwoleniem na rządy autorytarne. Z drugiej jednak strony Mill podkreślał, że „żadna społeczność nie ma prawa cywilizować siłą drugiej”<sup>119</sup>.

<sup>115</sup> *Ibidem*.

<sup>116</sup> *Ibidem*, s. 238.

<sup>117</sup> „Despotyzm jest uprawnioną metodą rządzenia barbarzyńcami, byleby miał na celu polepszenie ich losu i usprawiedliwił swoje środki rzeczywistym osiągnięciem tego celu. Wolność jako zasada nie ma zastosowania do stanu rzeczy poprzedzającego okres, w którym ludzie stali się zdolni do przeprowadzenia reform na drodze swobodnej dyskusji między równymi. Aż do tej chwili nie ma dla nich nic lepszego jak ślepe postuszeństwo dla jakiegoś Akbara lub Karola Wielkiego, jeśli mają szczęście go znaleźć”. *Ibidem*, s. 130.

<sup>118</sup> „Ale gdy tylko ludzie nauczyli się dochodzić do ulepszeń za pomocą przekonywania lub namawiania [...] przymus jako środek użyty dla ich własnego dobra, czy to bezpośrednio, czy to w formie przykrości i kar za krnąbrność, staje się niemożliwy do przyjęcia i daje się usprawiedliwić tylko wtedy, gdy jest stosowany w obronie bezpieczeństwa innych ludzi”. *Ibidem*.

<sup>119</sup> *Ibidem*, s. 251.

Wobec powyższych rozważań wypada stwierdzić, że liberalizm Milla był liberalizmem ograniczonym. Postulaty absolutnej wolności w niektórych sferach (wolność osobista, wolność słowa) mieszają się z szeregiem powinności, które nakładają na jednostkę obowiązki właściwego wykorzystania wolności oraz z zezwoleniami na ograniczenie wolności w wielu wypadkach<sup>120</sup>. Być może zatem nie bez racji Miłowit Kuniński pisał o Millu jako o liberalu zakochanym w Platonie<sup>121</sup>, zaś Adam Plichta zastanawiał się nad miejscem Millowskiej doktryny wolności w przestrzeni między elitaryzmem a egalitaryzmem<sup>122</sup>. Co jednak bardzo ważne, te powinności płynące powinny z wnętrza każdej jednostki i nie mogą mieć charakteru obligatoryjnego, nie ma za nie sankcji. Wręcz przeciwnie – domaganie się, by karać jednostkę za to, że nie postępuje tak jak powinna, Mill uważał za niezwykle niebezpieczne dla wolności<sup>123</sup>.

Jak zatem zdefiniować Millowską doktrynę wolności<sup>124</sup>? Wydaje się, że jest ona eklektyczna. Łączy w sobie liberalne jądro, którego naruszenie zburzy istotę wolności. Jest umieszczona w utylitarnym otoczeniu, w końcu bowiem Mill tworzył w określonym klimacie intelektualnym, panującym w domu rodzinnym<sup>125</sup>. Jednak do tego dodał szereg powinności, które

<sup>120</sup> Krytycznie zatem trzeba odnieść do twierdzenia Jana Sochonia, wedle którego wolność w myśli Milla uzyskała status czegoś absolutnego w tym sensie, że zrównała się z autokreacją i autentyzmem. Cokolwiek czynimy (poza czynieniem szkody innym ludziom) jest dozwolone i twórcze. Żadne bariery nie mogą stanowić przeszkody w realizowaniu własnej wizji tożsamości. J. Sochoń, *Wolność w liberalizmie – dawniej i dziś*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2003, nr 2, s. 267.

<sup>121</sup> M. Kuniński, *John Stuart Mill – liberal zakochany w Platonie*, „*Przegląd Filozoficzny*” 2006, R. 15, nr 4, s. 127–139.

<sup>122</sup> A. Plichta, *Koncepcja wolności Johna Stuarta Milla*, [w:] Ł. Machaj (red.), *Varia doctrinalia*, Wrocław 2012, s. 88.

<sup>123</sup> „Taka teoria [...] że każda jednostka ma absolutne społeczne prawo wymagać, by każda inna jednostka postępowała pod każdym względem ściśle tak, jak powinna; że ktokolwiek uchybia temu w najdrobniejszym szczególe, gwałci moje społeczne prawa i upoważnia mnie do żądania od prawodawstwa, by tę krzywdę usunęło. Tak potworna zasada jest o wiele niebezpieczniejsza, niż jakieś poszczególne naruszenie wolności; nie ma pogwałcenia wolności, którego ona nie usprawiedliwiła”. J.S. Mill, *O wolności...*, s. 247.

<sup>124</sup> Słusznie Monika Małek zauważa, że w myśli Milla pojęcie wolności jest „niejednorodne, przez co odsyła nas do różnych znaczeń”. M. Małek, *Liberalizm etyczny J.S. Milla: współczesne nawiązania i kontynuacje (analiza poglądów Johna Graya i Petera Singera)*, Katowice 2007, s. 32; <http://www.sbc.org.pl/Content/7855/doktorat2779.pdf> (dostęp: 1.09.2016).

<sup>125</sup> E. Kundera, *Własność w poglądach Johna Stuarta Milla*, „*Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji*” 2003, t. 56, s. 88. Na marginesie warto jedynie dodać, że rola ojca – Jamesa Milla w ukształtowaniu poglądów Johna Stuarta jest dziś wręcz mitologizowana. O jego wychowaniu i edukacji w sposób oryginalny i ciekawy pisała m.in. E. Harris, *Edukacja Johna Stuarta Milla w świetle współczesnych mu kontrowersji i praktyk edukacyjnych*, „*Przegląd Filozoficzny*” 2006, R. 15, nr 4, s. 109–125.

z jego myśli tworzą katalog właściwego działania, i choćby były uzasadnione utylitaryzmem, to mają jednak znamiona myśli zachowawczej (gdzie wolność to możliwość właściwego postępowania). Wreszcie trzeba pamiętać o licznych ograniczeniach, wynikających z konieczności liczenia się z interesami innych jednostek oraz ogółu społeczeństwa, które nadają tej koncepcji rys wręcz lewicowy (zwłaszcza w tych fragmentach, w których Mill pisał o interesie ogółu). Z drugiej jednak strony Mill odrzucał wszelkie formy ujednoczenia, podkreślając wartość indywidualizmu<sup>126</sup>. Lewicowa była też jego wiara w wartość postępu – był wielkim zwolennikiem tej idei, który była dla niego oznaką rozwoju cywilizacyjnego.

Podkreślić trzeba, że użyty wcześniej termin eklektyzm nie ma tu charakteru zarzutu<sup>127</sup>. Taka zresztą idea przyświecała Millowi. Jak stwierdził Paweł Śpiewak, „Mill chciał wyjść poza sekciarstwo obecne w ówczesnej filozofii i godzić opozycje, sprzeczności, szukać w każdej idei tego, co w nich wartościowe i dodawać do wiedzy już ustalonej i sprawdzonej”<sup>128</sup>. Wydaje się, że w ten sposób Mill wyprzedził swoją epokę, tworząc koncepcję wolności, która idealnie pasowała do XX-wiecznych rozwiązań demokracji liberalnej, będącej ukoronowaniem ewolucji państwa dokonującej się od upadku feudalizmu. Jego idea wolności zespala różne generacje praw człowieka, począwszy od wolności osobistych i politycznych, poprzez prawa socjalne, wraz z powinnościami wynikającymi z coraz większych zależności jednostek żyjących w postmodernistycznych społeczeństwach. W końcu Mill pisał o wolności obywatelskiej/społecznej (*civil/social liberty*), którą rozpoznać można jedynie w kontekście życia jednostki w społeczeństwie.

414

<sup>126</sup> „Ludzkie istoty stają się szlachetnym i pięknym przedmiotem rozmyślenia nie dzięki zacieraniu wszystkich przymiotów indywidualnych w celu ich ujednoczenia, lecz dzięki ich doskonaleniu i używaniu w granicach wyznaczonych przez prawa i interesy ogółu”. J.S. Mill, *O wolności...*, s. 207.

<sup>127</sup> Pytanie, czy filozofia społeczna miała być zespołem poglądów stanowiących usystematyzowaną całość. O Millowskim *Systemie logiki* Hołówka pisał bowiem, że „nie sili się na uczoność i ścisłość. Jest raczej praktycznym kompendium dla badaczy we wszelkich dyscyplinach empirycznych. Jest kompendium użytecznym i praktycznym”. J. Hołówka, *Johna Stuarta Milla „System logiki”*, „Przegląd Filozoficzny” 1998, nr 1, s. 183.

<sup>128</sup> P. Śpiewak, *Liberał czy republikanin*, „Przegląd Polityczny” 1996, nr 31, s. 105.

## Bibliografia

- Bednarz I., *Polscy filozofowie o J.S. Millu*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 71–107.
- Bober W.J., *Utylitaryzm a wrażliwość społeczna i moralna*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 219–226.
- Britton K., *John Stuart Mill*, New York 1969.
- Czarnota A., *John Stuart Mill. Studium z dziejów liberalizmu politycznego*, Warszawa–Poznań–Toruń 1986.
- Dyboski R., *John Stuart Mill jako pisarz naszych czasów*, „Przegląd Współczesny” 1931, nr 111, s. 72–81.
- Dziobkowski B., *Czy J.S. Mill był deskrypcjonistą?*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 181–191.
- Gloger M., *Liberalizm pozytywistyczny – dwie drogi myśli: (Prus – Świętochowski)*, „Roczniki Humanistyczne” 2005, t. 53, z. 1, s. 23–50.
- Górnicka J., *Uczucie jako sankcja moralna u Davida Hume’a i J.S. Milla*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 193–205.
- Grabowska B., *Feminizm Johna Stuarta Milla*, „Kultura i Edukacja” 2012, nr 1, s. 189–199.
- Grabowska B., *Ideał człowieka według Johna Stuarta Milla*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2007, nr 13, s. 165–178.
- Grudzińska J., *Czy imiona własne są wyjątkowe?*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 169–180.
- Harris E., *Edukacja Johna Stuarta Milla w świetle współczesnych mu kontrowersji i praktyk edukacyjnych*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 109–125.
- Holocher J., *John Stuart Mill i Alexis de Tocqueville – dwugłos w kwestii statusu społecznego kobiet: argument na rzecz i przeciwko poddaństwu kobiet*, „Politeja” 2008, nr 1, s. 329–344.
- Hołówka J., *Falszywa demokracja*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 301–319.
- Hołówka J., *Johna Stuarta Milla „System logiki”*, „Przegląd Filozoficzny” 1998, nr 1, s. 161–183.
- Hołówka J., *Liberalizm nieodparty, niezawodny*, „Res Publica Nowa” 2006, R. 19, nr 4, s. 136–142.
- Hołówka J., *Wstęp*, [w:] J.S. Mill, *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*, Kraków–Warszawa 1995, s. 5–34.
- Hołówka T., *Przeciw tyranii mas*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 289–299.
- Huzarek T., *Aprioryczne założenia antropologiczne filozofii polityki Johna Stuarta Milla*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2014, t. 27, cz. 2, s. 13–22.
- Jadacki J.J., *Które idee filozoficzne Johna Stuarta Milla są trwałe?*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 33–37.
- Jedynak A., *O próbie uprawomocnienia indukcji*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 141–154.
- Kaplan M., *Prawo do bycia pozostawionym samemu sobie jest prawem do bycia nikim*, „Res Publica Nowa” 1997, nr 5.



- Koryś P., *Ekonomia polityczna wolności i równości: koncepcja reform gospodarczych Johna Stuarta Milla w świetle jego poglądów społeczno-ekonomicznych*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 227–240.
- Kotarbiński T., *Słowo wstępne*, [w:] J.S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, Warszawa 1959, s. VII–IX.
- Krzos B., *O logice liberalizmu*, „Studia Sandomierskie: Teologia, Filozofia, Historia” 2013, t. 20, nr 1, s. 197–214.
- Kundera E., *Korzyści indywidualne i społeczne własności w koncepcji Johna Stuarta Milla*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 2004, t. 56, z. 2, s. 235–245.
- Kundera E., *Użyteczność w systemie etyki Johna Stuarta Milla*, „Studia Ekonomiczne. Zeszyty Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach” 2014, nr 180, cz. 1: „Dokonania współczesnej myśli ekonomicznej: racjonalność – efektywność – etyka”, s. 127–135.
- Kundera E., *Własność w poglądach Johna Stuarta Milla*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji” 2003, t. 56, s. 87–98.
- Kuniński M., *John Stuart Mill – liberał zakochany w Platonie*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 127–139.
- Kuźniar A., *Między przymusem a tolerancją*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 269–278.
- Łuków P., *Jak są możliwe obowiązki moralne, czyli J.S. Mill o naturze moralności*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 207–218.
- Małek M., *Liberalizm etyczny J.S. Milla: współczesne nawiązania i kontynuacje (analiza poglądów Johna Graya i Petera Singera)*, Katowice 2007, <http://www.sbc.org.pl/Content/7855/doktorat2779.pdf> (dostęp: 1.09.2016).
- Mankowicz M. (red.), *Słownik polityki*, Warszawa 1996.
- Mill J.S., *O rządzie reprezentatywnym*, [w:] J.S. Mill, *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*, Kraków–Warszawa 1995.
- Mill J.S., *O teizmie (fragmenty)*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 7–32.
- Mill J.S., *O wolności*, [w:] J.S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, Warszawa 1959.
- Mill J.S., *Poddaństwo kobiet*, [w:] J.S. Mill, *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*, Kraków–Warszawa 1995.
- Mill J.S., *Utylitaryzm*, [w:] J.S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, Warszawa 1959.
- Milo W., *Teorie klasyczne A. Smitha, D. Ricarda i J.S. Milla*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Oeconomica” 2005, z. 193, s. 3–12.
- Nogal A., *Przestrzeń publiczna*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 279–287.
- Plichta A., *Koncepcja wolności Johna Stuarta Milla*, [w:] Ł. Machaj (red.), *Varia doctrinalia*, Wrocław 2012, s. 85–95.
- Sadowski Z., *Słowo wstępne do polskiego wydania*, [w:] J.S. Mill, *Zasady ekonomii politycznej i niektóre jej zastosowania do filozofii społecznej*, Warszawa 1965, s. III–XIV.
- Shapiro J.S., *John Stuart Mill: pionier demokratycznego liberalizmu w Anglii*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 39–70.
- Skorupski J., *Liberalizm jako wolna myśl*, „Ruch Filozoficzny” 2009, t. 66, nr 2, s. 189–207.
- Sochoń J., *Wolność w liberalizmie – dawniej i dziś*, „Studia Philosophiae Christianae” 2003, nr 2, s. 257–272.

- Soldenhoff S., *Wprowadzenie do etyki*, Warszawa 1972.
- Szarzec K., *J.S. Milla model „homo oeconomicus”*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 241–256.
- Szerer M., *Wstęp*, [w:] J.S. Mill, *Autobiografia*, Warszawa 1931, s. 5–36.
- Śpiewak P., *Liberał czy republikanin*, „Przegląd Polityczny” 1996, nr 31, s. 105–110.
- Środa M., *Mill i kobiety: między wolnością a równością*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 257–268.
- Środa M., *Mill przeciw tyranom*, „Gazeta Wyborcza” 2006, nr 117.
- Świtła I.M., *Etyka jako przestrzeń świata społecznego w perspektywie utylitaryzmu: J.S. Mill i jego filozofia użyteczności*, „Przegląd Filozoficzny” 2012, R. 21, nr 2, s. 123–139.
- Urbańczyk M., *Granice wolności słowa. Ze studium klasycznej myśli liberalnej*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 2006, t. 58, z. 1, s. 22–49.
- Urbańczyk M., *Liberalna doktryna wolności słowa a swoboda wypowiedzi historycznej*, Poznań 2009, s. 85–96.
- Urbańczyk M., *Narodziny wolności czy dziedzictwo zniewolenia. U podstaw amerykańskiej liberalnej doktryny wolności słowa*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 2013, t. 35, nr 3, s. 105–120.
- Wojciechowska A., *Współpracownicy, współautorzy czy niezależni myśliciele?: John Stuart Mill i Harriet Taylor Mill*, „Filo-Sofija” 2005, R. 5, nr 1, s. 139–158.
- Wójtowicz K., *Filozofia matematyki J.S. Milla*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, R. 15, nr 4, s. 155–168.



## Od konstytucyjnego abolicjonizmu do abolicji konstytucji. Lysander Spooner o wolności, niewolnictwie i granicach umowy społecznej

### I

Lysander Spooner (1808–1887) – prawnik, prywatny przedsiębiorca rzucający otwarte wyzwanie państwowym monopolom i nestor amerykańskiego indywidualistycznego anarchizmu – znany jest obecnie przede wszystkim jako zdecydowany krytyk Konstytucji USA, dowodzący na gruncie prawnonaturalnym braku jej mocy obowiązującej, oraz jedyny anarchista w historii, na którego opinie prawne powoływał się Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych<sup>1</sup>. Znacznie mniej znane są jego wczesne prace abolicjonistyczne, w których wykazywał on niekonstytucyjność niewolnictwa oraz ustaw wymierzonych w osoby pomagające zbiegłym niewolnikom. Celem niniejszego opracowania jest analiza ewolucji poglądów Spoonera od konstytucyjnego abolicjonizmu po postulat abolicji konstytucji i określenie wyznaczonych przez niego granic umowy społecznej.

419

---

<sup>1</sup> Zob. np. J.J. Martin, *Men Against the State. The Expositors of Individualist Anarchism in America 1827–1908*, Colorado Springs CO 1970, s. 167–201 oraz S.J. Shone, *Lysander Spooner: American Anarchist*, Lanham MA 2010.

## II

Lysander Spooner urodził się 19 stycznia 1808 r. na farmie Athol w stanie Massachusetts<sup>2</sup>, leżącej około 110 kilometrów na zachód od Bostonu<sup>3</sup>. Był drugim dzieckiem Asy i Dolly Spoonerów, małżeństwa nieortodoksyjnych purytanów utrzymujących się z uprawy roli. Wiąże się z ojcem kontraktem, w ramach którego ma odpracować pełne koszty swego utrzymania, dlatego pierwsze 25 lat życia spędza na rodzinnej farmie. Mimo braku formalnego wykształcenia zdobywa wszechstronną wiedzę pozwalającą mu na podjęcie posady nauczyciela w lokalnej szkole. W 1833 r., wypełniwszy wszelkie zobowiązania finansowe, przeprowadza się do pobliskiego Worcester. Początkowo pracuje w biurze notarialnym, a następnie podejmuje praktykę w kancelarii adwokackiej Johna Davisa i Charlesa Allena<sup>4</sup>.

Po trzech latach nauki, za zgodą swych patronów, a wbrew prawu stanowemu, nakazującemu osobom niebędącym absolwentami college'u pięcioletni okres praktykowania przed przyjęciem w poczet adwokatów, Spooner otwiera własną kancelarię, jednocześnie publikując w lokalnej gazecie list otwarty do członków stanowej legislatury, wzywający ich do zniesienia regulacji sztucznie ograniczających konkurencję na rynku usług prawnych<sup>5</sup>. Jego jednoosobowa kampania spotyka się z dużym poparciem ze strony prominentnych lokalnych polityków, wskutek czego podczas kolejnej sesji stanowego parlamentu zostaje przegłosowana ustawa zmieniająca zasady przyjęć do adwokatury, w której uwzględniono postulaty Spoonera. Mimo tego sukcesu kariera adwokacka Lysandera nie rozwija się pomyślnie. Z powodu negatywnego rozgłosu, jaki przynosi mu wydanie dwóch broszur, w których atakuje on z pozycji deistycznych chrześcijaństwo i kler<sup>6</sup>, ma duże problemy z pozyskaniem klientów.

<sup>2</sup> O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie informacje biograficzne dotyczące Spoonera pochodzą z C. Shively, *Critical Biography of Lysander Spooner*, [w:] *idem* (red.), *The Collected Works of Lysander Spooner*, Weston MA 1971, t. 1, s. 15–62. Warto nadmienić, że wbrew tytułowi i informacjom zawartym we wstępie do tej pracy, ten sześciotomowy zbiór, liczący łącznie ok. 2400 stron, nie zawiera wszystkich dzieł Spoonera. Brakuje w nim zwłaszcza obszernego eseju *Vices are not Crimes. A Vindication of Moral Liberty*, opublikowanego anonimowo w 1875 r.

<sup>3</sup> R. Barnett, *In Search of Lysander Spooner*, „Liberty” 1999, vol. 13, s. 43–46.

<sup>4</sup> Odpowiednio: przyszłego gubernatora stanu Massachusetts oraz dwukrotnego senatora USA i późniejszego prezesa stanowego sądu najwyższego.

<sup>5</sup> L. Spooner, *To the Members of the Legislature of Massachusetts*, „Worcester Republican” 26 sierpnia 1835.

<sup>6</sup> *Idem*, *The Deist's Immortality, and an Essay on Man's Accountability for his Belief*, Boston MA 1834; *idem*, *The Deist's Reply to the Alleged Supernatural Evidences of Christianity*, Boston MA 1836.

Nie będąc w stanie zarobić na swoje utrzymanie, po dwóch latach od podjęcia samodzielnej praktyki decyduje się na przeprowadzkę do Nowego Yorku, gdzie zostaje zatrudniony przez Alberta Gallatina (późniejszego Sekretarza Skarbu USA) w National Bank of New York City. Po kilku miesiącach pracy Spooner gromadzi środki, które inwestuje następnie w zakup 80 akrów gruntów w Ohio, zamierzając odsprzedać je z zyskiem napływającym na te tereny osadnikom. Jego spekulacyjne plany krzyżuje jednak decyzja stanowej legislatury o budowie szlaku żeglugowego między Indianą a jeziorem Erie z dala od nabytych przez niego nieruchomości. Spooner próbuje bezskutecznie doprowadzić do zablokowania inwestycji na drodze sądowej<sup>7</sup>, jednak o ostatecznym niepowodzeniu jego przedsięwzięcia decyduje krach gospodarczy, w jakim w 1837 r. pogrąża się Ameryka (tzw. *Panic of 1837*)<sup>8</sup>. Utraciwszy cały swój majątek, z końcem dekady wraca na rodzinną farmę.

Niepowodzenia finansowe oraz pogłębiające się załamanie amerykańskiej gospodarki kierują uwagę Spoonera ku kwestiom ekonomicznym, w tym zwłaszcza zagadnieniom funkcjonowania banków i innych instytucji kredytowych obarczanych przez większość współczesnych mu komentatorów odpowiedzialnością za kryzys roku 1837. Dochodząc do przekonania, że przyczyną krachu był „monopol pieniężny” przyznający prawo do emitowania środków płatniczych wyłącznie osobom prawnym spełniającym określone wymogi ustawowe, Spooner podejmuje się wykazania niekonstytucyjności wszelkich norm prawnych godzących w swobodę zawierania umów w kwestiach finansowych. Jego zdaniem

[...] prawo do prowadzenia działalności bankowej, zaciągania zobowiązań dłużnych i wystawiania weksli opiewających na określone sumy pieniężne jest w takim samym stopniu prawem naturalnym, jak [prawo do<sup>9</sup>] produkcji bawełny [ani w jednym ani w drugim przypadku inkorporacja nie przyznaje jednostkom żadnych nowych praw]<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> *Spooner vs McConnell*, 22 F 939, 943. Sprawa ta jest przedmiotem anonimowego eseju *Spooner vs McConnell et al., An Argument Presented to the United States Circuit Court in Support of a Petition for an Injunction to restrain Alexander McConnell and Others from Placing Dams in the Maumee River Ohio*, [s.l.] 1839.

<sup>8</sup> Obecnie na terenach stanowiących niegdyś własność Spoonera znajduje się niewielka miejscowość Grand Rapids (Wood County, OH), w której według ostatniego cenzusu zamieszkuje 965 osób.

<sup>9</sup> Wszystkie uzupełnienia w cytatach podane w nawiasach kwadratowych pochodzą od autora artykułu.

<sup>10</sup> L. Spooner, *Constitutional Law Relative to Credit, Currency and Banking*, Worcester MA 1843, s. 24.

W przyszłości Spooner rozszerzy swe analizy, projektując oryginalny system pieniężny, w którym każda jednostka miałaby prawo do emitowania własnych środków płatniczych i angażowania się w działalność kredytową w oparciu o swój prywatny majątek<sup>11</sup>. Jego zdaniem postulowana przezeń wolna bankowość, promując samozatrudnienie, niezależność finansową i równoważąc na drodze rynkowej dystrybucję dóbr materialnych, istotnie przyczyniłaby się do harmonizacji społeczeństwa oraz niwelacji konfliktu klasowego będącego wynikiem nierówności ekonomicznych znacznie wykraczających poza te wynikające z „naturalnych i koniecznych przyczyn”<sup>12</sup>. Nadmiernie bogaci (*the overgrown rich*)<sup>13</sup>, jak określał on osoby, które zdobyły swój majątek dzięki ustanowionemu w ich interesie monopolowi pieniężnemu, nie mogą postępować sprawiedliwie względem osób biednych i *vice versa*, albowiem sprawiedliwość wymaga pozostawania w bliskich związkach, zrozumienia potrzeb i dzielenia życiowych doświadczeń. Tam, gdzie warunki te nie są spełnione, „majątni będą często oszukiwali, ciemnieżyli i poniżali biednych, zaś biedni okradali i stosowali przemoc wobec majątnych, mając ku temu znacznie mniejsze zahamowania niż gdyby [te zachowania – przyp. W.G.] były wymierzone w osoby z ich własnego kręgu”<sup>14</sup>. Swoboda emitowania środków płatniczych oraz zawierania umów finansowych na dowolnych, uzgodnionych przez strony warunkach, prowadząc do względnej równości majątkowej, doprowadziłaby do zaniku „kast”, zbliżyła ludzi do siebie i upowszechniłaby wśród nich doświadczenia, „które stając się wspólnymi dla wszystkich, umożliwiłyby jednostce sympatyzowanie z każdym innym i zapewniły jej bycie obiektem sympatii ze strony pozostałych”<sup>15</sup>.

Aktywność Spoonera na polu tzw. wolnej bankowości nie wykroczyła w zasadzie poza obszar teoretycznych rozpraw – podejmowane przez niego próby ukonstytuowania modelowej instytucji finansowej nie doszły do skutku. Większym, choć krótkotrwałym sukcesem okazało się być wyzwa-

<sup>11</sup> *Idem*, *A New System of Paper Currency*, Boston MA 1861; *idem*, *A New Banking System: The Needful Capital for Rebuilding the Burnt District*, Boston MA 1873; *idem*, *The Law of Prices: A Demonstration of the Necessity for an Infinite Increase in Money*, Boston MA 1877; *idem*, *Gold and Silver as Standards of Value*, Boston MA 1878. Odnośnie analizy poglądów Spoonera dotyczących bankowości z perspektywy współczesnej libertariańskiej ekonomii zob. M.N. Rothbard, *The Spooner-Tucekr Doctrine, An Economist's View*, [w:] *idem*, *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays*, Auburn AL 2000, s. 205–218.

<sup>12</sup> L. Spooner, *Poverty: Its Illegal Causes and Legal Cure*, Boston MA 1846, s. 41. Zob. też *idem*, *Our Financiers, Their Ignorance, Usurpations and Frauds*, Boston MA 1877 oraz *idem*, *Universal Wealth Shown to be Easily Attainable*, Boston MA 1879.

<sup>13</sup> *Idem*, *Poverty...*, s. 41.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 46.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 47.

nie rzucone przez niego kolejnemu monopolowi – amerykańskiej poczcie. W 1844 r. Spooner – z naruszeniem prawa federalnego zabraniającego jednostkom odpłatnego dostarczania przesyłek innych niż periodyki – zakłada American Letter Mail Company (ALMC), firmę kurierską specjalizującą się w przewozie listów między Bostonem a Nowym Jorkiem, a następnie także Filadelfią i Baltimore. Nie było to pierwsze tego rodzaju przedsiębiorstwo<sup>16</sup>, jednak żadne inne nie działało w sposób równie jawnie łamiący obowiązujące normy prawne. Spooner nie tylko otwarcie reklamował swoje usługi w lokalnej prasie – umieszczając w ogłoszeniach poza cennikiem także informację, iż jednym z celów firmy jest „przetestowanie konstytucyjnego limitu swobody konkurencji na rynku pocztowym” – ale wręcz wysłał do Poczmistrza Generalnego Stanów Zjednoczonych list informujący go o rozpoczęciu swojej działalności oraz miejscu pobytu, gdyby ten ostatni chciał wkroczyć przeciwko niemu na drogę prawną<sup>17</sup>. Do listu załączona była kopia kilkudziesięciostronicowej broszury Spoonera, w której dowodził, że art. 1 § 8 Konstytucji USA, zezwalający Kongresowi na ustanawianie urzędów i dróg pocztowych, nie może być podstawą dla wprowadzania ustawowych ograniczeń swobody konkurencji na rynku dostarczania przesyłek<sup>18</sup>.

Początkowo władze zareagowały na wyzwanie rzucone im przez Spoonera na drodze pozaprawnej. Nie mogąc konkurować z założoną przez niego firmą cenowo (ALMC przynosiła zyski, sprzedając znaczki na listy w cenie 5 centów za sztukę, co stanowiło niemal trzykrotnie niższą kwotę od stawki US Post Office, które za dostarczenie przesyłki listowej na tym samym dystansie pobierało średnio 14,5 centa<sup>19</sup>), Poczmistrz Generalny USA zaczął naciskać na spółki transportowe, z którymi Spooner współpracował, by zerwały z nim umowy, grożąc utratą przez nie rządowych kontraktów. Gdy jednak działania te nie przyniosły rezultatów, a na rynku usług pocztowych zaczęły pojawiać się kolejne prywatne firmy, Kongres USA zdecydował się na nowelizację prawa pocztowego, kryminalizującą działalność konkurencyjną wobec państwowej poczty (*The Post Office Reform Act of 1845*), równocześnie jednak obniżając stawki pocztowe do poziomu tych pobieranych przez ALMC<sup>20</sup>. Spooner za-

<sup>16</sup> Zob. R.R. John Jr., *Private Mail Delivery in the United States During the Nineteenth Century: A Sketch*, „Business and Economic History” 1986, vol. 15, s. 135–147 oraz K.B. Olds, *The Challenge to the Postal Monopoly, 1839–1851*, „Cato Journal” 1995, vol. 15, s. 1–24.

<sup>17</sup> L. Spooner, *A Letter to Honorable Charles A. Wickcliffe, Postmaster General U.S.*, 11 stycznia 1844, <http://www.lysanderspooner.org/LT130.pdf> (dostęp: 12 lipca 2019).

<sup>18</sup> *Idem*, *The Unconstitutionality of the Laws of Congress Prohibiting Private Mails*, New York NY 1844.

<sup>19</sup> W okresie tym nie obowiązywały jeszcze stawki zunifikowane w skali całego kraju.

<sup>20</sup> R.R. John Jr., *op. cit.*, s. 142–143.



mierzał dochodzić swych racji na drodze sądowej, jednak piętrzące się wysokie grzywny, aresztowania zatrudnianych przez niego kurierów oraz konfiskaty przesyłek zmusiły go po kilku kolejnych miesiącach do zakończenia działalności. Mimo zawodu, jaki sprawiła mu niemożność dowiedzenia niekonstytucyjności prawa pocztowego przed Sądem Najwyższym USA, czuł jednak dużą satysfakcję z roli, jaką odegrał w procesie obniżania oficjalnie obowiązujących cen przesyłek pocztowych, po śmierci został zaś uznany za „ojca taniej poczty w Ameryce”<sup>21</sup>.

Niepowodzenie gospodarczego wymiaru ALMC zmusza Spoonera do kolejnego powrotu na rodzinną farmę. W Atholu, korzystając ze wsparcia przyjaciela, bogatego przedsiębiorcy i filantropa Gerrita Smitha (1797–1874), finansującego szereg progresywnych kampanii społecznych, podejmuje się jeszcze trudniejszego zadania – wykazania niekonstytucyjności „naszej osobliwej instytucji” (*our peculiar institution*), jak eufemistycznie określano niewolnictwo w południowych stanach USA<sup>22</sup>. Tym samym staje on w opozycji nie tylko wobec dominującej doktryny prawa, ale także wobec głównego nurtu zorganizowanego ruchu abolicjonistycznego, który za Williamem Lloydem Garrisonem (1805–1879) – niestrudzonym wydawcą nieformalnego organu American Anti-Slavery Society (AASS), pisma „The Liberator”<sup>23</sup> – przyjmował, że amerykańska konstytucja, sankcjonując prawo własności w odniesieniu do ludzi, była równoznaczna z „paktem ze śmiercią i umową z piekłem” (*a covenant with death, an agreement with hell*)<sup>24</sup>. Będąca wynikiem wieloletnich badań monografia Spoonera *The Unconstitutionality of Slavery* (omówiona szerzej w kolejnym podrozdziale niniejszej pracy) wywołuje bardzo duże poruszenie i szereg reakcji ze strony przedstawicieli wszystkich stron sporu o niewolnictwo. Przedstawione w niej tezy są przywoływane podczas posiedzeń Kongresu USA<sup>25</sup>, zyskują uznanie Fredericka Douglassa (1818–1895), byłego niewolnika i działacza społecznego będącego ikoną ruchu na rzecz zniesienia niewolnictwa<sup>26</sup>, który pod wpływem lektury dzieła Spoonera

<sup>21</sup> J.J. Martin, *op. cit.*, s. 171–172.

<sup>22</sup> K.M. Stampp, *The Peculiar Institution: Slavery in the Ante-Bellum South*, New York NY 1967.

<sup>23</sup> H. Mayer, *All on Fire: William Lloyd Garrison and the Abolition of Slavery*, New York NY 1998.

<sup>24</sup> Rezolucja American Anti-Slavery Society z 27 stycznia 1843.

<sup>25</sup> *The Congressional Globe for the 1st Sess., 30th Congress, 1847*, Appendix: 45, Washington 1847 oraz *The Congressional Globe for the 3rd Sess., 34th Congress, 1854*, Appendix: 14, Washington 1854.

<sup>26</sup> N. Buccola, *The Political Thought of Frederick Douglass: In Pursuit of American Liberty*, New York NY 2012.

porzuca Garrisonowską interpretację federalnej konstytucji<sup>27</sup>. Rozważania Spoonera zmuszają także radykalnych abolicjonistów do rewaluacji swych analiz konstytucyjnego statusu niewolnictwa<sup>28</sup>.

Uznanie dla argumentów zawartych w *The Unconstitutionality of Slavery* wykazuje też kierownictwo Liberty Party – nowo powstałego stronnictwa politycznego skupiającego byłych członków AASS, zmierzających do zniesienia niewolnictwa na drodze zwycięstwa wyborczego<sup>29</sup>. Proponuje ono Spoonerowi kandydowanie z jego ramienia w wyborach. Ten jednak, ku zdumieniu reformistycznego odłamu abolicjonistów, zdecydowanie odmawia, twierdząc, że jest przeciwny „politycznej maszynie” i leżącemu u jej podłoża przekonaniu, iż demokratyczna większość ma prawo do stanowienia norm powszechnie obowiązujących<sup>30</sup>. W przyszłości, analizując postulaty sufrażystek, z którymi zgadzał się co do statusu społeczno-ekonomicznego kobiet, stwierdzi, że to nie kobiety powinny zyskać prawa wyborcze, lecz mężczyźni je stracić<sup>31</sup>.

Zdaniem Spoonera właściwą strategią zniesienia niewolnictwa jest przekonanie sędziów o jego niekonstytucyjności. Gdyby zaś ci ostatni nie byli otwarci na argumenty zawarte w *The Unconstitutionality of Slavery*, upatrywał on szansy na obalenie osobliwej instytucji w *jury nullification* – odchodzącej w zapomnienie instytucji angloamerykańskiego *common law*, umożliwiającej przysięgłym uniewinnienie osoby winnej popełnienia zarzucanego jej czynu, jeśli uznają oni za niesprawiedliwe normy, na mocy których została ona oskarżona<sup>32</sup>. Jej konsekwentne stosowanie miało zapewnić zbiegłym na Północ niewolnikom oraz osobom udzielającym im pomocy uniknięcie odpowiedzialności prawnej, co w dłuższej perspektywie miałyby uniemożliwić właścicielom niewolników utrzymanie ich w niewoli<sup>33</sup>.

W skrajnych sytuacjach Spooner dopuszczał też stosowanie przemocy. Jak pisał:

[...] stan niewoli jest równoznaczny ze stanem wojny. Po stronie Czarnych jest to wojna sprawiedliwa, wojna o wolność i zadośćuczynienie krzywd. Z konieczności musi ona być prowadzona przy użyciu tych środków, które ciemieni

<sup>27</sup> F. Douglass, *Change of Opinion Announced*, „The Liberator” 23 maja 1851.

<sup>28</sup> W. Phillips, *Review of Lysander Spooner’s Essay on the Unconstitutionality of Slavery*, Boston MA 1847.

<sup>29</sup> R.O. Johnson, *The Liberty Party, 1840–1848: Antislavery Third-Party Politics in the United States*, Baton Rouge LA 2009.

<sup>30</sup> L. Spooner, *Letter to G. Bradburn*, 5 grudnia 1847, <http://www.lysanderspooner.org/NY55.pdf> (dostęp: 12 lipca 2019).

<sup>31</sup> *Idem*, *Against Woman Suffrage*, „Liberty” 1882, vol. 1, nr 22, s. 4.

<sup>32</sup> *Idem*, *An Essay on the Trial by Jury*, Boston MA 1852.

<sup>33</sup> Warto nadmienić, że Spooner kilkakrotnie bronił przed sądami *pro publico bono* zbiegłych niewolników oraz osoby udzielające im pomocy. Zob. C. Shively, *op. cit.*, rozdz. 6.

pozostawili ciemieżonym. W tego rodzaju wojnie grabież własności należącej do nieprzyjaciół jest równie uprawniona, jak ich zabijanie, skrytość zaś równie dopuszczalna, jak otwarte działanie. [...] A że sekretne ataki wydają się w chwili obecnej najsukuteczniejszymi środkami działania dostępnymi niewolnikom, winni być oni ze wszech miar szkoleni, zachęceni i wspomagani w ich podejmowaniu, dopóki nie będą w stanie stanąć naprzeciwko swych nieprzyjaciół na otwartym polu<sup>34</sup>.

Nie były to puste deklaracje. W 1859 r. Spooner konsultował plany przygotowywanego przez Johna Browna (1800–1859) ataku na arsenał w Harpers Ferry (Wirginia), który miał zapoczątkować zbrojną rewoltę niewolników<sup>35</sup>, a gdy ten się nie powiódł, podjął się próby porwania gubernatora Wirginii, który następnie miał być wymieniony za Browna, oczekującego w stanowym więzieniu na wykonanie kary śmierci<sup>36</sup>.

W drugim tomie *The Unconstitutionality of Slavery*, będącym odpowiedzią na krytykę ze strony Wendella Phillipsa – prawnika związanego ze środowiskiem W.L. Garrisona, po raz pierwszy w publikacjach Spoonera pojawiają się wątki wyraźnie antyetatystyczne. Władzę publiczną zaczyna on postrzegać jako mechanizm dominacji małych, dobrze zorganizowanych grup interesu, zazdrośnie chroniących swoją uprzywilejowaną pozycję i przy pomocy norm prawa stanowionego naruszających przyrodzone prawo każdej jednostki bez względu na płeć, rasę i pochodzenie do samostanowienia<sup>37</sup>. Dalsza radykalizacja jego poglądów dokonuje się za sprawą wojny secesyjnej.

Przed atakiem wojsk Południa na Fort Sumter większość radykalnych abolicjonistów, podążając za hasłem AASS zdobiącym stronę tytułową *The Liberator*: „żadnej unii z właścicielami niewolników”, opowiadała się za natychmiastowym zerwaniem związków polityczno-ekonomicznych ze stanami sankcjonującymi niewolnictwo. Podjęcie przez konfederatów działań zbrojnych doprowadziło do zmiany tej sytuacji. Nawet Garrison, będący do tej pory nieprzejednanym pacyfistą, uznał wojnę za usprawie-

<sup>34</sup> L. Spooner, *To the Non-Slaveholders of the South: A Plan for the Abolition of Slavery*, b.m.w. 1858, s. 1. Warto w tym miejscu nadmienić, że Spooner postulował rewolucję jako jedyny sposób na poprawienie pozycji Irlandczyków w ramach Imperium Brytyjskiego. Zob. *idem*, *Revolution the Only Remedy for the Oppressed Classes of Ireland, England, and Other Parts of the British Empire*, Boston MA 1880.

<sup>35</sup> Zob. T. Horowitz, *Midnight Rising: John Brown and the Raid That Sparked the Civil War*, New York NY 2011 oraz J. Earle, *John Brown's Raid on Harpers Ferry: A Brief History with Documents*, Boston MA 2008.

<sup>36</sup> Do porwania ostatecznie nie doszło z uwagi na niemożność zgromadzenia w krótkim czasie środków potrzebnych na pokrycie bardzo wysokich kosztów opracowanego przez Spoonera planu.

<sup>37</sup> Zob. np. L. Spooner, *The Unconstitutionality of Slavery. Part Second*, Boston MA 1846, s. 142.

dliwioną<sup>38</sup>. Spooner jako jeden z nielicznych abolicjonistów zdecydowanie opowiadał się przeciwko utrzymywaniu Unii przemocą. W trzyczęściowym eseju *No Treason*, powołując się zarówno na historię niepodległościowego zrywu amerykańskich kolonii, jak i na własne teorie konstytucyjne, dowodził, że mieszkańcy Południa, dążąc do secesji od Stanów Zjednoczonych, nie popełnili zdrady<sup>39</sup>. Nie jest bowiem zdrajcą ten, kto wypowiada posłuszeństwo unii ustanowionej na mocy (rzekomo) dobrowolnej umowy. Konkluzja jego rozważań była jednoznaczna – mimo emancypacji „liczba niewolników miast spaść dzięki wojnie została znacznie zwiększona: człowiek poddany rządowi, którego nie chce, jest niewolnikiem”<sup>40</sup>, zaś konstytucja, która sankcjonuje tego rodzaju niewolę, jako sprzeczna z prawem naturalnym nie może mieć mocy obowiązującej (kwestia ta zostanie szerzej omówiona w podrozdziale IV niniejszej pracy).

Postępujący radykalizm Spoonera sprawia, że z początkiem ósmej dekady XIX w. wiąże on się z gronem indywidualistycznych anarchistów skupionych wokół bostońskiego dwutygodnika *Liberty*, wydawanego przez Benjamina R. Tuckera (1854–1939)<sup>41</sup>. Jednak nawet w tym *par excellence* eklektycznym kręgu zwolenników społeczeństwa kontraktowego<sup>42</sup> wyróżnia on się oryginalnością poglądów i nonkonformizmem. Podczas gdy większość „bostońskich anarchistów”, jak określano stronników Tuckera<sup>43</sup>, pozostawała pod przemożnym wpływem Stirnerowskiego egoizmu, Spooner do końca swych dni pozostawał nieprzejednanym zwolennikiem prawa natury<sup>44</sup>. Opublikowana w 1882 r. rozprawa *Natural Law or the Science of Justice* była zresztą pierwszą, która przyniosła mu

<sup>38</sup> H. Mayer, *op. cit.*, s. 517–577.

<sup>39</sup> L. Spooner, *No Treason I*, Boston MA 1867; *idem*, *No Treason II: The Constitution*, Boston MA 1867; *idem*, *No Treason VI: The Constitution of No Authority*, Boston MA 1870, polskie wydanie wszystkich trzech esejów: *idem*, *Nie zdrada*, tłum. S. Sękowski, Lublin-Warszawa 2008.

<sup>40</sup> *Idem*, *Nie zdrada*, s. 13.

<sup>41</sup> W. McElroy, *The Debates of Liberty. An Overview of Individualist Anarchism 1881–1908*, Lanham MD 2002. Zob. też *idem*, *Benjamin Tucker, Individualism, and Liberty: Not the Daughter but the Mother of Order*, „Literature of Liberty” 1981, vol. 4, s. 7–39.

<sup>42</sup> Zob. np. B.R. Tucker, *The Relation of the State to the Individual*, [w:] *idem*, *Individual Liberty. Selections from the Writings of Benjamin R. Tucker*, New York NY 1926, s. 24–25.

<sup>43</sup> W odróżnieniu od skupionych głównie w Chicago i Nowym Jorku anarcho-komunistów wywodzących się w większości z kręgów imigranckich. Szerzej na temat amerykańskiego ruchu anarchistycznego i jego odłamów w J.J. Martin, *op. cit.*, *passim* oraz E. Schuster, *Native American Anarchism. A Study of Left-Wing American Individualism*, New York NY 1970.

<sup>44</sup> W. McElroy, *The Debates...*, s. 51–67. Odnośnie Stirnerowskiego egoizmu zob. zvl. M. Chmieliński, *Max Stirner. Jednostka, społeczeństwo, państwo*, Kraków 2006.

międzynarodowe uznanie poza kręgami abolicjonistycznymi<sup>45</sup>. Innym przedmiotem sporu pomiędzy Spoonerem a anarchoindywidualistami była kwestia prawa własności, w tym zwłaszcza własności ziemskiej oraz tzw. własności intelektualnej<sup>46</sup>. O ile Tucker i jego najbliżsi współpracownicy zdecydowanie odrzucali własność w odniesieniu do dóbr niematerialnych, zaś własność ziemską dopuszczali wyłącznie przy spełnieniu warunku ciągłości użytkowania (*occupancy and use*)<sup>47</sup>, Spooner uznawał obie te instytucje nie tylko za naturalne uprawnienia jednostki, ale wręcz warunek *sine qua non* funkcjonowania wolnego społeczeństwa, którego odrzucenie byłoby równoznaczne z opowiedzeniem się za zniechędzeniem w kręgach indywidualistycznych anarchistów komunizmem<sup>48</sup>.

Mimo tych fundamentalnych różnic Spooner cieszył się – z wzajemnością – bardzo dużą estymą w środowisku bostońskich anarchistów, a w ostatnich latach życia w jego pismach zaczynają pojawiać się wątki wyraźnie inspirowane poglądami Tuckera i jego bliskich współpracowników<sup>49</sup>. Jego ostatnie duże dzieło, opublikowane przez „Liberty” w dwiętnastu częściach list otwarty do prezydenta USA Grovera Clevelanda (1837–1908), stanowiący podsumowanie całego dotychczasowego dorobku, jest już jednoznacznie anarchistyczne<sup>50</sup>.

Spooner zmarł 14 maja 1887 r. w prywatnym mieszkaniu w Bostonie, otoczony gronem najbliższych stronników oraz dziesiątkami niedokończonych manuskryptów<sup>51</sup>. W eulogii opublikowanej przez „Boston Daily Globe” wybitny irlandzki poeta, eseista i działacz społeczny John Boyle O’Reilly (1844–1890) pisał, że jego śmierć jest największą stratą dla Stanów Zjednoczonych od czasu śmierci Ralphi Waldo Emersona i przewidywał, że nazwisko Spoonera będzie czczone w przyszłości przez miliony jako jednego z herosów abolicjonizmu, który „ukochał ludzkość tak wielce, iż nie miała dla niego znaczenia niczyja rasa, wyznanie czy narodowość”<sup>52</sup>.

<sup>45</sup> J. J. Martin, *op. cit.*, s. 199.

<sup>46</sup> C. Watner, *Spooner vs. Liberty*, „Libertarian Forum” 1975, vol. 7, s. 5–7.

<sup>47</sup> W. McElroy, *The Debates...*, s. 85–101.

<sup>48</sup> L. Spooner, *The Law of Intellectual Property or An Essay on the Right of Authors and Inventors to a Perpetual Property in Their Ideas*, vol. 1, Boston MA 1855, zwł. s. 77–88.

<sup>49</sup> J. J. Martin, *op. cit.*, s. 200–201.

<sup>50</sup> Przytaczam za wersją zwartą, opublikowaną jako *A Letter to Glover Cleveland, On His False Inaugural Address, the Usurpations and Crimes of Lawmakers and Judges and the Consequent Poverty, Ignorance and Servitude of the People*, Boston MA 1886.

<sup>51</sup> B. R. Tucker, *Our Nestor Taken from Us*, „Liberty” 28 maja 1887, vol. 4, nr 22, s. 4–5.

<sup>52</sup> J. B. O’Reilly, *Lysander Spooner: One of the Old Guard of Abolition Heroes, Dies in his Eightieth Year After a Fortnight’s Illness*, „Boston Daily Globe” 18 maja 1887.

### III

Massachusetts, gdzie Spooner spędził większość swojego życia, było pierwszym amerykańskim stanem, który zdelegalizował niewolnictwo ze skutkiem natychmiastowym<sup>53</sup>. Był to też stan, w którym poglądy abolicjonistyczne były szczególnie powszechne i żarliwe. To właśnie w Massachusetts zawiązano pierwszą masową organizację opowiadającą się za bezwzględną emancypacją czarnych mieszkańców USA – *New England Anti-Slavery Society*. Abolicjonistami byli zarówno rodzice Spoonera, jak i patroni, u których odbywał on praktykę adwokacką. Z korespondencji prowadzonej przez niego z Gerritem Smithem w latach 40. XIX w. wynika, że kwestia prawnego statusu niewolnictwa wzbudzała jego zainteresowanie „od wielu lat”<sup>54</sup>, jednak bezpośrednim powodem podjęcia się napisania *The Unconstitutionality of Slavery* wydaje się być poruszenie, jakie w środowiskach abolicjonistycznych wywołało ujawnienie w 1840 r. pism Jamesa Madisonsa zawierających zapis debat wokół niewolnictwa prowadzonych przez uczestników konwencji konstytucyjnej<sup>55</sup>. Dla Garrisona i jego zwolenników – niemal 250 tysięcy osób zrzeszonych w założonym przez niego *American Anti-Slavery Society* – *Madison Papers* stanowiły niezaprzeczalny dowód „świadomej i dokonanej z premedytacją zdrady Ojców [Założycieli]”, którzy idąc na kompromis z właścicielami niewolników, „zamienili uczciwość na korzyści i stali się partnerami tyranów, mając nadzieję na udział w płynących z tyranii zyskach”<sup>56</sup>.

429

W obliczu tych rewelacji, jak i utrwalonej linii orzeczniczej federalnych sądów, dla garrisonowców oczywiste stało się, że konstytucja USA była aktem jednoznacznie proniewolniczym, zaś każdy, kto składał przysięgę na wierność jej postanowieniom, „sprzeniewierzał się swym obowiązkom jako człowiek i abolicjonista”<sup>57</sup>. Symbolicznym wyrazem wypowiedzenia konstytucji było spalenie przez Garrisona jej kopii podczas konwentu abolicjonistycznego w Farmingham. Dokonując tego aktu, wy-

<sup>53</sup> Wcześniej efektywna abolicja została dokonana w republice Vermont, ale wówczas nie należała ona jeszcze do Unii. Na temat historii emancypacji w północnych stanach USA zob. A. Zilversmit, *The First Emancipation: The Abolition of Slavery in the North*, Chicago IL 1967.

<sup>54</sup> L. Spooner, *A Letter to Gerrit Smith*, 8 września 1844, <http://www.lysanderspooner.org/s/Athol-Mass-Sept-8-1844.pdf> (dostęp: 12 lipca 2019).

<sup>55</sup> W. M. Wiecek, *The Sources of Antislavery Constitutionalism in America, 1760–1848*, Ithaca NY 1977, s. 239.

<sup>56</sup> W. Phillips (red.), *The Constitution A Pro-Slavery Compact: or Selections from The Madison Papers*, „The Anti-Slavery Examiner” 1845, nr 11, s. viii.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

dawca „The Liberator” zakrzyknął przy aplauzie licznie zgromadzonych zwolenników: „[...] tak płoną wszelkie kompromisy z tyranią”<sup>58</sup>.

Praktycznym wymiarem sprzeciwu radykalnych abolicjonistów wobec konstytucji USA była odmowa udziału w wyborach oraz pełnienia jakichkolwiek funkcji publicznych<sup>59</sup>, a w przypadku niektórych z nich także i płacenia podatków<sup>60</sup>. Odrzucając działalność polityczną, garrisonowcy upatrywali szansy na zniesienie niewolnictwa na drodze propagandy, poddania właścicieli niewolników ostracyzmowi i bojkotu ich produktów, a nade wszystko wykluczenia stanów sankcjonujących niewolnictwo z Unii<sup>61</sup>. Ostatnia z tych strategii była obliczona na uczynienie z Północy schronienia dla zbiegłych niewolników. Przekraczając granicę nowej, całkowicie wolnej od niewolnictwa Unii, odzyskiwaliby oni wolność osobistą. Gdyby proces ten nabrał masowego charakteru, w stosunkowo krótkim czasie miał doprowadzić do upadku „osobliwej instytucji” na terytoriach przygranicznych, a w dłuższej perspektywie w całej Ameryce<sup>62</sup>.

Zdaniem Spoonera strategia działania ruchu abolicjonistycznego, zarówno w swym radykalnym Garrisonowskim wydaniu, jak i w reformistycznej wersji propagowanej przez działaczy Liberty Party, nie miała jednak szans na powodzenie. Propaganda skierowana przeciwko niewolnictwu nie mogła odnieść skutku, gdyż na Północy – jedynym obszarze kraju, gdzie mogła być prowadzona w miarę swobodnie – większości

430

<sup>58</sup> L. Filler, *The Crusade Against Slavery 1830–1860*, New York NY 1963, s. 215–216.

<sup>59</sup> W. Phillips, *Can Abolitionist Vote or Take Office Under the United States Constitution?* New York NY 1845.

<sup>60</sup> Niewątpliwie najsłynniejszą spośród osób odmawiających płacenia podatków w proteście przeciwko niewolnictwu jest H.D. Thoreau, nie był on jednak jedyną osobą, która zdecydowała się na ten krok. Zob. D.M. Gross, *We Won't Pay. A Tax Resistance Reader*, b.m.w. 2008, s. 175–220.

<sup>61</sup> Odnośnie strategii radykalnych abolicjonistów skupionych wokół Garrisona zob. A.S. Kraditor, *Means and Ends in American Abolitionism. Garrison and His Critics on Strategy and Tactics 1834–1850*, Chicago IL 1989.

<sup>62</sup> Warto zaznaczyć, że ten scenariusz wzbudzał wielkie obawy wśród właścicieli niewolników w południowych stanach USA. Dla przykładu, jak podczas jednej z debat w Izbie Reprezentantów stwierdził przedstawiciel Kentucky J.R. Underwood, „zanik Unii jest równoznaczny z zanikiem niewolnictwa. [W momencie gdy granice między stanami północnymi a południowymi przerodzą się w granice państwowe] niewolnictwo w stanach przygranicznych przestanie istnieć. Jak bowiem mielibyśmy utrzymać swych niewolników, jeśli oni w ciągu jednej godziny, jednego dnia czy najdłużej jednego tygodnia będą w stanie przekroczyć granicę. [Gdy zaś już będą po drugiej stronie], będą mogli obrócić się na pięcie i przeklinać swych panów. [...] Czy nie dostrzegacie, że prędzej czy później ten proces będzie postępował coraz bardziej na południe, czyniąc pracę niewolników tak ryzykowną i niepewną, że nie sposób będzie na niej polegać, co uczyni niewolnika niemalże bezwartościowym, samo zaś niewolnictwo stopniowo, acz nieodwracalnie ulegnie zanikowi?”. *Congressional Globe*, 27th Cong., 2nd sess. 27–01–1984, s. 178 i 181.

mieszkańców nie trzeba było przekonywać, że jest ono złem, właściciele niewolników nie sposób zaś było przekonać *en masse* do dobrowolnego porzucenia wielkich zysków, które czerpią ze swej „osobliwej instytucji”<sup>63</sup>. Liberty Party ani o krok nie zbliżyła Stanów do emancypacji, nie dysponowała ona również konkretnym planem działania na wypadek swego – mało prawdopodobnego w ocenie Spoonera – zwycięstwa. Gdyby zaś działania członków LP miały sprowadzać się do próby wprowadzenia poprawek do Konstytucji USA, abolicja z uwagi już choćby na skomplikowanie tego procesu została by odsunięta tak dalece w czasie, że większość niewolników nie dożyłaby jej nadejścia.

Jedynym sposobem, który w ocenie Spoonera mógł doprowadzić w rozsądnym okresie do emancypacji czarnych mieszkańców Ameryki, było przekonanie środowiska prawniczego, a w szczególności sędziów, że niewolnictwo jest sprzeczne z Konstytucją USA. Tego rodzaju strategia sprawdziła się w rodzinnym stanie Spoonera Massachusetts, gdzie w 1783 r. stanowy sąd najwyższy, uznając argumenty obrony zbiegłego niewolnika, orzekł, że niewola osobista jest nie możliwa do pogodzenia z fundamentalnym założeniem stanowej konstytucji, zgodnie z którym wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi, tym samym doprowadzając do efektywnej abolicji niewolnictwa<sup>64</sup>. Zdaniem Spoonera podobny efekt był możliwy do osiągnięcia również na gruncie federalnej konstytucji. By jednak zrealizować ten cel, niezbędne było

[...] nadanie konstytucji jej prawdziwego znaczenia i wprowadzenie go w życie [...] Kwestia ta musi zostać przedłożona adwokataturze i środowisku sędziowskiemu oraz społeczeństwu, które ma ich wspierać w podjęciu słusznej decyzji. Innej metody nie ma<sup>65</sup>.

Dla Spoonera, którego dotychczasowa kariera prawnicza sprowadzała się w dużej mierze do dowodzenia sprzeczności z Konstytucją regulacji bankowych i pocztowych, wykazanie niekonstytucyjności instytucji tak głęboko zakorzenionej w amerykańskim systemie społecznym, jaką było niewolnictwo, musiało być szczególnie intrygującym wyzwaniem. Efektem jego wysiłków była dwuczęściowa, niemal trzystustronicowa praca, która przeszła do historii jako „najsłynniejsza analiza niekonstytucyjności niewolnictwa”<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> L. Spooner, *A Letter to S.P. Andrews*, 31 marca 1849, <http://www.lysanderspooner.org/LT48.HTM> [stan z dnia 12 lipca 2019].

<sup>64</sup> *Massachusetts-Commonwealth v. Jennison* (1783), *Proc. of Mass. Hist. Soc.*, vol. 1873–1875, s. 292–295.

<sup>65</sup> L. Spooner, *A Letter to Gerrit Smith*, 14 marca 1847, <http://www.lysanderspooner.org/s/LT48.pdf> (dostęp: 12 lipca 2019).

<sup>66</sup> L. Perry, *Radical Abolitionism: Anarchy and the Government of God in Antislavery Thought*, Ithaca NY 1973, s. 165.



Sposób, w jaki Spooner argumentował za koniecznością natychmiastowego zniesienia niewoli osobistej, był ze wszech miar oryginalny<sup>67</sup>. Podczas gdy większość abolicjonistów dowodziła sprzeczności „osobliwej instytucji” z prawem naturalnym – zwykle wyprowadzanym przez nich z prawa Boskiego – i głosiła konieczność uznania wszelkich norm prawnych sankcjonujących niewolnictwo za nieobowiązujące (*lex injustia non est lex*), autor *The Unconstitutionality of Slavery*, sam będący jusnaturalistą, a przez to osobą podzielającą pogląd, że niewola osobista Czarnych pozostaje w sprzeczności z przyrodzonym prawem każdej jednostki do samostanowienia, wykazywał, iż niewolnictwo jest instytucją niemającą oparcia w porządku prawnym USA. Jego zdaniem dla obalenia funkcjonującego na południu Stanów Zjednoczonych modelu społeczno-ekonomicznego nie trzeba zmieniać federalnych ustaw, lecz właściwie interpretować już obowiązujące, stąd też wszystkie uwagi, jakie czyni on w swym eseju, mają – w jego przekonaniu – charakter *de lege lata*, nie zaś *de lege ferenda*.

Chcąc przekonać sędziów, że właściciele niewolników nie mają podstaw do szukania oparcia dla swej osobliwej instytucji w federalnej ustawie zasadniczej, Spooner rozwija metodę wykładni przywołaną przez Prezesa Sądu Najwyższego USA Johna Marshalla w orzeczeniu w sprawie *United States v. Fisher*<sup>68</sup>. Pochodzący z Wirginii Marshall już za swego życia został uznany za jednego z najbardziej wpływowych amerykańskich prawników<sup>69</sup>. Był szanowany zarówno na Północy, jak i na Południu Stanów Zjednoczonych z uwagi na wyważone poglądy sprzeciwiające się jakimkolwiek radykalizmowi. Jako sędzia zachowywał daleko idącą wstrzemięźliwość w sprawach dotyczących niewolnictwa, prywatnie był jednak członkiem American Colonization Society, organizacji opowiadającej się za osobliwym rozwiązaniem problemu osobliwej instytucji – wyzwoleniem czarnych niewolników, pod warunkiem jednak ich natychmiastowego powrotu do Afryki<sup>70</sup>. Spooner, odwołując się do sygnalizowanej, lecz nierozwiniętej w orzeczeniu w sprawie Fishera metody wykładni sędziego Marshalla, starał się wykazać, że jego argumenty są zakorzenione w głównym nurcie amerykańskiej doktryny prawa<sup>71</sup>.

<sup>67</sup> R.E. Barnett, *Was Slavery Unconstitutional Before the Thirteenth Amendment? Lysander Spooner's Theory of Interpretation*, „Pacific Law Journal” 1977, vol. 28, s. 988–1014.

<sup>68</sup> L. Spooner, *The Unconstitutionality of Slavery*, Boston MA 1860, s. 63.

<sup>69</sup> C.F. Hobson, *The Great Chief Justice. John Marshall and the Rule of Law*, Lawrence KS 1996.

<sup>70</sup> E. Burin, *Slavery and the Peculiar Solution: A History of the American Colonization Society*, Gainesville FL 2005.

<sup>71</sup> Warto przy tym nadmienić, że autor *The Unconstitutionality of Slavery* miał bardzo złe zdanie o sędzim Marshallu. Jak napisał w swym liście otwartym do Glovera Clevelanda, „John Marshall cieszy się reputacją najwybitniejszego prawnika, jaki kiedykolwiek żył

Sprawa *United States v. Fisher* nie dotyczyła niewolnictwa, lecz kwestii kolejności zaspokajania wierzycelności w przypadku ogłoszenia bankructwa lub niewypłacalności przez dłużnika skarbu państwa. W orzeczeniu wydanym w tej sprawie przez Sąd Najwyższy USA prezes Marshall podkreślił jednak, że wszelkie ograniczenia praw jednostki wymagają od prawodawcy posługiwania się terminologią niebudzącą wątpliwości co do przyświecających mu zamiarów.

Tam, gdzie prawa są naruszane, gdzie obala się fundamentalne normy, gdzie odstępuje się od ogólnych zasad prawa, intencja prawodawcy musi być wyrażona w sposób nieodparcie jasny [*with irresistible clearness*]<sup>72</sup>.

Zdaniem Spoonera powyższa reguła ma kluczowe znaczenie dla rozstrzygnięcia kwestii zgodności niewolnictwa z federalną konstytucją, albowiem wprowadza wymóg usankcjonowania niewoli osobistej bądź to przy użyciu powszechnie znanych i jednoznacznych terminów, bądź też terminów posiadających niebudzące wątpliwości definicje legalne<sup>73</sup>. W Konstytucji USA brak jest wszelako norm *explicite* odnoszących się do niewolnictwa, a w jej tekście ani razu nie pojawiają się terminy „niewolnicy”, „niewolnictwo” czy „niewola osobista”<sup>74</sup>. W ich miejsce autorzy Konstytucji posługują się nieposiadającymi legalnych definicji określeniami „osoby inne [niż wolne]” oraz „osoby trzymane dla usług lub pracy”<sup>75</sup>. Terminy te wbrew twierdzeniom obrońców osobliwej instytucji nie mogą być jednak zdaniem Spoonera uznane za odnoszące się do niewolników. Jak wykazywał, takiej interpretacji przeczy zarówno ich znaczenie w języku potocznym, jak i inne postanowienia Konstytucji.

Dążąc do zinterpretowania terminów konstytucyjnych odnoszących się rzekomo do niewolnictwa „w świetle ogólnych zasad prawa i rozsądku”<sup>76</sup> Spooner odwołuje się do treści ustawy zasadniczej, orzecznictwa, komentarzy Blackstone’a oraz języka powszechnego<sup>77</sup>. Na podstawie

---

w tym kraju. Z całą pewnością byłby on wybitnym prawnikiem, gdyby dwa fundamentalne założenia, na których oparł on wszystkie swoje idee prawne, polityczne i konstytucyjne, były prawdziwe. Te dwa założenia to, po pierwsze, że rząd dysponuje pełnią władzy, po drugie, że lud nie posiada praw”. L. Spooner, *A Letter to Glover Cleveland...*, s. 87.

<sup>72</sup> *United States v. Fisher*, 6 U.S. 2 Cranch 358 358 (1805).

<sup>73</sup> L. Spooner, *The Unconstitutionality of Slavery*, s. 58–66.

<sup>74</sup> Pierwsze użycie terminu „*slavery*” związane jest dopiero z przyjęciem XIII poprawki do Konstytucji USA.

<sup>75</sup> Odpowiednio „*other persons*” i „*persons held to service or labor*”, zob. *The Constitution of United States*, Article 1 Section 2 oraz Article 4 Section 2.

<sup>76</sup> Zwrot ten pojawia się wielokrotnie w jego analizach, zob. np. L. Spooner, *Nie zdrada*, s. 73–79.

<sup>77</sup> Sposób argumentacji Spoonera przypomina metodę propagowaną współcześnie przez wybitnego filozofa prawa Richarda Dworkina, który postulował, by sędzia roz-

wnikliwej i bardzo obszernej analizy dwukrotnie przywoływanej później (aczkolwiek w innym kontekście) przez Sąd Najwyższy USA<sup>78</sup>, dochodzi do wniosku, że konstytucyjne „inne osoby” to mieszkańcy Stanów Zjednoczonych niemający obywatelstwa, zaś ludzie „trzymani dla usług lub pracy” to skazańcy oraz osoby pozostające w niewoli dłużnej, spośród których rekrutowała się większość amerykańskich kolonistów (po wyłączeniu purytanów zaliczało się do tej grupy niemal 2/3 wczesnych osadników)<sup>79</sup>. Odnośnie zaś artykułu 1 § 9 Konstytucji USA, przyznającego Kongresowi prawo regulowania kwestii „migrowania lub przywozu [innych] osób”, Spooner wykazuje, że użyty w nim termin „przywóz” znaczy tyleż co „sprowadzenie spoza granic kraju” i nie ma żadnych konotacji z niewolą osobistą.

Gdy mężczyzna przywozi [z zagranicy] swą żonę i dzieci, nie czyni to z nich jego niewolników, podlegających własności i obrotowi. [Podobnie gdy inwestor] przywozi [spoza kraju] grupę pracowników do wyrębu drzew, kopania kanałów czy konstrukcji trasy kolejowej, nie stają się oni jego niewolnikami. We wszystkich tych przypadkach słowo to, jeśli ma mieć jakiekolwiek znaczenie, musi mieć neutralny wydźwięk. Taka jest zasada prawa<sup>80</sup>.

434 Argumentacja Spoonera w sposób oczywisty pomija intencje Ojców Założycieli. Z odtajnionych w latach 40. XIX w. zapisków Jamesa Madisona jednoznacznie wynikało, że zamiarem większości uczestników konwencji filadelfijskiej było usankcjonowanie niewolnictwa bez odwoływania się do niego wprost w tekście Konstytucji. Jednak zdaniem autora *The Unconstitutionality of Slavery* intencje autorów amerykańskiej ustawy zasadniczej nie mogą mieć znaczenia w procesie dokonywania jej wykładni<sup>81</sup>. Normatywna legitymizacja Konstytucji USA nie opiera się bowiem na uzgodnieniu jej treści przez kilkudziesięciu uczestników konwencji konstytucyjnej, lecz jej ratyfikacji przez Amerykanów. Zgoda tych ostatnich nie mogła zaś dotyczyć postanowień utrzymywanych przed nimi w tajemnicy. W przeciwnym wypadku należałoby uznać, że autorzy aktów normatywnych na mocy sekretnych porozumień mogą nakładać na

---

strzygający trudne sprawy niczym niestrudzony Herkules odwoływał się do wszystkich zasad i wskazówek interpretacyjnych będących częścią systemu prawa. R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge MA 1977, s. 105–123.

<sup>78</sup> *District of Columbia v. Heller*, 554 US 570 (2008); *McDonald v. Chicago*, 561 US 3025 (2010).

<sup>79</sup> L. Spooner, *The Unconstitutionality of Slavery*, s. 67–80.

<sup>80</sup> *Ibidem*, s. 82.

<sup>81</sup> *Ibidem*, s. 114–123. Analizę argumentów Spoonera z perspektywy współczesnej teorii prawa zawiera m.in. H.W. Baade, „Original Intent” in *Historical Perspective: Some Critical Glosses*, „Texas Law Review” 1991, nr 69, s. 1046–1051.

obywateli obowiązki pozostające w sprzeczności z powszechnym rozumieniem treści uchwalanych ustaw.

Grupa czterdziestu lub pięćdziesięciu mężczyzn, podobna do tej, która uzgodniła treść Konstytucji, mogłaby obecnie przygotować kolejną, szlachetnie brzmiącą [ustawę zasadniczą], której potajemnie nadali jednak kryminalny wydźwięk odbiegający od jej znaczenia powszechnego, jakie zdecydowało o jej adopcji przez lud. Gdyby jednak ów lud zdecydował się na przyjęcie takiej konstytucji, czy byłoby to równoznaczne z wyrażeniem przezeń zgody na kryminalne intencje jej autorów? A gdyby tak pięćdziesiąt lat później udało się dotrzeć do materiałów, w których konspiratorzy przyznają się do winy, czy sądy uznawałyby je za potwierdzenia prawa rządu do pogwałcenia prawnego znaczenia konstytucyjnych terminów i interpretowały je w sposób służebny wobec kryminalnych i bezwstydných celów spiskowców?<sup>82</sup>

W ocenie Spoonera odpowiedź na te pytania może być tylko jedna – intencje prawodawcy mogą być uwzględniane w procesie wykładni prawa wyłącznie w sytuacji gdy zostały wprost wyrażone w treści aktu normatywnego, umożliwiając tym samym ich poznanie i akceptację przez osoby mające się do nich stosować. Ponieważ zaś Ojcowie Założyciele nie zdobyli się na jawne usankcjonowanie niewolnictwa, potajemnie zawarty przez nich kompromis nie ma żadnej mocy wiążącej.

Konkluzja analiz Spoonera jest zatem jednoznaczna – Konstytucja USA, wbrew temu, co twierdzą na ten temat zarówno prawnicy z Południa, jak i radykalni abolicjoniści, nie jest dokumentem proniewolniczym i nie może być interpretowana jako sankcjonująca niewolę osobistą. Oznacza to, że sędziowie, chcąc postępować zgodnie z literą prawa, mają obowiązek opowiedzenia się za wolnością, bez względu na opinię większości, utrwaloną praktykę i na konsekwencje społeczno-polityczne powszechnej emancypacji<sup>83</sup>.

*The Unconstitutionality of Slavery* spotkało się z bardzo dużym odzewem w obrębie środowiska abolicjonistycznego. Szczególnie życzliwie do tez Spoonera odnosili się przedstawiciele umiarkowanego skrzydła ruchu na rzecz emancypacji, skupieni wokół Liberty Party. Na mocy rezolucji przyjętej przez kongres stronnictwa w 1849 r. jego członkowie mieli dostarczyć po jednym egzemplarzu eseju do każdego prawnika w USA. Dodatkowo liderzy LP, w większości rekrutujący się spośród bogatych przemysłowców i filantropów, zaoferowali wykupienie części nakładu jego książki i rozprowadzenie go własnymi kanałami wśród osób spoza kręgów prawniczych.

<sup>82</sup> L. Spooner, *The Unconstitutionality of Slavery*, s. 118.

<sup>83</sup> *Ibidem*, s. 14.

Dalszy rozgłos argumentom Spoonera przyniosło głośne oświadczenie Fredericka Douglassa, zbiegłego niewolnika będącego jednym z najbliższych stronników Garrisona, który na łamach szeregu pism abolicjonistycznych, dystansując się od poglądów redaktora „The Liberator”, ogłosił, że pod wpływem wnikliwej analizy *The Unconstitutionality of Slavery* doszedł do wniosku, iż

Konstytucja, interpretowana na gruncie [rozwinętych przez Spoonera] zasad wykładni, może być odczytywana w zgodzie ze szlachetnymi wartościami przywoływanymi w jej preambule, w związku z czym czuje się on zobligowany do nawoływania do jej odczytywania w świetle tych reguł i domagania się, by była ona wykorzystywana w działaniach na rzecz emancypacji<sup>84</sup>.

Nie wszyscy abolicjoniści przyjęli tezy Spoonera z jednakowym uznaniem. W obliczu rosnącej popularności jego argumentów Wendell Phillips (1811–1884) – prawnik związany z Garrisonem – opublikował nakładem American Anti-Slavery Society obszerną krytykę *The Unconstitutionality of Slavery*, w której dowodził, że Spooner myli się co do konstytucyjnego statusu niewolnictwa, zaś przyjęcie przez środowisko abolicjonistyczne proponowanej przez niego strategii niechybnie zaprowadzi ruch na manowce<sup>85</sup>. Jego zdaniem niektóre z postulatów Spoonera godziły nie tylko w niewolnictwo, ale i fundamenty porządku prawnego, niebezpiecznie balansując tym samym na granicy anarchizmu.

Phillips za szczególnie groźny uznawał argument Spoonera, zgodnie z którym sędziowie oraz inne osoby pełniące funkcje publiczne mieli obowiązek przeciwstawiania się opinii większości i interpretowania wszelkich norm prawnych zgodnie z domniemaniem wolności.

Człowiek może i powinien zrezygnować z pełnionej przez siebie funkcji publicznej, jeśli uznaje prawo za niesprawiedliwe. Tak długo jednak, jak na mocy werdyktu większości sprawuje jeden z ustanowionych przez nią urzędów, sprawuje go na jej warunkach, i jest zobligowany do przestrzegania i wprowadzania w życie jej postanowień. Nie istnieje pogląd bardziej oczywisty niż przekonanie, iż we wszystkich [praworządnych systemach władzy] rządy musi sprawować większość i jej wola musi być bezwzględnie przestrzegana. Teraz, jeśli większość uchwali jakieś niecie prawo, a sędzia odmówi jego stosowania, kto ma ustąpić pola, sędzia czy większość? Oczywiście ten pierwszy. W przeciwnym wypadku żaden rząd nie byłby możliwy. W rzeczy samej, teza Pana Spoonera jest formą praktycznej bezwładzy [*no-governmentalism*]<sup>86</sup>.

<sup>84</sup> F. Douglass, *Change of Opinion Announced*, [w:] P.S. Foner (red.), *The Life and Writings of Frederick Douglass*, vol. 2: *Pre-Civil War Decade 1850–1860*, New York NY 1975, s. 155.

<sup>85</sup> W. Phillips, *Review...*, s. 4 i nast.

<sup>86</sup> *Ibidem*, s. 9–10.

Zarzut Phillipsa, jakoby domniemanie wolności było równoznaczne z odrzuceniem wszelkiej władzy, spotkał się ze zdecydowaną krytyką Spoonera. W drugiej części *The Unconstitutionality of Slavery* dowodził on, że rząd oparty na bezwarunkowym szacunku dla przyrodzonych praw jednostek jest nie tylko możliwy do ustanowienia, ale i jedyny, który może posiadać normatywną legitymizację. Tylko taki rząd może bowiem zostać uznany za ustanowiony za zgodą i w interesie obywateli.

Chroniąc prawa każdej osoby, w sposób naturalny cieszyłby on się poparciem wszystkich mieszkańców, nie zaś jedynie ich części. Koszty jego utrzymania byłyby dużo niższe niż utrzymania [bardziej rozbudowanych rządów]. Z całą pewnością żyłoby się pod jego rządami łatwiej, niż pod rządami jakiegokolwiek innej władzy. W rzeczy samej, jest to jedyny rząd, który może zostać ustanowiony na drodze zgody wszystkich rządzonych, albowiem rządy niesprawiedliwe ze swej natury wiktyimizują część podległych im osób, nie sposób zaś domniemywać, by wyraziły one zgodę [na wyrządzane im krzywdy]<sup>87</sup>.

Kilkanaście lat później powyższa uwaga poczyniona na marginesie znacznie szerszej polemiki zajęła centralne miejsce w doktrynie prawno-politycznej Spoonera. Bezpośrednią przyczyną ewolucji jego poglądów ku anarchizmowi wydaje się być najkrwawszy konflikt w historii Stanów Zjednoczonych – wojna między Północą a Południem o prawo stanów niewolniczych do opuszczenia Unii.

437

## IV

Wojna secesyjna jest powszechnie uważana za punkt zwrotny w historii USA<sup>88</sup>. Wybitny amerykański literaturoznawca George Ticknor (1791–1871) wkrótce po jej zakończeniu napisał: „nie sądzę, bym nadal żył w kraju, w którym się urodziłem”<sup>89</sup>. Działania wojenne pochłonęły według różnych szacunków życie od 625 tysięcy do nawet 850 tysięcy osób, stany południowe zostały całkowicie zdewastowane<sup>90</sup>, a władze federalne radykalnie poszerzyły zakres swoich uprawnień<sup>91</sup>. Zmianie uległ

<sup>87</sup> L. Spooner, *The Unconstitutionality of Slavery. Part Second*, s. 143.

<sup>88</sup> J.R. Hummel, *Emancipating Slaves, Enslaving Free Men. A History of the American Civil War*, Chicago IL 1996, s. 349–365.

<sup>89</sup> G. Ticknor, *A Letter to George T. Curtis*, 30 czerwca 1869, [w:] A. Ticknor, G.S. Hillard (red.), *Life, Letters, and Journals of George Ticknor*, Boston MA 1876, t. 2, s. 485.

<sup>90</sup> Amerykańska wojna secesyjna jest często uważana za pierwszą nowoczesną wojnę totalną. Zob. np. A.R. Haines, *Total War and the American Civil War: An Exploration of the Applicability of the Label „Total War” to the Conflict of 1861–1865*, Colorado Springs CO 2010.

<sup>91</sup> J.R. Hummel, *op. cit.*, s. 313–348.

nawet język, którego Amerykanie używali w odniesieniu do własnego kraju – termin „unia”, sugerujący dobrowolny związek wielu jurysdykcji, został zastąpiony przez „naród”, zaś o Stanach Zjednoczonych zaczęto po raz pierwszy mówić w liczbie pojedynczej (*The United States is...*, zamiast, jak do tej pory, *The United States are...*)<sup>92</sup>.

Obok gigantycznych strat w ludziach i niepowetowanych kosztów ekonomicznych wojna przyniosła jednak także wolność osobistą prawie czterem milionom czarnych mieszkańców Ameryki. Jej bezpośrednią konsekwencją było przyjęcie trzech poprawek do Konstytucji USA, które ostatecznie obaliły „osobliwą instytucję” – XIII zniósła niewolnictwo, XIV nadała wyzwolencom obywatelstwo, zaś XV wprowadziła zakaz ograniczania praw wyborczych ze względu na rasę, kolor skóry lub uprzednią niewolę. Dla większości abolicjonistów przyjęcie tych poprawek było zwieńczeniem długotrwałych starań, powodem do osobistej satysfakcji, a często także do wycofania się z aktywności społeczno-politycznej<sup>93</sup>. Szczególne powody do zadowolenia mieli ci spośród nich, którzy przed wybuchem wojny dowodzili niekonstytucyjności niewolnictwa, albowiem ich tezy miały bezpośredni wpływ na treść XIV poprawki do Konstytucji USA<sup>94</sup>. Spooner, który dostarczył większości argumentów konstytucyjnym abolicjonistom, bardzo daleki był jednak od podzielenia entuzjazmu swych towarzyszy. Jego zdaniem wojna secesyjna nie doprowadziła wcale do powszechnej emancypacji, a jedynie zastąpiła niewolę osobistą niewolą polityczną. Co gorsze, ta druga dotknęła znacznie szersze grono osób niż ta pierwsza, przez co liczba niewolników zamiast spaść – wzrosła<sup>95</sup>.

Spooner dokonuje oceny wojny secesyjnej i jej następstw w serii trzech esejów opublikowanych w latach 1867–1870 pod wspólnym tytułem *No Treason*<sup>96</sup>. Ich teza jest tyleż przewrotna, co obrazoburcza – to nie Południe zdradziło Unię, lecz władze Unii, chcąc ją utrzymać przemocą, zdradziły Amerykanów.

Twierdzenie, iż „zniesienie niewolnictwa” było motywem lub usprawiedliwieniem wojny jest [...] oszustwem. [Kto, jak nie władze federalne utrzymywały, że niewolnictwo jest zgodne z Konstytucją USA?]. Albo jaki rząd prócz opie-

<sup>92</sup> J.M. McPherson, *Ordeal by Fire: The Civil War and Reconstruction*, New York NY 1982, s. 488.

<sup>93</sup> Po ratyfikowaniu w 1870 r. ostatniej z nich AASS oficjalnie zakończyła działalność.

<sup>94</sup> R.E. Barnett, *Whence Comes Section One? The Abolitionist Origins of the Fourteenth Amendment*, „Journal of Legal Analysis” 2011, vol. 3, s. 165–263.

<sup>95</sup> L. Spooner, *Nie zdrada*, s. 13.

<sup>96</sup> Początkowo seria planowana była jako sześcioczęściowa, stąd też zaskakująca numeracja poszczególnych części: 1, 2, 6.

rającego się na mieczu, jak ten, który obecnie mamy, byłby zdolny do utrzymania niewolnictwa? I dlaczego [rządzący] zniesli niewolnictwo? Nie z miłości do wolności, nie jako akt sprawiedliwości wobec Czarnego człowieka, ale jako „środek wojenny” i dlatego, że chcieli wsparcia jego i jego przyjaciół w prowadzeniu wojny, jakiej się podjęli w celu utrzymania i wzmożenia niewolnictwa politycznego, handlowego i przemysłowego, którym objęli liczną rzeszę ludzi, zarówno Czarnych, jak i Białych. I teraz ci oszuści chwają się, że zniesli niewolnictwo osobiste Czarnych [...], tak jakby mogliby dzięki temu ukryć, odpokutować lub usprawiedliwić inne niewolnictwo, o którego utrzymanie walczyli oraz by wykonywać je w sposób brutalniejszy i szerszy niż miało to miejsce kiedykolwiek wcześniej. Różnica pomiędzy niewolnictwem, które chwają się, że zniesli, a niewolnictwem, o którego utrzymanie walczyli, polega jedynie na stopniu natężenia, jako że wszelkie ograniczenia ludzkiej wolności, niekoniczne dla utrzymania sprawiedliwości, mają naturę niewolniczą [...]. Gdyby celem [rządzących] było rzeczywiście zniesienie niewolnictwa lub utrzymanie wolności czy sprawiedliwości, wystarczyłoby, by zadeklarowali: „wszyscy bez względu na to, czy są Biali czy Czarni, którzy chcą być chronieni przez ten rząd, zostaną [otoczeni jego ochroną], wszyscy zaś którzy tego nie chcą, zostaną pozostawieni w spokoju, o ile nas samych [nie będą nękać]”. Gdyby złożyli taką deklarację, niewolnictwo zostałoby zniesione, uniknięto by wojny, a rezultatem byłaby tysiąc razy bardziej szlachetna unia<sup>97</sup>.

Punktem wyjścia do rozważań Spoonera jest określenie charakteru unii zawartej w 1787 r. przez mieszkańców Ameryki oraz ustalenie znaczenia konstytucyjnego terminu „zdrada” (art. III § 3)<sup>98</sup>. Opierając się zarówno na historii walki amerykańskich kolonii o niepodległość, jak i brzmieniu preambuły Konstytucji USA, twierdzi on, że Stany Zjednoczone powstały na drodze dobrowolnej zgody Amerykanów ustanawiających wspólne dla nich władze. Z treści umowy konstytucyjnej nie wynika jednak, że umawiające się strony – niezależnie od tego, czy były nimi jednostki, jak utrzymuje Spooner, czy też stany, jak twierdzili konstytucjonalisci z Południa – związały się jej postanowieniami na wyraźnie wskazany okres. Co więcej, by mogła ona być uznawana za dobrowolną, musi istnieć możliwość jej cofnięcia. Stąd też zdaniem autora *No Treason* mieszkańcy Południa mieli pełne prawo do odstąpienia od umowy ustanawiającej ich częścią Unii i poddającej wspólnej władzy. Wypowiadając

<sup>97</sup> L. Spooner, *Nie zdrada*, s. 88–89.

<sup>98</sup> *Ibidem*, s. 15–38. Przywoływany przez Spoonera art. III § 3 Konstytucji USA: „Zdradą przeciwko Stanom Zjednoczonym może być tylko prowadzenie przeciwko nim wojny albo łączenie się z ich wrogami, udzielanie im pomocy i poparcia. Skazanym za zdradę można być tylko wówczas, gdy sam fakt zostanie wyraźnie stwierdzony zeznaniami dwu świadków albo przyznany na publicznej rozprawie. Kongres ma prawo wyznaczać kary za zdradę, ale nie mogą one dotknąć spadkobierców, a mienie skazanego można przejąć tylko na okres jego życia”. *Konstytucja Stanów Zjednoczonych Ameryki*, tłum. A. Pułło, Warszawa 2002.



posłuszeństwo federalnemu rządowi, nie popełniali więc zdrady, zaś prowadząc przeciwko niemu działania wojenne, czynili to nie jako oszuści, wiarołomcy lub fałszywi przyjaciele (synonimy zdrajców, które Spooner przytacza w myśl propagowanej przezeń zasady interpretowania terminów konstytucyjnych zgodnie ich znaczeniem w życiu codziennym), lecz jako wrogowie<sup>99</sup>. Faktycznymi zdrajcami są jego zdaniem władze Unii, albowiem uniemożliwiając mieszkańcom Południa secesję, zadały one kłam tezie, jakoby ich rządy opierały się na powszechnej zgodzie rządowych. W rzeczywistości ich legitymizacja opierała się jedynie na zgodzie tych osób, których poparcie było niezbędne dla utrzymania pozostałych w przymusowym poddaństwie. W ujęciu Spoonera Stany Zjednoczone *postbellum* były „zwykłym spiskiem silnych przeciwko słabym”<sup>100</sup>.

Powyższa konkluzja rodzi zdaniem Spoonera konieczność rewaluacji normatywnych podstaw władzy, albowiem może ona ujawnić, że nie tylko rząd, ale i konstytucja, na której opiera on swe uprawnienia władcze, pozbawiona jest autorytetu (legitymizacji).

Przed wojną istniało kilka przesłanek, by sądzić, że – co najmniej w teorii, jeśli nie w praktyce – nasz rząd jest wolnym rządem, że opiera się na zgodzie [rządzonych]. Jednak nie można powiedzieć tego teraz, gdy zasada, w imię której Północ prowadziła wojnę – tj., że ludzie mogą zgodnie z prawem być zmuszeni do podporządkowania się i wspierania rządu, którego nie chcą, a opór z ich strony czyni ich zdrajcami – została nieodzownie ustanowiona. Jeśli ta zasada nie jest zasadą Konstytucji, ten fakt powinien być znany. Jednak jeśli jest to zasada konstytucyjna, Konstytucja powinna zostać zniesiona<sup>101</sup>.

Celem określenia granic umowy społecznej ustanawiającej prawomocny rząd w kolejnych częściach *No Treason* Spooner podejmuje się zidentyfikowania wymogów, jakie musi spełniać konstytucja, by można ją było uznać za posiadającą normatywną legitymizację, a następnie sprawdza, czy ustawa zasadnicza USA czyni im zadość.

Zdaniem Spoonera za prawomocną może być uznana wyłącznie konstytucja będąca dobrowolną umową zawartą przez konkretne osoby, we własnym imieniu i w granicach przysługujących im uprawnień do poko-

<sup>99</sup> L. Spooner, *Nie zdrada*, s. 29–31.

<sup>100</sup> *Ibidem*, s. 37. *No Treason* nie jest przy tym obroną Skonfederowanych Stanów Ameryki, lecz prawa każdej jednostki do samostanowienia. Zdaniem Spoonera brak przymusu jest warunkiem *sine qua non* legitymizacji prawomocnej władzy. Pod tym zaś względem władze obu zwaśnionych stron były w równym stopniu winne naruszeń indywidualnych praw. Różnica pomiędzy Północą a Południem polegała jedynie na tym, że władze tej pierwszej utrzymywały, iż jednostki są winne posłuszeństwo przede wszystkim rządowi federalnemu, podczas gdy rządzący w tej drugiej – iż są one poddanymi władz stanowych właściwych wedle miejsc ich zamieszkania. *Ibidem*, s. 35.

<sup>101</sup> *Ibidem*, s. 13–14.

jowego rozporządzenia swoją osobą oraz uczciwie nabytym majątkiem. Zgoda stron musi być wyraźna, potwierdzona w sposób pozwalający ją zweryfikować w przyszłości, np. przez podpis, i być wolna od wszelkiego przymusu. Gdyby ustanawiające ją jednostki – konstytucyjni *the people* – roztoczyli ją na osoby trzecie, które nie chciały być jej stronami, ich działania byłyby równoważne z przemocą, a oni sami musieliby zaś zostać uznani za bandytów. Żadna jednostka nie ma bowiem prawa do zmuszania innych do przyjęcia na siebie zobowiązań, na które nie wyrażają oni zgody. Tak jak nie można nikomu nakazać wstąpienia w związek małżeński, zawarcia umowy handlowej czy przystąpienia do Kościoła, tak też nie można zmuszać nikogo do stania się stroną umowy konstytucyjnej. Stąd, jak stwierdza Spooner, „nie ma innego kryterium, wedle którego można by stwierdzić, czy rząd jest wolny, czy nie, niż to, czy opiera się wyłącznie na dobrowolnym poparciu”<sup>102</sup>.

Preambuła do Konstytucji USA zawiera stwierdzenie, że została ona ustanowiona i przyjęta przez mieszkańców Stanów Zjednoczonych celem zapewnienia błogosławieństwa wolności dla ich samych oraz ich potomnych, zacieśnienia Unii, ugruntowania sprawiedliwości, zapewnienia spokoju wewnętrznego i środków na wspólną obronę. *Prima facie* deklaracja ta wskazuje, że normatywna legitymizacja umowy konstytuującej Unię opiera się na zgodzie Amerykanów. Zdaniem Spoonera doktryna suwerenności ludu (*popular sovereignty*), stanowiąca fundament amerykańskiej republiki<sup>103</sup>, jest jednak bardzo niebezpiecznym mitem. Sugeruje bowiem istnienie powszechnej zgody w czasach gdy nie mogła ona zostać osiągnięta oraz możliwość związania treścią umowy przyszłych pokoleń, które w chwili jej zawierania jeszcze się nie narodziły<sup>104</sup>.

Doktryna suwerenności ludu, na którą powoływali się amerykańscy Ojcowie Założyciele, przyjmuje, że prawomocne rządy „opierają swą sprawiedliwą władzę na zgodzie rządzonych”<sup>105</sup>. W stanowych konwencjach, które ratyfikowały Konstytucję USA, prawem głosu dysponowała jednak tylko niewielka część mieszkańców Ameryki. O zgodę na ustanowienie Stanów Zjednoczonych nie pytano kobiet, małoletnich, niewolników oraz osób pozostających w niewoli długiej. Nawet wśród wolnych białych mężczyzn, spośród których rekrutowała się zdecydowana większość członków konwencji ratyfikacyjnych, nie wszyscy dysponowali

<sup>102</sup> *Ibidem*, s. 35.

<sup>103</sup> Zob. E.S. Morgan, *Inventing the People. The Rise of Popular Sovereignty in England and America*, New York NY 1988.

<sup>104</sup> L. Spooner, *Nie zdrada*, s. 26, 41–44.

<sup>105</sup> *The Declaration of Independence and the Constitution of the United States of America*, Washington DC 2002, s. 9.

prawem głosu, albowiem wiele stanów uchwaliło restrykcyjne cenzusy majątkowe. W efekcie zdecydowana większość mieszkańców Ameryki została objęta umową, na której treść nie miała wpływu, bez możliwości wyrażenia swego stanowiska co do jej akceptacji bądź też odrzucenia. Powszechna zgoda „nas mieszkańców” (*We the people*) na ustanowienie Stanów Zjednoczonych w kształcie nadanym im przez Konstytucję USA była zatem fikcją już w czasach Ojców Założycieli.

Jednak nawet gdyby wbrew świadectwom historycznym uznać, że federalna Konstytucja została ustanowiona i przyjęta przez lud, nie zaś jedynie przez jego niewielką część, to zdaniem Spoonera „umarła ona” wraz ze śmiercią tych, którzy ją ratyfikowali<sup>106</sup>. Nie dysponowali oni bowiem prawem do wiązania nią przyszłych pokoleń. Ich deklaracja, jako by Konstytucja została przyjęta celem zabezpieczenia błogosławieństw wolności dla siebie samych i swych potomków, ma taką samą moc wiążącą, jaką mają nadzieje rodziców budujących dom, że w przyszłości choć część z ich dorosłych dzieci będzie chciała w nim mieszkać. Mogą oni uczynić dom atrakcyjnym, by w ten sposób wpłynąć na ich decyzję o dobrowolnym pozostaniu w nim, lecz nie mają prawa powstrzymywać ich od jego porzucenia<sup>107</sup>.

Potomkowie „mieszkańców Stanów Zjednoczonych”, którzy pod koniec XVIII w. ustanowili Unię, nie byli nigdy pytani o swe zdanie w kwestii akceptacji Konstytucji, przez co ich ewentualna zgoda na przyjęcie na siebie wynikających z niej zobowiązań może być co najwyżej domniemana. Antycypując krytykę ze strony zwolenników doktryny suwerenności ludu, Spooner twierdzi, że jedynymi działaniami, które mogłyby ustanawiać „domyślną zgodę” (*presumed consent*) jednostek na podporządkowanie się konstytucyjnie ustanowionej władzy, jest ich udział w wyborach i/lub płacenie podatków, jednak jego zdaniem żadna z tych czynności nie może stanowić dowodu na dobrowolne popieranie przez nich Unii<sup>108</sup>.

<sup>106</sup> L. Spooner, *Nie zdrada*, s. 41.

<sup>107</sup> *Ibidem*, s. 43.

<sup>108</sup> *Ibidem*, s. 44–54. Spooner nie rozważa innych popularnych we współczesnej literaturze przedmiotu form domniemanej zgody, takich jak np. długotrwałe przebywanie na terytorium danego państwa bądź też korzystanie ze świadczonych przez niego usług publicznych, czynni to jednak w szeregu swych prac jeden z głównych współczesnych popularyzatorów tez autora *No Treason*, amerykański konstytucjonalista Randy E. Barnett. Zob. zvl. R.E. Barnett, *Constitutional Legitimacy*, „Columbia Law Review” 2003, vol. 103, s. 111–148 oraz *idem*, *Restoring the Lost Constitution. The Presumption of Liberty*, Princeton NJ 2004, s. 9–31. Szerzej na temat problemów legitymizacji władzy na gruncie różnych wersji teorii umowy społecznej w doskonałym opracowaniu M. Huemer, *The Problem of Political Authority. An Examination of the Right to Coerce and the Duty to Obey*, New York NY 2013, s. 20–80.

W kwestii opodatkowania Spooner wskazuje na oczywisty fakt, że daniny publiczne mają charakter obowiązkowy. Osoby zobowiązane do ich uiszczenia nie mają możliwości odmówienia ich płatności. Ci, którzy podlegają opodatkowaniu, są postawieni w sytuacji analogicznej do sytuacji ofiary rabunku.

Rząd jak rabuś, mówi do człowieka „pieniądze albo życie”. I wiele, jeśli nie większość podatków, jest płaconych pod taką groźbą. Oczywiście rząd nie zatrzymuje człowieka w odosobnionym miejscu, nie wyskakuje na niego zza krzaka i nie przeszukuje jego kieszeni, przystawiając mu pistolet do skroni. Jednak jego rabunek nie jest z tego powodu w mniejszym stopniu [godzien potępienia]<sup>109</sup>.

Działanie pod wpływem przymusu *ipso facto* wyklucza możliwość odmówienia zgody na jego podjęcie, stąd też płacenie podatków w żadnym wypadku nie może być traktowane – bez innych wyraźnych deklaracji – jako poparcie dla konstytucyjnie ustanowionej władzy.

Wyrazem takiego poparcia nie może też być zdaniem Spoonera głosowanie w wyborach. Za konkluzją tą przemawia kilka argumentów. Po pierwsze nie wszyscy mieszkańcy Stanów Zjednoczonych dysponują prawem wyborczym<sup>110</sup>, stąd też fakt regularnego odbywania się wyborów nie oznacza, że powołane w ich drodze władze cieszą się poparciem każdej podlegającej im osoby. Dalej, znaczna część osób dysponujących prawem do głosowania nie korzysta z niego, co nie musi wcale oznaczać, że zgadzają się one podporządkować werdyktowi wyborów dokonanych przez innych. Ich absencja wyborcza może być bowiem świadomą manifestacją sprzeciwu wobec władzy jako takiej. Ci z kolei, którzy głosują jedynie okazjonalnie, mogą to robić wyłącznie celem poparcia konkretnej osoby bądź też dla zminimalizowania szansy na dojście do władzy kandydata, którego postulaty uznają za szczególnie zagrażające ich interesom. Nawet regularne uczestnictwo części wyborców w głosowaniu nie może stanowić dowodu na poparcie przez nich władzy, albowiem tajność głosowania sprawia, że nie wiadomo za kim (bądź też za czym) lub przeciw komu (czemu) oni głosują i dlaczego. To ostatnie zastrzeżenie jest zdaniem Spoonera szczególnie istotne, albowiem część wyborców może traktować głosowanie jako jedyną dostępną im w demokratycznym państwie formę samoobrony przed władzą. Autor *No Treason* posługuje się w tym względzie analogią do pola bitwy. Jeśli osoba rzucona wbrew swej woli w wir działań wojennych strzela do przeciwnej strony, to nie oznacza to wcale, że popiera ona państwo, w szeregach którego walczy – stara się jedynie przetrwać. Podobnie jego zdaniem może wyglądać

<sup>109</sup> L. Spooner, *Nie zdrada*, s. 49.50.

<sup>110</sup> W czasach gdy Spooner publikował swój esej, prawami wyborczymi dysponowała raptem jedna szóstą populacji USA.

postawa części wyborców, którzy – niepytani o zdanie – żyją pod rządami władzy, której nie mogą się efektywnie przeciwstawić.

Z pewnością najbardziej nieszczęśliwi ludzie, żyjący pod najbardziej opresyjnym rządem na świecie, użyliby możliwości głosowania, gdyby ją mieli, jeśli tylko widzieliby w tym szansę na polepszenie swojej sytuacji. Jednak nie oznaczałoby to, że rząd, który ich uciska, jest rządem, który poparli oni dobrowolnie lub że kiedykolwiek się nań zgodzili<sup>111</sup>.

Domniemana zgoda, stanowiąca fundament doktryny suwerenności ludu, zostaje tym samym uznana przez Spoonera za narzędzie zniewolenia – oszustwo, za pomocą którego rządzący oraz osoby czerpiące swoją uprzywilejowaną pozycję dzięki udzielanemu przez nich wsparciu, jak np. bankierzy korzystający na ustanowionym w ich interesie monopolu pieniężnym<sup>112</sup>, podporządkowują sobie jednostki niezdolne do faktycznego sprzeciwienia się ich władzy. Tego rodzaju „zuchwała, bezwstydna i nikczemna uzurpacja” nie może stanowić podstawy dla prawomocności rządów w większym stopniu niż zdecydowanie odrzucane przez Ojców Założycieli roszczenie Boskiego namaszczenia władzy<sup>113</sup>. Zdaniem Spoonera równie dobrze przydrożny bandyta mógłby twierdzić, że jest uprawniony do domniemania, iż podróżnik zgadza się na podzielenie się z nim częścią swoich pieniędzy<sup>114</sup>. W rzeczywistości wina rządzących, którzy głoszą, że ich władza oparta jest na zgodzie mieszkańców kraju, jest dużo większa niż bandytów działających skrycie, ci ostatni bowiem nie uzurpują sobie poparcia dla swoich działań i nie twierdzą, iż dokonują swych przestępstw w interesie osób będących ofiarami ich przemocy.

Rabuś bierze całkowitą odpowiedzialność, niebezpieczeństwo i zbrodnie wynikające ze swojego działania na siebie. Nie uważa, iż ma prawo do twoich pieniędzy i nie zamierza użyć ich dla „twojego dobra”. [...] Co więcej, gdy już zabierze ci pieniądze, pozostawi cię w spokoju [...]. Nie zamierza podążać za tobą [twierdząc], że jest twoim prawowitym „suwerenem” i z racji „ochrony”, jaką tobie świadczy. Nie chroni ciebie [...] poprzez nakazywanie tobie robienia tego i zakazywanie tamtego, poprzez okradanie ciebie z dodatkowych pieniędzy za każdym razem, kiedy będzie to odpowiadało jego interesom [...] i nie napiętnuje ciebie jako buntownika, zdrajcę i wroga twego kraju [...] jeśli tylko podważysz jego autorytet lub oprzesz się jego żądaniom<sup>115</sup>.

W efekcie prowadzonych przez siebie rozważań Spooner dochodzi do wniosku, że Konstytucja USA pozbawiona jest mocy obowiązującej.

<sup>111</sup> L. Spooner, *Nie zdrada*, s. 28.

<sup>112</sup> *Ibidem*, s. 80–84.

<sup>113</sup> *Ibidem*, s. 37.

<sup>114</sup> *Ibidem*, s. 37–38.

<sup>115</sup> *Ibidem*, s. 50.

Z uwagi na fakt, że za jej ratyfikacją opowiedziała się jedynie niewielka część Amerykanów, nie była ona prawomocna w momencie jej wejścia w życie i tym bardziej nie jest prawomocna po wojnie secesyjnej, kiedy to przemocą uniemożliwiono jej wypowiedzenie mieszkańcom Południa. Stąd też, jak konkluduje Spooner,

[...] jest oczywiste, [...] iż Konstytucja nie jest umową, że nikogo nie wiąże i że nigdy nikogo nie wiązała, że wszyscy ci, którzy twierdzą, iż działają w jej imieniu, w rzeczywistości nie działają w niczym imieniu, że jeśli mówimy o nich w kontekście zasad prawa i porządku, są zwykłymi uzurpatorami i że nie tylko każdy ma prawo, ale jest moralnie zobligowany do traktowania ich jako takich<sup>116</sup>.

## V

W ciągu ćwierćwiecza dzielącego wydanie pierwszej części *The Unconstitutionality of Slavery* i *No Treason VI: The Constitution of No Authority* w poglądach Spoonera zachodzi radykalna zmiana. Konstytucja USA, którą przed wojną secesyjną uznaje za instrument powszechnej emancypacji, traci w jego ocenie wszelką użyteczność. Choć nadal uznaje ją za akt lepszy od tego, „jakim się powszechnie wydaje”, a za wszelkie odstępstwa od liberalnych wartości zawartych w jej preambule obarcza rządy, które poprzez „fałszywe interpretacje i bezczelną uzurpację” wypaczyły jej treść, *postbellum* dochodzi do wniosku, że w obliczu utrzymania Unii przemocą,

445

[...] nie jest [dłużej] istotne, jakie jest jej prawne znaczenie<sup>117</sup>. [...] Bez względu na to, czy Konstytucja jest taka, czy inna, istotne jest, że albo zezwoliła na taki rząd, jaki mamy, albo była bezsilna, by takiemu zapobiec. W każdym wypadku nie nadaje się do niczego<sup>118</sup>.

Zmiana poglądów Spoonera nie dotyczy zatem kwestii słuszności postulowanej przezeń metody interpretacji Konstytucji, lecz jej skuteczności jako narzędzia ochrony praw indywidualnych. Autor *The Unconstitutionality of Slavery* przestał wierzyć w prawo stanowione oraz to, że może ono być wykorzystywane dla celów innych niż promowanie interesów plutokratów<sup>119</sup>.

<sup>116</sup> *Ibidem*, s. 61.

<sup>117</sup> *Ibidem*, s. 90.

<sup>118</sup> *Ibidem*, *loc. cit.*

<sup>119</sup> Zob. R.T. Long, *Inside and Outside Spooner's Natural Law Jurisprudence*, referat na XXIII Światowy Kongres Internationale Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie,

O ile przed wojną secesyjną, pomimo licznych zastrzeżeń wobec obowiązującego systemu polityczno-prawnego, Spooner wydaje się być skłonny do uznania, że przynajmniej w teorii ma on na celu praktyczną realizację wartości wskazanych w preambule do Konstytucji USA i w związku z tym może służyć ochronie przyrodzonych praw jednostki pod warunkiem interpretowania norm powszechnie obowiązujących w świetle konstytucyjnego domniemania wolności, o tyle po zakończeniu konfliktu zbrojnego oraz pod wpływem tzw. rekonstrukcji, w ramach której powojenne Stany Zjednoczone uległy radykalnej transformacji politycznej, dochodzi do wniosku, że odwoływanie się prawodawcy do konstytucyjnych wartości jest próbą ukrycia faktu, iż tworzone przezeń prawo służy jedynie ochronie interesów władzy oraz wielkich finansistów udzielających jej wsparcia w zamian za zapewniany im monopol pieniężny.

Normy i instytucje, które Spooner atakował przed wojną jako sprzeczne z konstytucyjnie chronionymi prawami i wolnościami, jak np. niewola osobista czy prawne ograniczenia działalności na rynku usług adwokackich, bankowych i pocztowych, zaczynają być przez niego *postbellum* postrzegane nie jako incydentalne odstępstwa od liberalnych wartości, lecz wyraz prawdziwej natury systemu prawnego i potwierdzenie jego oparcia na przemoc. Przemoc zaś nie może stanowić normatywnej legitymizacji dla władzy mieniającej się praworządną. Jak stwierdza jeszcze przed wojną secesyjną:

[...] jeżeli jakakolwiek większość ludzi, niezależnie od tego jak wielu by ich nie było, zawrze umowę zwaną konstytucją, na mocy której ustanawiają oni rząd i za sprawą której zobowiązują się oni wzajemnie do dokonywania lub wspomagania się w promowaniu niesprawiedliwości bądź też naruszaniu naturalnych praw każdej jednostki [...], zawarta przez nich umowa [...] nie ma żadnej mocy obowiązującej. Nie nadaje ona żadnych prawowitych uprawnień osobom, które mają ją wykonywać. Jedynymi obowiązkami, jakie mogą mieć jednostki wobec niej samej i ustanowionego na jej podstawie rządu, jest nieposłuszeństwo, opór i zniszczenie<sup>120</sup>.

Powyższa konkluzja jest zbieżna z poglądami radykalnych abolicjonistów, głoszących konieczność odmowy jakiegokolwiek współpracy z rządem ustanowionym na mocy konstytucji sankcjonującej niewolę osobistą. Zdaniem Garrisona i jego współpracowników właściwą odpowiedzią na przemoc nierozzerwalnie związaną z każdym systemem prawnym, który zezwala na traktowanie ludzi jako przedmiot własności, jest wypowiedzenie prawu posłuszeństwa i kierowanie się w życiu chrześcijańską

Kraków 1–7 sierpnia 2007, <http://praxeology.net/Spooner-Krakow.doc> (dostęp: 12 lipca 2019), s. 24–25.

<sup>120</sup> L. Spooner, *The Unconstitutionality of Slavery*, s. 9.

miłością bliźniego. Jak pisał przeszło dekadę przed słynną serią concordzkich prelekcji Thoreau na temat obowiązków człowieka w relacji z niesprawiedliwą władzą, nie interesuje go, na co prawo stanowione zezwala bądź czemu się ono sprzeciwia, albowiem „nie ma innego kodeksu, do którego by sięgał prócz Biblii”, jeśli jednak złamie normy ustanowione przez legislaturę, „podda się karze, bez słowa protestu, tak jak zrobili to Chrystus, jego apostołowie oraz święci męczennicy”<sup>121</sup>. Pogląd ten został następnie rozwinięty przez Garrisona w doktrynę tzw. *non-resistance* – dosłownie braku oporu – w ramach której głosił on konieczność działania przez abolicjonistów całkowicie poza systemem politycznym, a jeśli zajdzie taka potrzeba także wbrew niemu, pod warunkiem jednak, że sami nie dopuszczają się jakiegokolwiek przemocy<sup>122</sup>.

Spooner nigdy nie był pacyfistą, nie wyprowadzał też prawa naturalnego z Biblii<sup>123</sup>, zgadzał się jednak z Garrisonem i jego stronnikami co do tego, że zinstytucjonalizowana przemoc, jaką było niewolnictwo, nie zasługuje na miano prawa i musi spotkać się z nieposłuszeństwem. Różnica pomiędzy autorem *The Unconstitutionality of Slavery* a środowiskiem skupionym wokół wydawcy „The Liberator” polega wszelako na tym, że podczas gdy większość Garrisonowskich abolicjonistów odmawiała przyznania Konstytucji USA normatywnej legitymizacji przed wojną secesyjną, kiedy to w ich ocenie była ona „dokumentem pro-niewolniczym”, Spooner odmówił jej wszelkiego „autorytetu” po wojnie, która jego zdaniem uczyniła z niej – wbrew leżącym u jej podstaw wartościom – narzędzie polityków dążących do wprowadzenia w miejsce niekonstytucyjnej niewoli osobistej – powszechnej „niewoli politycznej, handlowej i przemysłowej”<sup>124</sup>.

## Bibliografia

- Baade H.W., „Original Intent” in *Historical Perspective: Some Critical Glosses*, „Texas Law Review” 1991, vol. 69, s. 1001–1107.
- Barnett R.E., *Constitutional Legitimacy*, „Columbia Law Review” 2003, vol. 103, s. 111–148.
- Barnett R.E., *In Search of Lysander Spooner*, „Liberty” 1999, vol. 13, s. 43–46.
- Barnett R.E., *Restoring the Lost Constitution. The Presumption of Liberty*, Princeton NJ 2004.

<sup>121</sup> H. Mayer, *op. cit.*, s. 224.

<sup>122</sup> Zob. A.S. Kraditor, *op. cit.*, *passim*.

<sup>123</sup> R.T. Long, *op. cit.*, s. 26–30.

<sup>124</sup> L. Spooner, *Nie zdrada*, s. 88.



- Barnett R.E., *Was Slavery Unconstitutional Before the Thirteenth Amendment? Lysander Spooner's Theory of Interpretation*, „Pacific Law Journal” 1977, vol. 28, s. 988–1014.
- Barnett R.E., *Whence Comes Section One? The Abolitionist Origins of the Fourteenth Amendment*, „Journal of Legal Analysis” 2011, vol. 3, s. 165–263.
- Buccola N., *The Political Thought of Frederick Douglass: In Pursuit of American Liberty*, New York NY 2012.
- Burin E., *Slavery and the Peculiar Solution: A History of the American Colonization Society*, Gainesville FL 2005.
- Chmieliński M., *Max Stirner. Jednostka, społeczeństwo, państwo*, Kraków 2006.
- The Declaration of Independence and the Constitution of the United States of America*, Washington DC 2002.
- Douglass F., *Change of Opinion Announced*, „The Liberator” 23 maja 1851, s. 82.
- Douglass F., *Change of Opinion Announced*, [w:] P.S. Foner (red.), *The Life and Writings of Frederick Douglass*, vol. 2: *Pre-Civil War Decade 1850–1860*, New York NY 1975, s. 155.
- Dworkin R., *Taking Rights Seriously*, Cambridge MA 1977.
- Earle J., *John Brown's Raid on Harpers Ferry: A Brief History with Documents*, Boston MA 2008.
- Filler L., *The Crusade Against Slavery 1830–1860*, New York NY 1963.
- Haines R., *Total War and the American Civil War: An Exploration of the Applicability of the Label „Total War” to the Conflict of 1861–1865*, Colorado Springs CO 2010.
- Hobson F., *The Great Chief Justice. John Marshall and the Rule of Law*, Lawrence KS 1996.
- Horowitz T., *Midnight Rising: John Brown and the Raid That Sparked the Civil War*, New York NY 2011.
- Huemer M., *The Problem of Political Authority. An Examination of the Right to Coerce and the Duty to Obey*, New York NY 2013.
- Hummel J.R., *Emancipating Slaves, Enslaving Free Men. A History of the American Civil War*, Chicago IL 1996.
- John R.R.Jr., *Private Mail Delivery in the United States During the Nineteenth Century: A Sketch*, „Business and Economic History” 1986, vol. 15, s. 135–147.
- Johnson R.O., *The Liberty Party, 1840–1848: Antislavery Third-Party Politics in the United States*, Baton Rouge LA 2009.
- Kraditor A.S., *Means and Ends in American Abolitionism. Garrison and his Critics on Strategy and Tactics 1834–1850*, Chicago IL 1989.
- Long R.T., *Inside and Outside Spooner's Natural Law Jurisprudence*, referat na XXIII Światowy Kongres Internationale Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie, Kraków 1–7 sierpnia 2007, <http://praxeology.net/Spooner-Krakow.doc> (dostęp: 12 lipca 2019), s. 24–25.
- McElroy W., *Benjamin Tucker, Individualism, & Liberty: Not the Daughter but the Mother of Order*, „Literature of Liberty” 1981, vol. 4, s. 7–39.
- McElroy W., *The Debates of Liberty. An Overview of Individualist Anarchism 1881–1908*, Lanham MD 2002.

- McPherson J.M., *Ordeal by Fire: The Civil War and Reconstruction*, New York NY 1982.
- Martin J.J., *Men Against the State. The Expositors of Individualist Anarchism in America 1827–1908*, Colorado Springs CO 1970.
- Mayer H., *All on Fire: William Lloyd Garrison and the Abolition of Slavery*, New York NY 1998.
- Morgan E.S., *Inventing the People. The Rise of Popular Sovereignty in England and America*, New York NY 1988.
- Olds K.B., *The Challenge to the Postal Monopoly, 1839–1851*, „Cato Journal” 1995, vol. 15, s. 1–24.
- O’Reilly J.B., *Lysander Spooner: One of the Old Guard of Abolition Heroes, Dies in his Eightieth Year After a Fortnight’s Illness*, „Boston Daily Globe” 18 maja 1887, s. 2.
- Perry L., *Radical Abolitionism: Anarchy and the Government of God in Antislavery Thought*, Ithaca NY 1973.
- Phillips W., *Can Abolitionist Vote or Take Office Under the United States Constitution?*, New York NY 1845.
- Phillips W., *The Constitution A Pro-Slavery Compact: or Selections from The Madison Papers*, „The Anti-Slavery Examiner” 1845, vol. 11, s. 1–130.
- Phillips W., *Review of Lysander Spooner’s Essay on the Unconstitutionality of Slavery*, Boston MA 1847.
- Rothbard M.N., *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays*, Auburn AL 2000.
- Rothbard M.N., *The Spooner-Tucekr Doctrine, An Economist’s View*, [w:] M.N. Rothbard, *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays*, Auburn AL 2000, s. 205–218.
- Schuster E., *Native American Anarchism. A Study of Left-Wing American Individualism*, New York NY 1970.
- Shively C. (red.), *The Collected Works of Lysander Spooner*, Weston MA 1971.
- Shone S.J., *Lysander Spooner: American Anarchist*, Lanham MA 2010.
- Sponner L., *Against Woman Suffrage*, „Liberty” 1882, vol. 1, nr 22, s. 88.
- Sponner L., *Constitutional Law Relative to Credit, Currency and Banking*, Worcester MA 1843.
- Sponner L., *The Deist’s Immortality, and an Essay on Man’s Accountability for his Belief*, Boston MA 1834.
- Sponner L., *The Deist’s Reply to the Alleged Supernatural Evidences of Christianity*, Boston MA 1836.
- Sponner L., *An Essay on the Trial by Jury*, Boston MA 1852.
- Sponner L., *Gold and Silver as Standards of Value*, Boston MA 1878.
- Spooner L., *The Law of Intellectual Property or An Essay on the Right of Authors and Inventors to a Perpetual Property in Their Ideas*, vol. 1, Boston MA 1855.
- Sponner L., *The Law of Prices: A Demonstration of the Necessity for an Infinite Increase in Money*, Boston MA 1877.
- Spooner L., *Letter to G. Bradburn*, 5 grudnia 1847, <http://www.lysanderspooner.org/NY55.pdf> (dostęp: 12 lipca 2019).

- Spooner L., *A Letter to Gerrit Smith*, 8 września 1844, <http://www.lysanderspooner.org/s/Athol-Mass-Sept-8-1844.pdf> (dostęp: 12 lipca 2019).
- Spooner L., *A Letter to Gerrit Smith*, 14 marca 1847, <http://www.lysanderspooner.org/LT48.pdf> (dostęp: 12 lipca 2019).
- Sponner L., *A Letter to Glover Cleveland, on his False Inaugural Address, the Usurpations and Crimes of Lawmakers and Judges and the Consequent Poverty, Ignorance and Servitude of the People*, Boston MA 1886.
- Spooner L., *A Letter to Honorable Charles A. Wickcliffe, Postmaster General U.S.*, 11 stycznia 1844, <http://www.lysanderspooner.org/LT130.pdf> (dostęp: 12 lipca 2019).
- Sponner L., *A New Banking System: The Needful Capital for Rebuilding the Burnt District*, Boston MA 1873.
- Sponner L., *A New System of Paper Currency*, Boston MA 1861.
- Sponner L., *Nie zdrada*, tłum. S. Sękowski, Lublin–Warszawa 2008.
- Spooner L., *No Treason I*, Boston MA 1867.
- Sponner L., *No Treason II: The Constitution*, Boston MA 1867.
- Sponner L., *No Treason VI: The Constitution of No Authority*, Boston MA 1870.
- Sponner L., *Our Financiers, Their Ignorance, Usurpations and Frauds*, Boston MA 1877.
- Spooner L., *Poverty: Its Illegal Causes and Legal Cure*, Boston MA 1846.
- Sponner L., *Revolution the Only Remedy for the Oppressed Classes of Ireland, England, and Other Parts of the British Empire*, Boston MA 1880.
- 450 Spooner L., *To the Non-Slaveholders of the South: A Plan for the Abolition of Slavery*, b.m.w. 1858.
- Sponner L., *The Unconstitutionality of the Laws of Congress Prohibiting Private Mails*, New York NY 1844.
- Spooner L., *The Unconstitutionality of Slavery*, Boston MA 1860.
- Spooner L., *The Unconstitutionality of Slavery. Part Second*, Boston MA 1846.
- Sponner L., *Universal Wealth Shown to be Easily Attainable*, Boston MA 1879.
- Spooner vs McConnell et al., An Argument Presented to the United States Circuit Court in Support of a Petition for an Injunction to restrain Alexander McConnell and Others from Placing Dams in the Maumee River Ohio*, [s.l.] 1839.
- Stampp K.M., *The Peculiar Institution: Slavery in the Ante-Bellum South*, New York NY 1967.
- Ticknor G., *A Letter to George T. Curtis*, 30 czerwca 1869, [w:] A. Ticknor, G.S. Hillard (red.), *Life, Letters, and Journals of George Ticknor*, Boston MA 1876, t. 2, s. 485.
- Tucker B.R., *Individual Liberty. Selections from the Writings of Benjamin R. Tucker*, New York NY 1926.
- Tucker B.R., *Our Nestor Taken from Us*, „Liberty” 28 maja 1887, vol. 4, nr 22, s. 4–5.
- Watner C., *Spooner vs. Liberty*, „Libertarian Forum” 1975, vol. 7, s. 5–7.
- Wiecek W.M., *The Sources of Antislavery Constitutionalism in America, 1760–1848*, Ithaca NY 1977.
- Zilversmit A., *The First Emancipation: The Abolition of Slavery in the North*, Chicago IL 1967.

## Trzy koncepcje wolności Juana Donoso Cortesa

Polska percepcja myśli politycznej Juana Donoso Cortesa (1809–1853) wciąż jeszcze jest bardzo jednostronna, niewolniczo wręcz zapośredniczona od Carla Schmitta, który wprawdzie zajął się wątkami najbardziej zapewne interesującymi, lecz obecnymi dopiero w późnym okresie twórczości hiszpańskiego myśliciela, obejmującym zaledwie sześć ostatnich lat jego życia<sup>1</sup>. Tymczasem przez większą część swego niedługiego przecież żywota – i to aktywnego od bardzo wczesnej młodości (jako *wunderkind* studia akademickie rozpoczął mając [sic!] 11 lat, zaś mając 20 lat otrzymał katedrę Estetyki i Polityki w Kolegium Humanistycznym w Cáceres, lecz karierę uniwersytecką porzucił trzy lata później dla polityki<sup>2</sup>) Donoso był liberałem, zainspirowanym głównie przez francuskich „doktrynerów” (Antoine’a L.C.C. Destutta de Tracy’ego, Pierre’a Paula Royera-Collarda), wręcz obsesjonatem tego, co później tak namiętnie zwalczał, czyli literalnie ścisłego legalizmu konstytucyjnego, którego bronił z zapamiętaniem jako jeden z przywódców frakcji tzw. *puritanos* w hiszpańskich Kortezach. Jak pisze Edmund Schramm, młody Donoso był bojownikiem wszystkich

451

<sup>1</sup> Zob. C. Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, Köln 1950 oraz *idem*, *Filozofia państwa w dobie kontrrewolucji (de Maistre, Bonald, Donoso Cortés)*, [w:] *idem*, *Teologia polityczna i inne pisma*, wybór, tłum. i wstęp M.A. Cichocki, Kraków–Warszawa 2000.

<sup>2</sup> Najnowsze ustalenia dotyczące życia Donoso Cortesa, w tym jego słabiej znanej młodości, przynoszą prace: G. Larios Mengotti, *Donoso Cortés. Juventud, Política y Romanticismo*, Bilbao 2003; S. González, *Biografía de Donoso Cortés*, Don Benito 2006; J. Macías López, *Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas. 1809–1853*, „El Catoblepas. Revista crítica del presente” 2009, nr 92, s. 11–38, zaś jego genealogii – D. Cortés González, *Aportes genealógicos de una familia dombenitense, los Donoso-Cortés*, „Revista de Historia de las Vegas Altas” 2013, nr 4, s. 3–26.

„słusznych poglądów” swojej (i naszej) epoki: wolności, postępu i tolerancji<sup>3</sup>. Eloquentny orator madryckiego Ateneo – głównej kuźni idei liberalnych w izabelickiej Hiszpanii, jedno z pierwszych piór liberalnych periodyków: „La Verdad”, „El Porvenir”, „El Piloto”, „El Correo Nacional”, „Revista de Madrid” i „El Heraldo”, członek romantycznej grupy literackiej nazywającej się „Synami Apolla” o pseudonimie „Delio”, frankofil, wróg feudalizmu – był Donoso także liberałem *par excellence* jako prominentny polityk swojego czasu, entuzjasta rządu reprezentacyjnego w postaci monarchii konstytucyjnej, ustanowionej w Hiszpanii w 1834 r. Statutem Królewskim, okrojowanym przez regentkę Marię Krystynę i ministra Francisca Cea Bermudeza w imieniu małoletniej Izabeli II. Ma z pewnością rację amerykański historyk konserwatyzmu Peter Viereck, twierdzący, że pozycję polityczną Donoso Cortesa tej epoki charakteryzuje ledwie *temperamental conservatism*, na który składają się: przekonanie o skałczeniu natury ludzkiej oraz pragnienie zachowania ciągłości rozwoju historycznego<sup>4</sup>. Młody Donoso to romantyk, bonapartysta, poszukiwacz *juste milieu* pomiędzy tradycjonalistyczno-katolicką „reakcją” (czyli w jego ojczyźnie – karlizmem) a ateistyczną rewolucją ekstremistycznych liberałów (w Hiszpanii – progresistów, *exaltados*), i mniemający, że receptą na ów „słuszny środek” dysponuje „partia umiarkowana” (której sam był jednym z przywódców), reprezentująca „prawowite arystokracje (*aristocracias legítimas*)” i „suwerenność inteligencji (*soberanía de la inteligencia*)”, jednak odległą od „teokracji” i „boskiego prawa królów” oraz od „suwerenności ludu”<sup>5</sup>. Gdyby Cortés zmarł nie w 1853, lecz w 1847 r., jego nazwisko miałoby, acz dużo skromniejsze, miejsce w annałach historii myśli politycznej, ale na pewno nie kontrrewolucyjnej i reakcyjnej. Jako autor *Memoria sobre la situación de la Monarquía, Lecciones de derecho político* czy *El Clasicismo y el Romanticismo* byłby on zapewne wymieniany – choćby w przypisach – obok takich klasyków arystokratycznego liberalizmu, jak Benjamin Constant czy François Guizot.

„Wczesny” Donoso to także chrześcijanin „sentymentalny”, o silnej uczuciowości religijnej, ale wierzący nawet, że to rewolucja francuska – nieświadomie wprawdzie i błędząc, ale jednak realizowała społeczny ideał chrześcijaństwa: wolności, równości i braterstwa. Aczkolwiek, jak wyznawał w liście do markiza Raffina (Alberyka de Blanche), „zawsze byłem wierzący we wnętrzu mojej duszy (*Yo siempre fui creyente en lo ín-*

<sup>3</sup> E. Schramm, *Donoso Cortés, su vida y su pensamiento*, tłum. R. de la Serna, Madrid 1936, s. 27.

<sup>4</sup> P. Viereck, *Conservatism: From John Adams to Churchill*, Princeton 1956, s. 15.

<sup>5</sup> J. Donoso Cortés, *La ley electoral considerada en su base y en su relación con el espíritu de nuestras instituciones* [1835], [w:] *idem, Obras completas*, Madrid 1970, t. 1, s. 200.

*timo de mi alma*)”, to jednak „moja wiara była bezowocna, ponieważ nie panowała nad moimi myślami, nie przenikała moich mów, nie przewodniczyła moim uczynom (*mi fe era estriol, porque ni gobernaba mis pensamientos, ni inspiraba mis discurso, ni guiaba mis acciones*)”<sup>6</sup>. W jego życiu są dwa, następujące wkrótce po sobie momenty zwrotne: pierwszy osobisty – to śmierć (31 maja 1847) jego młodszego brata Pedra – gorącego katolika i karlisty, o którym Juan w tym samym liście napisał:

[...] żył jak anioł i umarł tak, jak by umierali aniołowie, gdyby śmierci podlegali (*vivió una vida de ángel y murió como los ángeles morirían, si murieran*). I odtąd postanowiłem kochać i czcić, kocham i czczę [...] Boga mojego brata. [...] Taka jest wewnętrzna i tajemna historia mojego nawrócenia<sup>7</sup>.

Drugi jest publiczny – to horror europejskiej rewolucji 1848/1849, znanej powszechnie pod fałszywą, poetyczną nazwą „Wiosny Ludów”, co wszystko razem sprawiło, że „narodził się” zupełnie odmieniony, taki właśnie jakiego powszechnie znamy, Cortés: „katolik czysty” (*católico puro*)<sup>8</sup>, który zdusił w sobie samą liberała, „reakcjonista w imię Boga”, „katolicka Kasandra” i prorok Apokalipsy nowoczesności. O tym że odmianę tę należy postrzegać jako fundamentalną *metanoię*, jako „Pawłową” śmierć „starego człowieka” i przyobleczenie się w „nowego człowieka” (*liberalis obiit, natus est catholicus integralis*), pisał sam autor w liście do redakcji „El Heraldo” z 1852 r.: „Między zasadami, które były moimi [...], a zasadami, które wyznaję teraz, zachodzi sprzeczność zupełna, wstręt niezwykłony (*una contradicción radical y una repugnancia invencible*)”<sup>9</sup>. Jest przeto oczywiste, że wobec takiej sprzeczności również pogląd autora na to czym jest wolność nie mógł być taki sam w każdej fazie jego intelektualno-politycznej drogi życiowej. Wedle naszej oceny da się w – rozpatrywanej diachronicznie – twórczości hiszpańskiego myśliciela i polityka wyróżnić nawet nie dwie, lecz trzy koncepcje wolności.

<sup>6</sup> *Idem, Carta a Blanche-Raffin* [21 lipca 1849], [w:] *idem, Obras completas*, t. 2, s. 342.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 343.

<sup>8</sup> *Idem, Polemica con la prensa española* [16 lipca 1849], [w:] *idem, Obras completas*, t. 2, s. 331.

<sup>9</sup> *Idem, Cartas al Director del „Heraldo”* [15 kwietnia 1852], [w:] *idem, Obras completas*, t. 2, s. 735–736.

## I

Reprezentatywny dla pierwszej koncepcji wolności Donoso Cortesa jest jego krótki artykuł *Religia, wolność, rozum*, opublikowany w czasopiśmie „El Porvenir” [„Przyszłość”] 13 czerwca 1837<sup>10</sup>. Donoso wychodzi tam od stwierdzenia, że człowiek jest ze swojej natury zarazem religijny, rozumny i wolny (*religioso, inteligente y libre*). Jeżeli te trzy charaktery, które konstytuują jego naturę, rozwijają się harmonijnie w jej łonie, człowiek osiąga najwyższy stopień doskonałości. Historia pokazuje jednak, że praktycznie osiągalny jest raczej stopień wydoskonalenia polegający na perfekcji tylko jednego z trzech elementów. I tak, jeżeli elementem dominującym jest w człowieku inteligencja, to taki człowiek jest filozofem (*filósofo*). Jeżeli w jego sercu dominuje żar wiary – jest mnichem-eremitą (*cenobita*). Jeżeli płonie w nim uczucie wolności – jest wojownikiem (*guerrero*). Mnich, filozof, wojownik to trzy najbardziej wysublimowane typy wielkich charakterów – w historii nie znajdziemy innych i większych<sup>11</sup>. Zarazem ten typ, który w swojej kategorii osiąga najwyższą perfekcję, popada zawsze w konflikt z tymi, którzy reprezentują skalę wyższą niż przeciętna, ale niższą od niego: a zatem najrozumniejszy napotyka opozycję pośród ludzi rozumnych, najbardziej religijny – pośród religijnych, najwięcej wolny – pośród wolnych<sup>12</sup>. Tylko ten, który byłby kompletnie wielki, to znaczy jednocześnie najbardziej religijny, całkowicie wolny i najrozumniejszy, byłby „człowiekiem typicznym” (*el hombre típico*), ideałem ludzkości, *Ecce homo*. Ideał ten w cywilizacji greckiej osiągnął jedynie Sokrates, w całej zaś ludzkości – Jezus<sup>13</sup>.

Powyższy ideał kombinacji trzech elementów: wiary, rozumu i wolności dotyczy także społeczeństw ludzkich (*sociedades humanas*). Kiedy są one ze sobą zharmonizowane, społeczeństwa kroczą drogą ku nieograniczonemu (*indefinida*) doskonaleniu się. Kiedy natomiast dochodzi pomiędzy nimi do „świętokradczego rozwodu” (*divorcio sacrílego*), kiedy zaczynają one ze sobą walczyć, społeczeństwa popadają w rozstrój<sup>14</sup>. Historia unaocznia również, że te zasady społeczne znajdują swoje siedlisko pośród różnych narodów, które walczą ze sobą pod sztandarami (*banderas*)

<sup>10</sup> Nie zachował się żaden oryginalny egzemplarz tego czasopisma. Znamy ów artykuł jedynie z reprodukcji w przedmowie do *Obras de D. Juan Donoso Cortés* (Madrid 1854) autorstwa Gabina Tejado.

<sup>11</sup> J. Donoso Cortés, *La Religion, la Libertad, la Inteligencia*, [w:] *idem, Obras completas*, t. 1, s. 487.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 488.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 488–489.

owych przeciwstawnych zasad. I tak na przykład pod Maratonem starty się ze sobą falangi Persów, Wschodu (*Oriente*), Azji, reprezentujące zasadę religijną (*principio religioso*), z falangami Greków, Zachodu (*Occidente*), Europy, reprezentującymi zasady wolności i rozumu. Z kolei barbarzyńcy z Północy, reprezentujący „wolność zrodzoną w ich lasach (*bosques*) i religię zstępującą z nieba (*cielo*), najeżdżali Imperium Rzymskie, reprezentujące zniedołężniałą (*decrépita*) inteligencję i dekadencją (*estragada*) cywilizację<sup>15</sup>.

Obrazem rozstroju wynikającego z owego „rozvodu” religii, wolności i rozumu są współczesne społeczeństwa, rozrywane przez walkę partii, z których żadna nie łączy harmonijnie owych trzech zasad społecznych, lecz każda walczy pod sztandarem tylko jednej z nich. Kiedy więc jedna partia walczy w imię wolności bez religii, druga zaś w imię religii bez wolności i rozumu, to obie są władne zniszczyć, zdeorganizować społeczeństwo: wzniecają terror i powodują spustoszenie, inspirowane je nienawiść i pragnienie zemsty. Walka tych partii dzieli narody, powoduje wojny i rewolucje<sup>16</sup>. Im gorętsze, im bardziej egzaltowane jest umiłowanie wolności i rozumu, tym silniejsze delirium i szaleństwo ateizmu pragnącego zdetronizować Boga. Lecz w tym pandemonium rewolucyjno-ateistycznym, wylewającym jezioro krwi (*lago de sangre*), był, zdaniem Donosa, jeden człowiek, który wzniósł się (*colocó*) do zrozumienia konieczności postawienie imienia Bożego obok wolności i rozumu, toteż był żywą personifikacją owych trzech zasad społecznych, położył kres ich „świętokradczemu rozwodowi”, dokonał reorganizacji społeczeństwa przez restaurację zasady religijnej – to Napoleon<sup>17</sup>.

Jeżeli zatem, konkluduje Donoso, chcemy przerwać tę wyniszczającą walkę, powstrzymać prowadzące do agonii społeczeństwa szaleństwo staczania się wolności w ateizm, to musimy na powrót „ożenić” owe trzy zasady społeczne. Ponieważ pomiędzy partiami, które dokonały w Hiszpanii (po śmierci Ferdynanda VII i ustanowieniu reżimu konstytucyjnego) podboju władzy (*han conquistado el Poder*), a które wszystkie są tylko frakcjami partii liberalnej, „nie ma żadnej, która byłaby wystarczająco religijna i wystarczająco inteligentna”, Donoso zwraca się z apelem do tej, z którą się identyfikował, tj. do „partii umiarkowanej” (*partido moderado*), jako jedynej zarazem religijnej i rozumnej (acz „niewystarczająco”), a przy tym, ze względu na swój rodowód, także wolnościowej, o podniesienie sztandaru jedności wszystkich trzech zasad, jako jedynej możliwo-

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 489.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 489–490.



ści ocalenia społeczeństwa. „Nasz program albo śmierć!” (*¡Nuestro programa o la muerte!*) – kończy tym bojowym okrzykiem autor, co dowodzi i wagi sprawy w jego rozeznaniu, i wysokiego napięcia emocjonalnego<sup>18</sup>.

Streszczony powyżej artykuł stanowi doskonałą i jakże wymowną egzemplifikację typowych dla hybrydy zwanej katolicyzmem liberalnym (albo liberalizmem katolickim) niekonsekwencji, aporii i dwuznaczności. Widać tu jasno, że Cortés jest szczerze przejęty sprawami religijnymi, pragnie zachowania chrześcijaństwa w funkcji moralnego spoiwa społeczeństwa, oburzają go antyreligijne prześladowania i trwoży ateizacja, którą jednoznacznie utożsamia z partią rewolucyjną, dla której zniszczenie wiary w Boga jest celem prymarnym. Wszelako, chociaż eksponuje wyłącznie złowrogi obraz zagrożeń sprawianych przez partię „wolności, która oszalała” z nienawiści do religii, to jednak integralnie katolicka „partia Boga” (czyli w jego ojczyźnie karliści<sup>19</sup>) też usytuowana została jako symetryczny błąd „religii bez wolności i rozumu” – a więc w żargonie oświeceniowym „obskurantyzmu” – tak samo jak rewolucyoniści owładnięty nienawiścią, zdolny zdeorganizować społeczeństwo, siejący terror i pozostawiający zgliszcza, natomiast pochwała Bonapartego jako rzekomego pojednawcy zasad zakrawa raczej na ponury żart. Przed wszystkim jednak Donoso jest w tym momencie jeszcze bardzo daleki od traktowania tego, co Boskie jako fundamentu i racji bytu wszystkiego, co ludzkie, a Jezus Chrystus jego dłoń jeszcze tylko wzorem ludzkiej doskonałości, większym od Sokratesa jedynie na skali ogólnoludzkiego uniwersalizmu. I wreszcie, Donoso poszukuje (i wierzy w taką możliwość) niemożliwej równowagi pomiędzy trzema zasadami (i cnotami społecznymi) traktowanymi oddzielnie i równorzędnie: religią, wolnością i rozumem.

456

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 490–491.

<sup>19</sup> Przez cały okres I wojny karlistowskiej (1833–1840) Donoso wielokrotnie i niezwykle ostro atakuje karlistów, nazywając ich „zdrajcami” (*traidores*) i „uzurpatorami”, oskarżając ich o fanatyzowanie, anarchizowanie i rewoltowanie mas, co grozi tym, że ewentualne zwycięstwo karlistów oznaczałoby nastanie „monarchii demokratycznej”, zaś w stosunku do „rebelianckiego księcia” Don Carlosa używa nawet tej samej, co w cytowanym artykule wobec rewolucjonistów, metafory: „...pomiędzy tronem a nim jest rzeka krwi (*un río de sangre*) trudniejsza do przebycia niż Pireneje; [...] oskarżają go jego ofiary, wszyscy, których skrzywdził [...]. Opatrzność potępiła go i zaskarżyła jego prawa. Tron!... Jeśli go zajął, jego tron byłby kostnicą (*osario*)” – J. Donoso Cortés, [przedmowa z 14 sierpnia 1834 do:] *Consideraciones sobre la diplomacia. Y su Influencia en el estado político y social de Europa desde la revolución de julio hasta el tratado de la cuádruple alianza*, [w:] *idem, Obras completas*, t. 1, s. 99; zob. także: *idem, Identidad entre la monarquía carlista y la monarquía democrática* [1839], [w:] *idem, Juan Donoso Cortés: artículos políticos en „El Piloto”*, Pamplona 1952, s. 180–181.

Zanim wszakże przejdziemy do prezentacji drugiej – radykalnie odmiennej od pierwszej – koncepcji wolności Donoso Cortesa, należy stwierdzić, że ów zasadniczy, wskazany na początku niniejszego przedłożenia, podział myśli Donosjańskiej na fazę liberalną i antyliberalną trzeba nieco zniuansować, nie przeocząc pewnych zapowiedzi późniejszego przeobrażenia. Chronologia tekstów i wystąpień publicznych hiszpańskiego polityka pokazuje, że owe „jaskółki” konserwatywnej wiosny wylatują jeszcze w środku liberalnej zimy, czyli w drugiej połowie lat 30., jako że szczytowym punktem fazy liberalnego „doktrynerstwa” były jego – prześlągnięte rygoryzmem zasady „podziału suwerenności” (na „suwerenność prawną”, rezydującą w „rozumie absolutnym” władzy legislacyjnej i „suwerenność faktyczną”, którą wyraża „rozum ograniczony”, będący refleksem doświadczeń przeszłości) – *Wykłady z prawa politycznego (Lecciones de derecho político)*, wygłaszane w madryckim Ateneo od 22 listopada 1836 do 21 lutego 1837 r., po których w „El Eco del Comercio” nadano mu ironiczny przydomek „Guizotín”. Ale już w czerwcu 1837 r., kiedy finalizuje się debata konstytucyjna<sup>20</sup>, Donoso zajmuje stanowisko w broszurze pt. *Zasady projektu prawa fundamentalnego*, gdzie poddaje druzgocącej krytyce ideę podziału równoważących się władz, nazywając ją wręcz absurdem, albowiem w praktyce zawsze dominuje ta władza, która jest najsilniejsza<sup>21</sup>. W jego nowym ujęciu parlament nie jest w ogóle władzą (*poder*), tylko „wzniosłą instytucją wewnątrz... tronu (*una institución sublime, sólo interior... al trono*)”, a deputowanych izby ludowej powinna wyznaczać z grona kandydatów Korona. Dominować musi więc władza królewska, będąca właśnie „depozytariuszem rozumu wieków (*la depositaria de la inteligencia que le han legado los siglos*)”, jeśli zaś pozbawia się monarchy realnej władzy, to staje się on faktycznie „poddanym z koroną (*un súbdito con diadema*)”<sup>22</sup>. Swoją batalię o kształt ustroju Donoso przegrywa na całej linii, skoro konstytucja z 18 czerwca 1837 r. ustanawia „suwerenność podzieloną (*compartida*)”, podczas gdy on proklamował zasadę, że „monarcha jest jedynym reprezentantem społeczeństwa, i jako jedyny reprezentant społeczeństwa jest również jedyną władzą państwową (*el único Poder*

<sup>20</sup> Była ona następstwem tzw. puczu sierżantów z la Granja de San Ildefonso w 1836 r., w następstwie którego liberałowie radykalni (*progresistas*) przechycili władzę z rąk *moderados*, stawiając sobie za cel główne przywrócenie pierwszej hiszpańskiej konstytucji z Kadyksu z 1812 r. (która nigdy nie weszła w życie), o wiele bardziej demokratycznej niż obowiązujący Statut Królewski z 1834 r.

<sup>21</sup> J. Donoso Cortés, *Principios constitucionales aplicados al Proyecto de Ley fundamental presentado a las Cortes por la Comisión nombrada al efecto* [1837], [w:] *idem, Obras completas*, t. 1.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 333 i 338.

*del Estado*)”<sup>23</sup>, jednak z punktu widzenia trajektorii jego ewolucji ideowej właśnie w tym momencie staje się on – jak trafnie wskazuje Federico Suárez Verdaguer – „izabelińskim”<sup>24</sup> absolutystą”<sup>25</sup>.

Na dalszą ewolucję Donoso Cortesa od liberalizmu do reakcjonizmu wpłynęły bez wątpienia intensywne lektury św. Augustyna i Josepha de Maistre’a, którym oddawał się podczas swojego dobrowolnego wygnania we Francji (w geście solidarności z wypędzoną regentką Marią Krystyną) podczas progresistowskiej dyktatury księcia Vergary (gen. Baldomero Espartero) w latach 1840–1843. Stąd też następne wyraźne świadectwo oddalania się od koncepcji liberalizmu „doktrynalnego” pochodzi z roku 1845, kiedy to Donoso, jako (ponownie) deputowany z Badajoz i członek – a faktycznie szef – parlamentarnej Komisji ds. Reformy Konstytucji – redaguje projekt nowej konstytucji idącej po myśli, zreorganizowanej przez gen. Ramona Narvaeza, Partii Umiarkowanej (*Partido Moderado*), która doszła na lat dziesięć do władzy po obaleniu Espartera. Dwa główne cele Donosa to: przywrócenie religii katolickiej statusu religii panującej wraz z przywróceniem oficjalnych relacji ze Stolicą Apostolską i częściowym choćby zadośćuczynieniem krzywd wyrządzonych Kościołowi tak zwaną dezamortyzacją dóbr kościelnych<sup>26</sup> oraz wzmocnienie pozycji ustrojowej Korony. Projekt Donosa zakłada więc między innymi przyznanie monarsze prawa mianowania senatorów dożywotnich oraz podwyższenie cenzusu wyborczego do izby niższej Kortezów – dającego prawo głosu tylko jednemu procentowi ludności. Porównując swoich oponentów z radykalnej partii *exaltados*<sup>27</sup> do dawnych „wielkich feudałów”, oskarża ich o to, że nie rozumieją ani zasady wolności, znamionującej cywilizację europejską, ani tradycji hiszpańskiej, która jest zarazem monarchiczna i demokratyczna, co znaczy, że ufundował ją sojusz króla, duchowieństwa i ludu w walce z nawałą mahometańską. W *Opinii i mowie o reformie konstytucji z 1837 roku* Donoso tak przedstawia swoją wizję genezy i istoty monarchii narodu hiszpańskiego:

Monarchia hiszpańska narodziła się w Asturii. Ja nie widzę tam, Panowie, ani śladu (*rastro*) arystokracji. Widzę tam króla, który reprezentuje Monarchię; widzę duchownych, którzy reprezentują Kościół; widzę żołnierzy, którzy repre-

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 340.

<sup>24</sup> Czyli związanym z nominalną od 1833 r., lecz wówczas jeszcze niepełnoletnią królową „konstytucyjną”, Izabelą II.

<sup>25</sup> F. Suárez Verdaguer, *Introducción a Donoso Cortés*, Madrid 1964, s. 66.

<sup>26</sup> Do której zresztą sam Donoso – jako wysoki funkcjonariusz rządu Juana Alvareza Mendizabala – przyłożył rękę w poprzedniej dekadzie.

<sup>27</sup> A także z umiarkowanej frakcji *puritanos*, której sam w latach 30. przewodził, lecz z którą teraz zerwał.

zentują naród (*el pueblo*). Arystokracja przyszła później: przyszła, kiedy mogła była przyjść, przyszła wraz z wojną i dzięki wojnie, ponieważ tam, gdzie są wojownicy, jest arystokracja. Wtedy, Panowie, został wzniesiony feudalny zamek (*el castillo*), symbol arystokracji, i nie został on wzniesiony obok (*al lado*) tronu, lecz naprzeciwko (*enfrente*) niego<sup>28</sup>.

Dawna monarchia hiszpańska była zatem, zdaniem Donosa, i powinna taką stać się na powrót, monarchią religijną i „narodowo-demokratyczną”, lecz nie arystokratyczną<sup>29</sup>. Jest to wyraźny odwrót od charakterystycznego dla liberałów klasycznych (a także dla Tocqueville’a i lorda Actona) przeświadczenia, że to arystokracja była niegdyś nosicielką i obrończynią idei wolności, którą to rolę winna obecnie przejąć „arystokracja rozumu”, tworzącą opinię publiczną w prasie i parlamencie. Można by rzec: „klasa polityczno-medialna”, której Donoso był jednym z pierwszych i najświetniejszych w Hiszpanii przedstawicieli, a która zaczyna teraz budzić jego wstręt, jako grzęznąca w jałowym i politycznie niekonkluzywnym gadulstwie i pociągająca tym samym w otchłań cały kraj, „klasa dyskutująca” (*la clase discutidora*).

## II

459

Druga, i wyraźnie odmienna od pierwszej, koncepcja wolności Donoso Cortesa (niebędąca jednak tematem głównym i rozpatrywanym samoistnie, ponieważ – jak to wprost zostaje powiedziane – „całokształt zdarzeń ludzkich” musi być rozważany z jedyne go prawdziwego punktu widzenia, tj. „z wyżyn katolickich”<sup>30</sup>) zawarta jest w jego „trylogii apokaliptycznej”, czyli w trzech kontrrewolucyjnych mowach wygłoszonych w Kortezach w latach 1849–1850: *Mowie o dyktaturze*, *Mowie o ogólnym*

<sup>28</sup> J. Donoso Cortés, *Dictamen y discurso sobre la reforma constitucional de 1837*, [w:] *idem, Obras completas*, t. 2, s. 18.

<sup>29</sup> W tym kontekście postulat jeszcze większego „wyśrubowania” cenzusu wyborczego jest zresztą dużą niekonsekwencją Donosa, świadcząca o wciąż obecnych u niego nawykach myślowych „liberała arystokratycznego” à la Guizot.

<sup>30</sup> J. Donoso Cortés, *O dyktaturze*, tłum. N. Łuczyńska, W. Przybylski, „Res Publica Nowa” 2007, nr 1(191), s. 156 [*Mowę o dyktaturze* cytuję zasadniczo za tym przekładem, korygując go punktowo na podstawie oryginału, zważywszy na jego potknięcia, z których najgorsze jest przypisanie papieżowi Piusowi IX „nikczemności” (s. 160), podczas gdy Donoso napisał *ignominias*, czyli „pohańbienie”, „sromota”, mając na myśli niewątpliwie faktyczne, ale uczynione papieżowi przez rewolucjonistów, a nie jego własne, nikczemności. Tekst oryginalny zob.: *Discurso sobre la dictadura*, [w:] *idem, Obras completas*, t. 2, s. 305–323].

położeniu Europy oraz Mowie o położeniu Hiszpanii, a przede wszystkim w pierwszej z nich.

Wolność nie jest tu już – jak w okresie liberalnym – traktowana jako równorzędna religii i rozumowi oraz jako składowa triady cnót społecznych, lecz tylko i wyłącznie pochodna i rezultat religii, i to nie religii w ogóle, lecz tylko religii katolickiej. „Nie istnieje – pisze Donoso w liście z 16 lipca 1849 r. do redaktorów „El País” i „El Heraldo” – żadna wolność, która nie byłaby albo nie mogłaby zostać skonfiskowana przez jakąkolwiek tyranie, poza jedną jedyną<sup>31</sup> wolnością przez uszlachetnienie (*libertad por excelencia*), która jest poza jurysdykcją tyranów”<sup>32</sup>.

Poza chrześcijaństwem nie ma więc wolności; gdy ono słabnie w społeczeństwie, nieuchronnym skutkiem jest także jej zniknięcie i popadanie społeczeństwa w coraz większą niewolę. Ten punkt widzenia wyraża słynna metafora „dwóch termometrów”, na których można zbadać każdorazowo wpływ dwóch jedynek „wędzideł” na problematyczną, czyli skażoną grzechem, naturę ludzką: są to termometr religijny i termometr polityczny. Na pierwszym możemy badać poziom religijności w społeczeństwie, tym samym więc stopień „represji”, jakimi zasady religijno-moralne zdolne są powściągać człowieka w czynieniu zła. Na drugim możemy zidentyfikować, jak daleko sięga represyjna siła władzy politycznej, tym samym zaś w ogóle, jak silna jest ta władza. Prawo, które w ten sposób odkrywa mówca, jest następujące: poziomy „temperatury” religijnej i politycznej są do siebie odwrotnie proporcjonalne. Zawsze im wyższy jest poziom słupka rtęci na termometrze religijnym, tym niższy jest na termometrze politycznym; im większa pobożność, tym słabsza i ledwie widoczna władza cywilna. I odwrotnie: im bardziej słabnie religijność, tym bardziej wzrasta represja polityczna.

Paralelizm ten można prześledzić w całej ludzkiej historii. Dzieje najwcześniejsze, przedchrześcijańskie, stanowią nieprzerwany ciąg despotyzmu, represji wyłącznie politycznej. Wcielenie Syna Bożego oznacza najbardziej radykalny przeskok: ustanowiona przez Boskiego Założyciela chrześcijaństwa wspólnota apostołów była jedynym w historii społeczeństwem, które istniało bez rządu (*sin gobierno*). Tam, gdzie nie ma innej władzy, jak miłość Mistrza do uczniów i uczniów do Mistrza (gdzie zatem słupek rtęci na termometrze religijnym osiąga punkt ekstremum), słupek rtęci na termometrze politycznym opada do zera. Wolność w miłości jest absolutna, wędzidło polityczne jest zbędne. Już jednak w tej samej wspólnocie apostołskiej po Wniebowstąpieniu słupek na termometrze politycz-

<sup>31</sup> Nadaną człowiekowi przez Boga i skądinąd straszliwą (*tremenda*).

<sup>32</sup> J. Donoso Cortés, *Polemica con la prensa española* [16 lipca 1849], s. 335.

nym musiał lekko choćby drgnąć: nie ma ona jeszcze wprawdzie rządu w ścisłym znaczeniu, ale już konieczny jest jego załążek (*germen, embrión*): „sędziowie arbitrzy i przyjaźni rozjemcy (*amigables componedores*)”<sup>33</sup>. Gdy chrześcijaństwo ogarnia coraz większe rzesze ludzi, gdy wreszcie poddają się mu narody i państwa, słupek ów ciągle, acz jeszcze powoli, podnosi się. Przychodzi epoka feudalna, kiedy jako lekarstwo na ludzkie namiętności pojawia się potrzeba realnego rządu, toteż powstaje monarchia feudalna. Jest to jednak najslabsza (*más débil*), najbardziej ograniczona co do zakresu swojej władzy monarchia w historii, ponieważ wciąż jeszcze kwitnie religijność i w większości wypadków na usmierzanie namiętności wystarczy wężdzidło religijne.

Sytuacja zmienia się diametralnie wraz ze świtem nowożytności. Religijna rewolucja protestantyzmu pociąga za sobą błyskawicznie emancypację intelektualną, moralną, społeczną i polityczną ludów od Kościoła. Słupek rtęci na termometrze religijnym opada odtąd skokowo. Tym samym systematycznie idzie w górę na termometrze politycznym. W mgnieniu oka słabe monarchie feudalne zamieniają się w monarchie absolutne. Rychło okazuje się, że nowożytne państwo potrzebuje „milion ramion” – czyli stałych armii („niewolników w mundurach”), zaraz potem „milion oczu” – policji i „milion uszu”<sup>34</sup> – zcentralizowanej administracji; wreszcie zapragnie posiadać przywilej znajdowania się w jednym czasie w każdym miejscu – wynaleziono więc telegraf. Państwo nowożytne zyskuje środki techniczne, o których nie mogły nawet marzyć tyranie starożytne. Nie ma przeszkód fizycznych, bowiem odkąd są statki parowe i koleje żelazne, nie ma granic; nie ma przeszkód moralnych, gdyż wskutek rozłamu religijnego „dusze są podzielone (*los ánimos están divididos*), a wszelkie patriotyzmy są martwe”<sup>35</sup>. Świat zmierza ku ustanowieniu największego i najbardziej niszczącego despotyzmu, jakiego nikt jeszcze nie widział. Stanie się tak wówczas, kiedy cała ta maszyna nowoczesności wpadnie w ręce „sił inwazyjnych (*fuerzas invasoras*)”<sup>36</sup> rewolucji, które – jako ateistyczne programowo – są despotyzmem czystym już w swojej ideologii i zamiarach, a staną się nim w praktyce po pokonaniu wszelkich sił oporu, których zresztą nie widać. Rewolucja bowiem to *continuum*: formuła rewolucji socjalistycznej: „będziecie jak bogaci (*Y seréis como los ricos*)”, wyrasta z formuły rewolucji burżuazyjnej: „będziecie jak szlachcice (*Y seréis como los nobles*)”, a ta ma swoje ostateczne źródło w re-

<sup>33</sup> *Idem, O dyktaturze...*, s. 157.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 158.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 151.

belii podkuszzonego przez szatana pierwszego człowieka: „będziecie jak bogowie (*Y seréis a manera de dioses*)”<sup>37</sup>.

Czy katastrofa jest do uniknięcia? Cortés rozważa dwie nasuwające się możliwości. Pierwszą i najbardziej pożądaną byłaby wielka, powszechna, uzdrawiająca (*saludable*) reakcja religijna – dziś powiedzielibyśmy: „nowa ewangelizacja”. Niestety, mówiąc to „z najgłębszym smutkiem”, Donoso nie uważa jej obecnie za prawdopodobną, ponieważ:

Widziałem [...] i poznałem wiele jednostek, które odeszły od wiary i powróciły do niej; na nieszczęście [...] nie widziałem nigdy żadnego ludu, który by powrócił do wiary po jej uprzednim utraceniu (*perdido*)<sup>38</sup>.

Pozostaje zatem tylko drugie wyjście, którego kontrowersyjności autor jest dobrze świadom, niemniej nie cofa się przed dowodzeniem jego niezbędności. To wyjście to właśnie dyktatura. A co z wolnością? Otóż wolność już nie istnieje, zbeczcęcili ją ci, którzy najgłośniejszymi wypowiadają „to święte słowo (*esa palabra sagrada*)”, została ona zdradziecko zraniona i zamordowana przez „wszystkich demagogów świata”<sup>39</sup>. Jedyna prawdziwa wolność to wolność chrześcijańska, wolność w miłości i wolność od grzechu; „wolność” natomiast proklamowana przez siewców rewolucji oznacza „prawo” do szerzenia nienawiści i do grzeszenia. Wyczerpane są również wszelkie legalne środki oporu: nietykalność „nietykalnych królów (*reyes inviolables*)” jest nieustannie gwałcona, „odpowiedzialni (*responsables*)” ministrowie konstytucyjni za nic nie odpowiadają, „uprawnione większości (*mayorías legítimas*)” parlamentarne zawsze są pokonywane przez nieuprawnione „mniejszości niespokojne (*minorías turbulenteas*)”<sup>40</sup>. Nie istnieje już wybór między wolnością a dyktaturą, istnieje tylko wybór pomiędzy „dyktaturą powstańczą (*dictadura de la insurrección*) a dyktaturą Rządu (*dictadura del Gobierno*)”; „pomiędzy dyktaturą, która pochodzi z dołu (*que viene de abajo*), i dyktaturą, która przychodzi z góry (*que viene de arriba*)”:

Ja – mówi Donoso – wybieram tę, która przychodzi z góry, ponieważ pochodzi z rejonów czystszych i jaśniejszych (*limpias y serenas*); chodzi o wybór, w końcu, pomiędzy dyktaturą sztyletu (*dictadura del puñal*) i dyktaturą szabli (*dictadura del sable*): ja wybieram dyktaturę szabli, gdyż jest bardziej szlachetna (*noble*)<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 154.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 158.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 156.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 160.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

Czy dyktatura ma być rozwiązaniem trwałym i ostatecznym? Budzi to spory wśród komentatorów Donosa, wydaje się jednak, że nie, że jest to wprawdzie rozwiązanie nagląco potrzebne, jedyne w dramatycznej sytuacji, ale jednak tymczasowe i „okazjonalne”. Główny argument za taką interpretacją znajduje się w przywołanym przez samego autora teologicznym uzasadnieniu dyktatury „w porządku boskim”. Wszechświat, jak przypomina Donoso, jest zwyczajnie rządzony przez Boga za pomocą nadanych przez niego praw naturalnych, a zatem – można powiedzieć – w sposób „konstytucyjny (*constitucionalmente*)”. Jeśli jednak zasadniczo Bóg rządzi światem jako Prawodawca (*Legislador*), który wykonywanie tych praw pozostawił „egzekutywie” fizycznej i ludzkiej, to jednak Bóg czasami manifestuje swoją suwerenną wolę wprost, jasno i wyraźnie, nawet łamiąc czy zawieszając ustanowione przez siebie samego prawa i zakłócając naturalny bieg rzeczy, czyli działając w sposób „dyktatorski (*dictatorialmente*)”<sup>42</sup>. Religia nazywa owo zawieszenie cudem; analogicznie zatem dyktatura ludzka jest jedynie chwilowym – uzasadnionym nadzwyczajnymi okolicznościami – zawieszeniem zwyczajnego, „konstytucyjnego” biegu rzeczy.

### III

Pomiędzy drugą a trzecią koncepcją wolności Donoso Cortesa, której ekspresją jest jego dzieło fundamentalne z 1851 r. *Szkic o katolicyzmie, liberalizmie i socjalizmie, rozważanych w ich zasadach podstawowych* (*Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, considerados en sus principios fundamentales*), nadto korespondencja z tego okresu oraz ostatni ważny tekst: *List do kardynała Fornari* (*Carta al Cardenal Fornari*), nie ma aż tak zasadniczej przepaści, jak pomiędzy pierwszą a drugą, ponieważ i druga, i trzecia jest integralnie katolicka, wszelako zachodzi tu jedna ważna i znamienna różnica: w dziełach tych znika figura katechonicznego „dyktatora szabli”<sup>43</sup>, którego zastępuje wyłącznie już papieństwo jako jedyne *portus*

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 152.

<sup>43</sup> Jakkolwiek dyktator ów wydaje się być często – co akcentował zwłaszcza Carl Schmitt – zupełnym *novum* w myśli kontrewolucyjnej XIX-wiecznych tradycjonalistów, to przecież jest on zarazem prastarą, wykreowaną przez starożytnego kontrewolucjonistę Platona, figurą „zbawcy z mieczem”, posiadającego prawdziwą wiedzę królewską (*logos basilikos*), który w trudnych czasach przywróci porządek metodami „pozakonstytucyjnymi”, „oczyszczając” *polis* z niegodziwców – zob. *idem*, *Polityk*, 293d, e; zob. także interpretację tej figury w: E. Voegelin, *Platon*, tłum. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009, s. 236, 250–253.



*salutis* także dla cywilizacji katolickiej; z tego powodu także wolność jest odtąd rozważana tylko w perspektywie teodycei i soteriologicznej.

W *Ensayo...* wolność rozważa Cortés w trojakim sensie: (a) jako doskonałość, (b) jako środek do jej osiągnięcia oraz (c) w perspektywie *historia sacra*, jako jej dzieje w niebie i na ziemi, wraz ze skutkami jej nadużycia przez anioły i ludzi.

Autor odrzuca naprzód pospolite mniemanie, jakoby istotą wolnej woli była możliwość wybierania pomiędzy dobrem a złem, *resp.* „wolność wyboru” (*libre albedrío*). Gdyby tak było istotnie, pociągałoby to za sobą dwa, jego zdaniem, niedorzeczne następstwa: pierwsze, dotyczące człowieka, że im doskonalszy by się stawał, tym mniej byłby wolny (gdyż doskonaląc się, nie mógłby już podlegać pociągowi do zła), toteż zachodziłaby sprzeczność pomiędzy doskonałością a wolnością; drugie, dotyczące Boga, że to On nie byłby wolny, ponieważ w Bogu nie może być dwóch sprzecznych dążeń – ku dobru i ku złu. Pozytywnie wolność nie polega zatem na możliwości wybierania pomiędzy dobrem a złem, lecz „jest po prostu własnością woli rozumnej”<sup>44</sup>. Należy jednak rozróżnić pomiędzy wolnością doskonałą a cząstkową. Pierwszą, tożsamą z doskonałością rozumu i woli, znaleźć można tylko w Bogu, toteż doskonale wolny jest tylko Bóg. Człowiek natomiast – niedoskonały, jak każdy byt stworzony – jest tylko względnie wolny. Co więcej, stopień wolności możliwy do osiągnięcia przez człowieka jest wprost proporcjonalny do stopnia posłuszeństwa okazywanego Stwórcy: gdy człowiek miłuje Boga i okazuje należyty respekt Bożemu prawu, wzrasta w wolności, gdy natomiast oddala się od Boga i gardzi prawem Bożym, wpada pod władzę szatana, stając się jego niewolnikiem. Krystalizuje się tu zatem jednocześnie pogląd Donosa nie tylko na kwestię wolności, ale i władzy; wolność bowiem to podleganie władzy prawowitego Władcy Niebieskiego, a niewola to podleganie władzy diabelskiego „przywłaszczyciela”. Identyfikowana przez teologię polityczną łączność porządku doczesnego z nadprzyrodzonym pozwala natychmiast wskazać, przez analogię, podleganie na ziemi panowaniu władcy legitymownego posłuszeństwem Bogu bądź bezbożnego uzurpatora.

Możność pójścia za złem – czyli „wolność wyboru” – jest rzeczywista, ale mylne jest postrzeganie w niej istoty wolności; to jedynie przypadłość wynikająca z niedoskonałości woli ludzkiej, a zatem słaba i niebezpieczna dla wolności, stwarzająca zagrożenie popadnięcia w niewolę u „przy-

<sup>44</sup> J. Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, edición preparada por José Vila Selma, <http://www.lluisvives.com/servlet/SirveObras/hist/13505030989138941976613/index.htm> (dostęp: 29 września 2013).

właściciela". Wolna wola, pojęta jako możliwość obracania dobrego na złe, „jest darem tak wielkim, tak nadprzyrodzonym, iż zdaje się ze strony Boga być więcej pewnego rodzaju abdykacją (*abdicación*), niż łaską (*gracia*)”<sup>45</sup>, a przez to tajemnicą przerażającą tym, że czyniący z niej użytek człowiek tylko psuje ciągle dzieło Boże. Komu zależy na osiągnięciu prawdziwej wolności – wolności od grzechu – winien tedy raczej starać się przywieść tę możliwość do spoczynku, a nawet utracić ją, o ile to możliwe, zupełnie, co jest osiągalne tylko przy pomocy łaski. Bez łaski, także uczynkowej, nie można nic, co najwyżej się zgubić. Uwalniająca z grzechu łaska nie przeczy jednak wolności, ponieważ jej działanie wymaga współdziałania człowieka. Jak uczy teologia fundamentalna, człowiekowi udzielana jest łaska dostateczna do poruszania woli lekkim pociąganiem; gdy człowiek za nią idzie, jego wola zlewa się z wolą Bożą, i w ten sposób łaska dostateczna staje się skuteczna. Pojęta jako środek do doskonałości, wolność woli ludzkiej jest, w świetle powyższego, „najdziwniejszym z cudów Bożych”<sup>46</sup>, z tego powodu, że człowiek może oprzeć się Bogu i mieć swoje „straszliwe zwycięstwo (*tremenda victoria*)”, a mimo to Bóg „pozostaje zwycięzcą (*vencedor*), a człowiek zwyciężonym (*vencido*)”<sup>47</sup>, przegrywając swoje zbawienie. Dopóki jednak w wielkim teatrze świata (*el teatro de la batalla*) trwa gigantyczna walka pomiędzy „Dwoma Miastami” – *Civitas Dei* i ulegającym władzy Księcia Tego Świata *civitas terrena*, pomiędzy „Herkulesem boskim (*Hércules divino*)” a „Herkulesem ludzkim (*Hércules humano*)”, „każdy człowiek, świadomie czy nieświadomie, służy i walczy w jednej z tych armii, i nie ma nikogo, kto by nie miał udziału w odpowiedzialności za klęskę lub zwycięstwo (*No hay hombre ninguno que, sabiéndolo o ignorándolo, no sea combatiente en este recio combate; ninguno que no tenga una parte activa en la responsabilidad del vencimiento o de la victoria*)”<sup>48</sup> Kościoła Wojującego (*Ecclesia militans*), a wszelka walka ustanie dopiero w wieczności, w ojczyźnie sprawiedliwych, obywateli *Ecclesia triumphans*.

W aspekcie soteriologicznym słabość ludzkiej wolności jest zresztą „deską ratunku” dla człowieka, co wyjaśnia porównanie kondycji ludzkiej z anielską. Usytuowanie aniołów na szczycie hierarchii bytów stworzonych, a zatem obdarzenie ich przez Boga również większą miarą wolności, miało skutki nieodwracalnie katastrofalne dla tych aniołów, które się zbuntowały. Jako doskonalsi od człowieka, aniołowie mają tylko jednorazowy akt wyboru, więc upadek aniołów zbuntowanych był i natych-

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

miastowy, i ostateczny, a wyrok potępienia ich – bezapelacyjny. „Słabszy od nich pojętnością i wolą (*más flaco de entendimiento y de voluntad*)” człowiek przez to samo właśnie zachował szansę odkupienia i nadzieję zbawienia. Potępienie stanowcze może „wysłużyć” sobie dopiero wtedy, „gdy przez powtarzanie (*repetición*) przewinienie (*prevaricación*) ludzkie dojdzie do wielkości przewinienia anielskiego”<sup>49</sup>.

W związku z powyższym Donosa zajmuje pytanie, dlaczego Bóg nie decyduje się „przełamać” wolności człowieka po to, aby uratować go, choćby wbrew jego „wolności wyboru”, która – jak już wiemy – jest tylko możliwością samozatracenia? Odpowiedź przezeń udzielona pozwala oddalić posądzenie o skłanianie się tego myśliciela do luteranńskiej zasady usprawiedliwienia *sola gratia*, ponieważ zawiera podkreślenie konieczności zasługi do zbawienia ze względu na to, że jej brak nie odpowiadałby doskonałości Bożej. Zbawienie udzielone bez zasługi (*mercedimiento*) byłoby nie dobrocią (*bondad*) Bożą, lecz słabością, skutkiem bez przyczyny, tym, „co na ziemi nazywamy kaprysem nerwowej kobiety lub dziwactwem tyranów (*que llama en la tierra capricho de mujer nerviosa o extravagancia de tiranos*)”<sup>50</sup>.

Możliwość potępienia wiecznego jedynie równoważy się z możliwością zbawienia. Pierwsza ewentualność jest Bożą sprawiedliwością (*justicia*), druga Bożym miłosierdziem (*misericordia*). Cortés podkreśla, że konsekwentne i logiczne jest wyłącznie albo przyjęcie, albo odrzucenie naraz obu (*ambas*) możliwości, albowiem wszystko, co nie jest tym, co potocznie nazywa się „pójściem do piekła”, nie jest naprawdę karą (*pena*), zaś wszystko to, co nie jest „pójściem do nieba”, nie jest prawdziwą nagrodą (*galardón*): „kto bluźni przeciwko Bogu, że pozwolił na piekło, ten bluźni też przeciwko Bogu, że daje [wieczną] chwałę (*el que blasfema contra Dios porque ha hecho el infierno, blasfema contra Dios porque ha hecho la gloria*)”<sup>51</sup>.

Teoria wolności Donoso Cortesa zawiera jeszcze jeden niezmiernie istotny wątek, a mianowicie rozpatrzenie relacji wolności do prawdy. Depozytariuszem prawdy absolutnej jest, w jego ujęciu, oczywiście Kościół, ale rozstrzygnięcie takie implikuje nader wymowny i bolesny paradoks. Prawdziwość i piękno nauki katolickiej wcale bowiem nie przyczyniają Kościołowi popularności – przeciwnie: świat nauki tej nie słucha, „a tłoczy się około katedr błędu i słucha uważnie częściej wymowy sprośnych sofistów i ciemnych histrionów (*el mundo cursa estudios en la cátedra del error y pone un oído atento a la elocuencia vana de impúdicos sofistas y de oscuros*

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

*histriones*)<sup>52</sup>. Skłania to do przypuszczenia, że świat prześladuje Kościół nie dlatego, że „zapomina” o Jego prawdzie, świętości, dowodach boskiego posłannictwa i cudach działanych przez Niego, ale dlatego, że ma je w obrzydzeniu.

Skoro jednak Kościół, pomimo poniesionych strat i prześladowań, trwa od dwóch tysięcy lat, to gdzie leży przyczyna Jego triumfów, jeśli nie w prawdzie, którą reprezentuje? Otóż wyłącznie we wspierającej Go sile nadnaturalnej, w tajemniczym, nadprzyrodzonym prawie łaski i miłości. Twierdzenie to uzasadnia Cortés właśnie paradoksalnie brzmiącym argumentem, że nie przez prawdę Chrystus „zwyciężył świat”, jako że prawda przez Niego uosabiana co do istoty swojej była znana już w Starym Testamencie, a jednak lud Starego Przymierza w decydującej godzinie zaprzeczył Prawdzie Wcielonej i ukrzyżował ją na Kalwarii:

Straszliwa i pamiętna to nauka dla tych, którzy wierzą w tajemną i zdobywczą siłę prawdy oraz w radykalną niemoc błędu do samodzielnego pochodzenia przez świat! (*¡Terrible lección memorable documento para los que creen en la fuerza recóndita y expansiva de la verdad y en la radical impotencia del error para hacer por sí solo su camino por el mundo!*)<sup>53</sup>.

Zbawiciel zwyciężył wprawdzie świat, ale nie dzięki temu, że jest prawdą, lecz pomimo prawdy! Prawda sama z siebie nie może triumfować właśnie z powodu wolności człowieka, którego rozum i wola są zaćmione przez upadek grzechowy. W stanie upadku człowiek staje się wrogiem prawdy, którą traktuje jak „tyranię” Boga, a gdy Go krzyżuje, sądzi, że zabija swojego tyrana.

Najpełniejsze wyjaśnienie tajemnicy błędnych wyborów dokonywanych przez ludzką wolę znajduje Donoso w słowach z *Ewangelii według św. Jana*: „Przyszedłem w imię Ojca mego, a wy Mnie nie przyjmujecie, gdy inny przyjdzie w swoje własne imię, przyjmiecie go” (J V, 43). Słowa te świadczą, jego zdaniem, „o naturalnym triumfie fałszu nad prawdą, zła nad dobrem”<sup>54</sup>. Naturalną skłonność upadłej woli do zła potwierdza zarówno wybór Barabasa przez lud jerozolimski, jak skłanianie się współczesnego proletariatu ku fałszywej teologii socjalistycznej. Natura nie jest zdolna wybrać prawdy; aby wybierać prawdę, potrzeba łaski i miłości, gdyż „nikt nie może iść do Syna, kogo nie pociągnie Ojciec” (J, VI, 44). „Po ludzku” rzecz biorąc, triumf Krzyża jest niepojęty, bowiem do zwycięstwa chrześcijaństwa konieczne jest ustawiczne, nadnaturalne działanie Ducha Świętego.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

Konsekwencje uznania, że człowiek w stanie (upadłej) natury jest wrogiem prawdy, a jego „wolne wybory”, gdy są pozbawione wspomagania łaski, muszą być zawsze błędne, są niezwykle doniosłe. Oznacza to bowiem, że wolności nie można zaufać, a „prawo wyboru” jest zawsze zgubne – zarówno w państwie, jak w Kościele. Tak doskonale współbrzmiąca z „duchem *Syllabusa*” bł. Piusa IX, pesymistyczna ocena natury ludzkiej ujawnia jednocześnie zasadniczą rozbieżność pomiędzy i Donoso Cortesem, i orzeczeniami *Syllabusa* (oraz całym tradycyjnym nauczaniem Kościoła w tej materii) a głoszoną od czasów *Vaticanum II* optymistyczną tezą, że „prawda zwycięża nie inaczej, jak tylko siłą samej prawdy”. Przyjęcie tej tezy skutkuje rezygnacją z postulatu państwa katolickiego i proklamowaniem w deklaracji *Dignitatis humanae* prawa każdego człowieka do „wolności religijnej”, potępionego w *Syllabusie*<sup>55</sup>. W tradycyjnym nauczaniu Magisterium znajdują się niezliczone przykłady tej samej tezy, którą Donoso głosi w *Ensayo...*, że błąd sam przez się nie ma żadnego „prawa” i nie może być „wolności dla błędu”, która jest „obrzydliwa równie jak sam błąd”<sup>56</sup>. Wynika stąd prawo Kościoła do osądzania błędów, które, zdaniem Donosa, chroni przed relatywizmem, będącym nieuchronnym następstwem układania przez ludzi katalogów „prawd konwencjonalnych i arbitralnych”<sup>57</sup>, a nawet zbawienność nietolerancji, która „ocaliła świat od chaosu (*ha salvado el mundo del caos*)”, stawiając ponad wszelką dyskusję „prawdy pierwsze i święte (*verdades primitivas y santas*)”, będące właśnie podstawą wszelkiej dyskusji; prawdy, których nie wolno ani na chwilę poddać w wątpliwość, ażeby natychmiast nie zachwiał się umysł niepewny prawdy ni błędu, aby w tej chwili „nie zaciemniło się jasne zwierciadło rozumu ludzkiego (*se oscurezca y enturbie el clarísimo espejo de la razón humana*)”<sup>58</sup>. Tylko Kościół „ma święty przywilej dyskusji owocnych i płodnych (*ha tenido el santo privilegio de las discusiones fructuosas y fecundas*)”, podobnie jak tylko „wiara (*fe*) rodzi ustawicznie prawdę, a prawda wiedzę (*ciencia*)”<sup>59</sup>, podczas gdy wątpienie (*escepticismo*) może rodzić tylko wątpienie.

Istnieje zatem całkowita sprzeczność pomiędzy „wolnością katolicką (*libertad católica*)” a „wolnością liberalną”, którą Donoso nazywa także (w cytowanym już wyżej liście do „El Heraldo” z kwietnia 1852 r.) „wolnością dogmatyczną (*libertad dogmática*)”, w konkretyzacji zaś politycznej

<sup>55</sup> Zob. potępioną tezę XV: „Każdy człowiek ma prawo przyjąć i wyznawać taką religię, jaką wiedziony światłem rozumu uznał za prawdziwą” – *Syllabus errorum*, [w:] bł. Pius IX, *Quanta cura. Syllabus errorum (O błędach modernizmu)*, Warszawa 2002, s. 23.

<sup>56</sup> J. Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo...*

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

– „wolnością parlamentarną (*libertad parlamentaria*)”<sup>60</sup>. Fałsz tej drugiej polega na tym, że źródło wolności upatruje ona w wojnie, w buncie i jego apoteozie, w niekończących się dyskusjach, których esencją są jałowe polityczki parlamentarne. „Wolność katolicka” – wolność „dzieci Bożych (*hijos de Dios*)” – nie jest buntownicza, lecz afirmatywna, jest tym, co płynące z wysoka, z transcendencji, przenika ludzkie działania i instytucje. Nie jest ona

[...] rzeczą zdefiniowaną, partykularną, konkretną; nie jest organem w organizmie politycznym ani jedną z wielu instytucji społecznych. Nie jest żadną z tych rzeczy, ale czymś ponad nimi wszystkimi: jest ogólnym rezultatem dobrej dyspozycji wszystkich tych organów; ogólnym rezultatem harmonii i współbrzmienia (*concierto*) wszystkich tych instytucji. Jest tym, czym jest samo zdrowie (*salud*) w ogólnie zdrowym organizmie; jest tym, czym jest samo życie w żyjącym ciele (*cuero*) społecznym i politycznym; jest tym, co najcenniejsze w życiu kwitnącej (*florecente*) instytucji<sup>61</sup>.

Ostatnim słowem Donoso Cortesa w tej kwestii był *List do kardynała Fornari* z 19 czerwca 1852 r.<sup>62</sup>, stanowiący odpowiedź na list, który w maju 1852 r. kardynał<sup>63</sup> wystosował do niego w imieniu papieża Piusa IX – z prośbą o wyrażenie swojej opinii. Do listu dołączony był dokument zatytułowany *Syllabus errorum quae in colligendis notandisque erroribus ab oculis haberi possunt*, złożony z 28 punktów potępiających główne błędy teologiczne i filozoficzne współczesności<sup>64</sup>.

Swoją odpowiedź Donoso rozpoczął od postawienia zasadniczej tezy, że każdy błąd współczesności można sprowadzić do herezji, każdą zaś nowoczesną herezję można sprowadzić do herezji starożytnych, już od dawna potępionych przez Kościół. Tym, co wyróżnia czasy obecne, jest jedynie ich „szatańska bezczelność (*audacia satánica*)” we wpajaniu tych starych błędów społeczeństwu, co powoduje, iż każda z tych herezji może wywołać rewolucję<sup>65</sup>. W ten sposób błędy teologiczne infekują domenę społeczną i polityczną, instytucje i prawa.

Wielką skądinąd liczbę błędów współczesnych można, zdaniem Donosa, sprowadzić do dwóch podstawowych negacji: przeczenia Boga (*ne-*

<sup>60</sup> *Idem*, *Cartas al Director del „Heraldo”*, s. 736.

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 737–738.

<sup>62</sup> Zob. J. Donoso Cortés, *Carta al Cardenal Fornari*, [w:] *idem*, *Obras completas*, t. 2, s. 744–761.

<sup>63</sup> Abp tytularny Nicei Raffaele Fornari (1787–1854), nuncjusz apostolski w Belgii (1842–1843) i we Francji (1843–1851), podniesiony do godności kardynalskiej 30 września 1850, był od 1851 r. prefektem Kongregacji Studiów (*Congregatio studiorum*) – obecna nazwa: Kongregacja ds. Edukacji Katolickiej (*Congregatio de Institutione Catholica*).

<sup>64</sup> Była to zatem pierwsza wersja *Syllabusa* papieża Piusa IX, dołączonego do encykliki *Quanta cura* z 8 grudnia 1864, i składającego się ostatecznie z 80 tez.

<sup>65</sup> J. Donoso Cortés, *Carta al Cardenal Fornari*, s. 744–745.

gación a Dios) i Bożej Opatrzności oraz przeczenia grzechowi (*negación del pecado*), te zaś błędy generują wszystkie pozostałe, które z kolei można sprowadzić do „negacji dogmatu suwerenności (*negación del dogma soberano*)” Trójcy Świętej. Zanegowanie przez świat nowoczesny zwierzchnictwa Bożego wytwarza system naturalistyczny, pozostający w radykalnej sprzeczności z chrześcijaństwem<sup>66</sup>, będący w gruncie rzeczy antychrześcijaństwem, które oznajmia, że: (a) człowiek jest nieskalany grzechem (*concepción inmaculada del hombre*), (b) wobec niekonieczności wiary (*fe*) i jej wsparcia (*auxilio*) dla rozumu (*razón*) rozum ludzki jest „suwerenny i niezależny (*soberana e independiente*)” oraz (c) postęp (*progreso*) dokonuje się poprzez dyskusję. Z tego ubóstwienia dyskusji, będącej „prawdziwym prawem fundamentalnym (*ley fundamental*) społeczeństw nowoczesnych” oraz traktowanej jako jedyny probierz (*crisol*) prawdy i błędu, wypływa zaś deifikacja wolności prasy (*libertad de la imprenta*), nietykalność (*inviolabilidad*) i realna suwerenność „zgromadzeń deliberujących (*asambleas deliberantes*)”<sup>67</sup>. Wszystko to jest logiczną konsekwencją naturalistycznego przekonania, że wola ludzka nie może być chora (*enferma*), wobec czego nie potrzebuje też nadprzyrodzonego (*sobrenatural*) wsparcia łaski.

Antychrześcijański naturalizm zwodzi społeczeństwa ułudą możliwej przemiany świata z „padołu łez (*valle lacrimoso*)” w „ogród rozkoszy (*jardín de deleites*)”<sup>68</sup>. Nieuchronną konsekwencją liberalizmu jest socjalizm z jego otwartym ateizmem oraz negacją wszelkiego autorytetu: boskiego, społecznego, politycznego i rodzinnego. Oznacza to „polityczny panteizm”, czyli demokrację, w której „bogiem” staną się masy, a wszelka indywidualność rozplynie się w totalności nowej boskości, posiadającej tylko jeden atrybut: wszechmoc (*omnipotencia*) i „przewyciężającej” trzy wielkie słabości (*debilidades*) Boga katolickiego: dobroć (*bondad*), miłość (*amor*) i miłosierdzie (*misericordia*). Nastanie „ogromne imperium demagogiczne (*colosal imperio demagógico*)”<sup>69</sup>, rządzone przez „plebejskiego, satanicznego mocarza (*un plebeyo de satánica grandeza*)” – „człowieka grzechu (*el hombre del pecado*)”, przepowiadanego przez św. Pawła<sup>70</sup>.

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 746–747.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 749.

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 753.

<sup>69</sup> Zarys tego imperium Donoso dostrzegł w Rosji, przewidując, że stanie się ona zagrożeniem dla całej Europy, jeśli objęcie przez nią protektoratu nad wszystkimi narodami słowiańskimi złączy się ze sprawą powszechnej rewolucji socjalistycznej. Zob. jego wywód na ten temat w: *Discurso sobre la situación general de Europa* [30 stycznia 1850], [w:] *idem, Obras completas*, t. 2, s. 461–463.

<sup>70</sup> J. Donoso Cortés, *Carta al Cardenal Fornari*, s. 754–755.

Obecny chaos jest przeto wytworem trzech zasadniczych błędów. Pierwszy to suwerenność rozumu ludzkiego, która w porządku politycznym prokuruje suwerenność „klasy dyskutującej”. Drugi to naturalna dobroć ludzkiej woli, która przekłada się na egalitaryzm społeczny, wyrażany republikańską formą rządu czerpiącego mandat z głosowania powszechnego. Trzeci to usprawiedliwienie wszelkich ludzkich pożądań, toteż ostatecznym celem rządzenia stanie się zaspokajanie wszystkich zachcianek, jakie ktokolwiek zgłosi jako swoje roszczenie. Lecz Donoso dodaje, że na atak tych wszystkich błędów wystawione jest nie tylko społeczeństwo cywilne, lecz również Kościół. Te same idee mogą zniszczyć jego jedność przez napór „burzliwej arystokracji (*aristocracia turbulentísima*)” na władzę apostołską Wikariusza Chrystusa – pod postacią kolegialności biskupów, przeciwko którym z kolei wystąpi prezbiterianizm żądający demokracji w Kościele, który rozszarpie papieństwo na strzępy<sup>71</sup>.

Tym wszystkim zagrożeniom – konkluduje Cortés – może położyć tamę jedynie zachowanie niezmiennego, hierarchicznego ładu założonego przez Boga w sercu natury – wyższości porządku nadnaturalnego nad naturalnym, wiary nad rozumem, łaski nad wolną wolą, Opatrzności nad wolnością, Kościoła nad państwem – sprowadzającego się zatem ostatecznie do zwierzchności Boga nad człowiekiem. Jeżeli społeczeństwo ma zostać ocalone, ten porządek musi zostać przywrócony – i to jest zadaniem Kościoła<sup>72</sup>.

Reasumując, można poważnie się na stwierdzenie, że trwająca ponad dwie dekady (1832–1853) aktywność Juana Donoso Cortesa to przejmująca historia człowieka, polityka i myśliciela, który naczytawszy się w młodości „książek zbójceckich” paryskich „doktrynerów”, ulepił liberalnego Frankensteina<sup>73</sup>, a potem, kiedy przekonał się w praktyce, do czego ów twór jest zdolny, ku czemu prowadzi tłum ślepców (*ciegos*) rozgadany ludźmi parlamentarnymi, jaką wreszcie nową „ewangelię” dla świata o „świętych rewolucjach” piszą czający się za plecami liberalnych dyskutantów socjaliści, przeraził się własną lekkomyślnością i począł szukać ocalenia dla społeczeństwa zatrawanego sofisteryą: naprzód – jeszcze daleki od konsekwencji – w suwerennym, acz wciąż jeszcze „konstytucyjnym” monarchizmie, później w „dyktatorze szabli”, na ostatek w papieżu. Za każdym

<sup>71</sup> *Ibidem*, s. 756–757.

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 761.

<sup>73</sup> Jeden z najlepszych biografów i komentatorów Donosa uważa, że *Memoria sobre la situación actual de la Monarquía* Donosa był najbardziej wpływowym tekstem epoki przejścia od absolutyzmu do konstytucjonalizmu, gdyż przekonał Ferdynanda VII i jego kamarylę do przeprowadzenia ustrojowej „rewolucji od góry” – zob. F. Suárez Verdaguer, *op. cit.*, s. 43.



razem chodziło jednak o to, aby „przewrócić katedry sofistów” zanim uczyni to – pozostawiając jedynie zgliszcza – rozbestwiona tłuszczą; aby uciąć bezpłodne dyskusje i dokonać definitywnego rozstrzygnięcia. W świetle powyższego na szczególną uwagę zasługuje końcowe oszacowanie ukochanej idei młodego Donosa: „suwerenności rozumu”.

W ten sposób – pisze do kardynała Fornari – niepokojąca herezja (*pertubadora herejia*), która polega, z jednej strony, na negacji grzechu pierworodnego, z drugiej zaś na przeczeniu, aby człowiek potrzebował boskiego kierownictwa, prowadzi najpierw do afirmacji suwerenności rozumu (*soberanía de la inteligencia*), potem do afirmacji suwerenności woli (*soberanía de la voluntad*), i na ostatek do suwerenności namiętności (*soberanía de las pasiones*): to znaczy do trzech suwerenności burzycielskich<sup>74</sup>.

Osądzając tak swoją „młodość górną i durną”, arystokrata z Estremadury powrócił do domu ojca – Wielkiego Inkwizytora Hiszpanii, Tomasa de Torquemady.

## Bibliografia

- 472
- Cortés González D., *Aportes genealógicos de una familia dombenitense, los Donoso-Cortés*, „Revista de Historia de las Vegas Altas” 2013, nr 4, s. 3–26.
- Donoso Cortés J., *Carta al Cardenal Fornari*, [w:] J. Donoso Cortés, *Obras completas*, t. 2, Madrid 1970.
- Donoso Cortés J., *Carta a Blanche-Raffin* [21 lipca 1849], [w:] J. Donoso Cortés, *Obras completas*, t. 2, Madrid 1970.
- Donoso Cortés J., *Cartas al Director del „Heraldo”* [15 kwietnia 1852], [w:] J. Donoso Cortés, *Obras completas*, t. 2, Madrid 1970.
- Donoso Cortés J., *Dictamen y discurso sobre la reforma constitucional de 1837*, [w:] J. Donoso Cortés, *Obras completas*, t. 2, Madrid 1970.
- Donoso Cortés J., [przedmowa z 14 sierpnia 1834, do:] J. Donoso Cortés, *Consideraciones sobre la diplomacia. Y su Influencia en el estado político y social de Europa desde la revolución de julio hasta el tratado de la cuádruple alianza*, [w:] J. Donoso Cortés, *Obras completas*, t. 1, Madrid 1970.
- Donoso Cortés J., *Discurso sobre la situación general de Europa* [30 stycznia 1850], [w:] J. Donoso Cortés, *Obras completas*, t. 2, Madrid 1970.
- Donoso Cortés J., *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, edición preparada por José Vila Selma, <http://www.lluisvives.com/servlet/SirveObras/hist/13505030989138941976613/index.htm> (dostęp: 29 września 2013).

<sup>74</sup> J. Donoso Cortés, *Carta al Cardenal Fornari*, s. 756.

- Donoso Cortés J., *Identidad entre la monarquía carlista y la monarquía democrática* [1839], [w:] J. Donoso Cortés, *Juan Donoso Cortés: artículos políticos en „El Piloto”*, Pamplona 1952.
- Donoso Cortés J., *La ley electoral considerada en su base y en su relación con el espíritu de nuestras instituciones* [1835], [w:] J. Donoso Cortés, *Obras completas*, t. 1, Madrid 1970.
- Donoso Cortés J., *La Religion, la Libertad, la Inteligencia*, [w:] J. Donoso Cortés, *Obras completas*, t. 2, Madrid 1970.
- Donoso Cortés J., *O dyktaturze*, tłum. N. Łuczyńska, W. Przybylski, „Res Publica Nowa” 2007, nr 1(191), s. 150–160.
- Donoso Cortés J., *Polemica con la prensa española* [16 lipca 1849], [w:] J. Donoso Cortés, *Obras completas*, t. 2, Madrid 1970.
- Donoso Cortés J., *Principios constitucionales aplicados al Proyecto de Ley fundamental presentado a las Cortes por la Comision nombrada al efecto* [1837], [w:] J. Donoso Cortés, *Obras completas*, t. 1, Madrid 1970.
- González S., *Biografía de Donoso Cortés*, Don Benito 2006.
- Larios Mengotti G., *Donoso Cortés. Juventud, Política y Romanticismo*, Bilbao 2003.
- Macías López J., *Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas. 1809–1853*, „El Catoblepas. Revista crítica del presente” 2009, nr 92, s. 11–38.
- Pius IX bł., *Syllabus errorum*, [w:] bł. Pius IX, *Quanta cura. Syllabus errorum (O błędach modernizmu)*, Warszawa 2002.
- Platon, *Sofista. Polityk*, Warszawa 1956.
- Schmitt C., *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, Köln 1950.
- Schmitt C., *Filozofia państwa w dobie kontrrewolucji (de Maistre, Bonald, Donoso Cortés)*, [w:] C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, wybór, tłum. i wstęp M.A. Cichocki, Kraków–Warszawa 2000.
- Schramm E., *Donoso Cortés, su vida y su pensamiento*, tłum. R. de la Serna, Madrid 1936.
- Suárez Verdaguer F., *Introducción a Donoso Cortés*, Madrid 1964.
- Tejado G., *Precedidas*, [w:] J. Donoso Cortés, *Obras de D. Juan Donoso Cortés*, Madrid 1854.
- Viereck P., *Conservatism: From John Adams to Churchill*, Princeton 1956.
- Voegelin E., *Platon*, tłum. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009.



## *Homo Sapiens Liber* – wolność jednostki w doktrynie polityczno-prawnej Herberta Spencera

*I ostateczne zniesienie wszelkich ograniczeń wolności każdego, z wyjątkiem tych, które narzuca zabezpieczenie takiej samej wolności wszystkim, musi wynikać z całkowitego zrównoważenia pomiędzy pragnieniami człowieka a jego zachowaniem podyktowanym przez otaczające go warunki<sup>1</sup>.*

### Wstęp

Wolność jednostki była dla Herberta Spencera cechą immanentnie wpisaną w istotę człowieczeństwa<sup>2</sup>. Założenie to uzasadniał, posługując się różną argumentacją w zależności od tego, z którym jego okresem

475

<sup>1</sup> W oryginale: „*And the ultimate abolition of all limits to the freedom of each, save those imposed by the like freedom of all, must result from the complete equilibration between man's desires and the conduct necessitated by surrounding conditions*”; H. Spencer, *First Principles*, London 1867, s. 513.

<sup>2</sup> Szerzej o doktrynie polityczno-prawnej Spencera: D. Duncan, *The Life and Letters of Herbert Spencer*, New York 1908; M. Francis, *Herbert Spencer and the Invention of Modern Life*, Ithaca 2007; H. George, *A Perplexed Philosopher. Being an Examination of Mr. Herbert Spencer's Various Utterances on the Land Question, with Some Incidental Reference to his Synthetic Philosophy*, New York 1911; O. Górecki, *Obrona państwa ograniczonego. Polityczno-prawna doktryna Herberta Spencera*, Kraków 2013; T.S. Gray, *The Political Philosophy of Herbert Spencer. Individualism and Organicism*, Avebury 1996; H. Harris (red.), *Identity. Essays Based on Herbert Spencer Lectures Given in the University of Oxford*, Oxford 1995; W.H. Hudson, *An Introduction to the Philosophy of Herbert Spencer*, New York 1897; L. Kasprzyk, *Idee społeczno-polityczne Herberta Spencera*, Kraków 1961; J.G. Kennedy, *Herbert Spencer*, Boston 1978; T. Kotarbiński, *Utylitaryzm w etyce Milla i Spencera*, Kraków 1915; H. Macpherson, *Herbert Spencer. The Man and his Work*, London 1900; J. Offer (red.), *Herbert Spencer. Critical Assessments*, t. 1–4, London 2000; M. Maneli, *Historia doktryn polityczno-prawnych XIX w.*, t. 2, Warszawa 1966; J.D.Y. Peel, *Herbert Spencer. The Evolution of a Sociologist*, Hampshire 1992; M.W. Taylor, *Man versus the State. Herbert Spencer and Late Victorian Individualism*, Oxford 2002; A. Thomson, *Herbert Spencer*, London 1906; J.H. Turner, *Herbert Spencer. A Renewed Appreciation*, Beverly Hills 1985; D. Weinstein, *Equal Freedom and Utility. Herbert Spencer's Liberal Utilitarianism*, Cambridge 1998; D. Wiltshire, *The Social and Political Thought of Herbert Spencer*, Oxford 1978.

intelektualnej twórczości się zetkniemy<sup>3</sup>. Celem niniejszego artykułu jest przeprowadzenia usystematyzowanej analizy tegoż zagadnienia przy jednoczesnym wskazaniu, że w doktrynie Spencera można wyróżnić trzy różniące się od siebie wizje wolności jednostki, które odpowiadają trzem okresom jego intelektualnej twórczości. Zestawienie tych konkurencyjnych metodologicznie konstrukcji pozwoli na odnalezienie odpowiedzi na następujące pytanie: czy wolność człowieka jest nienaruszalnym i niezbywalnym atrybutem ludzkiej natury, czy też stanowi ona jedynie przejaw konwencji społecznej, wynikający z określonego poziomu rozwoju społecznego? Odpowiedzi na to pytanie będę poszukiwał w myśli Spencera, której eklektyzm, związany m.in. z rozwojem doktryny, zawiera pojęcia i konstrukcje metodologiczne charakterystyczne dla wielu odmiennych teorii, takich jak indywidualizm i organicyzm oraz woluntaryzm i determinizm. Metaforycznej głębi przemyśleń dodaje jeszcze zastosowanie założeń rozumianego w swoisty sposób utylitaryzmu, egalitaryzmu i darwinizmu społecznego.

Ponieważ nie sposób odnieść się do wszystkich wymienionych teorii, dlatego w celu odnalezienia odpowiedzi na postawione pytanie posłużę się następującym rozumowaniem. Wpierw należy zdefiniować i uszczegółowić, co kryje się pod spencerowskim pojęciem wolności. Aby to uczynić, odwołam się do znanej w literaturze przedmiotu klasyfikacji kategorii wolności na wolność pozytywną i negatywną<sup>4</sup>. Następnie przedstawię własną klasyfikację typów wolności jednostki, występujących w doktrynie Spencera, dokonaną przy zastosowaniu kryterium prawno-naturalnej podstawy wyznaczającej zakres wolności człowieka. Odnosząc się do zaprezentowanej w treści artykułu analizy, należy wyróżnić trzy odmienne typy: pierwszy – kontraktualny, drugi – oparty na „prawie równej wolności” oraz trzeci – ewolucjonistyczny. Kolejność wymienionych typów wynika z chronologii publikacji rozpraw Spencera, w których były one zawarte. W następnej części wywodu ukazę, że wszystkie omówione koncepcje wolności uzasadniają ograniczony charakter aktywności państwa. Później natomiast przedstawię tematykę najważniejszą z punktu widzenia poszukiwanej odpowiedzi, czyli przeciwstawię cechy wolności jednostki wynikające z paradygmatu kontraktualnego i naturalistycznego. W konkluzjach zaś, opierając się na przedstawionym rozumowaniu, udzielię za-

<sup>3</sup> Szerzej o klasyfikacji doktryny Spencera: O. Górecki, *Obrona...*, s. 36–39; *idem*, *Ewolucja podstaw moralnych uzasadniających ograniczony charakter państwa w doktrynie Herberta Spencera*, [w:] J. Justyński, A. Madeja (red.), *Moralność i władza jako kategorie myśli politycznej*, Warszawa 2011, s. 267–281.

<sup>4</sup> Szerzej o podziale na wolność pozytywną i negatywną: R. Legutko, *Traktat o wolności*, Gdańsk 2007.

skakującej i, mam nadzieję, przekonującej odpowiedzi na sformułowane we wstępie pytanie. Uzasadnię również, dlaczego moim zdaniem w doktrynie Spencera, jeśli posługujemy się kategorią wolności do oceny wizji jednostki, możemy określić człowieka mianem *Homo Sapiens Liber*.

## Wolność pozytywna i negatywna w kontekście doktryny Spencera

Przywołanie klasyfikacji na wolność pozytywną i negatywną, dokonanej przez Isaiaha Berlina, pozwala na wstępne uporządkowanie analizowanego zagadnienia<sup>5</sup>. Abstrahując od zarzutów stawianych w literaturze przedmiotu przywołanej dychotomii, można zauważyć, że jest ona doskonałym teoretycznym narzędziem służącym do określenia wolności człowieka w odniesieniu do doktryny Spencera. Wolność pozytywna w jej nowożytnym ujęciu sprowadza się do pytania: „Kto mną rządzi”? Tymczasem wolność negatywna może zostać ograniczona do poszukania odpowiedzi na zapytanie: „W jakim stopniu inne podmioty ingerują w moje wybory?”<sup>6</sup>.

Rozpocznijmy rozważania od analizy wolności pozytywnej zawartej w myśli Spencera. Ponieważ jego doktryna bazuje na indywidualizmie metodologicznym, zatem uzasadnione będzie stwierdzenie, że człowiek rządzi sam sobą. Spencer uznawał, że podstawą postępu zarówno społecznego, jak i indywidualnego jest rozwój moralny i materialny każdego członka społeczeństwa. Pogląd ten wynika z dynamicznej wizji natury człowieka, który – kiedy korzysta i ćwiczy swoje umiejętności – doznaje przyjemności i rozwija swoje zdolności. Pozbawienie więc człowieka możliwości rzeczowego ćwiczenia umiejętności, chociażby poprzez wyłączenie go (co jest istotą idei socjalistycznych), jest największym przestępstwem przeciwko ludzkiej naturze<sup>7</sup>. Takie zakłócenie naturalnego po-

477

<sup>5</sup> I. Berlin, *Four Essays of Liberty*, Oxford 1969, s. 118–172; J. Zdybel, *Isaiah Berlin – wolność jako sposobność działania*, [w:] Z. Czarnecki (red.), *Studia nad idea wolności*, Lublin 1995, s. 197–206; J. Zdybel, *Między wolnością a powinnością. Filozofia polityczna Isaiaha Berlina i Alasdaira MacIntyre’a*, Lublin 2005, s. 217–239.

<sup>6</sup> W. Kwaśnicki, *Historia myśli liberalnej*, Warszawa 2000, s. 223; całość koncepcji w: I. Berlin, *op. cit.*, s. 118–172; B. Polanowska-Sygułska, *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*, Kraków 1998, s. 36.

<sup>7</sup> Spencer pod pojęciem cierpienia rozumiał takie niedostosowanie wykorzystywanych przez człowieka zdolności do ich poziomu, które wynika z braku adaptacji jednostki do określonych warunków. Wyprowadzał z tego więc wniosek, że cierpienie „korzystne” przyczynia się do przystosowania danych jednostek do określonych warunków, co

rzędu rzeczy nie tylko szkodzi samej jednostce, ale również wywołuje odległe i destrukcyjne skutki na płaszczyźnie społecznej.

W rozprawie zatytułowanej *Jednostka wobec państwa* Spencer napisał:

Cóż oznacza pojęcie „niewolnik”? Przedstawiamy go sobie przede wszystkim jako człowieka stanowiącego własność drugiego człowieka [...] Cechą rzeczywistą niewolnika jest ta, że pracuje on z przymusu dla dogodzenia życzeniom drugiego<sup>8</sup>.

W takim ujęciu jakikolwiek podmiot, który zmusza do pracy na rzecz siebie, zasługuje na nazwanie go mianem pana niewolnika. Spencer skrupulatnie ukazał ewolucyjny proces transformacji instytucji niewolnictwa od „niewolnika – więźnia”, przez „niewolnika – chłopca pańszczyźnianego”, aż po „niewolnika – członka wspólnoty socjalistycznej”<sup>9</sup>. Istota relacji zachodzących pomiędzy panem a niewolnikiem nie ulega jednak w rzeczywisty sposób zmianie. Cytując:

Jeżeli bez wyboru zmuszonym on [człowiek, robotnik – przyp. O.G.] jest pracować dla stowarzyszenia i otrzymuje z funduszu wspólnego część przez stowarzyszenie mu wydzieloną, staje się niewolnikiem tegoż stowarzyszenia. Organizacja socjalistyczna wymaga niewoli rodzaju<sup>10</sup>.

Zgadzając się z tą opinią, można stwierdzić, że wolność pozytywna jednostki ulega ograniczeniu lub nawet eliminacji przez podmioty zewnętrzne.

Drugą stroną metaforycznego modelu wolności jest wolność negatywna. Co istotne, w przypadku doktryny Spencera obie te teoretyczne konstrukcje są ze sobą ściśle powiązane. Im większy jest zakres wolności negatywnej człowieka, tym szersza staje się jego płaszczyzna wolności pozytywnej. Jak napisał jeden z pierwszych teoretyków indywidualizmu – Tomasz Hobbes: „największa wolność jednostki zależy od milczenia prawa”<sup>11</sup>. Wynika z tego, że prawo publiczne stanowi przeszkodę dla wolności człowieka. Hobbes jednak nie był w stanie przewidzieć, jak bardzo będzie kilka stuleci później rozbudowane ustawodawstwo państwa – „lewiatana”, regulujące nie tylko stosunki publiczne, ale i prywatne, czego przedsmaku w XIX stuleciu doświadczył już Spencer, określając ten proces mianem *overlegislation*<sup>12</sup>. Dlatego w duchu swojego wielkiego poprzednika napisał, że:

w odleglejszej perspektywie oznacza, że generuje ono największe szczęście dla człowieka. H. Spencer, *Jednostka wobec państwa*, Warszawa 2002, s. 46, 60.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 69.

<sup>9</sup> O. Górecki, *Obrona...*, s. 177–178.

<sup>10</sup> H. Spencer, *Jednostka...*, s. 71.

<sup>11</sup> T. Hobbes, *Lewiatan*, Warszawa 1954, t. 2, s. 194.

<sup>12</sup> H. Spencer, *Overlegislation*, [w:] H. Spencer, *Essays. Scientific, Political and Speculative*, London 1891; A.J. Nock, *Państwo – nasz wróg*, Lublin 2005, s. 47–48.

Wolność, z której obywatel korzysta, winna być mierzona nie według natury mechanizmu rządowego, pod jakim on żyje, czy ten rząd będzie reprezentacyjnym czy innym, lecz że wolność tę mierzyć trzeba względnie małą liczbą narzuconych jednostce ograniczeń<sup>13</sup>.

Oznacza to, że Spencer konsekwentnie przeciwstawiał się wszelkim formom despotyzmu, zarówno politycznego, religijnego, zwyczajowego, rasowego czy też dotyczącego różnic w traktowaniu osób odmiennych płci<sup>14</sup>. W duchu kantowskiej krytyki utylitaryzmu nigdy nie uznałby, że można traktować człowieka jako instrument służący do realizacji celów innych ludzi<sup>15</sup>. Stąd też na marginesie można dodać, że spencerowska rewizja utylitaryzmu sprowadzała się do uznania, że na ogólne dobro całego społeczeństwa najlepiej wpływa pozostawienie jednostkom jak najszerszej swobody aktywności<sup>16</sup>.

Jak wynika z dotychczasowych rozważań, wolność pozytywna i negatywna w analizowanej doktrynie dotyczy relacji pomiędzy odmiennymi podmiotami. „Jestem wolny” – powie człowiek w kontekście wolności pozytywnej wtedy, gdy będzie myślał o swoich stosunkach z państwem. „Ja też jestem wolny” – doda kolejna osoba, myśląc o swoich relacjach z innymi ludźmi, nieświadoma, że odnosi się do wolności negatywnej.

## Różnorodność koncepcji wolności jednostki w doktrynie Spencera

Całość dorobku intelektualnego Spencera można podzielić na trzy etapy ze względu na zmianę argumentacji oraz konstrukcji metodologicznych, jakimi się posługiwał. Pierwszy z nich odnosi się do poglądów przedstawionych w rozprawie *The Proper Sphere of Government*, w której zastosował koncepcję umowy społecznej<sup>17</sup>. Następnie wzbogacił swoje przemyślenia o założenia etyczne oparte na zasadzie „równej wolności”,

<sup>13</sup> H. Spencer, *Jednostka...*, s. 42.

<sup>14</sup> H. Spencer, *Social Statics; or the conditions essential to human happiness specified, and the first of them developed*, London 1851, s. 435.

<sup>15</sup> M. Sękowski, *Spencer i pozytywizm warszawski*, Lublin 1986, s. 30.

<sup>16</sup> O. Górecki, *Utylitaryzm – doktrynalna analiza ewolucji nurtu*, „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym” 2011, vol. 14, nr 1, s. 118–120; A. Szahaj, M.N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, Warszawa 2005, s. 139; Z. Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX w.*, Warszawa 2000, s. 89.

<sup>17</sup> Szerzej o koncepcjach umowy społecznej: Z. Rau, M. Chmielinski, *Wprowadzenie*, [w:] Z. Rau, M. Chmielinski (red.), *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 2010, s. 7–32.



czego wyraz dał w obszernej pracy pt. *Social Statics*. Wycofując się jednak z założeń umowy społecznej oraz odchodząc od metafizycznego uzasadnienia „prawa równej wolności”, Spencer przeszedł w kolejnych publikacjach do argumentacji naturalistycznej upatrującej indywidualistyczną wizję jednostki w ramach procesu ewolucji społecznej. Wynika z tego, że postulaty dotyczące zachowania dla jednostki jak najszerszego spektrum wolności nie uległy zasadniczej zmianie.

## Typ kontraktualny wolności jednostki

Status normatywny jednostki przedstawionej w rozprawie *The Proper Sphere of Government* opiera się na uprawnieniach naturalnych pochodzących pośrednio od Boga, jako od Stwórcy całego wszechświata<sup>18</sup>. Dla uzasadnienia swojej argumentacji Spencer posłużył się własną wizją umowy społecznej, która według niego była jedynie abstrakcją intelektualną, czyli konwencjonalnym uproszczeniem służącym do przeprowadzenia oceny istniejących instytucji społecznych i politycznych oraz do postulowania wprowadzenia określonych zmian, które miałyby poprawić ich funkcjonowanie<sup>19</sup>.

480 Rekonstruując spencerowski stan natury, należy rozpocząć od opisu wspólnie żyjącej grupy ludzi, która ani nie rozpoznaje, ani nie jest świadoma istnienia jakiegokolwiek prawa dotyczącego ich wzajemnego zachowania wobec siebie<sup>20</sup>. Taki stan natury nie ma charakteru przedspołecznego. Aktywność każdej osoby nie podlega żadnym ograniczeniom, poza takimi, które sama sobie nakłada, obawiając się konsekwencji określonych działań. Człowiek jest zatem posłuszny wyłącznie impulsom wywodzącym się z własnych pasji<sup>21</sup>. Dlatego podobnie jak w hobbesowskiej wizji przedpaństwowego stanu natury prowadzi to do sytuacji, kiedy silniejsi uciskają i dręczą słabszych<sup>22</sup>. Spencer uważał, że musi to doprowadzić do takiego wzrostu eskalacji konfliktów, że w końcu nawet ci

<sup>18</sup> J.G. Kennedy, *op. cit.*, s. 106.

<sup>19</sup> Pomimo że Spencer nie używał wprost takich określeń jak „stan natury” czy też „umowa społeczna”, można dostrzec merytoryczne składowe tych pojęć w opisaniej przez niego wizji powstania władzy publicznej – T.S. Gray, *op. cit.*, s. 80–85.

<sup>20</sup> Szerzej o spencerowskiej teorii umowy społecznej: O. Górecki, *Najwcześniejsze poglądy społeczno-polityczne Herberta Spencera jako supremacja indywidualizmu. Analiza rozprawy „The Proper Sphere of Government”*, „Studia Prawno-Ekonomiczne” 2007, nr 75, s. 37–71.

<sup>21</sup> H. Spencer, *The Proper Sphere of Government*, s. 3, [w:] J. Offer (red.), *Political Writings. Herbert Spencer*, Cambridge 1994, s. 5.

<sup>22</sup> T. Hobbes, *op. cit.*; R. Tokarczyk, *Hobbes. Zarys żywota i myśli*, Lublin 1998, s. 96–98; J. Hampton, *Hobbes and the Social Tradition*, Cambridge 1999, s. 63–67, 69–73.

najsilniejsi będą się obawiać zemsty tych, których wcześniej sami skrzywdzili. Wyprowadził zatem z tego następujący wniosek: z czasem każdy człowiek uzna, kierując się jedynie własnym rozumem, że jego indywidualny interes, tak jak i całej społeczności (*community*), najlepiej spełni się po utworzeniu jakiejś powszechnej więzi protekcji. Jest nią wspólna zgoda wszystkich na posłuszeństwo wobec decyzji współtowarzyszy i podległość powszechnym porozumieniom<sup>23</sup>.

Spencerowska koncepcja umowy społecznej składa się z dwóch etapów. W pierwszym z nich podmiotem są wszyscy członkowie grupy, zaś treścią tej części kontraktu jest zgoda ogółu na posłuszeństwo wobec decyzji współtowarzyszy i podległość określonym generalnym porozumieniom<sup>24</sup>. Wynika z tego, że każdy człowiek dysponuje prawem konstytucyjnego głosu w sprawach dotyczących całej wspólnoty. Rezultatem pierwszego etapu umowy społecznej jest transformacja pierwotnej i niezorganizowanej grupy jednostek w społeczeństwo obywatelskie, którego członkowie dostrzegają istnienie pewnych wspólnych interesów możliwych tylko i wyłącznie do osiągnięcia w wyniku kooperacji. Z przedstawionej konstrukcji wynika, że umowa społeczna posiada charakter woluntarystyczny, a zawierające ją jednostki są wobec siebie równe z perspektywy moralnej i działają jednomyślnie. Egalitaryzm jest także cechą określającą późniejszy status ludzi w nowo powstałej wspólnocie.

Drugi etap umowy społecznej dotyczy kreacji państwa. Zdaniem Spencera wraz ze wzrostem populacji społeczeństwa radykalnie obniża się funkcjonalność demokracji bezpośredniej. Stanowi to bezpośrednio przyczynę konieczności powołania jakiejś jednostki lub grupy, która mogłaby sprawować władzę arbitralną (*arbitrative power*)<sup>25</sup>. Ludzie wybrani do pełnienia tej władzy, w zamian za poświęcenie swojego czasu dla spraw publicznych, mieliby być utrzymywani przez pozostałych. Dlatego powstanie rządu jest wynikiem naturalnego procesu realizacji potrzeb członków społeczności, za które Spencer uznał ochronę naturalnych praw człowieka<sup>26</sup>:

Tak oto powstaje rząd wyrastając naturalnie z wymogów wspólnoty [...] po prostu do obrony naturalnych praw człowieka – do ochrony osoby i własności – aby zapobiegać agresji silnych nad słabszymi<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> W oryginale: „*All agree to become amenable to the decisions of their fellows, and to obey certain general arrangements*”, za: H. Spencer, *The Proper...*, s. 6.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 6.

<sup>26</sup> D. Wiltshire, *op. cit.*, s. 137.

<sup>27</sup> H. Spencer, *The Proper...*, s. 6–7.

Z powyższego opisu wynika, że drugi etap umowy społecznej nie zachodzi bezpośrednio po pierwszym, ponieważ jest uwarunkowany powiększeniem się liczebności członków społeczeństwa i – co za tym idzie – niemożliwością skutecznej realizacji założeń pierwszej części umowy<sup>28</sup>. Toteż społeczeństwo obywatelskie powołuje władzę publiczną (jednoosobową lub kolegialną), której charakter jest arbitralny. Rezultatem takiej budowy umowy społecznej jest to, że jednostki nie pozbywają się swoich naturalnych uprawnień, lecz tylko ze względów praktycznych przenoszą obowiązek ochrony tychże praw na rząd. Tylko to jest celem zawarcia umowy i realizacji jej przez władzę<sup>29</sup>.

Z przedstawionego opisu zawarcia umowy społecznej można wyprowadzić kilka wniosków służących określeniu kategorii wolności jednostki. Pierwszy i najważniejszy z nich dotyczy założenia, że każdy człowiek posiada uprawnienia naturalne, których charakter jest związany z ochroną jego wolności i własności. Taka wizja jednostki, która stanowi koncepcyjny punkt wyjścia całego systemu, pozwala zaklasyfikować poglądy Spencera zawarte w rozprawie *The Proper Sphere of Government* do myśli indywidualizmu metodologicznego<sup>30</sup>. Należy także zauważyć, że uprawnienia naturalne człowieka nie ulegają żadnej modyfikacji w wyniku zawarcia umowy społecznej. Zmianie natomiast podlega zakres wolności, jaką dysponuje człowiek w stanie natury oraz po opuszczeniu tego teoretycznego okresu. Pierwotna wolność człowieka jest niczym nieograniczona, ale również i przez nikogo niegwarantowana. Zasadne jest określenie jej mianem wolności subiektywnej, gdyż człowiek w prawdzie może czynić cokolwiek zechce, jednak nikt nie liczy się z jego własną wolnością. Zatem nosi ona zarówno znamiona wolności pozytywnej, jak i negatywnej, ponieważ człowiek jest wyłącznym autorem podejmowanych działań przy jednoczesnym braku istnienia jakichkolwiek ograniczeń jego woli. Wyprowadzić z tego można wniosek, że człowiek w stanie natury albo nie jest świadom istnienia uprawnień naturalnych, albo kierując się etyką egoistyczną, celowo ogranicza ich zakres jedynie do samego siebie.

Zakres wolności jednostki ulega zmianie po zawarciu umowy społecznej. Nieprzestrzegane dotychczas uprawnienia naturalne stały się bowiem nie tylko powodem opuszczenia stanu natury, ale także ich ochrona stanowi cel i granicę zakresu aktywności państwa. Tym samym status prawnonaturalny człowieka stał się tożsamy z jego statusem normatywnym. Wraz

<sup>28</sup> T.S. Gray, *The Political...*, s. 81.

<sup>29</sup> Szerzej na temat prawa natury i uprawnień naturalnych: J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, Kraków 2013; R. Tokarczyk, *Klasyki praw natury*, Lublin 2009; M. Zmierzczak (red.), *Prawo natury w doktrynach polityczno-prawnych Europy*, Poznań 2006.

<sup>30</sup> S. Lukes, *Individualism*, Oxford 1973, s. 115.

z kreacją społeczeństwa obywatelskiego opartego na zasadzie posłuszeństwa wobec decyzji współtowarzyszy i podległości powszechnym porozumieniom wolność pozytywna jednostki uległa swoistemu przekształceniu. Zyskała ona albowiem wymiar wspólnotowego zastosowania gwarantowanego praworządnością obywateli oraz państwa. Natomiast z punktu widzenia wolności negatywnej można zauważyć, że granicą wolności każdego człowieka stała się identyczna wolność pozostałych ludzi, rozumiana jako możliwość kształtowania własnego postępowania zgodnie z własną wolą, o ile podjęte działania nie naruszają uprawnień naturalnych jakiegokolwiek człowieka. Ten prawno-naturalny imperatyw zyskuje wymiar normatywny dzięki wspólnym uchwałom podjętym przez społeczeństwo obywatelskie lub zarządzającą nim władzę arbitralną.

### Typ wolności jednostki oparty na „prawie równej wolności” (*Law of Equal Freedom*)

Jądrem systemu filozofii syntetycznej Spencera jest zasada postępowania nazwana „prawem równej wolności” (*Law of Equal Freedom*)<sup>31</sup>. Stanowi ona, że każdy człowiek posiada wolność czynienia czegokolwiek, jeżeli jego zachowanie nie narusza takiej samej wolności innego człowieka<sup>32</sup>. Spencer wyprowadził powyższą zasadę z trzech odmiennych założeń: *primo*, ze ściśle określonych warunków, w których można osiągnąć największe szczęście będące „Boskim Zamysłem”; *secundo*, z wniosków dotyczących natury ludzkiej, rozumianej jako zbiór zdolności; oraz *tertio*, na podstawie zmysłu moralnego, sugerującego należyte relacje społeczne. Wraz z rozwojem swojej doktryny Spencer odszedł od argumentacji deistycznej na rzecz agnostycznego ewolucjonizmu, charakterystycznego dla dominującej większości wszystkich napisanych przez niego rozpraw. Dlatego teoria „Boskiego Zamysłu” została przedstawiona jedynie w *Social Statics*<sup>33</sup>.

483

<sup>31</sup> Można spotkać się także z tłumaczeniem „Prawo Jednakowej Równości”, użytym w przekładzie pracy: M.N. Rothbard, *Egalitaryzm jako bunt przeciw ludzkiej naturze*, Warszawa 2009, s. 351.

<sup>32</sup> H. Spencer, *Social...*, s. 103; O. Górecki, *Rekonstrukcja historycznych podstaw i ideologicznej ciągłości współczesnego liberatarianizmu*, [w:] M. Maciejewski, M. Marszał, M. Sadowski (red.), *Tendencje rozwojowe myśli politycznej i prawnej*, Wrocław 2014, s. 334; O. Górecki, *Korelacja etyki z gospodarką w doktrynie Herberta Spencera*, „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym” 2010, vol. 13, nr 2, s. 65–66; O. Górecki, *Utylitaryzm...*, s. 120.

<sup>33</sup> Spencer, przywołując argumentację przedstawioną w *Social Statics*, w opublikowanej ponad 30 lat później rozprawie *Jednostka wobec państwa* napisał: „Proszę tylko Czytelnika, aby mnie nie pośądzał, że jestem związany wnioskami teleologicznymi, jakie tam

Analizę problematyki wolności jednostki zawartą w *Social Statics* należy rozpocząć od omówienia pojęcia szczęścia. Dla Spencera oznaczało ono stan realizowania przez człowieka wszystkich swoich zdolności poprzez ich wykonywanie lub ćwiczenie (*gratified state of all faculties*)<sup>34</sup>. Koncepcja taka charakteryzuje się uniwersalizmem, ponieważ każdy człowiek, niezależnie od tego jakie zindywidualizowane posiada pragnienia oraz zdolności, odnajduje się w tak skonstruowanej definicji szczęścia. Prowadzi to do wniosku, że wolność jednostki jest koniecznym warunkiem umożliwiającym jej korzystanie z własnych umiejętności<sup>35</sup>. Spencer uważał, że człowiek, zaspakajając swoje pragnienia, poddaje się pewnemu wewnętrznemu impulsowi, który określił mianem zmysłu moralnego (*moral sense*)<sup>36</sup>. Rzeczony impuls nakazuje jednostce zachowywać się uczciwie w kontaktach z innymi ludźmi. Dzięki takiemu postępowaniu człowiek doświadcza dodatkowej gratyfikacji w postaci osiągnięcia stanu określonego jako „poczucie sprawiedliwości”, które w swym społecznym wymiarze składa się z: równości, wolności i bezpieczeństwa<sup>37</sup>.

Należy podkreślić, że omawiane „prawo równej wolności” posiada cechy idealistyczne<sup>38</sup>. Jak napisał Spencer, jest ono:

[...] najwyższym prawem o najwyższym autorytecie, dlatego wszystkie inne prawa powinny być mu podporządkowane i z nim zgodne, powstało ponadto w momencie kreacji świata, jest zatem wieczne, niezmienne, pozbawione wyjątków oraz bezpośrednio związane z ludzkością<sup>39</sup>.

Zatem, jak wynika z dotychczasowych rozważań oraz z przywołanego cytatu, moralność była dla Spencera zbiorem zasad odpowiedzialnych za prowadzenie ludzkości ku możliwie najwyższej doskonałości<sup>40</sup>. Tylko całkowite posłuszeństwo tymże zasadom umożliwia powstanie w przyszłości idealnego społeczeństwa<sup>41</sup>. Dzieje się tak, ponieważ samodoskonalenie jednostek ma bezpośredni wpływ na postęp moralny całej

są zawarte”; H. Spencer, *Jednostka...*, s. 122. Szerzej o sekularyzacji poglądów Spencera w trakcie rozwoju jego doktryny patrz: O. Górecki, *Obrona...*, s. 56–57.

<sup>34</sup> H. Spencer, *Social...*, s. 5.

<sup>35</sup> A. Herbert, *The Right and Wrong of Compulsion by the State, and Other Essays*, Indianapolis 1978, s. 43.

<sup>36</sup> H. Spencer, *Social...*, s. 20.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 24.

<sup>38</sup> M.G. Singer, *Nineteenth-Century British Ethics*, [w:] L.C. Becker (red.), *A History of Western Ethics*, London 1992, s. 100.

<sup>39</sup> H. Spencer, *Social...*, s. 195–196.

<sup>40</sup> W oryginale: „...morality professes to be a code of rules proper for «the guidance of humanity in its highest conceivable perfection»”; H. Spencer, *Social...*, s. 37–38.

<sup>41</sup> A. Kardiner, E. Preble, *They Studied Man*, London 1962, s. 54.

go społeczeństwa. Spencer uważał, że współcześni mu ludzie są jednak nadal niedoskonalni, co spowodowane jest nieprzestrzeganiem powyższej zasady. Pojawia się toteż wątpliwość, czy jest możliwe, aby ułomna ludzkość zastosowała się do idei moralnych, które mają zapewnić jej osiągnięcie stanu doskonałego. Otóż zdaniem Spencera prawo moralne jest zbiorem normatywnych zasad regulujących wzajemne zachowania ludzi takich, jacy być powinni (doskonalni), lecz nie takich, jacy są w rzeczywistości (ułomni i niedoskonalni). Jednak w bliżej nieokreślonej i dalekiej przyszłości osiągnięty zostanie poziom człowieka idealnego. Stąd też trzeba zaznaczyć, że przedstawiony system czystej etyki ograniczał się tylko do zadawania pytań o właściwe zachowanie, czyli takie, które jest zgodne z jej kanonami; nie poruszał natomiast problematyki hipotetycznego postępowania w sytuacji gdy zasady te zostały już przez ludzi naruszone. Wynika z tego, że wolność jednostki określona zasadą *Law of Equal Freedom* ma charakter normatywny i prawno-naturalny, lecz nie empiryczny.

Tak udzielona odpowiedź wzbudza jednak wątpliwości, czy przypadkiem analizowana doktryna, charakteryzująca się chociażby w wymiarze socjologicznym silnym empiryzmem, paradoksalnie nie zasługuje także na określenie jej mianem utopijnie idealistycznej. Spencer był autorem kilkudziesięciu publikacji, a jego monumentalny system filozofii syntetycznej składał się z pięciu oddzielnych dzieł wydanych aż w dziesięciu tomach. Bez wątpienia w prowadzonych przez siebie badaniach był on empirykiem. Tym bardziej dziwi uważnego czytelnika przedstawienie przez Spencera opisu utopijnej przyszłości. Uważał on, że w momencie gdy już wszyscy ludzie posiadą w pełni rozwinięty zmysł wolności oparty na uczuciu sympatii i będą potrafili w swym postępowaniu stosować prawo równej wolności, wówczas w warunkach braku agresji oraz dotrzymywania wszelkich zobowiązań zaniknie jedyna podstawa istnienia rozbudowanej władzy publicznej. Wtedy także pojawi się ostateczny człowiek, kierujący się w swoim postępowaniu czystą i perfekcyjną moralnością<sup>42</sup>. Prywatne potrzeby takiej jednostki będą skorelowane z potrzebami społecznymi, dlatego kiedy będzie on spontanicznie podejmował działania zgodne ze swoją naturą, wówczas jednocześnie będzie także wykonywał funkcje jednostki społecznej (*social unit*)<sup>43</sup>. Należy podkreślić, że stan taki musi zostać osiągnięty przez wszystkie społeczeństwa, ponieważ

<sup>42</sup> H. Spencer, *Social...*, s. 442.

<sup>43</sup> P.S. Atiyah, *The Rise and Fall of Freedom of Contract*, Oxford 1979, s. 323.

[...] nikt nie może być w pełni wolny, dopóki wszyscy nie będą wolni; nikt nie może być w pełni moralny, dopóki wszyscy nie będą moralni; nikt nie może być w pełni szczęśliwy, dopóki wszyscy nie będą szczęśliwi<sup>44</sup>.

Moment ten będzie oznaczać dokonanie się całkowitej i ostatecznej transformacji społeczeństwa militarne w industrialne. Trzeba jednak zauważyć, że Spencer w swojej dużo później opublikowanej rozprawie pt. *Jednostka wobec państwa* z 1884 r. starał się bronić swojej wcześniejszej argumentacji, pisząc następujące słowa:

Przed wszystkim ideał, jakkolwiek dalekim będzie jego urzeczywistnienie w danej chwili, jest zawsze potrzebnym jako przewodnik [...] niezbędne jest wiedzieć, gdzie ten cel się znajduje<sup>45</sup>.

Oba przywołane cytaty dzielą aż 33 lata. Nie zaprzecza to jednak charakterystycznemu dla przedstawianej doktryny założeniu, że im wyżej rozwinięte jest ewolucyjnie społeczeństwo, tym bardziej idealna jest jego moralność<sup>46</sup>.

Reasumując dotychczasowe rozważania, „prawo równej wolności” zawiera cechy charakterystyczne dla wolności negatywnej oraz pozytywnej, ponieważ dotyczy zarówno relacji, jakie zachodzą pomiędzy jednostkami, jak i tych mających miejsce pomiędzy człowiekiem a państwem. Jest ono także zasadą moralną tłumaczącą proces ewolucji społecznej. Prowadzi to do wniosku, że doktryna postępu Spencera, która wyraża się w prawie adaptacji i która przyjmuje prawo równej wolności jako podstawowe założenie etyczne, jest w rzeczywistości doktryną prezentującą postęp w manifestowaniu pełnej indywidualności każdej osoby. Dlatego można spotkać się w literaturze przedmiotu ze stanowiskiem, że „prawo równej wolności” było pierwszym wyraźnie sformułowanym i nowoczesnym libertariańskim *credo*<sup>47</sup>.

## Typ ewolucjonistyczny wolności jednostki

W celu dalszego poszukiwania odpowiedzi na postawione we wstępie pytanie należy teraz w uproszczeniu przybliżyć mechanizm ewolucjonizmu społecznego, postrzeganego przez pryzmat kategorii wolności jednostki. Zdaniem Spencera zło jest efektem braku adaptacji organizmu

<sup>44</sup> H. Spencer, *Social...*, s. 456.

<sup>45</sup> H. Spencer, *Jednostka...*, s. 189.

<sup>46</sup> A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, Warszawa 2002, s. 315.

<sup>47</sup> D. Boaz, *Libertarianizm*, Poznań 2005, s. 68; M. Modrzejewska, *Libertariańskie koncepcje jednostki i państwa we współczesnej myśli politycznej*, Kraków 2010, s. 69–70.

do warunków życia<sup>48</sup>. Człowiek, tak samo jak i inne żywe organizmy, ulega przemianom, aby dopasować się do określonych warunków<sup>49</sup>. Ten nieustanny proces adaptacyjny pozwala na uogólnienie o przemijalności i zanikaniu zła przy jednoczesnym postępie rozłożonym w czasie, ale jest również doskonałym odzwierciedleniem zasady przetrwania najlepiej przystosowanych, która stanowi podstawę darwinizmu społecznego<sup>50</sup>. Aby osiągnąć stan społecznej równowagi, ludzie muszą zaspokoić wszystkie swoje pragnienia. Nie mogą przy tym ograniczać możliwości osiągnięcia analogicznej satysfakcji przez inne jednostki, co wynika z omówionego już prawa równej wolności<sup>51</sup>. Spencer uważał, że ludzkość nie osiągnęła jeszcze idealnego „stanu społecznego”, ponieważ ludzie nadal charakteryzują się cechami ukształtowanymi w poprzednim etapie adaptacyjnym (cechy społeczeństwa militarne). Przykładem tego może być uczucie wrogości, które było przydatne w warunkach typowych dla człowieka pierwotnego, gdyż wówczas naruszanie dóbr innych jednostek stanowiło warunek przeżycia. Omawiana doktryna oparta jest zatem na etyce naturalistycznej. Trzeba jednak podkreślić, że ten naturalizm wynika z racjonalistycznego pojmowania natury<sup>52</sup>.

Oceniając wolność jednostki z perspektywy ewolucjonistycznej, należy także dokonać analizy przemian społecznych, których przebieg wprost determinuje zakres wolności człowieka. Ewolucja stanowiła dla Spencera uniwersalną zasadę tłumaczącą rozwój całego wszechświata. Wyróżniał on zatem ewolucję: nieorganiczną (dotyczącą materii nieożywionej), organiczną (dotyczącą flory i fauny) oraz nadorganiczną (dotyczącą społeczeństwa)<sup>53</sup>. Wszystkie te trzy wymienione rodzaje ewolucji podlegają tym samym prawom, ponieważ stanowią różne formy jednego procesu ogólnych przemian<sup>54</sup>. Z punktu widzenia prowadzonego wywodu nale-

<sup>48</sup> P. Chmielewski, *Kultura i ewolucja*, Warszawa 1988, s. 91.

<sup>49</sup> E. Bristow, *Individualism versus Socialism in Britain, 1880–1914*, London 1987, s. 27; M. Hawkins, *Social Darwinism in European and American Thought, 1860–1945*, Cambridge 1997, s. 84.

<sup>50</sup> J. Gayon, *Darwinism's Struggle for Survival. Heredity and the Hypothesis of Natural Selection*, Cambridge 1998, s. 248.

<sup>51</sup> H. Spencer, *Social...*, s. 63.

<sup>52</sup> R. Wroczyński, *Wstęp*, [w:] H. Spencer, *O wychowaniu umysłowym, moralnym i fizycznym*, Warszawa 2000, s. 43.

<sup>53</sup> G. Ritzer, *Klasyczna teoria socjologiczna*, Poznań 2004, s. 89–90.

<sup>54</sup> Do uniwersalnych reguł ewolucji Spencer zaliczał: *primo* – zasadę integracji masy; *secundo* – zasadę tworzenia się coraz to nowych i bardziej skomplikowanych form wewnętrznych, mających za zadanie pełnienie różnych wyspecjalizowanych funkcji; *tertio* – zasadę postępowania zróżnicowania złożoności struktury wraz ze wzrostem masy; *quarto* – zasadę wzrostu zależności pomiędzy częściami; *quinto* – zasadę głoszącą, że egzy-



ży ograniczyć Spencerowskie rozważania poświęcone ewolucjonizmowi społecznemu jedynie do analizy ewolucji społeczeństwa militarnego w industrialne<sup>55</sup>. Oba typy społeczeństwa stanowią swoje przeciwieństwo na płaszczyźnie celów, struktury i funkcjonowania<sup>56</sup>.

Spoczezeństwo militarne, które można określić mianem pierwotnego, jest hierarchicznie zorganizowaną wspólnotą nastawioną na przetrwanie w warunkach nieustannej groźby eskalacji konfliktów zewnętrznych. Organiczna budowa społeczna, przejawiająca się m.in. w całkowitym poddaństwie wobec sprawującego władzę, służy maksymalizacji skuteczności podejmowanych działań ukierunkowanych zarówno na obronę, jak i na agresję wobec innych wspólnot<sup>57</sup>. O człowieku żyjącym w takiej grupie Spencer pisał, że:

Życie jego nie jest jego własnem, ale pozostaje w mocy jego społeczeństwa. Dopóki zdolnym jest do noszenia broni – nie ma innego wyboru, jak tylko walczyć w razie wezwania; kiedy zaś wojowniczość dosięga krańców, nie może on, pod karą śmierci, powrócić jako zwyciężony<sup>58</sup>.

Członkowie tak zorganizowanej grupy charakteryzują się odwagą, dyscypliną, patriotyzmem, lojalnością, posłuszeństwem i wiarą w autorytet władzy, połączoną z biernym przyjmowaniem rozkazów<sup>59</sup>. Zdaniem Spencera:

[...] jeżeli zachowanie życia społecznego wobec takiego całokształtu warunków wymagać będzie najzupełniejszego posłuszeństwa naczelnikowi i całkowitego w nim zachowania, to ustali się doktryna następująca: posłuszeństwo i zaufanie są użyteczne nawet wtedy, gdy są przymusowe<sup>60</sup>.

Ponieważ dobro jednostki w społeczeństwie militarnym zostaje podporządkowane dobru całej grupy, więc wynika z tego, że taki człowiek nie dysponuje wcale wolnością pozytywną, chyba że sam właśnie pełni funkcję wodza. Zakres zaś wolności negatywnej, która dotyczy relacji pomiędzy jednostkami, zostaje ograniczony do niezbędnego minimum. Wolność negatywna jednostki w społeczeństwie militarnym nie wynika albowiem z uprawnień naturalnych człowieka, lecz stanowi konieczny wymóg determinujący zachowanie pokoju pomiędzy członkami tej samej grupy.

stencja całości systemu trwa dłużej niż egzystencja jego elementów składowych; L. Kasprzyk, *Spencer*, Warszawa 1967, s. 59.

<sup>55</sup> H. Spencer, *Instytucje polityczne, stanowiące część V zasad socjologii*, Warszawa 1890, s. 304–360.

<sup>56</sup> H. Macpherson, *op. cit.*, s. 126.

<sup>57</sup> M. Hawkins, *op. cit.*, s. 91.

<sup>58</sup> H. Spencer, *Instytucje...*, s. 307.

<sup>59</sup> Ch.T. Spradling, *Liberty and Great Libertarians*, Los Angeles 1913, s. 29.

<sup>60</sup> H. Spencer, *Jednostka...*, s. 184.

Przeciwieństwem społeczeństwa militarnego jest społeczeństwo industrialne, oparte na poszanowaniu „prawa równej wolności” i funkcjonujące w ramach państwa ograniczonego jedynie do ochrony naturalnych uprawnień ludzi. Jak pisał Spencer:

W ten sposób, za sprawą ostawiania się w walce najzdadniejszych, musi wytworzyć się typ społeczny, w którym wymagania osobiste, uważane za świętość, nie są przez państwo uszczuplane więcej niż tego wymagają koszta ich strzeżenia albo raczej pośredniczenia pomiędzy nimi<sup>61</sup>.

Wraz ze zniknięciem władzy scentralizowanej zanika także interwencjonizm państwowy, zarówno na płaszczyźnie ekonomicznej, jak i społecznej. O ile więc zasadą funkcjonowania społeczeństwa militarnego była przymusowa kooperacja hierarchicznie zależnych od siebie jednostek, o tyle w społeczeństwie przemysłowym ludzie są wobec siebie równi i współpracują ze sobą na zasadzie dobrowolności<sup>62</sup>. Wszelkie potrzeby społeczne są zaspakajane przez zorganizowane we wspólnocie jednostki, które działając w ramach systemu wolnorynkowego, odnoszą moralny oraz materialny postęp. Członkowie społeczeństwa industrialnego są wyjątkowo niezależni, przejawiają szacunek dla innych, powiązany z poszanowaniem ich uprawnień do posiadania własnej wyjątkowej wizji własnego dobrego życia. Z tego natomiast wynika powszechne poszanowanie własności indywidualnej. Z punktu widzenia prowadzonych rozważań poświęconych koncepcji wolności jednostki przedstawiona wyidealizowana wizja społeczeństwa, które ma nastąpić w dalekiej i nieznannej przyszłości, ukazuje nam człowieka, który cieszy się pełnią wolności pozytywnej, albowiem korzystanie z niej jest podstawą jego własnego rozwoju. Posiada on także najszerszy możliwy do wyobrażenia sobie zakres wolności negatywnej, ograniczony jedynie taką samą wolnością pozostałych ludzi. Ponadto ludzie, kierując się zasadami absolutnej moralności, nigdy świadomie nie naruszają niczyjej wolności negatywnej.

Przedstawione powyżej dwa typy społeczeństw stanowiły dla Spencera jedynie konstrukcje idealne, służące precyzyjnemu opisowi teoretycznie przeciwstawnych sobie modeli organizacji wspólnoty. Uważał on, że proces ewolucji społecznej, który trwa nieustannie z odmienną i wyjątkową dla każdego społeczeństwa dynamiką, polega na zanikaniu cech charakterystycznych dla społeczeństwa militarnego i zastępowaniu go stopniowo cechami industrialnymi<sup>63</sup>. Jak opisywał to zjawisko Spencer:

<sup>61</sup> *Idem, Instytucje...*, s. 338.

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 335.

<sup>63</sup> H. Macpherson, *op. cit.*, s. 130.

[...] człowiek nie tylko potrzebuje utracić swą naturę dziką, ale potrzeba mu nadto nabyć zdolności niezbędnych w życiu cywilizowanym, potrzeba rozwijać zdolność przystosowywania się, zmieniać jego umysłowość w sposób uzdatniający go do nowych zadań, a zwłaszcza potrzeba mu energii zdolnej wyrzec się małej uciechy natychmiastowej dla pozyskania większych w przyszłości<sup>64</sup>.

Wynika z tego, że wraz z postępującą ewolucją społeczną zmianie ulega także zakres wolności (zarówno pozytywnej, jak i negatywnej), jaką dysponują jednostki.

## Wolność jednostki a wizja państwa

Spencer przez całe swoje życie był zwolennikiem państwa ograniczonego, którego granice publicznej aktywności powinny sprowadzać się jedynie do ochrony uprawnień naturalnych każdego człowieka, czyli do realizacji „prawa równej wolności”. Jak najszerszy zakres wolności jednostki sprzyjał urzeczywistnianiu zasad etyki bezwzględnej (lub woli Boga – we wcześniejszych pracach Spencera), służył utylitarnie wytworzeniu jak największej ilości szczęścia, gwarantował najlepsze warunki do korzystania z własnych umiejętności, a przez to czynił zadość zasadom indywidualnego rozwoju, co bezpośrednio wpływa na ewolucję społeczną całego społeczeństwa<sup>65</sup>. Jak wynika zatem z przeprowadzonego powyżej wywodu, niezależnie od tego, do którego z zaprezentowanych typów wolności jednostki się odwołamy, to i tak za każdym razem ostatecznie opis natury człowieka będzie determinować postulat ograniczonego charakteru władzy publicznej.

Stąd też Spencer nieustannie występował przeciwko nadmiernemu angażowaniu się państwa w funkcjonowanie społeczeństwa oraz jednostek. Poza ogólną krytyką rozbudowanego nadmiernie ustawodawstwa wyrażał on także swój sprzeciw wobec interwencjonizmu gospodarczego, kolonializmu, pomocy socjalnej, publicznego systemu oświaty oraz służby zdrowia, istnienia monopolii państwowych, Kościoła państwowego, jak i prowadzenia wojen czy nawet utrzymywania przez państwo więźniów pozbawionych wolności, którzy własną pracą powinni opłacać koszty swojej izolacji<sup>66</sup>. Natomiast na płaszczyźnie refleksji ustrojowej ostrzegał przed niebezpieczeństwem wszechmocy demokratycznej większości połączonej z przesądem politycznym, według którego ustawodaw-

<sup>64</sup> H. Spencer, *Jednostka...*, s. 123.

<sup>65</sup> O. Górecki, *Obrona...*, s. 40–55.

<sup>66</sup> *Idem*, *Ewolucja...*, s. 279–281.

ca może dowolnie kształtować prawo<sup>67</sup>. Twierdził mianowicie: „Powstały one [rozsądne przestępstwa prawodawców – przyp. O.G.] z błędnego mniemania, iż społeczeństwo jest wytworem sztucznym, gdy tymczasem jest ono wytworem pewnego rozwoju”<sup>68</sup>. Dlatego każda aktywność publiczna wyrastająca poza realizację „prawa równej wolności” musi przynieść skutki negatywne, zarówno dla jednostek, społeczeństwa, jak i w końcu dla samego państwa.

## Kontraktualizm wobec ewolucjonizmu

Czy więc wolność człowieka jest nienaruszalnym i niezbywalnym atrybutem naszej natury, czy też stanowi ona jedynie przejaw konwencji społecznej, wynikający z określonego poziomu rozwoju społecznego? Odpowiedź na to pytanie, nawet po przeprowadzonej powyżej analizie, nie jest jednoznaczna. Wolność rozumiana jako element ludzkiej natury jest wartością nieuświadomioną w pierwotnych społeczeństwach, w których przetrwanie całej wspólnoty jest ważniejsze niż dobro pojedynczej jednostki. Zakładając, że wraz z postępującą ewolucją społeczną niektórzy ludzie, tacy jak myśliciele czy elita władzy, zdadzą sobie sprawę w drodze racjonalnej refleksji, że wolność przynależna jest każdemu człowiekowi, to nadal nie będą istnieć warunki, które umożliwiłyby upowszechnienie i urzeczywistnienie tego poglądu. Posługując się zatem nomenklaturą Spencera, można wyrazić opinię, że dopóki cała ludzkość nie osiągnie stanu moralnej doskonałości, dopóty nie istnieje człowiek, który cieszyłby się pełnią wolności.

Idea nienaruszalnych uprawnień naturalnych jest formą absolutyzmu moralnego, gdyż dopuszcza możliwość istnienia jedynie dwóch sytuacji. Pierwsza z nich zakłada istnienie i przestrzeganie uprawnień naturalnych, tożsame z realnym przyznaniem człowiekowi pełni wolności. Alternatywę stanowi hipotetyczna sytuacja, w której nie przestrzega się uprawnień naturalnych, bez względu na to, czy w ogóle funkcjonuje świadomość ich istnienia, ponieważ i tak prowadzi to do stanu, w którym człowiek wyzbyty jest wolności. Innymi słowy, wolność wynikająca z przestrzegania uprawnień naturalnych jest niestopniowalna<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> A. Bosiacki, *Wstęp*, [w:] H. Spencer, *Jednostka...*, s. 16–17.

<sup>68</sup> H. Spencer, *Jednostka...*, s. 132.

<sup>69</sup> Szerzej o sprawiedliwości względnej i bezwzględnej: H. Spencer, *Zasady etyki*, Warszawa 1884, s. 240–262.

Próba przezwyciężenia tego dylematu jest zastosowanie teorii umowy społecznej, czym posłużył się Spencer w swojej pierwszej rozprawie. Dychotomia wówczas prezentuje się następująco – z jednej strony istnieje stan natury, w którym jednostki zdają sobie sprawę z istnienia uprawnień naturalnych, lecz nie dysponują ich ochroną (wolność pozytywna tak, ale negatywna nie); z drugiej strony po zawarciu umowy społecznej i stworzeniu później państwa z rządem ograniczonym jedynie do zapewnienia bezpieczeństwa obywatelom można uznać istnienie wolności człowieka (zarówno pozytywnej, jak i negatywnej) za pewnik.

Przyjmując natomiast perspektywę ewolucjonizmu, wskazującą, że wolność jest tylko przejawem konwencji społecznej wynikającym z określonego poziomu rozwoju społecznego, dojdziemy do innego wniosku. Ewolucja od społeczeństwa militarne go do industrialnego stanowi najlepszy przykład wskazujący, że zmiany społeczne zachodzą nieustannie i są zdeterminowane różnorodnymi czynnikami<sup>70</sup>. Wolność jednostki można zatem stopniować, tak samo jak i każdą inną cechę, która służy opisowi człowieka. Stąd też innym wymiarem wolności dysponuje egipski niewolnik, innym wczesnośredniowieczny polski książę, innym XVIII-wieczny kupiec powiązany z Brytyjską Kompanią Wschodnioindyjską, a jeszcze innym współczesny adiunkt Uniwersytetu Łódzkiego. Dodatkowym czynnikiem komplikującym ocenę tak zmiennej ewolucyjnie wolności jest wprowadzenie rozróżnienia na wolność pozytywną i negatywną, albowiem proces zachodzących zmian może mieć odmienną dynamikę w stosunku do każdej z tych wolności.

492

## Podsumowanie

Czy zatem wolność człowieka wynika z prawa naturalnego, czy też jest konstytuowana przez normy prawa pozytywnego? W mojej opinii obie te odpowiedzi są prawdziwe, gdyż wynikają z zastosowania odmiennych metodologii. Dla Spencera – etyka i konserwatywnego liberała – wolność człowieka była nienaruszalnym i niezbywalnym atrybutem naszej natury, miała zatem charakter normatywny. Tymczasem Spencer – socjolog i ewolucjonista – pojmował wolność jednostki jako przejaw konwencji społecznej, wynikający z określonego poziomu rozwoju społecznego. Tak pojmowana wolność ma charakter empiryczny. Przedstawiony eklektyzm argumentacji nie jest jednak brakiem spójności doktryny. Wręcz przeciwnie – stanowi podwójny oręż służący obronie wolności

<sup>70</sup> L. Kasprzyk, *Spencer*, s. 66–68.

człowieka, pojmowanego jako posiadająca rozum istota biologiczna, która podlega uniwersalnym prawom wszechświata. *Homo Sapiens Liber* jest więc człowiekiem myślącym, którego szczęście i rozwój jest uzależniony od posiadania możliwie jak najszerszej wolności.

## Bibliografia

- Atiyah P.S., *The Rise and Fall of Freedom of Contract*, Oxford 1979.
- Berlin I., *Four Essays of Liberty*, Oxford 1969.
- Boaz D., *Libertarianizm*, Poznań 2005.
- Bosiacki A., Wstęp, [w:] H. Spencer, *Jednostka wobec państwa*, Warszawa 2002, s. 7–17.
- Bristow E., *Individualism versus Socialism in Britain, 1880–1914*, London 1987.
- Chmielewski P., *Kultura i ewolucja*, Warszawa 1988.
- Duncan D., *The Life and Letters of Herbert Spencer*, New York 1908.
- Francis M., *Herbert Spencer and the Invention of Modern Life*, Ithaca 2007.
- Gayon J., *Darwinism's Struggle for Survival. Heredity and the Hypothesis of Natural Selection*, Cambridge 1998.
- George H., *A Perplexed Philosopher. Being an Examination of Mr. Herbert Spencer's Various Utterances on the Land Question, with Some Incidental Reference to his Synthetic Philosophy*, New York 1911.
- Górecki O., *Ewolucja podstaw moralnych uzasadniających ograniczony charakter państwa w doktrynie Herberta Spencera*, [w:] J. Justyński, A. Madeja (red.), *Moralność i władza jako kategorie myśli politycznej*, Warszawa 2011, s. 267–281.
- Górecki O., *Korelacja etyki z gospodarką w doktrynie Herberta Spencera*, „*Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym*” 2010, vol. 13, nr 2, s. 59–69.
- Górecki O., *Najwcześniejsze poglądy społeczno-polityczne Herberta Spencera jako supremacja indywidualizmu. Analiza rozprawy „The Proper Sphere of Government”*, „*Studia Prawno-Ekonomiczne*” 2007, nr 75, s. 37–71.
- Górecki O., *Obrona państwa ograniczonego. Polityczno-prawna doktryna Herberta Spencera*, Kraków 2013.
- Górecki O., *Rekonstrukcja historycznych podstaw i ideologicznej ciągłości współczesnego libertarianizmu*, [w:] M. Maciejewski, M. Marszał, M. Sadowski (red.), *Tendencje rozwojowe myśli politycznej i prawnej*, Wrocław 2014, s. 327–343.
- Górecki O., *Utylitaryzm – doktrynalna analiza ewolucji nurtu*, „*Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym*” 2011, vol. 14, nr 1, s. 115–126.
- Gray T.S., *The Political Philosophy of Herbert Spencer. Individualism and Organicism*, Avebury 1996.
- Hampton J., *Hobbes and the Social Tradition*, Cambridge 1999.
- Harris H. (red.), *Identity. Essays Based on Herbert Spencer Lectures Given in the University of Oxford*, Oxford 1995.
- Hawkins M., *Social Darwinism in European and American Thought, 1860–1945*, Cambridge 1997.

- Herbert A., *The Right and Wrong of Compulsion by the State, and Other Essays*, Indianapolis 1978.
- Hervada J., *Historia prawa naturalnego*, Kraków 2013.
- Hobbes T., *Lewiatan*, Warszawa 1954.
- Hudson W.H., *An Introduction to the Philosophy of Herbert Spencer*, New York 1897.
- Kardiner A., Preble E., *They Studied Man*, London 1962.
- Kasprzyk L., *Idee społeczno-polityczne Herberta Spencera*, Kraków 1961.
- Kasprzyk L., *Spencer*, Warszawa 1967.
- Kennedy J.G., *Herbert Spencer*, Boston 1978.
- Kotarbiński T., *Utylitaryzm w etyce Milla i Spencera*, Kraków 1915.
- Kwaśnicki W., *Historia myśli liberalnej*, Warszawa 2000.
- Legutko R., *Traktat o wolności*, Gdańsk 2007.
- Lukes S., *Individualism*, Oxford 1973.
- MacIntyre A., *Krótką historia etyki*, Warszawa 2002.
- Macpherson H., *Herbert Spencer. The Man and his Work*, London 1900.
- Maneli M., *Historia doktryn polityczno-prawnych XIX w.*, t. 2, Warszawa 1966.
- Modrzejewska M., *Libertariańskie koncepcje jednostki i państwa we współczesnej myśli politycznej*, Kraków 2010.
- Nock A.J., *Państwo – nasz wróg*, Lublin 2005.
- Offer J. (red.), *Herbert Spencer. Critical Assessments*, t. 1–4, London 2000.
- Peel J.D.Y., *Herbert Spencer. The Evolution of a Sociologist*, Hampshire 1992.
- Polanowska-Sygulska B., *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*, Kraków 1998.
- Rau Z., *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX w.*, Warszawa 2000.
- Rau Z., Chmielinski M., *Wprowadzenie*, [w:] Z. Rau, M. Chmielinski (red.), *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 2010, s. 7–32.
- Ritzer G., *Klasyczna teoria socjologiczna*, Poznań 2004.
- Rothbard M.N., *Egalitaryzm jako bunt przeciw ludzkiej naturze*, Warszawa 2009.
- Sękowski M., *Spencer i pozytywizm warszawski*, Lublin 1986.
- Singer M.G., *Nineteenth-Century British Ethics*, [w:] L.C. Becker (red.), *A History of Western Ethics*, London 1992, s. 92–112.
- Spencer H., *First Principles*, London 1867.
- Spencer H., *Instytucje polityczne, stanowiące część V zasad socjologii*, Warszawa 1890.
- Spencer H., *Overlegislation*, [w:] H. Spencer, *Essays. Scientific, Political and Speculative*, London 1891.
- Spencer H., *The Proper Sphere of Government*, [w:] J. Offer (red.), *Political Writings. Herbert Spencer*, Cambridge 1994.
- Spencer H., *Social Statics; or the conditions essential to human happiness specified, and the first of them developed*, Londyn 1851.
- Spencer H., *Zasady etyki*, Warszawa 1884.
- Sprading Ch.T., *Liberty and Great Libertarians*, Los Angeles 1913.
- Szahaj A., Jakubowski M.N., *Filozofia polityki*, Warszawa 2005.
- Taylor M.W., *Man versus the State. Herbert Spencer and Late Victorian Individualism*, Oxford 2002.
- Thomson A., *Herbert Spencer*, London 1906.
- Tokarczyk R., *Hobbes. Zarys żywota i myśli*, Lublin 1998.

- Tokarczyk R., *Klasyki praw natury*, Lublin 2009.
- Turner J.H., *Herbert Spencer. A Renewed Appreciation*, Beverly Hills 1985.
- Weinstein D., *Equal Freedom and Utility. Herbert Spencer's Liberal Utilitarianism*, Cambridge 1998.
- Wiltshire D., *The Social and Political Thought of Herbert Spencer*, Oxford 1978.
- Wroczyński R., *Wstęp*, [w:] H. Spencer, *O wychowaniu umysłowym, moralnym i fizycznym*, Warszawa 2000, s. 5–54.
- Zdybel J., *Isaiah Berlin – wolność jako sposobność działania*, [w:] Z. Czarnecki (red.), *Studia nad ideą wolności*, Lublin 1995, s. 197–206.
- Zdybel J., *Między wolnością a powinnością. Filozofia polityczna Isaiaha Berlina i Alasdaira MacIntyre'a*, Lublin 2005.
- Zmierczak M. (red.), *Prawo natury w doktrynach polityczno-prawnych Europy*, Poznań 2006.





## Wolność oparta na sumieniu w myśli lorda Actona

*Żadne państwo nie może być wolne bez religii, [gdyż] tworzy ona i umacnia poczucie obowiązku. Jeśli ludzi nie utrzymuje w należyтым porządku obowiązek, wtedy muszą być trzymani w karbach strachem. A im bardziej rządzi strach, tym mniej są wolni. Im silniejsze jest poczucie obowiązku, tym więcej wolności<sup>1</sup>.*

Lord Acton

497

Liberalna wolność powiązana z chrześcijańskim sumieniem znalazła się w centrum zainteresowań i życia Johna Emericha Dalberga Edwar-da Actona (1834–1902) – angielskiego historyka, klasyka myśli liberalnej, działacza katolickiego, moralisty.

Z jednej strony XIX stulecie jest często nazywane wiekiem liberalizmu, doktryna liberalna szczególnie w sferze ekonomii dominowała w największym imperium – w Zjednoczonym Królestwie czy w najbardziej dynamicznie rozwijających się Stanach Zjednoczonych. Historycy podkreślają brak regulacji, a co za tym idzie wolność w: zawieraniu umów, podróżowaniu, przekraczaniu granic, osiedlaniu się, pracy. Z drugiej strony wiek pary i elektryczności jest także okresem kurczenia się wpływów religii, zmniejszania się roli kościołów, w tym Kościoła katolickiego, wreszcie upadku Państwa Kościelnego. Wiele liberalnych środowisk w XIX w. prezentowało mocno antykościelny, a czasem nawet antyreligijny charakter, np. w Hiszpanii lub we Włoszech. Dodatkowo liberalne koncepcje były mocno krytykowane przez przedstawicieli Kościoła, na czele z dokumentem Piusa IX *Syllabus errorum prohibitorum*

<sup>1</sup> Lord Acton, *Historia wolności*, wybór i wstęp P. Śpiewak, Kraków 1995, s. 209.

z 1864 r., który został ogłoszony w tym samym czasie co encyklika *Quanta cura*. Rów nieufności wykopany przez oświecenie francuskie, rewolucję francuską czy Wiosnę Ludów nie sprzyjał poszukiwaniu syntezy tych dwóch stanowisk.

Tymczasem w Europie pojawiły się niewielkie, choć intelektualnie znaczące środowiska określane mianem katolicyzmu liberalnego, którego przedstawiciele polemizowali z dominującym wówczas w Kościele katolickim nurtem ultramontańskim. Najczęściej za prekursora katolicyzmu liberalnego uważa się francuskiego duchownego i filozofa Félicie de Lamennais'a, który w sierpniu 1830 r. zaczął redagować pierwszą katolicką gazetę codzienną „*L'Avenir*”, noszącą znaczące motto *Dieu et la liberté* (Bóg i wolność). Z Lamennais'em współpracował hrabia Charles de Montalembert, znany pisarz, polityk i działacz katolicki. W stolicy Bawarii najbardziej znanym katolikiem liberalnym był Johann Joseph Ignaz von Döllinger – teolog i historyk Kościoła, a w księstwie Hesji-Darmstadt (inkorporowanej w 1866 przez Prusy) biskup Moguncji Wilhelm Emmanuel Ketteler.

Interesujące środowisko zaistniało także w Anglii, głównie na bazie tzw. ruchu oksfordzkiego, który zaowocował licznymi konwersjami. Do najbardziej znanych konwertytów uznawanych za katolików liberalnych należeli John Moore Capes, założyciel pisma „*Rambler*” i jego redaktor w latach 1848–1854, Richard Simpson – eseista, historyk Kościoła i wreszcie bł. John Henry Newman, proboszcz w głównym parafialnym kościele Najświętszej Marii Panny w Oksfordzie (po konwersji na katolicyzm, po wielu latach życia na uboczu, wyniesiony do godności kardynalskiej). Ze środowiskiem „*Ramblera*” był także związany lord Acton, który nie konwertował, był katolikiem niemal od urodzenia.

John Emerich Edward Dalberg-Acton przyszedł na świat 10 stycznia 1834 r. w Neapolu, a dzień później został ochrzczony. Jego matka Maria Luisa Pellina de Dalberg pochodziła ze starodawnego arystokratycznego rodu niemieckiego, natomiast ojciec – Ferdinando Riccardo (Richard) Acton, pochodził z tej linii Actonów, która w XVIII w. przeniosła się z Anglii do Francji, a następnie do Włoch. Dziadek Actona Sir John Acton pełnił nawet funkcję premiera w rządzie Królestwa Obojga Sycylii, ale wnuk odnosił się do pamięci o nim z niechęcią, zarzucając mu sprzyjanie absołutyzmowi i co za tym idzie – zwalczanie wolności. Gdy mały Acton miał trzy lata, zmarł jego ojciec, a w 1840 r. matka poślubiła lorda Loversona Gowera, późniejszego drugiego hrabiego Granville'a, pochodzącego z wpływowej wigowskiej rodziny, zajmującego się sprawami zagranicznymi w rządzie Williama Ewarta Gladstone'a.

Katolicyzm i liberalizm towarzyszył więc Actonowi od najmłodszych lat. Uczył się w katolickich szkołach. Najpierw w szkole dla chłopców St. Nicholas du Chardonnet w Gentilly prowadzonej przez późniejszego biskupa Orleanu, ks. Feliksa Dupanloupa, a następnie w Kolegium Świętej Marii w Oscott pod okiem ks. Nicholasa Wisemana, późniejszego kardynała. Nieprzyjęty przez trzy kolegia w Cambridge z powodu wiary katolickiej, udał się w 1850 r. na studia na uniwersytet w Monachium, gdzie studiował pod opieką Ignaza von Döllingera. W trakcie studiów odbył podróże do Stanów Zjednoczonych (1853) i Rosji (1856) oraz, wraz z Döllingerem, do Rzymu (1857).

Proces kształcenia, czytane lektury wzmocniły w nim zarówno przywiązanie do wiary i Kościoła katolickiego, jak i do idei liberalnych. Jak napisał w jednym z listów do Marii Gladstone – córki kilkukrotnego premiera:

Moja historia jest historią człowieka, który uważał się za szczerego katolika i szczerego liberała, który przeto odrzucił w katolicyzmie wszystko, co było nie do pogodzenia z wolnością, i wszystko w polityce, co było nie do pogodzenia z katolicyzmem<sup>2</sup>.

Swoją postawę i swoje poglądy traktował więc Acton jako coś naturalnego, tak jak naturalny był dla niego związek wolności z religią.

W 1858 r. Acton powrócił do Anglii, gdzie stał się współwłaścicielem i współredaktorem pisma „Rambler”. W latach 1859–1865 posłował do Izby Gmin jako reprezentant Carlow, później (1865–1866) reprezentował Bridgnorth. W 1862 r. w wyniku sporów z hierarchią kościelną „Rambler” został przekształcony w kwartalnik „Home and Foreign Review”. W tym samym 1865 r. Acton poślubił Marię von Arco-Valley, a w 1869 otrzymał od królowej Wiktorii tytuł pierwszego lorda Aldenham. Lord Acton mocno angażował się w przeciwdziałanie idei uchwalenia dogmatu o nieomyślności papieża. Był jednym z organizatorów opozycji wśród kardynałów przed i w trakcie soboru. Ostatecznie I Sobór Watykański uchwalił dogmat, choć w ograniczonej formie: dotyczył on tylko kwestii wiary i moralności. To wydarzenie zostało przez katolików liberalnych uznane za wielką porażkę. Ignaz von Döllinger, nieuznający dogmatu, został ekskomunikowany i pozostał w Kościele starokatolickim, J.H. Newman, przymuszany, napisał znany *List do Księcia Norfolk*, w którym polemizował z najważniejszymi krytykami dogmatu, by jednak na końcu zadekla-

<sup>2</sup> H. Paul (red.), *Letters of Lord Acton to Mary, Daughter of Gladstone*, London 1913; J.R. Fears (red.), *Selected Writings of Lord Acton*, t. 3: *Essays in Religion, Politics and Morality*, Indianapolis 1988.

rować, że zawsze najpierw będzie wznosił toast za sumienie, a dopiero potem za papieża<sup>3</sup>.

Lord Acton, mimo że formalnie nie ukończył żadnych studiów, otrzymał tytuł *doctora honoris causa* od Uniwersytetu Monachijskiego (1872), a następnie Uniwersytetu w Cambridge (1888). W 1895 objął katedrę Regius Professor of Modern History w Cambridge i został redaktorem wielotomowej *Cambridge Modern History*. Zmarł 19 czerwca 1902 r. w posiadłości żony w Tegernsee w Bawarii.

## Wolność jako rządu sumienia

Idee głoszone przez lorda Actona, stanowiąc ważną część wigowskiej i liberalnej tradycji, jednocześnie przekraczały ją. W imię wolności i dla dobra swojego kraju był w stanie ostro oceniać złe działania znanych przywódców wigowskich i krytykować liberalnych myślicieli. Z kolei w imię sumienia i dla dobra Kościoła krytykował zaniechania, grzechy, przestępstwa świętych i papieży. Myśl Actona i jego biografia charakteryzuje się afirmacją wolności opartej na dojrzałym sumieniu człowieka.

500

Acton zdawał sobie sprawę, że wolność jest jednym z częściej używanych i nadużywanych pojęć. Ma wiele znaczeń. Sam zgromadził ponad dwieście definicji. Co więcej, wolność stanowiła wielokrotnie motywację do wspianych działań, ale w imię wolności czyniono także wiele zła. Jak pisał: „Wolność, podobnie jak religia, służyła i służy nadal jako motyw szlachetnych czynów, ale i nierzadko jako pretekst do zbrodni”<sup>4</sup>.

W znanym wykładzie *Historia wolności w czasach starożytnych*, wygłoszonym w 1877 r., Acton podkreśla, że wolność to „delikatny owoc cywilizacji w pełni swojego rozwoju”<sup>5</sup>. Wolność nie jest czymś naturalnym, chociaż zarodek wolności znajduje się w każdym człowieku, gdyż najistotniejszy – zdaniem angielskiego myśliciela – jest wymiar duchowy życia ludzkiego. Jednostka ludzka została stworzona na obraz i podobieństwo Boga, i stąd w każdym człowieku znajduje się źródło wolności – sumienie. Jednakże, aby zaistniała wolność, muszą zostać spełnione ważne warunki

<sup>3</sup> J.H. Newman, *List do Księcia Norfolk*, Kraków 2002; S. Gądecki abp, *Sumienie człowieka nauki* (wykład wygłoszony podczas Święta Katedry św. Piotra w Poznaniu 21 lutego 2014), <http://www.archpoznan.pl/content/view/3100/109/> (dostęp: 15 marca 2014); A. Rzegocki, *Najpierw toast za sumienie!*, „Teologia Polityczna” 2004/2005, nr 2, s. 294.

<sup>4</sup> Lord Acton, *Historia wolności w czasach starożytnych*, [w:] *idem, W stronę wolności*, Kraków 2006, s. 1.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 1.

ki. Wolność jest „owocem cywilizacji”, a więc tylko w rozwiniętym społeczeństwie, w dobrze zarządzonym państwie może „w pełni rozkwitnąć”. Wolności sprzyjają różnorodne instytucje i idee, które od czasów starożytnych pojawiały się w ramach cywilizacji grecko-judeo-chrześcijańskiej, takie jak na przykład koncepcja prawa naturalnego, koncepcja godności człowieka, koncepcja konieczności ograniczenia władzy, koncepcja przedstawicielstwa, federalizm czy podział władz.

Wśród wielu definicji zgromadzonych lub używanych przez Actona moim zdaniem najbardziej przekonująca jest ta, którą Acton umieścił na początku wykładu o *Historii wolności w czasach starożytnych*. Jest to bowiem definicja, która zdaniem Autora ma mieć charakter uniwersalny, za jej pomocą Acton definiuje pojęcie, które stanowi główny temat wykładów o dziejach wolności. „Przez wolność rozumiem stan gwarantujący każdemu człowiekowi ochronę w czynieniu tego, co uważa za swój obowiązek, przed presją władzy, większości, obyczaju i opinii”<sup>6</sup>. Taka definicja zmusza do postawienia akcentu nie na indywidualnej sferze prywatności, lecz na obowiązku. Być wolnym znaczy czynić to, co uważamy za swój obowiązek. Ale skąd poszczególne jednostki mają wiedzieć, co jest ich obowiązkiem, za co ponoszą odpowiedzialność? Wyjaśnienie można odnaleźć w najkrótszej, a zarazem chyba najcelniejszej spośród licznych definicji wolności, które Acton zebrał lub stworzył: „wolność to rządy sumienia”. W ten właśnie sposób do liberalnego pojmowania wolności dodany został pierwiastek duchowy, transcendentny – pochodząca z idei chrześcijańskiej koncepcja sumienia. Istnienie głosu wewnętrznego, głosu będącego boskim refleksem w stworzeniu stanowi podstawę godności człowieka i punkt wyjścia do osiągnięcia przez jednostkę wolności<sup>7</sup>.

Znani liberalni poprzednicy Actona również zwracali uwagę na fakt, że prawdziwa wolność ma charakter ograniczony, że wolność bez jakichkolwiek barier prowadzi do zniewolenia. W *Drugim traktacie o rządzie* John Locke, polemizując głównie z Thomasem Hobbesem, tak opisał stan natury: „Jakkolwiek jest to stan wolności, nie jest to jednak stan, w którym można czynić, co się komu podoba”<sup>8</sup>. W stanie natury – zdaniem Locke’a – rządzi obowiązujące wszystkich prawo natury, utożsamione z rozumem. Jak lapidarnie stwierdził Acton: „John Locke – oparł prawa i obowiązki na rozumie”<sup>9</sup>. Z kolei Monteskiusz w słynnym *O duchu praw* pisał:

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 3.

<sup>7</sup> W tym akapicie wykorzystano fragmenty tekstu *Lord Acton – nasz współczesny*, [w:] Lord Acton, *W stronę wolności*, s. XV, XVI.

<sup>8</sup> John Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992, s. 165–167.

<sup>9</sup> A. Rzegocki, *Wolność i sumienie*, Kraków 2004, s. 274.

Prawda, iż w demokracji lud robi jakoby to, co chce: ale wolność polityczna nie polega na tym, aby robić to, co się chce. W państwie, to znaczy w społeczności, w której są prawa, wolność może polegać jedynie na tym, aby móc czynić to, czego się powinno chcieć, a nie być zmuszonym czynić tego, czego się nie powinno chcieć<sup>10</sup>.

Definicja myśliciela francuskiego oświecenia wskazuje na ważny etyczny wymiar wolności. Tak określona wolność prowadzi Monteskiusza do konstatacji, że w dobrze funkcjonującym państwie

[w]olność jest to prawo czynienia wszystkiego tego, na co ustawy pozwalają; gdyby zaś jeden obywatel mógł czynić to, czego one zabraniają, nie byłoby już wolności, ponieważ inni posiadaliby z natury rzeczy tę samą możliwość<sup>11</sup>.

To zaskakujące dla wielu współczesnych dopełnienie definicji wolności bierze się z przekonania, że podstawowym zadaniem ustaw, czy szerzej prawa, jest ochrona naszej wolności i naszego bezpieczeństwa. Prawo nie jest więc postrzegane jako ograniczenie naszej swobody, ale jako gwarancja i zabezpieczenie wolności. Monteskiusz był przez Actona wysoko ceniony przede wszystkim za klarowne sformułowanie idei podziału władz oraz zasad konstytucjonalizmu. Lecz także odwołanie do powinności zbliża Actona do francuskiego antenata. Jednakże u Actona związanie wolności nie tylko z możliwością dokonania wolnego wyboru, ale także z wyborem dobra jest znacznie mocniej podkreślone: „Wolność polega na świadomym i dobrowolnym wyborze dobra. Wolność to nie moc czynienia tego, co chcemy, lecz prawo bycia zdolnym do czynienia naszej powinności”<sup>12</sup>. Acton z jednej strony dostrzega początki myślenia zgodnie ze swoim głosem wewnętrznym u Sokratesa, który przedkładał głos Boga nad prawa i obyczaje, a z drugiej strony jego refleksja i myślenie o sumieniu jest zakorzenione w nauczaniu chrześcijańskim, a szczególnie katolickim. Sumienie, którym zdaniem Actona obdarzeni są wszyscy, stanowi bardzo istotny wewnętrzny drogowskaz, który ma przede wszystkim negatywne znaczenie – wskazuje, jakich dróg, jakich sposobów postępowania nie wybierać. Jednakże nad sumieniem trzeba pracować, podobnie jak nad rozwojem intelektualnym czy fizycznym. Sumienie może zostać nierozwinięte, a nawet przytłumione przez inne bodźce. Każdy człowiek został więc obdarzony sumieniem, ale nie każdy nad sumieniem pracuje, czyniąc je coraz bardziej wrażliwym i dojrzałym. W perspektywie Actona oszukiwanie własnego sumienia uniemożliwia duchowy rozwój człowieka, a co za tym idzie – uniemożliwia osiągnię-

<sup>10</sup> Monteksiusz, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, rozdz. 3, Warszawa 1957, s. 235 i nast.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 236.

<sup>12</sup> Por. *ibidem*, s. 65–71.

cie stanu wolności. Z przytłumionym, wykoślawionym sumieniem nie jesteśmy w stanie rozpoznać swoich powinności. Zamiast dojrzałych wyborów, zadowolamy się na przykład realizacją własnego egoistycznego interesu albo konformizmem – dostosowaniem się do woli silniejszych albo materialnym dobrobytem. Jak pisał Acton:

Sumienie zależy od jasnego pojęcia etyki lub jest do niego analogiczne. Niejasna etyka wskazuje na niedoskonałe sumienie. Dlatego niejasna etyka implikuje niedoskonałe sumienie. Wolność przychodzi nie z jakimkolwiek systemem etycznym, lecz z jednym bardzo dobrze rozwiniętym<sup>13</sup>.

Sumienie i wolność są więc u Actona niezwykle mocno połączone, choć samemu sumieniu nie poświęca on tak wiele miejsca i nie jest to refleksja tak uporządkowana, jak np. u jego dobrego znajomego bł. Johna Henry'ego Newmana<sup>14</sup>.

Acton z jednej strony mocno osadzony jest w wigowskiej i liberalnej tradycji, w której powiązanie wolności z ograniczeniami, choćby wynikającymi z wolności innych ludzi, jest oczywiste. Z drugiej znacząco wzmacnia moralny wymiar wolności, osadzając ją na chrześcijańskiej koncepcji sumienia i obowiązku.

## Dzieje jako historia idei – historiozofia

Badanie przeszłości i czytanie książek fascynowało Actona. Znając kilka najważniejszych europejskich języków i czytając często jedną książkę dziennie, zgromadził ogromną wiedzę i osiągnął erudycję imponującą nawet jak na wysokie standardy panujące wśród elit XIX w. Jednakże w poznawaniu przeszłości poszczególne fakty były mu potrzebne przede wszystkim, by dotrzeć do rdzenia wydarzeń. Acton uważał, że tak naprawdę motorem poruszającym ludzkie działania są idee. To one rządzą poszczególnymi osobami, a także całymi zbiorowościami, narodami. Uchwycenie konkretnej idei pozwala na zrozumienie danej epoki, a także na refleksje dotyczące wpływu danego okresu historycznego na dalszy bieg wypadków i na współczesność. Acton był więc w pierwszym rzędzie historykiem idei. A znajomość faktów historycznych powiązana ze znajomością poszczególnych doktryn dominujących w danym czasie pozwalała mu na tworzenie uogólnień i syntez.

<sup>13</sup> *Add. Mss.* 5395, s. 40; J.R. Fears (red.), *op. cit.*, t. 3, s. 505.

<sup>14</sup> Por. J.H. Newman, *Kazania uniwersyteckie*, tłum. P. Kostyło, Kraków 2000, s. 39.



Idea wolności stanowiła fundament myśli i życia lorda Actona. Tak naprawdę przez pryzmat idei wolności dokonywał ocen poszczególnych wydarzeń i postaci zarówno historycznych, jak i jemu współczesnych. Przez dużą część życia przygotowywał się do napisania swojego najważniejszego dzieła: *Historii wolności*. Acton planował spojrzeć na historię europejską przez pryzmat najdroższej mu idei i opisać poszczególne postacie, ustroje polityczne, procesy historyczne, zwracając uwagę na fakt, czy dana postać historyczna, dany system sprzyjał rozwojowi idei wolności czy też nie. Uważał bowiem, że wolność jest najważniejszą ideą, łączącą poszczególne epoki i nadającą sens dziejom. Acton dostrzegał początki idei wolności w głębokiej starożytności i uważał, że rozwijała się ona w sposób ewolucyjny, choć bynajmniej nie był to ani rozwój liniowy, ani stały. Pisał: „[...] nic innego nie łączy wszystkich części. Żadna inna zasada nie służy jako podstawa dla filozofii dziejów lub nie usprawiedliwia dróg Boga do człowieka, nie pokazuje planów Opatrzności”<sup>15</sup>.

Historiozoficzna wizja rozwoju wolności została przez Actona zaprezentowana przede wszystkim w trzech tekstach: *Historia wolności w czasach starożytnych* (1877), *Historia wolności w chrześcijaństwie* (1877) oraz *O demokracji w Europie Sir Erskine’a May’a* (1878)<sup>16</sup>. Acton przedstawia spójną wizję wskazującą na znaczenie idei i doświadczeń żydowskich, greckich, rzymskich, wreszcie chrześcijańskich oraz nowożytnych. Pokazuje okresy wzrastania wolności i chwile regresu. Za taki regres uznaje przykładowo dominację idei absolutnych w nowożytności, absolutny charakter wielu idei oświeceniowych i rewolucji francuskiej. Jednocześnie wskazuje, że wolność udało się przechować i rozwinąć poza Europą – na kontynencie amerykańskim. Tam poszczególne stany (państwa), a w końcu Zjednoczone Stany budowane były na fundamencie idei wolnościowych. Acton szczególnym uznaniem darzył stan Pensylwania, założony i przez lata kierowany przez Willima Penna. Ta perspektywa historycznego XVII–XVIII-wiecznego regresu poprzedzającego odrodzenie wolności za Atlantykiem posiada istotny mankament – u Actona rzuca się w oczy brak refleksji nad wolnościowym i obywatelskim doświadczeniem państwa Jagiellonów i Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Mimo że Acton mocno potępiał zbrodnie europejskich absolutyzmów dokonujących rozbioru Polski, posiadającej specyficzny ustrój, to jednak nie umieścił polskiego przykładu wśród wielkich europejskich doświadczeń wolnościowych.

<sup>15</sup> *Add. Mss.* 5011, s. 213; J.R. Fears (red.), *op. cit.*, s. 500.

<sup>16</sup> Wszystkie trzy pozycje zostały opublikowane [w:] Lord Acton, *Historia wolności*, wybór i wstęp P. Śpiewak, Kraków 1995.

## Wrogowie wolności

Acton był nie tylko gorącym orędownikiem i miłośnikiem wolności, ale także zaciekle wrogiem tego, co wolność ograniczało lub tłamsiło. Wolność wykluwała się bardzo powoli w toku historycznych wydarzeń, i zdaniem Actona dopiero nieco ponad sto lat przed XIX w. zaistniała w szerszym zakresie i zaczęła dotyczyć większej liczby mieszkańców. Acton potrafił uchwycić i pokazać te wydarzenia z historii lub te postacie, które miały dobroczynny wpływ na rozwój idei wolności lub na zwiększenie zakresu wolności poszczególnych ludzi i poszczególnych zbiorowości. Jednocześnie mocno piętnował tych, którzy w dawnych czasach ograniczali swobody oraz psuli, niszczyli sumienie człowieka poprzez złe obyczaje, kłamstwo, a czasem przemoc i zbrodnię. Psucie sumienia zawsze szło – zdaniem Actona – w parze z ograniczaniem wolności.

Jak pisał:

W każdej epoce na drodze wolności ku pełniejszemu rozwojowi czyhali jej naturalni wrogowie – ignorancja i przesąd, żądza podboju i umiłowanie przyjemności, u ludzi silnych pęd ku władzy, a u słabych pragnienie chleba<sup>17</sup>.

Wśród ponadczasowych wrogów wolności Acton w pierwszym rządzie wymienia ludzkie słabości i namiętności, które przez wielu stawiane są wyżej od wolności. Używając współczesnego terminu, „gen wolności” ma w sobie każdy, ale wielkiego wysiłku potrzeba i sprzyjających okoliczności, żeby człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga, stworzony do wolności, rzeczywiście nauczył się być wolnym, ponosząc odpowiedzialność za swoje czyny, podążając za swoim sumieniem i dokonując wyboru tego, co uważamy za swój obowiązek.

W wieku XIX angielski myśliciel dostrzegał kilka zjawisk i procesów, które jego zdaniem zagrażały wolności lub mogły jej zagrozić w nieodległej przyszłości. Przestrzegał, że najbardziej niszczące dla demokracji mogą się w XIX w. okazać przede wszystkim absolutyzm, nieograniczona demokracja, socjalizm, nacjonalizm oraz despotyzm biurokratyczny. Acton przede wszystkim był wrogiem absolutyzmu pod każdą postacią. Liberalizm pojawił się w Zachodniej Europie jako opozycja wobec absolutyzmu monarszego. Acton był więc wiernym uczniem swoich wigowskich i liberalnych antenatów. Ale zagrożenie absolutyzmem dostrzegał nie tylko w monarchii, ale także w demokracji, która nie nakłada na siebie żadnych ograniczeń konstytucyjnych. Widział je również w pozostałych piętnowanych przez siebie zagrożeniach: pierwiastki absolutyzmu

<sup>17</sup> Lord Acton, *Historia wolności w czasach starożytnych*, s. 1.

dostrzegął w socjalizmie, w nacjonalizmie, ale także w zwiększającej się roli biurokracji, wkraczającej w coraz to nowe sfery życia obywateli, zarezerwowane wcześniej dla sfery prywatnej czy obyczajów. Podział władz, konstytucja, decentralizacja oraz federalizacja państwa – najlepiej składającego się z kilku narodów – stanowiły zdaniem Actona najlepsze zabezpieczenie przed różnorodnymi formami absolutyzmu. W tym miejscu warto także przytoczyć najbardziej znany aforyzm: „Władza prowadzi do zepsucia, a absolutna władza deprawuje absolutnie”, który znalazł się w liście do Creightona<sup>18</sup>.

Następnym zagrożeniem dla wolności była według Actona demokracja. Acton za Arystotelesem uważał, że to prawo powinno rządzić, a nie ludzie, nawet jeśli stanowią większość danej społeczności. Stąd brała się krytyczna opinia o kierunku, w którym rozwinęła się demokracja ateńska. Zdaniem Actona w ciągu jednego pokolenia przekształciła się ona w demokratyczny absolutyzm, który okazał się niszczący dla zarodków wolności zaistniałych w starożytnych Atenach.

Actonowi były też bliskie poglądy takich wigów jak np. Thomas Babington Macaulay, który z jednej strony był liderem w poszerzeniu prawa wyborczego do Izby Gmin w 1832 r., a z drugiej opowiedział się mocno przeciwko postulatami czartystów – pierwszego masowego ruchu w dziejach. Otóż głównym postulatem czartystów było wprowadzenie powszechnego prawa wyborczego obejmującego wszystkich dorosłych mężczyzn. Macaulay twierdził, że rozszerzanie prawa wyborczego powinno następować stopniowo, w sposób ewolucyjny, wraz z rozszerzaniem edukacji oraz zwiększaniem ilości osób posiadających własność. Obdarzenie prawem wyborczym ludzi bez wykształcenia, ludzi bez majątku, a więc zależnych od innych, było zdaniem Macaulaya najlepszą drogą do katastrofy, do zniszczenia cywilizacyjnego dorobku pokoleń.

Acton doceniał demokrację jako jeden ze sposobów kontrolowania władzy, ale opowiadał się za demokracją reprezentacyjną, a także taką, w której kluczową rolę odgrywa prawo, a szczególnie konstytucja, a obywatele poczuwają się do współodpowiedzialności za wspólnoty lokalne i państwo.

Kolejną rozwijającą się ideą i siłą zagrażającą wolności był socjalizm, który w czasach Actona był często nieodróżniany od komunizmu. Z jednej strony angielski myśliciel doceniał, że idee socjalistyczne zwróciły uwagę na rozwarstwienie społeczne, na nędzę wielu grup. Pisał: „Materialistyczni socjaliści poprawią historię dla biednych. Ich najlepszy pisarz

<sup>18</sup> List lorda Actona do Creightona napisany w Cannes 5 kwietnia 1887 r., [w:] Lord Acton, *W stronę...*, s. 196.

Engels uczynił znanym horror naszych fabryk<sup>19</sup>. Z drugiej strony Acton odrzucał materializm, uważając, że sfera duchowa nie tylko istnieje, ale odgrywa większą i ważniejszą rolę w życiu człowieka. Co więcej, pociągające hasła, obietnice wyzwolenia od ekonomicznych zależności czynią tę ideologię bardzo niebezpieczną.

Socjalizm: Najgorszy ze wszystkich wrogów wolności, ponieważ jeśli mógłby spełnić to, co obiecuje, to wyświadczyłby światu taką przysługę, że interesy wolności zostałyby przyćmione, a ludzkość przeniosłaby swoją lojalność na dobroczyńcę, który miałby znacznie wyższe żądania za swoją szczodrość<sup>20</sup>.

Wielu ludzi przedkłada dobrobyt, bezpieczeństwo ponad wolność. Acton w religii, w której każdy jest równy wobec Boga i został stworzony do wolności, odnajduje kluczowy argument za dążeniem do stworzenia warunków, aby wszyscy lub jak największe grupy społeczne mogły korzystać z wolności. W jednym z aforyzmów Acton uznał nawet socjalizm za najpotężniejszego wroga wolności.

Jesteśmy świadkami rozwoju najpotężniejszego wroga wolności, jaki kiedykolwiek istniał: socjalizmu. Potężnego, rozwiązuje bowiem problem ekonomii politycznej, czego dotąd nie udało się rozwiązać: Jak przyczynić się do wzrostu zamożności, ale nie kosztem dystrybucji. Prawdą jest, że nieme masy biedaków potrzebują nie tyle politycznych przywilejów, z których nie mogą korzystać, ile wygód, bez których polityczne wpływy są kpiną lub pułapką<sup>21</sup>.

507

Acton zdawał sobie sprawę ze słabości systemu ekonomicznego, w którym duża część ludności żyła w nędzy. Radyklane, rewolucyjne rozwiązania proponowane przez socjalistów (komunistów) padały więc na podatny grunt. Tym bardziej że Acton był świadom, iż czasem „buty są ważniejsze od dzieł Szekspira”<sup>22</sup>, że najpierw muszą zostać zaspokojone podstawowe potrzeby, by człowiek mógł zająć się wznioślejszymi rzeczami: literaturą, a w końcu wolnością. Prostota i radykalizm materialistycznych rozwiązań proponowanych przez socjalistów z jednej strony był pociągający dla wielu ludzi, z drugiej próby realizacji tej materialistycznej ideologii musiały prowadzić do ogromnego zniewolenia i powszechnej kontroli.

Nacjonalizm – to kolejne zagrożenie, o którym pisał Acton. Był on bowiem świadkiem rodzenia się, a gdzieś tam rozkwitu nowoczesnych narodów, których ważnym spoiwem stawał się nacjonalizm. Poczawszy od

<sup>19</sup> *Add. Ms.* 4981; J.R. Fears (red.), *op. cit.*, t. 3, s. 563.

<sup>20</sup> *Add. Ms.* 5847, s. 39; J.R. Fears (red.), *op. cit.*, t. 3, s. 561.

<sup>21</sup> *Add. Ms.* 5487, s. 47; Lord Acton, *Historia wolności...*, s. 208.

<sup>22</sup> Por. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, tłum. D. Grinberg, [w:] I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, Warszawa 1994, s. 185.

oświecenia, poprzez rewolucję francuską i wojny napoleońskie w Europie zaczęły budzić się do życia nowe narody, a stare rozszerzały świadomość narodową na kolejne warstwy społeczne. Nacjonalizm stał się procesem powszechnym w Europie, który prowadził do tego, że niemal każdy zaczął się identyfikować z jakąś wspólnotą narodową – ze względu na przynależność do danego państwa, ze względu na język, na religię, kulturę i obyczaje lub też pochodzenie etniczne. Ważnym katalizatorem nacjonalizmu stały się według lorda Actona rozbiory Rzeczypospolitej. Federacyjne państwo oparte na zasadzie wolności i partycypacji szerokich mas społecznych zostało w bezprzykładny sposób unicestwione przez trzy chrześcijańskie monarchie absolutne. Rozbiory Polski były według Actona

[...] aktem bezwstydnego przemocy, popełnionym nie tylko wbrew powszechnym odczuciom, ale także wbrew prawu powszechnemu. Pierwszy to raz historia nowożytna ujrziała obalenie wielkiego państwa i podział żyjącego w jego granicach narodu między jego wrogów<sup>23</sup>.

Acton, podobnie jak jego wielki wigowski poprzednik Edmund Burke, dostrzega w rozbiorach Polski nie tylko akt wielkiej niesprawiedliwości i zbrodni, ale także fakt rokujący jak najgorzej na przyszłą sytuację Europy. Acton przypomina znane słowa Burke'a, stanowiące istotne ostrzeżenie: „Żaden mądry ni uczciwy człowiek nie może pochwałać tego rozbioru ani też nie dostrzegać w nim niepokojących rokowań dla bliższej lub dalszej przyszłości wszystkich krajów”<sup>24</sup>. Taką opinię przez cały XIX w. prezentowali także polscy myśliciele, uważając Europę bez państwa polskiego za konstrukcję zbudowaną na niesprawiedliwych zasadach. Napoleon Bonaparte był jedną z tych osób, które w istnieniu państwa polskiego dostrzegały ważny zwornik porządku europejskiego. Dosadnie w tej sprawie zabrał głos znany francuski poeta, dramaturg i dyplomata Paul Claudel (brat słynnej rzeźbiarki), który na początku XX w. zanotował w swoim dzienniku opinię księdza Alfonsa Gratry'ego:

Od czasu rozbioru Polski Europa jest w stanie grzechu śmiertelnego [...] Stąd prze-rażająca i świętokradcza przewrotność ducha podboju między narodami chrześcijańskimi. Stąd na przykład przekleństwo niezmażalne aż do chwili kompletnego naprawienia, ciężące na cesarstwach, które, jak wyraził się Joseph de Maistre, dopuściły się ohydny rozbiór narodu chrześcijańskiego, Polski. Dopóki ten punkt nie znajdzie zrozumienia, Europa nie odzyska sprawiedliwości i pokoju<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Lord Acton, *W stronę...*, s. 162–163.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 163.

<sup>25</sup> Notatka P. Claudela została zapisana w listopadzie (lub grudniu) 1908 r.; P. Claudel, *Dziennik 1904–1955*, tłum. J. Rogoziński, Warszawa 1977, s. 25–26; ks. Stefan Radziszewski, *Paul Claudel: Od czasu rozbioru Polski Europa jest w stanie grzechu śmiertelnego*,

Gdy obserwujemy późniejszy rozwój wypadków w XIX, a szczególnie w XX w., trudno nie przyznać racji Burke'owi, Gratry'emu czy Claudelowi – rozbiory zapoczątkowały wiele negatywnych zjawisk i procesów w Europie.

Dodatkowo zdaniem angielskiego historyka rozbiory Polski ożywiły idee narodowe.

Ten najdalszy krok – pisał Acton – do jakiego ośmielił się posunąć dawny absolutyzm, odbił się głośnym echem w całej Europie, ożywiając teorię narodu i przekształcając zepchnięte na daleki plan prawo w otwarte dążenie, a patriotyczne uczucia w żądania natury politycznej<sup>26</sup>.

Stało się tak dlatego, że:

Od tamtej pory rozdarty naród tęsknił za własną państwowością niby dusza tułająca się w poszukiwaniu ciała, w które przyobleczona mogłaby rozpocząć życie na nowo; po raz pierwszy dało się słyszeć wołanie, iż mapa polityczna Europy kłóci się z poczuciem sprawiedliwości, skoro granice są sztucznie wyznaczane, a cały naród traci niezawisłość<sup>27</sup>.

Jeden z najwybitniejszych polskich pisarzy politycznych doby powstania listopadowego Maurycy Mochnacki podkreślał, że pierwszym zadaniem, przed którym stanęli Polacy po rozbiorach, było „uznanie się w jestestwie swoim”. Ta staropolska fraza zapożyczona od ks. Piotra Skarżgi oznaczała konieczność przemyślenia i zrozumienia własnej tożsamości w zmienionej sytuacji. Wcześniej kluczowym elementem tożsamości była przynależność do Rzeczypospolitej i dbałość o nią. Oczywiście sprawy kulturowe, językowe, zwyczaje były ważne, ale pojęcie narodu miało przede wszystkim polityczny, obywatelski charakter. Przed rozbiorami ustój polityczny pozwalał na realną partycypację, a obywatele rzeczywiście mieli realny wpływ zarówno na losy swoich małych ojczyzn, jak i dużej ojczyzny. Taki ustój zniknął, narody Rzeczypospolitej zostały podzielone przez państwa absolutne, nieznające nawet konstytucji, które jednak w pierwszym okresie przynajmniej na części ziem polskich starały się rządzić w sposób konstytucyjny. Po Kongresie Wiedeńskim 1815 r. swoje konstytucje otrzymało nie tylko Królestwo Polskie, ale także Wielkie Księstwo Poznańskie oraz Rzeczpospolita Krakowska (Wolne Miasto Kraków).

To, co zaskakuje w twierdzeniu Actona, to przekonanie, że rozbiory Rzeczypospolitej mocno przyczyniły się do rozwoju teorii nowoczesnych

<http://www.fronda.pl/a/paul-claudel-od-czasu-rozbioru-polski-europa-jest-w-stanie-grzechu-smiertelnego,36677.html?part=5> (dostęp: 22 kwietnia 2014).

<sup>26</sup> Lord Acton, *W stronę...*, s. 163.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 163.

narodów. Tezę tę przez lata rozwijał harwardzki historyk Ukrainy prof. Roman Szporluk, a rozwój poszczególnych narodów – spadkobierców Rzeczypospolitej znakomicie uchwycił w swej syntezie Tymothy Snyder w książce *Rekonstrukcja narodów: Polska, Ukraina, Litwa i Białoruś 1569–1999*<sup>28</sup>.

Pojawienie się nowoczesnych narodów oznaczało także pojawienie się nacjonalizmu oraz szowinizmu czy ksenofobii. Acton obawiał się negatywnego znaczenia słowa nacjonalizm, rozumianego jako zbyt mocne skoncentrowanie się na własnym narodzie, absolutyzacja, co mogło prowadzić do uszczuplenia praw innych narodów, do zmniejszenia zainteresowania innymi kulturami, wreszcie do dążenia do stworzenia jedn narodowego państwa. Był przekonany, że jednym z najlepszych sposobów na ograniczenie centralizacji i absolutyzmu władzy było państwo federalne składające się z kilku narodów, w którym żaden naród nie dominował nad pozostałymi. Absolutyzm narodowy, jak każdy absolutyzm, musiał – zdaniem angielskiego historyka – prowadzić do ograniczenia wolności. A jednocześnie identyfikacja narodowa i nacjonalizm stały się w czasach Actona ogromnymi siłami.

510 Ostatnim rodzajem się zagrożeniem wolności była według Actona rozwijająca się w szybkim tempie w XIX w. biurokracja. Z jednej strony powiększanie się administracji było związane z procesem wzmacniania władzy centralnej, z modernizacją państw, ze zwiększaniem się liczby ludności, z większą komplikacją politycznych, społecznych i ekonomicznych procesów. Z drugiej strony Acton dostrzegał niebezpieczne tendencje związane z obejmowaniem i poddawaniem kontroli coraz to nowych sfer życia obywateli. Problem ten nie dotyczył jedynie monarchii absolutnych, ale wszystkich ustrojów, w tym także demokracji. Jak pisał Acton: „Jest wielkim błędem sądzić, że system biurokratyczny może istnieć jedynie w ustroju monarchicznym. Może on rozwijać się stopniowo w każdym ustroju; każdej formie ustrojowej przydaje rysów despotyzmu”<sup>29</sup>. Rządy biurokratyczne, których obawia się Acton, różnią się od nagiej przemocy rządów policyjnych czy wojskowych. Mimo to rozbudowana ponad miarę biurokracja posiada cechy państwa absolutnego, gdyż charakteryzuje się „nietolerancją, monopolistycznymi zapędami i wścibską naturą”<sup>30</sup>. Proces rozwoju administracji i zwiększania jej kompetencji ma często charakter naturalny. Przykładowo wprowadzenie powszechnego prawa wyborczego powoduje konieczność spisywania ludności i wprowadzenia

<sup>28</sup> T. Snyder, *Rekonstrukcja narodów. Polska, Ukraina, Litwa, Białoruś 1569–1999*, tłum. M. Pietrzak-Merta, Sejny 2006.

<sup>29</sup> Lord Acton, „Biurokracja” Richarda Simpsona, [w:] Lord Acton, *Historia wolności...*, s. 147.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 141.

systemu, który będzie zapobiegał wielokrotnemu głosowaniu. We Francji najpierw zmuszono obywateli do posiadania dokumentu stwierdzającego tożsamość, potem zobowiązano mężczyzn do okazywania dokumentu na każde wezwanie, a w końcu policja zaczęła wpisywać do niego miejsce zamieszkania, a z czasem wszelkie zmiany pobytu.

Ten obrzydliwy system paszportowy był logiczną konsekwencją wprowadzenia zasady wyboru organów przedstawicielskich i powszechnego prawa wyborczego. Jak tego dowiedliśmy, biurokracja rodzi się w sposób najzupełniej naturalny zarówno na zasadzie autokracji, jak i wskutek wzrostu roli czynnika demokratycznego<sup>31</sup>.

Sytuacja stawała się tym bardziej niebezpieczna, gdy – zdaniem Actona – budowany był system, w którym najzdolniejsi uczniowie będą marzyć o pracy urzędniczej<sup>32</sup>. Także ważny dla Actona pisarz – Alexis de Tocqueville – podobnie jak inni klasyczni liberałowie – przestrzegał bardzo mocno przed zbytnią opiekuńczością państwa i administracyjnym despotyzmem<sup>33</sup>.

## Recepcja

511

Po uchwaleniu dogmatu o nieomyślności papieża Acton, podobnie jak pozostali katolicy liberałowie, miał poczucie osamotnienia i przegranej sprawy. Zmniejszyła się aktywność polityczna i publicystyczna angielskiego historyka. Jednakże przyznanie mu honorowych doktoratów przez Uniwersytety w Monachium, a następnie Cambridge, wreszcie powołanie go na stanowisko *Regius Professor of Modern History* w Cambridge pokazywało, że trudno mówić o niedocenieniu jego myśli i pracy. Na plan pierwszy w recepcji Actona wysunęło się w tym okresie koncentrowanie się na poglądach dotyczących roli studiowania historii i rad udzielanych historykom. Po 1902 r., a więc po śmierci Actona, ukazały się nie tylko wspomnienia dotyczące wielkiego myśliciela, ale także pierwsze próby interpretacji publikowane na łamach pism. Kilka lat później wydano pierwsze tomy z wyborem jego wykładów, szkiców i listów. W tym okresie dominował Acton jako historyk, jako interesujący interpretator poszczególnych procesów historycznych.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 141–142.

<sup>32</sup> Por. J.S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. M. Ossowska, A. Kurlandzka, Warszawa 2006.

<sup>33</sup> Por. A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. M. Król, Warszawa 1976.



Sytuacja uległa zmianie po II wojnie światowej, kiedy to nastąpiło spopularyzowanie myśli Actona przede wszystkim dzięki Johnowi Neville'owi Figgisowi i Reginaldowi Laurence'owi w Anglii, Ulrichowi Noackowi w Niemczech i Gertrude Himmelfarb w Stanach Zjednoczonych. Tym razem Actonem interesowano się przez pryzmat jego liberalnych, wolnościowych, antyabsolutystycznych poglądów. Został uznany za klasyka myśli liberalnej, a jego stanowisko stało się ważnym orężem w intelektualnej walce z zagrożeniem totalitarnym. W tym okresie Friedrich August von Hayek namawiał swoich uczniów w słynnym Komitecie Myśli Społecznej na Uniwersytecie w Chicago do zajmowania się myślą Actona. Sam Hayek odwoływał się do najbliższej mu tradycji wigowskiej, wymieniając wśród najważniejszych antenatów tzw. starych wigów: Burke'a, Macaulaya i Actona<sup>34</sup>. Dużą rolę w promocji liberalizmu lorda Actona odegrała Liberty Fund, publikując w latach 80. XX w. trzy obszernie tomy esejów Actona pod redakcją J. Rufusa Fearsa, ze znaczącym wyborem aforyzmów i notatek. Myśl Actona była i jest obecna także w wielu innych wydawnictwach Liberty Fund.

W latach 80. i 90. XX w. Actonem zaczęto interesować się pod kątem możliwości godzenia liberalizmu z religią, nowoczesnego społeczeństwa z Kościołem (Kościołami), wolnego rynku ze sferą duchową. W 1992 r. w Grand Rapids w Stanach Zjednoczonych ojciec Richard Sirico założył Acton Institute. Wcześniej nad zbliżeniem katolickiego myślenia do demokracji i kapitalizmu pracowali m.in. Michael Novak, John Neuhauser czy Georg Weigel.

W tym zakresie także Polska stanowi interesujący przykład. Z jednej strony doświadczenie komunizmu stało się udziałem kraju o bardzo dużej religijności. Komunizm ze swoim marnotrawstwem, niskimi płacami, absurdalnymi przepisami powodował tęsknotę za zdrową gospodarką opartą na własności prywatnej i realnym pieniądzu. W Polsce promotorem godzenia chrześcijaństwa z liberalizmem było środowisko skupione wokół Mirosława Dzielskiego, wydawcy pisma „13” oraz założyciela KTP – Krakowskiego Towarzystwa Przemysłowego, promującego przedsiębiorczość. W czasach PRL warto jeszcze wspomnieć Stefana Kisielewskiego, głęboko wierzącą osobę, jednocześnie określającą siebie mianem liberała i zwolennika kapitalizmu. Idee zbliżone do liberalnego katolicyzmu można było w latach 80. i na początku lat 90. przypisać krakowskiemu środowisku Znaku i „Tygodnika Powszechnego”. W Trójmieście

<sup>34</sup> F.A. Hayek, *Dlaczego nie jestem konserwatystą*, [w:] *idem, Konstytucja wolności*, Warszawa 2006.

tw. gdańscy liberałowie kilkakrotnie podkreślali, że myśl lorda Actona stanowiła dla nich ważny punkt odniesienia.

W latach 90. promocją myśli amerykańskich liberalnych katolików zajął się ojciec Maciej Zięba OP, wydając teksty Michaela Novaka, Richarda J. Neuhausa, George'a Weigla, zapraszając ich na coroczne letnie szkoły do Krakowa, wreszcie zakładając Instytut Tertio Millennio.

Po 1989 r. liberalizm stał się w Polsce i wielu innych krajach postkomunistycznych najczęstszym punktem odniesienia. Znakomicie uchwycił to zjawisko Jerzy Szacki w wydanej w 1994 r. książce *Liberalizm po komunizmie*, wskazując także na podobne zjawisko w innych państwach Europy Środkowej<sup>35</sup>. Na tej fali pojawiły się debaty nad możliwością pogodzenia Kościoła z demokracją, religii z liberalizmem czy wiary z modernizacją. Ważnym patronem wielu polskich debat był lord Acton. Krakowski Ośrodek Myśli Politycznej w 1995 r. po raz pierwszy wydał w Polsce eseje angielskiego historyka pod redakcją i z przedmową Pawła Śpiewaka. Ośrodek opublikował także pierwszą polską monografię poświęconą myśli lorda Actona<sup>36</sup>, a w 2006 r. kolejny zbiór jego esejów<sup>37</sup>. Mimo ostrych sporów światopoglądowych charakteryzujących początek lat 90., wykształciło się w kraju nad Wisłą interesujące grono intelektualistów, którzy odwoływali się do liberalnego katolicyzmu. Z czasem jednak, gdy liberalizm tracił na popularności, coraz mniej osób zaczęło odwoływać się do liberalnego katolicyzmu, poszukiwano zbliżonych identyfikacji ideowych, fascynując się konserwatywnym liberalizmem, komunitarianizmem czy republikanizmem. Jednakże koncepcja wolności Actona, powiązana z chrześcijańskim sumieniem wciąż pozostaje ważną inspiracją i interesującą propozycją u progu XXI w.

## Bibliografia

- Acton Lord, „Biurokracja” Richarda Simpsona, [w:] Lord Acton, *Historia wolności*, wybór i wstęp P. Śpiewak, Kraków 1995.
- Acton Lord, *Historia wolności w czasach starożytnych*, [w:] Lord Acton, *W stronę wolności*, Kraków 2006.
- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności*, tłum. D. Grinberg, [w:] I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, Warszawa 1994.

<sup>35</sup> J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Kraków 1994.

<sup>36</sup> A. Rzegocki, *Wolność i sumienie. Fenomen liberalnego katolicyzmu w myśli lorda Actona*, Kraków 2004.

<sup>37</sup> Lord Acton, *W stronę...*

- Claudel P., *Dziennik 1904–1955*, tłum. J. Rogoziński, Warszawa 1977.
- Fears J.R. (red.), *Selected Writings of Lord Acton*, t. 3: *Essays in Religion, Politics and Morality*, Indianapolis 1988.
- Gądecki S. abp, *Sumienie człowieka nauki* (wykład wygłoszony podczas Święta Katedry św. Piotra w Poznaniu 21 lutego 2014), <http://www.archpoznan.pl/content/view/3100/109/> (dostęp: 15 marca 2014).
- Hayek F.A. von, *Dlaczego nie jestem konserwatystą*, [w:] F.A. von Hayek, *Konstytucja wolności*, Warszawa 2006.
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992.
- Monteksius, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1957.
- Newman J.H., *Kazania uniwersyteckie*, tłum. P. Kostyło, Kraków 2000.
- Newman J.H., *List do Księcia Norfolk*, Kraków 2002.
- Mill J.S., *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. M. Ossowska, A. Kurlandzka, Warszawa 2006.
- Paul H. (red.), *Letters of Lord Acton to Mary, Daughter of Gladstone*, London 1913.
- Radziszewski S. ks., *Paul Claudel: Od czasu rozbioru Polski Europa jest w stanie grzechu śmiertelnego*, <http://www.fronda.pl/a/paul-claudel-od-czasu-rozbioru-polski-europa-jest-w-stanie-grzechu-smiertelnego,36677.html?part=5> (dostęp: 22 kwietnia 2014).
- Rzegocki A., *Najpierw toast za sumienie!*, „Teologia Polityczna” 2004/2005, nr 2.
- Rzegocki A., *Wolność i sumienie. Fenomen liberalnego katolicyzmu w myśli lorda Actona*, Kraków 2004.
- Snyder T., *Rekonstrukcja narodów. Polska, Ukraina, Litwa, Białoruś 1569–1999*, tłum. M. Pietrzak-Merta, Sejny 2006.
- Szacki J., *Liberalizm po komunizmie*, Kraków 1994.
- Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce*, tłum. M. Król, Warszawa 1976.

## Wolność jako świadoma konieczność. Wolicjonalizm jednostki ludzkiej w ujęciu Karola Marksa i Fryderyka Engelsa oraz ich następców

Marxizm wydaje się dziś kierunkiem politycznym martwym w ujęciu systemowym, a trwanie reżimów realnego socjalizmu stało się, rzecz można szczęśliwie – przy uwzględnieniu skali represji wobec społeczeństwa<sup>1</sup>, jedynie epizodem w historii ludzkości. Jest on jednakże również stale obecny we współczesnym dyskursie polityczno-gospodarczym<sup>2</sup>. Sam czerpiący z klasycznej ekonomii angielskiej, w tym Adama Smitha i Davida Ricardo<sup>3</sup>, wniósł do ekonomii koncepcje klas społecznych i kierowania się przez człowieka, również jako konsumenta, określonymi zapatrywaniami społecznymi, o wymiarze politycznym koncepcji jednostki określonej klasowo nie wspominając<sup>4</sup>. Celem artykułu jest zarysowanie pojmowania wolności przez twórców marksizmu i, z uwagi na ramy pracy, zasygnalizowanie możliwych kierunków interpretacji przez ich następców, przy rozróżnieniu poglądów marksowskich, to jest pochodzących do Marksa i Engelsa oraz marksistowskich, to jest stworzonych przez kontynuatorów ich myśli<sup>5</sup>. Dla realizacji tej koncepcji konieczne jest w pierwszym rzędzie przedstawienie sposobu pojmowania procesu dzie-

515

<sup>1</sup> W.H. Carroll, *Narodziny i upadek rewolucji komunistycznej*, Kąty Wrocławskie 2008; O. Figes, *A People's Tragedy. The Russian Revolution 1891–1924*, London 1996.

<sup>2</sup> A. Besancon, *Przekleństwo XX wieku*, Warszawa 2000; S. Zizek, *Rewolucja u bram*, Kraków 2006.

<sup>3</sup> Było to przyjmowane w marksizmie jako pewnik, stanowiący jeden z trzech elementów marksizmu. Por. W.I. Lenin, *Trzy źródła i trzy części składowe marksizmu*, [w:] W.I. Lenin, *Dzieła wybrane*, t. 1, Warszawa 1951.

<sup>4</sup> L. Althusser, *Czytanie „Kapitału”*, Łódź 1975; E. Balibar, *On the Dictatorship of the Proletariat*, London 1977.

<sup>5</sup> L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1: *Powstanie*, Poznań 2000.

jowego i miejsca jednostki w tym procesie w marksizmie. Przyjmowana w nauce i publicystyce koniunkcja nazwisk obu filozofów<sup>6</sup> podkreślać ma jedność ich myśli w zakresie filozofii politycznej, przy różnym jednakże podejściu antropologicznym do jednostki, co jest istotne z punktu widzenia podjętych rozważań – to jest wolności jednostki. Karol Marks postrzegał zatem jednostkę jako element procesu dziejowego, stanowiący immanentną część tego procesu i, co istotne z punktu widzenia jego antropologii – nieodzowny element tegoż procesu<sup>7</sup>. Fryderyk Engels, będący niewątpliwie pod wrażeniem rozwoju i odkryć nauk przyrodniczych w II połowie XIX w., opierał swą antropologię na przyrodoznawstwie<sup>8</sup>. Człowiek jest elementem zachodzącego procesu dziejowego, pojmowanego w semantyce procesu biologicznego, ale proces ten jest „niezależny od jednostki”, jest ona niejako przedmiotem, nie zaś podmiotem tego procesu<sup>9</sup>. Engels w pełni podzielał jednakże poglądy Marksa dotyczące materialistycznego rozumienia procesu historycznego. Dla czystości metodologicznej należy wskazać, że przedmiotem rozważań w artykule jest wolność jednostki, która to jednostka przez samych twórców marksizmu jest pojmowana stochastycznie. Przedmiotem ich zainteresowania jest człowiek pojmowany stochastycznie jako element kolektywu i określany poprzez swą przynależność klasową<sup>10</sup>. W celu zachowania spójności

516

<sup>6</sup> Samo pojęcie marksizmu obejmuje cały wachlarz ruchów politycznych, od zachodnioeuropejskich partii socjaldemokratycznych po południowoamerykańskie i azjatyckie ugrupowania maoistowskie. Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 3: *Rozkład*, Poznań 2000, s. 8. Na marginesie zauważyć można jedynie pewien paradoks marksizmu polegający na wiązaniu poszczególnych „izmów” z nazwiskami działaczy ruchu (leninizm, trockizm, guewaryzm itp.), co wydaje się być w sprzeczności z materialistyczną wizją dziejów. Por. R. Stobiecki, *Bolszewizm a historia. Próba rekonstrukcji bolszewickiej filozofii dziejów*, Łódź 1998 – z opisywaną tamże koncepcją bogo-człowieka, w którą wpisywał się kult poszczególnych działaczy partyjnych.

<sup>7</sup> Jak wskazuje R. Panasiuk, przyjęcie możliwości wyabstrahowania jednostki z procesu dziejowego oznaczałoby przyjęcie perspektywy ezoterycznej – charakterystycznej dla religii, nie zaś filozofii materialistycznej. Por. R. Panasiuk, *Problematyka antropologiczna w doktrynie Marksa (próba ujęcia tematu)*, „Archiwum Historii Filozofii, Socjologii i Myśli Społecznej” 1973, nr 19, s. 155.

<sup>8</sup> Por. F. Engels, *Dialektyka przyrody*, Warszawa 1953; T. Hunt, *Fryderyk Engels. Komunistą we fraku*, Warszawa 2012.

<sup>9</sup> R. Panasiuk, *Przyroda. Człowiek. Polityka*, Warszawa 2002, s. 97 i nast.; *idem*, *Dziedzictwo heglowskie i marksizm*, Warszawa 1979, s. 280 – historia dzieje się niezależnie od jednostki. W takim ujęciu możemy oceniać wolicjonalnie sferę jej decyzji – właśnie poprzez pryzmat wolności wyboru. Cytowany w tekście fragment dzieła Fryderyka Engelsa *Wojna chłopska w Niemczech* w zakresie oceny działań Tomasza Munzera jest tego najlepszym przykładem. Zob. F. Engels, *Wojna chłopska w Niemczech*, Warszawa 1951.

<sup>10</sup> Marks sam pisał: „Bynajmniej nie w różowym świetle maluję postać kapitalisty i właściciela ziemskiego. Ale o osoby idzie tu o tyle tylko, o ile są wcieleniami kategorii

metodologicznej artykułu przedmiotem zainteresowania jest jednakże jednostka w ujęciu fizykalnym, co umożliwi odniesienie do sfery jej psychiki – oczywiście również przy przyjęciu marksowskich założeń co do klasowego charakteru społeczeństwa przedkomunistycznego.

## Wolność w poglądach marksowskich

Stosownie do analizy ekonomicznej rozwoju społeczeństwa prowadzonej z pozycji heglowskich<sup>11</sup> Marks i Engels wskazywali, że wolność człowieka nie może być pojmowana w sposób abstrakcyjny – w tym sensie, iż konieczne jest ujmowanie w ramach tej oceny całokształtu stosunków ekonomicznych, w których człowiek funkcjonuje. Dla realizacji podejmowanej w artykule próby rekonstrukcji wizji wolności w marksizmie niezbędne jest w pierwszym rzędzie przedstawienie założeń twórców co do charakteru procesu dziejowego, w który według Marksa „zanurzona” jest jednostka, bądź przedmiotu, którym według Engelsa jest jednostka.

## Materializm a jednostka

517

Stosownie do założeń historiozofii heglowskiej kolejne fazy rozwoju społeczeństw są przejawem samostawiania się ducha. Marks i Engels, którzy na tym schemacie – w wymiarze materialistycznym – oparli swą koncepcję rozwoju społecznego, wskazywali także za Heglem, że kolejne formacje są konieczne dla ziszczenia się celu i kierunku historii, czyli osiągnięcia komunizmu. W tym ujęciu jednostka wolna jest świadoma konieczności historycznej, czyli ma wiedzę co do tegoż kierunku i, co więcej, konieczności historycznej jego (samo)realizacji. Jak pisał Marks:

[...] w społecznym wytwarzaniu swego życia ludzie wchodzą w określone, konieczne, niezależne od ich woli stosunki – w stosunki produkcji, które odpowiadają określonemu szczeblowi rozwoju ich materialnych sił wytwórczych.

ekonomicznych, przedstawicielami określonych stosunków i interesów klasowych. Mój punkt widzenia polega na tym, że rozpatruję rozwój ekonomicznej formacji społeczeństwa jako proces przyrodniczy, dlatego z mego punktu widzenia mniej niż z jakiegokolwiek innego można obarczać jednostkę odpowiedzialnością za stosunki, których sama społecznie biorąc pozostaje wytworem, choćby je subiektywnie przerastała”. K. Marks, *Kapitał*, t. 1, Warszawa 1951, s. 7.

<sup>11</sup> R. Panasiuk, *Lewica heglowska*, Warszawa 1969; Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984.

Całokształt tych stosunków produkcji tworzy ekonomiczną strukturę społeczeństwa, realną podstawę, na której wznosi się nadbudowa prawna i polityczna, i której odpowiadają określone formy świadomości społecznej. Sposób produkcji życia materialnego uwarunkowuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogólności. Na określonym szczeblu swego rozwoju materialne siły wytwórcze społeczeństwa popadają w sprzeczność z istniejącymi stosunkami produkcji, albo – co jest tylko prawnym tego wyrazem – ze stosunkami własności, w których obrębie się dotąd rozwijały. Wówczas następuje epoka rewolucji socjalnej. Ze zmianą podłoża ekonomicznego odbywa się mniej lub bardziej szybko przewrót w całej olbrzymiej nadbudowie. W grubszych zarysach można określić azjatycki, antyczny, feudalny i nowożytny, burżuazyjny sposób produkcji, jako progresywne epoki ekonomicznej formacji społecznej<sup>12</sup>.

Komunizm w ujęciu Marksa i Engelsa ma być formacją społeczno-gospodarczą kończąca pochod historyi. Komunizm będzie epoką bezwarową, bepaństwową i bezklasową. Człowiek w tej formacji wyzwoli się z ograniczeń, które społeczeństwu narzuca własność prywatna, wszystkie wskazane cechy komunizmu stanowiąc mają *de facto* antytezę własności prywatnej. To jej istnienie powoduje zróżnicowanie klasowe i w konsekwencji istnienie państwa, które ma być narzędziem panowania klasowego. Wreszcie to istnienie własności prywatnej narzuca istnienie „prawa wartości” uniemożliwiającego kooperację między jednostkami. Nie oznacza to jednakże, by osiągnięcie komunizmu było zadaniem możliwym do realizacji bez stworzenia przez kolejne formacje społeczno-gospodarcze odpowiedniego poziomu wytwarzania, umożliwiającego zaspokojenie wszelkich potrzeb społecznych<sup>13</sup>. Dzieje ludzkości, w ujęciu historyczno-gospodarczym, rozpoczyna okres wspólnoty pierwotnej. Wskutek procesów, których genezy Marks i Engels nie wskazują, w toku rozwoju społecznego wytworzyła się własność prywatna, istota wspólnoty pierwotnej polegająca na kolektywnej formie wytwarzania i redystrybucji została wyparta przez model oparty na systemie prywatnego przywłaszczania. Rozwój wytwórczości spowodował wytwarzanie nadwyżki, która – przywłaszczana przez poszczególne jednostki – stała się podstawą akumulacji kapitału rozumianego jako nagromadzona praca. Wprowadzenie elementu przywłaszczania wyników pracy spowodowało

<sup>12</sup> K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, Warszawa 1951, s. 5–6.

<sup>13</sup> Przy tym zakres potrzeb ludzkich, oczywiście poza podstawowymi, jest dialektycznie zmienny – nowe formy kultury wytwarzają zapotrzebowanie na produkty wcześniej nieznanne. Niemożność ich uzyskania stanowi o postępującej pauperyzacji, wytwarzanie nowych produktów (teatr, samochód itp.) może być również pojmowane jako pewna mistyfikacja rzeczywistości przez klasy posiadające, wytwarzające w ramach ideologii swej władzy (fałszywej samoświadomości) przeświadczenie, że robotnicy mają dostęp do tych samych dóbr (nowych) kultury co *burżuazja*. Por. H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, Warszawa 1991.

wprowadzenie do relacji międzyludzkich elementu rzeczowego, co z kolei pociągnęło za sobą reifikację stosunków międzyludzkich i powstanie zjawiska wyzysku oraz alienacji pracy. Jak wskazywał Engels:

[...] cała dotychczasowa historia była historią walk klasowych (poza stanem pierwotnym), te zwalczające się wzajem klasy społeczne były każdorazowo wytworami stosunków produkcji i wymiany, słowem – stosunków ekonomicznych swojej epoki [...] [gdym – przyp. P.S] każdorazowo struktura ekonomiczna stanowi realną podstawę, za pomocą której daje się w ostatniej instancji wytłumaczyć cała nadbudowa instytucji prawnych i politycznych, jak również wyobrażeń religijnych, filozoficznych i innych, właściwych każdemu okresowi historycznemu [...]<sup>14</sup>.

W wyniku powstania własności prywatnej<sup>15</sup> jednostka przestała uczestniczyć w procesie pracy jako procesie kolektywnym, gdzie pracowała dla zaspokojenia potrzeb rodziny, rodu, plemienia itp., a zaczęła świadczyć pracę dla pozyskania środków niezbędnych dla utrzymania siebie i swej rodziny. Praca przestała być elementem samorealizacji jednostki uczestniczącej w pracy ogółu, a stała się przykrą koniecznością. Społeczeństwo zaczęło traktować pracę poszczególnych jednostek jako towar. Proces ten na płaszczyźnie antropologicznej był postrzegany przez Marksa jako alienacja pracy – oddzielenie jej od jednostki ją świadczącej<sup>16</sup>. Praca staje się przedmiotem obrotu, co prowadzi do reifikacji stosunków międzyludzkich. Proces ten ma osiągać swe apogeum w systemie kapitalistycznym, w którym robotnik, nieposiadający żadnej własności, jest jednostką, której praca jest wyalienowana – oddzielona od niego w sposób najpełniejszy, przy czym on sam, jak piszą autorzy *Manifestu komunistycznego* czy Władysław Reymont w *Ziemi obiecanej*, staje się dodatkiem do maszyny<sup>17</sup>. Procesowi alienacji na płaszczyźnie antropologicznej towarzyszy wyzysk jako zjawisko ekonomiczne. W drodze rozwoju wytwarzania powstała, jak wskazano, własność prywatna. Jednocześnie rozwój wytwarzania, zwiększenie licz-

<sup>14</sup> F. Engels, *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 2, Warszawa, s. 124.

<sup>15</sup> Według Marksa własność prywatna „jest stosunkiem społecznym, który z jednej strony stanowi konieczny warunek produkcji, z drugiej zaś rozstrzyga o stosunkach produkcji, a w konsekwencji o tym, komu przypada własność produktu, jednostce, określonej grupie czy całemu społeczeństwu”. K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 13, Warszawa 1966, s. 708.

<sup>16</sup> K. Marks, *W kwestii żydowskiej*, Warszawa 1938, s. 80.

<sup>17</sup> K. Marks, *Kapitał*, t. 1, s. 629; M. Bakunin, *Do Polski, Rosji, Słowian*, Warszawa 2007. Rzeczą charakterystyczną jest, że wątek ten będzie również obecny w krytyce biurokracji radzieckiej z pozycji komunistycznych jako grupy (warstwy) mającej relatywnie szerszy dostęp do dóbr konsumpcyjnych. Por. L. Trocki, *Zdradzona rewolucja. Czym jest ZSRR i dokąd zmierza?*, Warszawa 1991; P. Sydor, *Własność i klasa w doktrynie politycznej Lwa Dawidowicza Trockiego*, *Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi*, t. 31, Wrocław 2009.



by towarów i wytwarzanie towarów nieprzeznaczonych do bezpośredniej konsumpcji spowodowało powstanie i stały rozwój obrotu towarowego, a następnie pieniężno-towarowego. Pieniądz, który miał ludziom ułatwić obrót dzięki wprowadzeniu pewnego uniwersalistycznego sposobu oceny wartości towarów, oderwał się od swego przeznaczenia gospodarczego, stając się elementem zniewolenia, swoistym bożkiem, do którego ludzie się odwołują<sup>18</sup>. Pracownik (robotnik) wytwarza w ciągu całego dnia roboczego rzeczy, które są przedmiotem obrotu, tym samym mają określoną wartość (mierzalną w pieniądzu) – wymienną. Robotnik otrzymuje wynagrodzenie, które nie odpowiada (jest niższe od) wartości wymiennej wytworzonych przez niego rzeczy. Z punktu widzenia relacji wartości ta różnica stanowi tzw. wartość dodatkową (dodaną), która jest przedmiotem przywłaszczenia przez kapitalistę. Proces ten w ujęciu Marksa i Engelsa jest wyzyskiem, ekonomicznym refleksem procesu alienacji na płaszczyźnie antropologicznej. Z kolei marksowska historiozofia wyklucza możliwość przełamania zjawisk alienacji i wyzysku w sposób natychmiastowy, istnienie tych zjawisk jest koniecznym produktem rozwoju kolejnych form wytwarzania – od systemu niewolniczego do kapitalizmu. Ten ostatni system, doprowadzając właściwie ludzkość do apogeum w zakresie możliwości wytwarzania dóbr, wywołuje jednocześnie maksymalne napięcie między bazą, gdzie to kolektywny wysiłek tysięcy robotników prowadzi do wytwarzania wartości, a nadbudową, w której system prawny służący ochronie własności prywatnej zapewnia indywidualny system przywłaszczenia wartości wytwarzanej przez tychże robotników. Napięcie to ma doprowadzić do przejścia do komunizmu, niezależnie od formuły politycznej (w nadbudowie), w której ma to się stać. Istnienie poszczególnych formacji społecznych jest konieczne dla osiągnięcia tego celu; zgodnie zatem z rytmem heglowskim – wolność jest świadomością konieczności, wolnymi wydają się zatem być ludzie świadomi kierunku procesu historycznego i, co ważniejsze, nieodzowności samorealizacji tego kierunku<sup>19</sup>. W komunizmie z kolei, poprzez przełamanie systemu przywłaszczania opartego na indywidualnej własności, społeczeństwo powróci do zasad wspólnoty pierwotnej – kolektywnej pracy i redystrybucji w myśl zasady „od każdego według możliwości, każdemu według potrzeb”, albowiem osiągnięty przez kapitalizm i przejęty przez komunizm poziom wytwórczości zapewni możliwość realizacji tej zasady. Jak wskazywał Fryderyk Engels:

Przejęcie środków produkcji przez społeczeństwo znosi produkcję towarową, usuwając tym samym panowanie produktu nad towarem. Anarchia w produkcji

<sup>18</sup> Por. szerzej: K. Marks, *W kwestii żydowskiej*, *passim*.

<sup>19</sup> K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, Warszawa 2006, s. 63–65.

społecznej ustępuje miejsca planowej, świadomej organizacji. Ustaje walka o byt jednostkowy. Teraz dopiero człowiek wychodzi ostatecznie, w pewnym sensie, ze świata zwierzęcego, od zwierzęcych warunków bytu przechodzi do rzeczywistości ludzkich [...] Społeczny sposób bycia ludzi, który przeciwstawiał się im jako coś narzuconego przez przyrodę i historię, staje się odtąd ich wolnym czynem [...] Odtąd dopiero ludzie z pełną świadomością będą tworzyli własną historię, dopiero odtąd uruchamiane przez nich przyczyny społeczne będą też przeważnie i w coraz większej mierze powodować skutki przez nich zamierzone. Jest to skok ludzkości z królestwa konieczności w królestwo wolności<sup>20</sup>.

Marks i Engels postrzegają komunizm jako formację, w której poprzez przełamanie ograniczeń w zaspokajaniu potrzeb ludzkich świadomość zatriumfuje nad bytem. Niepoddani wcześniejszemu przymusowi behawioralnemu ludzie w sposób świadomy będą określać swe życie, oczywiście w przypisanym im ujęciu kolektywnym. Powstaje oczywiście pytanie, czy w ramach realizacji tej wolności nie będą chcieli poddać w wątpliwość zasad kolektywnej produkcji i redystrybucji. W mojej ocenie na gruncie myśli Marksa i Engelsa taka sytuacja nie jest możliwa, albowiem według tychże myślicieli wszystkie konflikty społeczne są wynikiem istnienia własności prywatnej. Po jej przełamaniu, gdy człowiek na powrót stanie się jednostką zintegrowaną (albowiem zlikwidowana będzie alienacja pracy), zaniknie również pole dla konfliktów społecznych. Znaleźć to ma również wyraz w zaniku elementu normatywnego w prawie; w społeczeństwie bezklasowym i bezpaństwowym nie ma już podstaw do stosowania opresji, w tym za pomocą instytucji prawnych<sup>21</sup>. W takim modelu realizacja wolności będzie polegać na uczestnictwie w kolektywie jako ostatnim wytworze procesu historycznego. Świadomość określać będzie byt, a ta świadomość jest oczywiście świadomością człowieka kolektywnego, znów traktującego pracę jako środek samorealizacji, nie zaś źródło wyzysku i alienacji.

Jak zatem pojmowana ma być wolność jednostki w formacjach wcześniejszych, w których to byt kształtuje świadomość? W zakresie relewantnym z punktu widzenia tematyki artykułu wskazać możemy dwojaki rozumienie wolności jednostki:

1. wolności pojmowanej jako niezeterminowanie tego, co człowiek chce;
2. wolności pojmowanej jako zdolność do realizacji tego, co człowiek chce<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> F. Engels, *Anty-Dühring*, Warszawa 1949, s. 331–332.

<sup>21</sup> J.B. Pashukanis, *Ogólna teoria prawa a marksizm*, Warszawa 1985. Według tego myśliciela normy w komunizmie ztracą swój element performatywny, nie będąc wytworem walki klasowej.

<sup>22</sup> L. Amsterdamski, *Engels*, Warszawa 1964, s. 91–92.

Odnosnie pierwszego sposobu rozumienia wolności należy zauważyć, że dla Marks'a i Engels'a materialistyczne pojmowanie procesu historycznego falsyfikuje tezę, iż człowiek może być niezależny od praw przyrody i materialnych warunków produkcji i redystrybucji. W formacjach przedkomunistycznych jednostka, w myśl zasady, że to byt kształtuje świadomość, będzie zdeterminowana ekonomicznie. Niezależnie do wyobrażenia samej jednostki co do jej kondycji wolicjonalnej – jej wybory i działania stanowią właśnie wyraz – w bliższej lub dalszej perspektywie, sytuacji bytowej pojmowanej *sensu largo*, w jakiej pozostaje. Na tę sytuację bytową oczywiście składa się również jej przynależność klasowa. To kwestia świadomości klasowej stanie się szczególnie istotna dla kolejnych pokoleń marksistów. W myśli marksowskiej świadomość procesu historycznego i podążania z jego kierunkiem jest wyrazem wolności. Pytanie dotyczyć musi oczywiście możliwości postrzegania przez jednostkę kierunku tegoż procesu, w tym z perspektywy odległej formacji społeczno-gospodarczej, np. w odniesieniu do krajów feudalnych istniejących w warunkach międzynarodowej gospodarki kapitalistycznej.

Analizując drugi sposób rozumienia wolności, trzeba odnotować, że Marks i Engels przyjmowali tradycyjną heglowską formułę wolności i konieczności<sup>23</sup>, uznając, że wolność to świadoma konieczność.

522

Nie na urojonej niezależności od praw przyrody polega wolność, ale na poznaniu tych praw i na uzyskanej dzięki temu możliwości planowego postąpienia się ich działaniem dla określonych celów [...] Wolność polega więc na – opartej o zrozumienie konieczności przyrodniczych – władzy naszej nad nami samymi i nad przyrodą zewnętrzną, jest więc koniecznym wytworem rozwoju historycznego. Pierwsi ludzie wyodrębniający się ze świata zwierzęcego byli pod wszystkimi istotnymi względami równie niewolni, jak same zwierzęta, ale każdy postęp kultury był krokiem ku wolności [...]<sup>24</sup>.

Horyzont świadomości jednostki jest określony m.in. jej przynależnością klasową. Przynależność ta nie wyklucza możliwości wystąpienia przeciwko własnej klasie, jak czynić mają, stosownie do myśli twórców *Manifestu komunistycznego*, w tym zakresie niejako autobiograficznej<sup>25</sup>, młodzi przedstawiciele burżuazji przyłączający się do robotników, niemniej jednak, w ujęciu statystycznym, determinuje wybory szerokich mas społecznych. Pytanie zatem o klasowość jest pytaniem istotnym z punktu widzenia próby odpowiedzi na pytanie o pojmowanie wolności w marksizmie.

<sup>23</sup> K. Marks, *Nędza filozofii*, Warszawa 1949, s. 179. W zakresie podmiotowości jednostki w myśli polityczno-prawnej, w tym Hegla i w myśli marksowskiej por. Z. Rau, M. Chmieleński (red.), *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 2010.

<sup>24</sup> F. Engels, *Rozwój...*, s. 135–136.

<sup>25</sup> T. Hunt, *op. cit.*

## Klasa a jednostka

Wbrew postulatowi przyznania centralnego miejsca pojęciu klasy w marksizmie w pismach twórców założycieli ruchu nie znajdziemy legalnej definicji klasy. Marks wskazywał w ostatnim rozdziale *Kapitału*, że:

[...] właściciele samej tylko siły roboczej, właściciele kapitału i właściciele ziemi, których odpowiednie źródło dochodu stanowi płaca robocza, zysk i renta, a więc robotnicy najemni, kapitaliści i właściciele ziemscy stanowią trzy wielkie klasy nowoczesnego społeczeństwa – opierającego się na kapitalistycznym sposobie produkcji. Co składa się na to, że stanowią trzy wielkie klasy społeczne? Na pierwszy rzut oka – tożsamość dochodów i źródeł dochodów<sup>26</sup>.

Jednocześnie te kryteria przez samych założycieli ruchu nie były pojmowane jako wiążące. Marks negocował np. możliwość uznania chłopów za klasę z powodu ich decentralizacji (*sic!*)<sup>27</sup>.

W myśli marksistowskiej przyjęto, że to stosunek do własności sił wytwórczych – ziemi, kapitału i siły roboczej – dzieli społeczeństwo na dwie wielkie klasy – właścicieli i niewłaścicieli sił wytwórczych<sup>28</sup>. Klasy są zjawiskiem ekonomicznym – bazowym. Mają pozostawać ze sobą w konflikcie ekonomicznym, który przenosi się czy też znajduje odzwierciedlenie w formach społecznych (prawa, moralności itp.)<sup>29</sup>. Czy jednakże determinanta ekonomiczna, która – stosownie do zasady, że to byt kształtuje świadomość – ogranicza wolność jednostki w sytuacji, w której w partiach robotniczych działali przedstawiciele burżuazji?<sup>30</sup> W kapitalizmie ludźmi wolnymi są robotnicy – przedstawiciele klasy wyzyskiwanej. Do tejże jednak klasy mogą przystąpić, realizując swą wolność jako świadomość konieczności, przedstawiciele burżuazji<sup>31</sup>, jak też przeciwko klasie robotniczej może wystąpić tzw. lumpenproletariat<sup>32</sup>. Wydaje się zatem,

523

<sup>26</sup> K. Marks, *Kapitał*, t. 3, Warszawa 1959, s. 470–471.

<sup>27</sup> K. Marks, *Osiemnasty Brumaire Ludwika Napoleona*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 17, Warszawa 1968, s. 743.

<sup>28</sup> L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1..., s. 424; G. Lukacs, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, Warszawa 1988, s. 139–140; K. Marks, *Osiemnasty Brumaire...*, s. 743.

<sup>29</sup> M. Chmieliński, P. Sydor, A. Kulesza, *Religia a polityka i prawo w koncepcjach czolowych XIX-wiecznych „bojowników ateizmu”*: Ludwika Feurbacha, Maxa Stirnera i Karola Marksa, „Studia Erasmiana Wratislaviensia” 2011, z. 5, s. 113–141.

<sup>30</sup> R. Stobiecki, *op. cit.*; P. Sydor, *Własność i management w myśli marksistowskiej jako kwalifikatory rzeczywistości społecznej*, „Przedsiębiorczość i Zarządzanie” 2007, t. 8, z. 1, s. 317–326.

<sup>31</sup> K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, Londyn 1892, s. 18.

<sup>32</sup> Lumpenproletariat, podobnie jak klasa robotnicza, nie dysponuje siłami wytwórczymi, ale z powodu niskiego morale nie może być traktowany jako element klasy robotniczej. Por. K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, Warszawa 1956, s. 63.

że o przynależności klasowej nie decyduje jedynie element ekonomiczny, ale również świadomościowy – przedstawiciel klasy wyzyskującej może poprzeć obcą mu klasę, z kolei lumpenproletariusz, który podobnie jak proletariusz nie jest właścicielem sił wytwórczych, może przeciwko tej klasie wystąpić. Istnienie elementu świadomościowego powoduje relewantność ideologii wytwarzanej przez klasę panującą, której celem jest wytworzenie fałszywej samoświadomości, co ograniczyć ma wolność jednostek poprzez mistyfikację prawdziwego oblicza reżimów klasowych. W systemie kapitalistycznym ta mistyfikacja dotyczyć ma pozornie tożsamyh praw przysługujących zarówno przedstawicielom klas wyzyskiwanych, jak i wyzyskujących. Ochrona własności jest *de facto* ochroną własności kapitalistycznej wobec braku własności po stronie robotniczej, wolność osobista ma ułatwiać masom robotniczym przemieszczanie się – stosownie do potrzeb kapitału, wreszcie wolność zawierania przez kobiety związków małżeńskich ma być fasadą prostytucji małżeńskiej, to jest zawierania związków małżeńskich z innych powodów niż uczucie<sup>33</sup>. Reasumując, wolna jest jednostka, która postępuje zgodnie z kierunkiem procesu historycznego, a w odniesieniu do kapitalizmu – jest uczestnikiem ruchu robotniczego, którego powstanie jest z kolei dowodem na zmiany w bazie<sup>34</sup>. Jeżeli z tym ruchem nie współpracuje, jest albo przedstawicielem klasy posiadającej i postępuje zgodnie ze swą świadomością klasową albo, będąc przedstawicielem klasy wyzyskiwanej – postępuje zgodnie z wytworzoną przez klasę panującą fałszywą świadomością klasową. W obu przypadkach jest jednostką reakcyjną, działającą wbrew obiektywnemu procesowi historycznemu i chcącą go zatrzymać. Czy jednakże jednostka w swej wizji procesu dziejowego może „wyprzedzać” epokę, prowadząc rewolucję komunistyczną w warunkach np. społeczeństwa feudalnego? (refleksja taka była niewątpliwie udziałem działaczy rosyjskiej socjaldemokracji)<sup>35</sup>. Stosownie do zasady, że to byt kształtuje świadomość – jednostka jest wolna, jeżeli rozumie logikę dziejów w otaczających ją warunkach. W ujęciu antropologicznym Marksa nie ma przestrzeni na wyabstrahowanie tej jednostki z pędu dziejowego. Przyrodzawczy punkt odniesienia Engelsa, pozwalający na wydzielenie jed-

<sup>33</sup> F. Engels, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, Paryż 1907, s. 110 i nast.

<sup>34</sup> Por. M. Kurowski, P. Sydor, „Delikt” rewolucyjny w ujęciu Lwa Dawidowicza Trockiego jako przykład „przestępstwa z przekonania” w ramach myśli marksistowskiej, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie. Zeszyty Studenckie” 2008, vol. 1, s. 135–155.

<sup>35</sup> J.H. Billington, *Płonące umysły. Źródła rewolucyjnej wiary*, Wrocław 2012; P. Sydor, *Koncepcje rewolucji permanentnej Lwa Dawidowicza Trockiego w świetle ich uwarunkowań ideologiczno-kulturowych*, [w:] A. Sylwestrzak, D. Szpopper, A. Machnikowska i in. (red.), *Kultura i myśl polityczno-prawna*, Sopot 2010.

nostki z procesu historycznego, powoduje możliwość przyjęcia, z punktu widzenia przedstawionych założeń dotyczących świadomości konieczności, swoistej metawolności. Jak pisał Engels na przykładzie Tomasza Munzera, przywódcy powstania chłopskiego w Niemczech w roku 1525:

Dla wodza skrajnej partii nie ma nic gorszego jak być zmuszonym do objęcia rządów w epoce, kiedy ruch jeszcze nie dojrzał do panowania klasy, którą reprezentuje ani do przeprowadzenia zarządzeń, których panowanie tej klasy wymaga. To, co wówczas zrobić może, nie zależy od jego woli, lecz od poziomu, do jakiego doszło przeciwieństwo między różnymi klasami i od stopnia rozwoju materialnych warunków bytu, stosunków produkcji i wymiany, którego wynikiem jest każdorazowy stopień rozwoju przeciwieństw klasowych. To zaś, co zrobić powinien, czego odeń wymaga jego własna partia, znowu nie zależy od niego, ale zależy również od stopnia rozwoju walki klasowej i jej warunków [...] Słowem zmuszony jest reprezentować nie swoją partię, nie swoją klasę, lecz klasę, do panowania której ruch ten dojrzał. W interesie samego ruchu musi bronić interesów obcej mu klasy i zbywać własną frazesami i obietnicami, zapewniając ją, że interesy owej obcej klasy są jej własnymi interesami. Kto znajduje się w takiej sytuacji, jest bezpośrednio zgubiony [...]<sup>36</sup>.

## Wolność w myśli marksistowskiej

525

Marks i Engels nazwali swój system naukowym, i ich przepowiednie dotyczące kierunku rozwoju historii były przez ich następców intelektualnych traktowane jako wiążące, jeśli chodzi o kierunek rozwoju wydarzeń<sup>37</sup>. To rodzić musiało pytanie o właściwą postawę komunisty – czy jego przeznaczeniem jest jedynie rejestracja zachodzących zmian politycznych i czekanie na przyjście, nieodzowne, komunizmu, czy też powinien on aktywnie uczestniczyć w tym procesie historycznym. Zarówno Marks, jak i Engels postulowali aktywność polityczną proletariatu – w ujęciu Marksa sam ruch robotniczy miał być dowodem na prawdziwość zmian; w ujęciu Engelsa celem ruchu miało być wykorzystanie zmian zachodzących w życiu społecznym, co oczywiście rodziło pytanie o możliwość niewykorzystania tychże zmian. Z punktu widzenia wolności jednostki – realizacji świadomości konieczności – spór interpretacyjny został wywołany przez rewizjonistów, którzy, nie negując materialistycznego pojmowania rzeczywistości, poddali w wątpliwość przepowiednie Marksa i Engelsa co do celu historii. Osią wyznaczającą zaś kierunek

<sup>36</sup> F. Engels, *Wojna chłopska w Niemczech*, s. 110–111.

<sup>37</sup> L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, s. 100.

dyskusji w marksizmie był spór rewizjonizmu z nierewizjonizmem, który możemy określić mianem rewolucjonizmu, a który to spór dotyczył w swej istocie właśnie wolności jednostki – na gruncie możliwości wskazania kryteriów jej świadomości. Rewizjoniści, pozostając w kręgu filozofii materialistycznej, negowali decydującą rolę czynnika ekonomicznego. Jak wskazywał Eduard Bernstein,

[...] pozostaje znaczna liczba czynników (niełatwa to rzecz wskazać ostateczny) [...] czysto ekonomiczne przyczyny tworzą w pierwszej linii tylko grunt dla przyjęcia pewnych idei, kto odrzuca jako eklektyzm podkreślenie czynników pozaekonomicznych, ten raczej przynosi szkodę materialistycznemu pojmowaniu dziejów – eklektyzm jest głosem zdrowego rozsądku<sup>38</sup>.

Bernstein, odrzucając determinantę ekonomiczną, czy też raczej posługując się metodą dialektyczną, przełamuje zasadę ostateczności propagowaną przez Engelsa, poszerza niejako wolność jednostki, ograniczając zakres zdeterminowania jej aktywności, bowiem w rzeczy samej, który czynnik miałby być determinującym konieczność i świadomość tejże konieczności?

## Rewolucjonizm

526

Powstanie rewizjonizmu spowodowało podział ruchu marksistowskiego, rzecz można dychotomiczny, na rewizjonizm i nierewizjonizm, ten ostatni odwołujący się do konieczności zmiany rewolucyjnej w dotychczasowym porządku, niezależnie od formuły politycznej tej zmiany. Na gruncie teorii ekonomicznej Róża Luksemburg ukazywała to w następujący sposób:

Rozwój kapitalistyczny w Europie Zachodniej osiągnął już wtedy (w latach 70. XIX w. – przyp. P.S.) stopień dojrzałości. Stara, różowa koncepcja klasyków Smitha–Ricarda, dotycząca okresu, w którym społeczeństwo burżuazyjne przeżywało stan rozkwitu, dawno zesza już ze sceny. Stronniczy optymizm wulgarno-manczesterskiej nauki o harmonii zamilkł także pod wpływem miążdżącego nacisku krachu światowego lat siedemdziesiątych i potężnych ciosów gwałtownej walki klasowej, która z początkiem lat sześćdziesiątych rozgorzała we wszystkich krajach kapitalistycznych. Nawet po pokrytych socjalreformatorskimi łatanami teoriach harmonii, które zwłaszcza w Niemczech w początku lat osiemdziesiątych znajdowały szeroki oddźwięk, pozostało wkrótce tylko uczucie niesmaku [...]<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> E. Bernstein, *Zadania socjalizmu i zadania socjalnej demokracji*, Lwów 1901, s. 9.

<sup>39</sup> R. Luksemburg, *Akumulacja kapitału. Przyczynek do ekonomicznego wyjaśnienia imperializmu*, Warszawa 2011, s. 337, por. również *eadem*, *Kryzys socjaldemokracji*, Warszawa 2005 oraz *O rewolucji. Rosja 1905, 1917*, Warszawa 2008.

Przyjęcie perspektywy rewolucjonistycznej nie oznaczało bynajmniej petryfikacji dyskusji dotyczącej wolności jednostki. Przyjęcie ostateczności determinanty ekonomicznej powodować musiało pytanie o możliwy scenariusz wydarzeń w dwóch wariantach: 1) zaistnienia obiektywnych okoliczności umożliwiających przejście do komunistycznych zasad produkcji i redystrybucji, i brak aktywności ugrupowań robotniczych w tym zakresie oraz 2) brak obiektywnych warunków do przejścia do tychże zasad przy jednoczesnym zaistnieniu przesłanek politycznych do takiego przejścia w postaci walki (zwycięskiej) ugrupowań robotniczych. Modelowo wskazać możemy, że pierwszy z wariantów oznaczający konieczność świadomości podsumowała Róża Luksemburg stosownie do tezy „socjalizm albo barbarzyństwo”, uznając, że zadaniem partii robotniczych jest przejęcie władzy w krajach wysoko uprzemysłowionych dla powstrzymania przechodzenia kapitalizmu w imperializm, który z kolei, w akcie wojny światowej, miał doprowadzić do destrukcji ludzkości<sup>40</sup>. W tym modelu zatem działacze robotniczy muszą posiadać świadomość konieczności świadomości kierunku historycznego. By byli ludźmi wolnymi, muszą działać, i obowiązek ten staje się niejako obowiązkiem moralnym, mającym na celu realizację postulatów socjalistycznych i komunistycznych. Realizacja tak pojmowanej wolności jest konieczna dla zatrzymania procesów dezintegracji ludzkości. Wprowadzenie obowiązku działania, posiadania świadomości konieczności świadomości procesu dziejowego czyni jednakże możliwym scenariusz, że wbrew obiektywnym przesłankom rewolucja nie zaistnieje. W skrajnym modelu podejście to prowadziło do stwierdzenia potrzeby podjęcia walki rewolucyjnej, której zadaniem miało być skatalizowanie wybuchu robotniczego, który sam w sobie miał wynikać z obiektywnego rozwoju gospodarczego, a który jednakże nie następował. Ta motywacja – kierowanie się koniecznością (kreacją tejże konieczności) świadomości konieczności w osobach, których przynależność klasowa miała na tą świadomość wskazywać, ale ideologia państwa burżuazyjnego tę świadomość ograniczyła<sup>41</sup>, czynić

<sup>40</sup> *Eadem, O rewolucji...*, s. 223.

<sup>41</sup> System kapitalistyczny, poprzez wytworzenie ideologii rzekomo równego dostępu do dóbr i równej ochrony prawnej, miał według tej koncepcji wytwarzać w robotnikach fałszywe przekonanie co do prawdziwości tych tez. Kwestia oceny kultury „klasy panującej” poprzez pryzmat jej oddziaływania kulturowego stanie się jednym ze stałych elementów dyskursu neomarksistowskiego. Por. H. Marcuse, *op. cit.*; S. Žižek, *op. cit.*, G. Raulet, *Filozofia niemiecka po 1945*, tłum. A. Dziadek, Warszawa 2013, s. 300–311. W tym ujęciu kierownictwo polityczne Czerwonych Brygad we Włoszech w latach 70. miało doprowadzić do wybuchu rewolucji, uznając, że sytuacja ekonomiczna uzasadnia wybuch rewolucji, która jednak nie wybuchła (poprzez sprowokowanie walki zbrojnej i potencjalne uderzenie systemu politycznego w grupy, z których członkowie ugrupowania mieli – stosownie



miała, z punktu widzenia semantyki marksistowskiej, członków lewicowych organizacji terrorystycznych lat 60. i 70. w pełni wolnymi.

W wariacie drugim – niczym nieuzasadniona, z marksowskiego punktu widzenia, aktywność polityczna partii robotniczych, jak miało to miejsce np. w Rosji na początku XX w., a więc w kraju feudalnym o załazkowo rozwiniętych stosunkach kapitalistycznych, rodzić musiała pytanie o to, czy działania rewolucjonistów w tych krajach były przejawem wolności – świadomości konieczności czy też jedynie wolicjonalnymi, niezwiązanymi bynajmniej z walką klasową, ekscesami. Zarówno bolszewicy, jak i mienszewicy pozostawali na pozycjach, które nazwać możemy tradycyjnymi, uznając, że Rosja musi w pierwszym rządzie przeobrazić się w kraj wysoko uprzemysłowiony, by mogły zajść w nim zmiany w myśl scenariusza marksistowskiego. Dylemat ten w sposób obrazowy przedstawił Lew Trocki, autor koncepcji rewolucji permanentnej w założeniach do tejże koncepcji, przewidując możliwość wybuchu rewolucji w kraju nieproletariackim<sup>42</sup>, poprzez odwołanie się do antynomii państwa socjalistycznego i robotniczego oraz postrzeganie zmian społecznych w ich ujęciu jakościowym, a nie ilościowym, co z kolei stało się podstawą bolszewickiego ujmowania przewrotu roku 1917 i następnie umożliwiło uzasadnienie utrzymywania opresyjnego reżimu politycznego – nośnika rewolucji. Brak obiektywnych warunków gospodarczych do przyjęcia komunistycznych zasad produkcji i dystrybucji, które, z punktu widzenia marksowskiego wykluczały możliwość wprowadzenia tychże zasad, wymagać miał od działaczy robotniczych funkcjonujących w takich warunkach przyjęcia holistycznej – ogólnościowej perspektywy rozwoju gospodarczego oraz, dla zapewnienia marksistowskiej legitymizacji swych działań, swoistej metakoncepcji wolności. Jako że empirycznie warunki obiektywne nie dawały podstaw do przyjęcia konieczności takowych zmian, tym samym świadomość tejże konieczności miała jedynie charakter teoretyczny. Dla zachowania porządku metodologicznego rozważań w marksistowskiej siatce pojęciowej konieczne było przyjęcie, że działacze ruchu robotniczego mają świadomość konieczności istnienia, w ujęciu hipotetycznym, świadomości

do założeń marksizmu, iż byt kształtuje świadomość – się rekrutować, niezależnie od faktycznego pochodzenia społecznego, to jest w klasę robotniczą). Podobna motywacja przyświecać miała członkom Frakcji Czerwonej Armii w Niemczech, niezależnie od tego że uważali się za osoby właściwe do oceny „obiektywnego” charakteru zmian. Por. J. Janicki, *Lewacy. Historia i współczesność ekstremistycznej lewicy*, Warszawa 1981; R. Curcio, *Rewolucja a państwo – Czerwone Brygady*, „Rewolucja” 2003, nr 3; P. Słowiński, D. Uhl-Herkoperec, *Ulrike Meinhof. Terror, seks i polityka*, Chorzów 2013.

<sup>42</sup> P. Sydor, *Państwo i prawo w koncepcji rewolucji permanentnej Lwa Trockiego*, Kraków 2016; S. Frołow, *Dzierżyński*, Kraków 2014. Takie podejście było charakterystyczne również dla południowoamerykańskich ruchów marksistowskich z gwarem na czele.

konieczności zmian. Koncepcja ta znajdowała odzwierciedlenie w absurdalnej z punktu widzenia marksowskich założeń rewolucji (niezależnie od oceny naukowości czy racjonalności samych tych założeń) teorii narastania walki klas wraz z sukcesami budownictwa socjalistycznego czy ideologią państwową w krajach tzw. realnego socjalizmu, które miały, dążąc do osiągnięcia stanu świadomości konieczności swych obywateli, organizować życie polityczne i społeczne, w tym również w ramach opresyjnych działań reedukacyjnych, na przedpolu osiągnięcia odpowiedniego stanu wytwarzania, uznając, że działania te są realizacją prawdziwej wolności – świadomości konieczności (zaistnienia) znajomości kierunku procesu dziejowego w ramach postępów w budownictwie socjalistycznym.

## Zakończenie

Karol Marks i Fryderyk Engels byli modernistami w tym sensie, że byli przekonani o możliwości zdekodowania „wzoru” dziejów świata. Rozumieli go jako stały rozwój form wytwarzania, umożliwiający zwiększanie niezależności człowieka od sił przyrody. Politycznym wyrazem poszczególnych form gospodarczych było istnienie określonych systemów politycznych. Wolność człowieka przejawia się w świadomości nieuchronności zmian i podporządkowania się im. Pogląd ten oznaczać mógł związaną aktywność poszczególnych jednostek z poziomem rozwoju gospodarczego, co było jednoznaczne z tym, że są one wolne. Z punktu widzenia ekonomicznego oznaczać mógł dostosowywanie konsumpcji do poziomu gospodarczego społeczeństwa czy poszczególnych gospodarstw domowych, jako wynik określonego stanu świadomości, który z kolei miał być odzwierciedleniem obiektywnych zmian ekonomicznych. Pogląd ten został zakwestionowany w toku rewolucji 1917 r., która została przeprowadzona, rzecz można za Antonio Gramscim, wbrew *Kapitałowi* Marksa. Jednocześnie tak pojmowana wolność mogła prowadzić do wniosku o całkowitym wyzwoleniu osób poddanych reżimowi pracy w warunkach kolektywnych. Ta rozbieżność interpretacyjna stała się osią dyskusji na temat legalności marksowskiej ZSRR, w tym z pozycji komunistycznych, jak też stała się ideologicznym uzasadnieniem dla – pojmowanej w wymiarze liberalnym – wolności jednostki, czyniąc z niej przedmiot oddziaływania partii czy reżimu marksistowskiego, urzeczywistniającego kolektywny system organizacji pracy i dystrybucji dóbr konsumpcyjnych.

## Bibliografia

- Althusser L., *Czytanie „Kapitału”*, tłum. W. Dłuski, Łódź 1975.
- Amsterdamski L., *Engels*, Warszawa 1964.
- Bakunin M., *Do Polski, Rosji, Słowian*, Warszawa 2007.
- Balibar E., *On the Dictatorship of the Proletariat*, London 1977.
- Bernstein E., *Zasady socjalizmu i socjalnej demokracji*, Lwów 1901.
- Besancon A., *Przekleństwo XX wieku*, Warszawa 2000.
- Billington J. H., *Płonące umysły. Źródła rewolucyjnej wiary*, Wrocław 2012.
- Carroll W.H., *Narodziny i upadek rewolucji komunistycznej*, Kąty Wrocławskie 2008.
- Chmieliński M., Sydor P., Kulesza A., *Religia a polityka i prawo w koncepcjach czołowych XIX-wiecznych „bojowników ateizmu”: Ludwika Feurbacha, Maxa Stirnera i Karola Marksa*, „*Studia Erasmiiana Wratislaviensia*” 2011, z. 5, s. 113–141.
- Curcio R., *Rewolucja a państwo – Czerwone Brygady*, „*Rewolucja*” 2003, nr 3, s. 92–358.
- Engels F., *Anty-Duhring*, Warszawa 1949.
- Engels F., *Dialektyka przyrody*, Warszawa 1953.
- Engels F., *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, Paryż 1907.
- Engels F., *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 2, Warszawa 1949, s. 81–144.
- Engels F., *Wojna chłopska w Niemczech*, Warszawa 1951.
- Figes O., *A People’s Tragedy. The Russian Revolution 1891–1924*, London 1996.
- 530 Prołow S., *Dzierżyński*, Kraków 2014.
- Geras N., *The Legacy of Rosa Luxemburg*, Londyn 1976.
- Hunt T., *Fryderyk Engels. Komunista we fraku*, Warszawa 2012.
- Janicki J., *Lewacy. Historia i współczesność ekstremistycznej lewicy*, Warszawa 1981.
- Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu*, t. 1: *Powstanie*, Poznań 2000.
- Kuderowicz Z., *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984.
- Kurowski M., Sydor P., „*Delikt*” rewolucyjny w ujęciu Lwa Dawidowicza Trockiego jako przykład „przestępstwa z przekonania” w ramach myśli marksistowskiej, „*Wrocławskie Studia Erazmiańskie. Zeszyty Studenckie*” 2008, vol. 1, s. 135–155.
- Lenin W.I., *Trzy źródła i trzy części składowe marksizmu*, [w:] W.I. Lenin, *Dzieła wybrane*, t. 1, Warszawa 1951.
- Lukacs G., *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, tłum. M. Siemek, Warszawa 1988.
- Luksemburg R., *Akumulacja kapitału. Przyczynek do ekonomicznego wyjaśnienia imperializmu*, Warszawa 2011.
- Luksemburg R., *O rewolucji. Rosja 1905, 1917*, Warszawa 2008.
- Luksemburg R., *Reforma socjalna czy rewolucja?*, [w:] R. Luksemburg, *Kryzys socjaldemokracji*, Warszawa 2005.
- Macpherson B.C., *The Political Theory of Possesive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford–New York 1988.
- Marcuse H., *Człowiek jednowymiarowy*, Warszawa 1991.
- Marks K., *Kapitał*, t. 1, Warszawa 1951.
- Marks K., *Kapitał*, t. 3, Warszawa 1959.

- Marks K., *Nędza filozofii*, Warszawa 1949.
- Marks K., *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, Warszawa 1951.
- Marks K., *W kwestii żydowskiej*, Warszawa 1938.
- Marks K., Engels F., *Manifest komunistyczny*, Warszawa 2006.
- Panasiuk R., *Dziedzictwo heglowskie i marksizm*, Warszawa 1979.
- Panasiuk R., *Lewica heglowska*, Warszawa 1969.
- Panasiuk R., *Problematyka antropologiczna w doktrynie Marksa (próba ujęcia tematu)*, „Archiwum Historii Filozofii, Socjologii i Myśli Społecznej” 1973, nr 19, s. 135–173.
- Panasiuk R., *Przyroda. Człowiek. Polityka*, Warszawa 2002.
- Pashukanis J.B., *Ogólna teoria prawa a marksizm*, Warszawa 1985.
- Rau Z., Chmieliński M. (red.), *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 2010.
- Raulet G., *Filozofia niemiecka po 1945*, tłum. A. Dziadek, Warszawa 2013.
- Słowiński P., Uhl-Herkoperec D., *Ulrike Meinhof. Terror, seks i polityka*, Chorzów 2013.
- Stobiecki R., *Bolszewizm a historia. Próba rekonstrukcji bolszewickiej wizji dziejów*, Łódź 1998.
- Sydor P., *Koncepcje rewolucji permanentnej Lwa Dawidowicza Trockiego w świetle ich uwarunkowań ideologiczno-kulturowych*, [w:] A. Sylwestrzak, D. Szpopper, A. Machnikowska i in. (red.), *Kultura i myśl polityczno-prawna*, Sopot 2010.
- Sydor P., *Państwo i prawo w koncepcji rewolucji permanentnej Lwa Trockiego*, Kraków 2016.
- Sydor P., *Własność i klasa w doktrynie politycznej Lwa Dawidowicza Trockiego*, *Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi*, t. 31, Wrocław 2009, s. 345–355.
- Sydor P., *Własność i management w myśli marksistowskiej jako kwalifikatory rzeczywistości społecznej*, „Przedsiębiorczość i Zarządzanie” 2007, t. 8, z. 1, s. 317–326.
- Sylwestrzak A., Szpopper D., Machnikowska A., Dąbrowski P., *Kultura i myśl polityczno-prawna*, Sopot 2010.
- Trocki L., *Zdradzona rewolucja. Czym jest ZSRR i dokąd zmierza?*, Warszawa 1991.
- Waldenberg M., *Wzlot i upadek Karola Kautsky’ego. Studium z historii myśli społecznej i politycznej*, t. 1, Kraków 1972.
- Walter F., *SPD. Z historii niemieckiej socjaldemokracji*, Warszawa 2013.
- Zizek S., *Rewolucja u bram*, Kraków 2006.



## Między wolnością absolutną a przyrodniczą determinacją. Idea wolności w myśli politycznej klasyków anarchizmu

Wolność jednostki ludzkiej, postrzegana jako możliwie szeroka swoboda działania autonomicznego podmiotu, jest bez wątpienia centralną wartością anarchizmu, który bywa powszechnie odbierany jako jej najbardziej radykalne ucieleśnienie. Pytaniem, na które w związku z tym przede wszystkim należy odpowiedzieć, jest kwestia, którą można by ująć, parafrazując słynne już powiedzenie Roberta Nozicka: czy wolność dla anarchistów oznacza również „wolność do umieszczenia noża w czyimś brzuchu”? W tak różnorodnym wewnętrznie nurcie (przed-?) politycznego myślenia jak anarchizm nie usłyszymy jednolitej odpowiedzi na to pytanie.

533

U odrzucających ideę przyrodzonych praw i opierających swoje koncepcje na założeniu subiektywistycznie pojmowanego egoizmu anarchistów-nihilistów, do których zaliczyć należy Maxa Stirnera i zainspirowanych jego doktryną Benjamina Tuckera i Johna Henry'ego MacKaya, z pewnością odnajdziemy odpowiedź twierdzącą. Wolność jest tu bowiem pojmowana jako całkowity brak przeszkód do czynienia czegokolwiek lub, innymi słowy, jako niczym niezmacona możliwość, tj. pierwotna i arbitralna swoboda nieskażonego żadnymi moralnymi właściwościami i kontyngencjami „myślącego zwierzęcia”. Takie ujęcie wolności można określić mianem modelu hobbesowskiego, gdyż bywa ono powszechnie, choć chyba nie całkiem słusznie kojarzone z Hobbesem.

W większości jednak doktryn anarchistycznych będzie to odpowiedź przecząca. Tak z pewnością odpowiedzą na to pytanie anarchiści, postrzegający wolność jako zawierającą już w sobie pewne ograniczenia, reguły lub prawidła, niebędącą li tylko wewnętrznie pustym „wyzwoleniem”, „nieograniczeniem” czy „niezdeteminowaniem”, lecz jakością moralnie kon-

tyngentną, tj. wewnętrznie powiązaną albo z altruizmem jako immanentną cechą przyrodniczo pojmowanej ludzkiej natury (Kropotkin), albo z jakimiś transcendentnymi normami, określanymi na ogół jako prawo naturalne lub naturalne uprawnienia (William Godwin, Lysander Spooner, Murray Rothbard). Ten model wolności możemy określić mianem „wolności moralnej”.

Niejednoznaczną odpowiedź na to pytanie znajdziemy natomiast u anarchistów zainspirowanych koncepcją heglowską, z których najwybitniejszą postacią jest bez wątpienia Michaił Bakunin, a jego zwolenników odnajdziemy w rewolucyjnych nurtach anarchizmu (np. Fernand Pelloutier, Georges Sorel, James Guillaume). Wpisane w tę dialektyczną koncepcję zakwestionowanie Rousseau'owskiej idei „dobrego dzikusa” sprawia, że wolność pojmowana jest tutaj dwojako – z jednej strony jako wyzwolenie się od wszelkiej władzy nad człowiekiem, z drugiej natomiast jako cywilizowana „wolność społeczna”, w ramach której wolność jednego człowieka nie tylko nie ogranicza wolności drugiego, ale wręcz jest jej koniecznym warunkiem.

Na tak szeroko zakreślonym polu badawczym ograniczę się do omówienia trzech koncepcji niejako „kanonicznych”, autorstwa kontynentalnych klasyków anarchizmu: Maxa Stirnera, Michaiła Bakunina i Piotra Kropotkina. Są to koncepcje, które wydają się zasadniczo wyczerpywać wyżej przedstawione modele anarchistycznej wolności.

534

## Max Stirner: „Swojość”, czyli wolność egoisty<sup>1</sup>

W koncepcji Stirnera<sup>2</sup> wolność jest istotowo powiązana z egoizmem, który jest jednocześnie powszechną, jak i pożądaną cechą ludzkiej natury.

Każdy jest egoistą i każdy powinien nim być – twierdzi Stirner. Jest to bowiem naturalna postawa każdej jednostki, która jest „swoim własnym

<sup>1</sup> Na temat prezentowanego tu ujęcia Stirnerowskiej koncepcji wolności zob. też: M. Chmieliński, *Max Stirner. Jednostka, społeczeństwo, państwo*, Kraków 2006, s. 149 i nast.

<sup>2</sup> Pamiętać należy, że anarchistyczny charakter koncepcji Stirnera bywa kwestionowany. W sprawie tej da się w literaturze przedmiotu dostrzec prawidłowość, polegającą na zróżnicowanej recepcji Stirnera wśród autorów starszych i współczesnych. Autorzy starsi, głównie historycy anarchizmu, zgodni są co do jej anarchistycznego charakteru. Zob. m.in.: P. Eltzbacher, *Der Anarchismus*, Berlin 1900; H. Tobias, *Der Anarchismus und die anarchistische Bewegung*, „Volkswirtschaftliche Zeitfragen” 1899, z. 163, vol. 21(3); E.V. Zenker, *Der Anarchismus. Kritische Geschichte der anarchistischen Theorie*, Jena 1895; H. Struve, *Anarchizm ducha u obcych i u nas. Studium krytyczne*, t. 2, Warszawa 1899; L. Kulczycki, *Anarchizm współczesny*, Lwów 1902; W. Gąsiorowski [Sclavus], *Anarchiści*, Warszawa 1935; V. Walther, P. Borgius, *Die Ideenwelt des Anarchismus*, Leipzig 1904; C. Grünberg, *Anarchismus*, [w:] V.G. Fischer, *Wörterbuch der Volkswirtschaft*, Jena

gatunkiem”, czyli jest odmienna od wszystkich innych i dlatego egoizm dla każdego oznaczać może coś innego. W tak subiektywistycznie pojmowanym egoizmie zatem nawet akt poświęcenia życia dla innego człowieka może być rozumiany jako przejaw egoizmu. Wszystko zależy od tego, co jest przez jednostkę najbardziej pożądane, co jest jej aktualnym celem, potrzebą. W imię tak pojmowanej zasady egoizmu Stirner posuwa się aż do zakwestionowania stałości składników światopoglądu jednostki, jej samodzielnie wykształconych zasad i idei. „Jeśli czujesz się przywiązany do Swej przeszłości i musisz dziś paplać, boś paplał wczoraj, jeśli nie możesz się w każdej chwili zmienić, to kostniejesz w niewoli swych bredni”<sup>3</sup> – powiada autor *Jedynego*, dla którego nawet absolutyzowanie przez człowieka jego własnych zasad przekształcić je może w „zafiksowane idee” i zaowocować formułą religijnego wręcz zniewolenia. Stałym elementem światopoglądu jednostki – „Jedynego” – ma być wedle Stirnera tylko egoizm, który sprawia, że wszystkie inne zasady uzyskują względny charakter<sup>4</sup>. Obowiązują one dopóty, dopóki ich ważność nie zostanie zakwestionowana przez własny interes jednostki. Dzięki temu jednostka może się cieszyć pełną suwerennością rozumianą jako brak zdeterminowania przez jakikolwiek czynnik niezgodny z jej subiektywnie pojmowanym dobrem. Egoista nie podporządkowuje się ideom ani nie ulega swej zmysłowości. Podlega w swym działaniu tylko sobie. W ten sposób egoizm okazuje się być przede wszystkim symbolem autonomii i wyzwolenia od podległości czynnikom zewnętrznym<sup>5</sup>.

Głównym uzewnętrznieniem egoizmu jest wedle Stirnera przyjęcie wobec świata postawy właścicielskiej. Pojęcia „własność” i „właściciel” mają podstawowe znaczenie dla dzieła Stirnera. Przeplatają się w nich dwa główne sensy pojęcia własności: pojęcie własności jako przymiotu

1911; H. Zoccoli, *Die Anarchie. Ihre Verkünder – Ihre Ideen – Ihre Taten. Versuch einer systematischen und kritischen Übersicht, sowie einer ethischen Beurteilung*, Leipzig–Amsterdam 1909; M. Nettelau, *Bibliographie de l'anarchie*, Bruxelles–Paris 1897; *idem*, *Der Vorfrühling der Anarchie*, Bremen 1927. Autorzy współcześni często wyrażają co do tego wątpliwość. M.in.: S.E. Parker, *Individualist Anarchism: An Outline*, London 1965; P. Heintz, *Anarchismus und Gegenwart*, West-Berlin 1951; P. Lösche, *Anarchismus*, Darmstadt 1977; A. Ritter, *Anarchism. A Theoretical Analysis*, Cambridge 1980. Prawidłowość ta wynika zapewne z odmiennych założeń badawczych stawianych przed dziełami historyków i autorów współczesnych. Historycy zainteresowani są głównie ogólnym przedstawieniem szeregu postaci dla anarchizmu istotnych. Posługując się uproszczoną wersją koncepcji Stirnera, skupiają się na jego argumentach przeciwko państwu. W przeciwieństwie do nich autorzy nowsi koncentrują się na szczegółach doktryny Stirnera i odkrywają „niezgodności” z kanonem anarchistycznym Stirnerowskiej „zasady egoizmu”.

<sup>3</sup> M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, Warszawa 1996, s. 42.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 440.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 191.



i pojęcie własności jako przedmiotu posiadania<sup>6</sup>. W obfitującej w gry słowne koncepcji Stirnera niełatwo oddzielić od siebie te dwa znaczenia. Mówi on o przywłaszczaniu sobie czegoś zarówno wtedy, gdy ma na myśli zdobywanie konkretnych dóbr w świecie materialnym, jak i wówczas, gdy pisze o osobowości jednostki. W tym drugim znaczeniu czynienie własnością jednostki oznacza przyswajanie przez nią wytworów kultury duchowej, wzorców osobowych, uczuć, idei i takie ich uformowanie, by służyły zaspakajaniu jej egoistycznych potrzeb. Znajdujemy wśród nich m.in. miłość, prawo własności, porządek, prawdę, dobro ogółu, majestat, sprawiedliwość, moralność<sup>7</sup>. Są one niejako surowcem, który jednostka kształtuje w procesie autokreacji, przejmując z nich to, co jej odpowiada i odrzucając to, co jej nie służy. Nie liczy się ona przy tym z ich „wewnętrzzną strukturą”, tj. ich obiektywnym przeznaczeniem i wartością. „Jedyny” kreuje własny świat całkowicie swobodnie i kreacji tej nie krępują ani reguły moralne, ani nawet jakiegokolwiek obiektywnego reguły techniczne<sup>8</sup>. Kreacja ta oznacza przede wszystkim przewartościowanie „przywłaszczanych” przedmiotów. Czynienie własnością – „przywłaszczanie” – jest więc dla Stirnera synonimem przewartościowania<sup>9</sup>. Przedmioty te nabierają w procesie przywłaszczania wartości subiektywnej, „wartości-dla-jednostki”, która nigdy nie jest „wartością-ponad-jednostką”. Uświadomiony egoizm pozwala im zatem znaleźć się na właściwym im miejscu<sup>10</sup>.

Szczególnie istotny związek zachodzi w tym zakresie pomiędzy własnością a wolnością<sup>11</sup>. Wolność jako postawa negująca ograniczenia jest dla Stirnera wstępnym warunkiem rzeczywistej, pozytywnej wolności, która wyraża się właśnie w postawie właścicielskiej. Zanim jednak nabierze ona swej właściwej wartości dla jednostki, stając się wolnością egoistyczną, jest rozumiana jako wyraz „świadomości grzechu”. Stirner uważa, że koncepcje, które wolność uczyniły ideałem, uczyniły ją jednocześnie powszechnym obowiązkiem i tym samym zaprzepaściły jej podstawowy sens.

Pod rządami religii i polityki człowiek znalazł się w sytuacji powinności: powinien stać się tym czy tamtym, powinien być taki a taki. Z tym żądaniem, nakazem występuje nie tylko jeden wobec drugiego, lecz także wobec samego siebie. Krytycy [przedstawiciele „lewicy heglowskiej” – przyp. M.Ch.] powia-

<sup>6</sup> Zob. np. M. Stirner, *op. cit.*, s. 285, 292, 138–139.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 48.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 177–178.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 247.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 241.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 183.

dają: powinieneś być w pełni wolnym człowiekiem. Zatem stoją oni przed pokusą proklamowania nowej religii, ustanowienia nowego absolutu, ideału, tzn. wolności<sup>12</sup>.

W tej postaci wolność stanowi uniwersalny i obiektywny wzorzec – ideał, który rości sobie pretensje do dyktowania jednostce reguł postępowania. Dążenie do wolności staje się poniekąd obowiązkiem, powołaniem człowieka, który nie ma już wyboru: by stać się w pełni człowiekiem, musi realizować to swoje powołanie. Jednakże wolność jako ideał jest wolnością nigdy nieosiągalną<sup>13</sup>. Jeśli zaś zabieg idealizacji odnosi się do jej negatywnego aspektu (tzn. czyni się ideałem tzw. wolność od), to skutkuje on jedynie „totalizacją odrzucenia”. Taka totalizacja charakterystyczna jest dla ideału religijnego, a jej ostatecznym efektem jest postawa buddyjskiego mnicha lub chrześcijańskiego ascety, którzy wyrzekają się świata i siebie samych. Dla Stirnera „[...] być od czegoś wolnym oznacza jedynie uwolnić się od czegoś czy też czegoś się pozbyć [...]”<sup>14</sup>, a „[...] najdoskonalwsze wyrzeczenie się samego siebie nie jest przecież niczym innym jak wolnością, a mianowicie wolnością od samostanowienia, od własnego Ja (*Selbst*)”<sup>15</sup>. Istotą religijności jest właśnie negowanie stanu terażniejszego w imię przysłego idealnego celu<sup>16</sup>.

Tę chrześcijańską postać wolności należy więc zdaniem Stirnera przewartościować tak, by mogła ona stać się właściwym fundamentem egzystencji egoisty afirmującego swój egoizm – tzw. świadomego egoisty. Warto podkreślić raz jeszcze, że przewartościowanie nie oznacza odrzucenia. „Jedyny” nie opiera swojego stosunku do świata na chrześcijańskim wyzbywaniu się: „Czy wobec tego należy odrzucić ideę wolności?” – zastanawia się Stirner – „Nie. Nie idzie o to, by cokolwiek tracić, wolność czy jakąś inną rzecz. Lecz powinna ona stać się naszą własnością, co nie jest możliwe przy obecnej postaci wolności”<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 288.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 288–289, 370.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 183.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 182. Podobnie też G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, Warszawa 1963, t. 2, s. 418: „Wolność uniwersalna nie może ani stworzyć pozytywnego dzieła, ani przeprowadzić pozytywnej akcji; pozostaje jej tylko działanie negatywne; wolność uniwersalna jest tylko furia niszczenia”.

<sup>16</sup> M. Stirner, *op. cit.*, s. 289.

<sup>17</sup> Podaję ten cytat w przekładzie Wiesława Gromczyńskiego (W. Gromczyński, *Egzystencjalistyczne interpretacje filozofii Stirnera*, „Studia Filozoficzne” 1985, nr 7, s. 65). W powoływany przeze mnie tłumaczeniu Gajlewiczów zdanie to brzmi nieco mniej klarownie: „Czyż mamy może wyrzec się wolności, skoro jawi się jako chrześcijański ideał? Nie, niechaj nic nie przepadnie, wolność również nie. Lecz powinna być naszą własnością, a jest to wykluczone, jak długo jest wolnością”. M. Stirner, *op. cit.*, s. 183.

Przewartościowanie oznacza podporządkowanie jej egoizmowi, a to – zespolenie w jedność obu aspektów wolności: negatywnego i pozytywnego. Tylko taka postać wolności może odpowiednio służyć „Jedynemu”, stanowiąc jeden z najważniejszych elementów jego „właścicielskiego” stosunku do świata<sup>18</sup>.

Nie mam nic przeciw wolności, lecz życzę ci czegoś więcej. Musiałbyś nie tylko odrzucić to, czego chcesz się pozbyć, ale również mieć to, czego pragniesz: musiałbyś być nie tylko „wolny”, lecz także „właścicielem”<sup>19</sup>.

Okazuje się zatem, że Stirnerowski „Jedyny” pragnie wszystkiego; jego wolność jest wolnością od wszystkiego, co go ogranicza i wolnością do wszystkiego, czego sobie życzy.

Pojmowana łącznie w obu tych aspektach wolność nosi w koncepcji Stirnera miano „swojości” (*Eigenheit*). „Swojość to wolność egoisty”<sup>20</sup> – pisze Stirner. Oznacza ona nie tylko „wyswobodzenie się” (*Selbstbefreiung*) „Jedynego” spod władzy bytów ogólnych, ale także – i przede wszystkim – ekspansję egoistycznego „Ja”. Nie wymaga od człowieka osiągania idealnych celów, lecz umożliwia mu zaspakajanie na bieżąco własnych potrzeb i realizację własnego interesu „tu i teraz”. Jako taka jest bardziej niż ideał przydatna jednostce w jej codziennym życiu; stanowi też jedyną postać wolności możliwą do urzeczywistnienia przez pojedynczego człowieka. Ujawnia się w codziennych wyborach, w których liczą się nie ideały, lecz skuteczność w wyborze opcji najlepszej z punktu widzenia dobra jednostki<sup>21</sup>.

„Swojość” pozwala człowiekowi czynić swoją własnością wszystko to, co jest on w stanie nią uczynić i odrzucać to, co mu nie odpowiada. W związku z tym jej ramy w obu aspektach – negatywnym i pozytywnym – wyznacza siła. Jednostka odrzuca zniewalające ją nakazy i zakazy na tyle, na ile jest w mocy pozbyć się ograniczeń i na tyle, na ile pragnie się ich pozbyć. Odrzucenie nie jest totalne i może być realizowane wyłącznie ze względu na osobiste, subiektywnie pojmowane dobro konkretnej jednostki<sup>22</sup>. Tylko ona decyduje o formach, w jakich jej „wolność od” ma się przejawiać. Jest ona z pewnością wolna od wszelkiej siły, która wysuwa roszczenia do kierowania nią, nie ma natomiast potrzeby być wolną

<sup>18</sup> W. Gromczyński, *op. cit.*, s. 65.

<sup>19</sup> M. Stirner, *op. cit.*, s. 182.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 181.

<sup>21</sup> Zob. też: A. Machinek, *B. Traven und Max Stirner*, Göttingen 1986, s. 77; H. Nowicki, *Von Max Stirner zur gegenwärtigen antipädagogischen Diskussion*, Dortmund 1995, s. 33.

<sup>22</sup> M. Stirner, *op. cit.*, s. 183.

od własnego egoizmu<sup>23</sup>. Za sprawą „swojości” „Jedyny” uwalnia się od autorytetu praw moralnych, obyczajowych oraz od pozytywnych praw państwowych, jest wolny od dyktatu obiektywnej prawdy, dobra i opinii o nim<sup>24</sup>. Stara się uwolnić od własnych biologicznych popędów i namiętności na tyle, na ile przeszkadzają mu one w realizacji egoistycznych zamierzeń, które uważa za ważniejsze i oczywiście na tyle, na ile pozwala mu na to siła jego woli. „Jedyny” jest wolny od tego wszystkiego, od czego chce być wolny, ponieważ uznaje tylko siebie i nie stawiając niczego ponad sobą, zawsze pozostaje „swoją własną miarą”<sup>25</sup>. Jest natomiast „wolny do” wszystkiego tego, co zdoła sobie wywalczyć i przywłaszczyć.

Ponieważ wolność uwarunkowana jest przede wszystkim zasobem mocy, jakim on sam dysponuje, „Jedyny” będzie miał tyle rzeczywistej wolności, ile jej sobie zapewni swoim działaniem, ile wywalczy: „Moja wolność stanie się dopiero wtedy doskonała, gdy będzie moją siłą [...] Środki, jakie stosuję, są odpowiednie dla kogoś takiego jak Ja. Jeśli bowiem jestem słaby, to i moje środki są słabe [...]”<sup>26</sup>. W przekonaniu Stirnera wolność nie jest czymś, co można otrzymać w darze. Ten, kto daruje wolność, jest bowiem silniejszy od tego, komu wolność jest darowana. Może więc zawsze na powrót jej pozbawić. On wówczas ustala jej ograniczenia, dyktuje jej warunki; cały czas pozostaje ona w jego mocy. Jeśli zaś darujący jest słabszy, to daje to, co i tak do niego nie należy, bowiem – jak powiada Stirner – zawsze to „siła idzie przed prawem”<sup>27</sup>. Jest oczywiste, że wolność i siła, które zawsze idą przed prawem, uzasadniają umieszczenie noża w brzuchu każdego, kto przeszkadza urzeczywistnianiu przez jednostkę jej „swojości”.

## Dialektyka wolności w doktrynie Bakunina

Podobnie jak u Stirnera i Marksa, w koncepcji Bakunina mamy do czynienia z materialistyczną i jednocześnie inspirowaną heglizmem wizją teleologiczną, w której każda istota dąży do pełnej realizacji wpisanych w nią naturalnych możliwości. Opiera się ona na również heglowskiej wierze, że potencjalnością człowieka jest urzeczywistnienie wolności. Jest

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> Opinię taką formułują m.in. W. Gromczyński, *op. cit.*, s. 64 oraz F. Linares, *Max Stirners Paradigmenwechsel*, Zürich–New York 1995, s. 17.

<sup>25</sup> M. Stirner, *op. cit.*, s. 164.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 194.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 119, 137, 195, 217, 220, 222, 226.

to jego cecha immanentna, związana z tym, że człowiek został obdarzony rozumem, dzięki czemu niejako wyzwolił się z przyrodniczej determinacji, choć jednocześnie nadal pozostaje jej częścią. Rozum i to właśnie uwolnienie się od przyrodniczej determinacji samo bowiem wpisane jest w naturę i jej celowość<sup>28</sup>; jest to znowu konstrukcja heglowska, oparta na przekonaniu, że „wszystko co rzeczywiste jest rozumne”. Bakunin pisze:

Dzięki tej zdolności do abstrahowania – jak mówiliśmy – człowiek zrodzony przez przyrodę stwarza w środowisku przyrodniczym nową rzeczywistość, zgodną z jego ideałem i rozwijającą się w miarę ewolucji tego ideału. Aby to lepiej wyjaśnić, dodajmy, że wszystko co żyje, dąży do pełnej realizacji swojej istoty. [...] Ostatecznym, najwyższym celem rozwoju ludzkości jest wolność. J.J. Rousseau i jego zwolennicy mylili się, doszukując się jej w zaraniu historii, kiedy to człowiek jeszcze nie miał świadomości samego siebie, wskutek czego nie był zdolny zawrzeć jakiegokolwiek umowy; żyjąc zgodnie z naturą, musiał w owym czasie być niewolnikiem natury, niewolnikiem konieczności, tak jak

<sup>28</sup> McLaughlin wyczerpująco omawia antropologiczny fundament dialektycznej koncepcji wolności, w której człowiek przechodzi od zwierzęcego zniewolenia do świadomej społecznej wolności. Zob.: P. McLaughlin, *Mikhail Bakunin: The Philosophical Basis of His Theory of Anarchism*, New York 2002, s. 125–126. Autor ten, moim zdaniem niezwykle przekonująco, broni Bakunina przed zarzutami wysuwanymi pod adresem jego koncepcji z jednej strony przez liberałów takich jak Isaiah Berlin, z drugiej przez marksistów, według których Bakunin jest tylko działaczem i animatorem ruchu, wobec czego obie opcje dochodzą do wspólnego podobnego wniosku, że jego doktryna jest filozoficznie uboga i niewarta zainteresowania. W pracy McLaughlina znajdziemy obszerną polemikę zarówno z liberalnymi, jak i marksistowskimi zarzutami pod adresem Bakunina. Autor ten przekonuje, że zarzuty te są w większości pozbawione podstaw, a ich głównym zadaniem jest polityczne zniszczenie Bakunina i jego trafnej polemiki z mankamentami zarówno liberalizmu, jak i marksizmu. Bakunina umieszcza on na konsekwentnej lewicy, podobnie jak Peter Singer, wywodząc, że właściwym fundamentem teje powinien być ewolucyjny naturalizm odrzucający koncepcję względnie stabilnej natury ludzkiej. Zob. P. Singer, *Darwinian Left: Politics, Evolution and Cooperation*, New Haven 1991, s. 4–5. Z nowszych prac zawierających omówienie myśli politycznej Michaiła Bakunina zob. także: G. Crowder, *Classical Anarchism: The Political Thought of Godwin, Proudhon, Bakunin and Kropotkin*, Oxford 1991; M. Leier, *Bakunin: The Creative Passion. A Biography*, New York 2006; A.A. Kamiński, *Apostół prawdy i miłości. Filozoficzna młodość Michaiła Bakunina*, Wrocław 2004; A.P. Mendel, *Michael Bakunin: Roots of Apocalypse*, New York 1981; R.B. Saltman, *The Social and Political Thought of Michael Bakunin*, Westport CT 1983; G. Leval, *Bakounine: fondateur du syndicalisme révolutionnaire*, Paris 1998; *idem*, *Michel Bakounine*, Le Havre 1989; W. Rydzewski, *Powrót Bakunina: szkice o rosyjskiej idei i mitach lewicy*, Kraków 1993; I. Lawen, *Konzeptionen der Freiheit. Zum Stellenwert der Freiheitsidee in der Sozialethik John Stuart Mills und Michail A. Bakunins*, Saarbrücken 1996. Starsze, interesujące prace w kontekście tematyki wolności to przede wszystkim: M. Nettlau, *Michael Bakunin. Eine Biographie*, t. 1–3, London 1896–1900; *idem*, *Writings on Bakunin*, London 1976; G. Aldred, *Bakunin, Communist*, Glasgow 1920; *idem*, *Bakunin*, Glasgow 1940; R. Huch, *Michael Bakunin und die Anarchie*, Leipzig 1923; H. Temkinowa, *Bakunin i antynomie wolności*, Warszawa 1964; H. Arvon, *Bakounine: absolu et révolution*, Paris 1972; E.H. Carr, *Michael Bakunin*, New York 1975.

wszystkie zwierzęta; z jarzma konieczności mógł się w pewnym sensie wyzwolić tylko dzięki temu, że w coraz większej mierze kierował się rozumem<sup>29</sup>.

Człowiek jest zatem wpisany w przyrodę, ale miejsce człowieka w przyrodzie Bakunin postrzega zupełnie inaczej, niż będzie je postrzegał Kropotkin. Jeśli dla Kropotkina mamy do czynienia z harmonijnym współistnieniem natury i kultury, to w doktrynie Bakunina w to współistnienie wpisany jest konflikt i walka związane z emancypacją człowieka z przyrody – człowiek się wyemancypował, za sprawą rozumu stał się istotą tej przyrody w pewnym sensie obcą. Zaczął ją przekształcać, za sprawą rozumu i zdolności do abstrakcyjnego myślenia przetwarzać inaczej, niż czynią to inne istoty żywe<sup>30</sup>. Dialektyka ta sprawia, że mamy w koncepcji Bakunina do czynienia z dylematem lub nawet sytuacją dramatyczną: będąc częścią przyrody, człowiek jednocześnie z nią walczy. Emancypacja z przyrody sprawiła, że człowiek stał się istotą wolną, uwolnił się od tych jej determinacji, od których mógł się uwolnić, walcząc z nią i przekształcając ją wedle własnych zamysłów, a nie wyłącznie wedle instynktu, który rządził nim, kiedy jeszcze nie był istotą cywilizowaną. W antropologii Bakunina zatem mamy do czynienia z konstatacją, wedle której człowiek jest wolny za sprawą swych zdolności umysłowych na tyle, na ile można być wolnym w świecie rządzonym przez nieubłagane prawa przyrodnicze:

Rozwój rozumu ludzkiego był atoli procesem bardzo powolnym. Człowiek jedynie stopniowo poznawał prawa rządzące światem zewnętrznym oraz naturą ludzką. Niemniej jednak prawa te – że tak powiemy – przyswajał sobie przekształcając je w idee – quasi-spontaniczne twory umysłu. Sprawilo to, że podlegając nadal prawom przyrody, stał się posłuszny jedynie własnym myślom. Zdobył w ten sposób godność i wolność, jedyną godność i jedyną wolność, jakie można zdobyć w świecie przyrody. Innej wolności nigdy nie osiągnie, prawa przyrody są bowiem nienaruszalne i konieczne, stanowią podstawę istnienia wszystkiego co istnieje, w tym również istnienia nas samych; dlatego wszelki bunt przeciwko tym prawom byłby czymś absurdalnym i samobójczym, musiałby doprowadzić do unicestwienia zbuntowanej jednostki. Ale poznając je, przyswajając sobie za pomocą rozumu, człowiek uniezależnia się od bezpośredniej presji świata zewnętrznego, sam staje się twórcą, po czym posłuszny już tylko własnym ideom, przekształca ów świat, sprawia, że w mniejszym lub większym stopniu odpowiada on wzrastającym potrzebom ludzkim i jest w pewnym sensie zwierciadłem człowieka<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> M. Bakunin, *Federalizm, socjalizm i antyteologizm*, [w:] *idem, Pisma wybrane*, t. 1, Warszawa 1965, s. 315–316.

<sup>30</sup> Podobnie: P. McLaughlin, *op. cit.*, s. 129.

<sup>31</sup> M. Bakunin, *Federalizm...*, s. 316.

Człowiek w koncepcji Bakunina zdobywa swą wolność, walczy o nią ze światem zewnętrznym oraz z tym, co „zwierzęce” w nim samym<sup>32</sup>:

Tak więc jedynym bezpośrednim twórcą tak zwanego świata ludzkiego jest człowiek, który zmagając się z tym, co zwierzęce w nim samym, a jednocześnie walcząc ze światem zewnętrznym, zdobywa wolność i ludzką godność<sup>33</sup>.

Tym pierwiastkiem zwierzęcym, nad którym człowiek pojmowany tu przez Bakunina w perspektywie gatunkowej uczy się panować, są zwierzęce instynkty, łączące go z przyrodą. Jest on jedyną istotą ze świata ożywionego, która – dzięki rozumowi i związanej z nim samoświadomości – potrafi kierować swoimi zachowaniami w oparciu o świadomie, a nie instynktownie określone cele i to właśnie nazywa Bakunin wolną wolą<sup>34</sup>:

Rozum umożliwia człowiekowi sprawowanie kontroli nad instynktownymi odruchami, a ponadto porównywanie i ocenianie własnych potrzeb oraz ustalanie ich hierarchii. Spośród wszystkich zwierząt na ziemi tylko ludzie posiadają zdolność do świadomego samookreślenia, czyli wolną wolę<sup>35</sup>.

W tej heglowskiej perspektywie wolność jest przez człowieka zdobywana w procesie wytężonej pracy. Jest to więc perspektywa antropologiczna, zasadniczo odmienna w swych założeniach od koncepcji Jeana Jacquesa Rousseau i polemiczna wobec niej<sup>36</sup>. Rousseau jest przekonany o pierwotnym i genetycznym powiązaniu wolności z istotą człowieczeństwa, a poszukując tylko przyczyn, dla których pierwotnie wolny „dobry dzikus” we współczesnym państwie żyje w feudalnym zniewoleniu; odnajduje źródło tych ograniczeń w cywilizacyjno-kulturowych okowach. Bakunin jest zdania przeciwnego. Uważa on, że człowiek nie jest pierwotnie wolny, a idea „dobrego dzikus”, podobnie jak powiązana z nią idea umowy społecznej, stanowi niepotrzebną, a nawet „niegodziwą” fikcję<sup>37</sup>. Człowiek naturalny wedle Bakunina jest istotą zniewoloną zarówno przez przyrodę zewnętrzną, jak i przez własną nieopanowaną zwierzęcość – instynktowne odruchy i popędy. To dopiero rozwój kultury i cywilizacji pozwala mu się stopniowo uwalniać z okowów przyrody, czyniąc go prawdziwie wolnym. Z jednej strony cywilizacja techniczna pozwala na opanowanie przyrody w większym stopniu niż niegdyś – wyzwolenie

<sup>32</sup> Zob. S. Newman, *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and Dislocation of Power*, Lanham MD 2001, s. 37.

<sup>33</sup> M. Bakunin, *Federalizm...*, s. 316.

<sup>34</sup> Podobnie P. Marshall, *Demanding the Impossible. A History of Anarchism*, Oakland 2010, s. 290.

<sup>35</sup> M. Bakunin, *Federalizm...*, s. 317, 344.

<sup>36</sup> Podobnie P. McLaughlin, *op. cit.*, s. 126.

<sup>37</sup> Inaczej S. Newman, *op. cit.*, s. 42.

z „materialnych okowów”<sup>38</sup>, z drugiej strony rozwój ludzkiej kultury duchowej stanowi źródło wyswabdzania się z wewnętrznych ograniczeń, uwalniania się od zniewalających elementów zwierzęcych w człowieku; praca nad światem zewnętrznym umożliwia opanowanie przyrody, praca nad sobą – opanowanie siebie; dlatego praca – podobnie jak w koncepcji katolickiej nauki społecznej czy w koncepcjach socjalistycznych – jest dla Bakunina tak istotna, dlatego uważa on, podobnie jak marksiści, że praca jest moralnym obowiązkiem każdego człowieka.

Wolność jest zatem dla Bakunina częścią ludzkiej kultury – wywiedziona z przyrody, podobnie jak kultura – pozostaje z nią jednocześnie w konflikcie, będąc jej pochodną, jej „dzieckiem”, i w ten sposób staje się jej wrogiem. Ludzkie „królestwo wolności” wyrasta na ruinach świata „ślepej konieczności”<sup>39</sup> i takie jest właśnie zadanie człowieka: oswobodzenie, uwolnienie, które zdobywa poprzez pracę i walkę<sup>40</sup>.

W omówionym wyżej aspekcie wolność jest przez Bakunina pojmowana niejako źródłowo, tj. jako wolność od przyrodniczych ograniczeń tam, gdzie te ograniczenia da się pokonać. Jednakże w tej niezwykle sugestywnej koncepcji pojawia się jeszcze inne pojmowanie wolności. Jest to mianowicie wolność od zniewolenia, jakie nie wiąże się już z przyrodniczym zdeterminowaniem, ale ze zdeterminowaniem społecznym, kulturowym<sup>41</sup>. Kultura będąca źródłem wolności jest też w jego koncepcji jednocześnie źródłem wtórnego zniewolenia. Otóż odrzucając zniewolenie przyrodnicze, człowiek sam wytwarza rozmaite formy zniewolenia. Będąc z natury istotą agresywną, „projektuje” tę agresję na świat społeczny. Zniewolenie w świecie współczesnego Bakuninowi kapitalizmu wiąże się jego zdaniem przede wszystkim z nierównościami społecznymi. Wolność dla nielicznych oznacza bowiem zniewolenie większości.

Zaledwie ludzie – powiada Bakunin – się wyzwolą z naturalnej niewoli, w której pozostają wszystkie gatunki zwierząt, niezwłocznie popadają za sprawą religii w nową niewolę – w niewolniczą zależność od możnych tego świata, od kast uprzywilejowanych, od wybrańców boga<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> M. Bakunin, *Federalizm...*, s. 320.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 334.

<sup>40</sup> W moim przekonaniu nie koliduje to z naturalizmem etycznym prezentowanym przez Bakunina, ufundowanym na materializmie i dialektyce. Na ten temat zob.: P. McLaughlin, *op. cit.*, s. 103 i nast.

<sup>41</sup> Na te dwa rozumienia wolności zwraca uwagę P. Marshall, podkreślając powiązanie wolności z równością. P. Marshall, *op. cit.*, s. 292.

<sup>42</sup> M. Bakunin, *Federalizm...*, s. 341.



W tym swoim aspekcie wolność określa Bakunin jako wolność ekonomiczną, która jest ściśle powiązana z ideą równości<sup>43</sup>. Wedle niego wolność bez równości oznacza bowiem po prostu niesprawiedliwość: „[...] wolność bez socjalizmu to przywilej i niesprawiedliwość [...] socjalizm bez wolności to niewola i brutalność”<sup>44</sup>. Bakunin polemizuje tu z liberalną wizją wolności gospodarczej, leżącą u podstaw współczesnych mu kapitalistycznych państw. Taka wolność prowadzi jego zdaniem do polaryzacji społeczeństw, w których w rezultacie niewielka grupa właścicieli środków produkcji cieszy się pełnią wolności, podczas gdy pozostała część społeczeństwa – rzesze fabrycznych robotników – skazana jest na codzienną niewolniczą pracę w fabrykach należących do właścicieli środków produkcji. Przeciwno takiej idei liberalnej wolności Bakunin protestuje, uznając ją za fałszywą. Taka „wolność dla wybranych” istnieje według niego w każdym, nawet najbardziej despotycznym czy, można by rzecz nawet, w totalitarnym państwie, gdzie jedni są wolni kosztem innych i wedle Bakunina nie jest wcale wolnością:

Wolność przemysłu i handlu jest bez wątpienia rzeczą doniosłą, jedną z głównych podwalin przyszłego międzynarodowego związku wszystkich ludzi świata. Jesteśmy całkowicie oddani sprawie wolności, jesteśmy zwolennikami wolności we wszelkich jej przejawach, musimy więc być jej rzecznikami również i w tym przypadku. Ale z drugiej strony musimy przyznać, że dopóki istnieć będą państwa współczesne, dopóki nie zniknie pańszczyzniana zależność pracy od własności i kapitału, dopóty ta wolność, dzięki której bogaci się jedynie burżuazja, znikoma część ludności kosztem jej ogromnej większości, o tyle tylko przynosi korzyść, że bardziej jeszcze osłabia i demoralizuje małą grupę uprzywilejowanych, zwiększając zaś nędzę, pomnażając krzywdy i potęgując słuszne oburzenie mas robotniczych, przyspiesza zagładę państw<sup>45</sup>.

Dla Bakunina zatem jedyną możliwą i pożądaną formułą wolności jest wolność społeczna, tj. taka, która kształtuje się wraz z wolnością pozostałych członków społeczności ludzkiej i oznacza rozmaite formuły samoo graniczenia, wytwarzane jednak nie przez formalne umowy i stanowione w interesie grupy ekonomicznie uprzywilejowanej akty normatywne,

<sup>43</sup> Wobec tego u badaczy Bakunina, wychodzących z pozycji liberalnych, pojawia się teza o niemożności pogodzenia wolności i egalitaryzmu. Zob. E. Pyziur, *The Doctrine of Anarchism of Michael A. Bakunin*, Milwaukee 1955, s. 114, 121–122. Znajdujemy nawet autorów, którzy stawiają Bakuninowi w związku z tym absurdalny zarzut, że przejawia on tendencje autorytarne i despotyczne. Zob. A. Kelly, *Mikhail Bakunin: A Study in the Psychology and Politics of Utopianism*, Oxford 1982, s. 293. Polemika z tym stanowiskiem jako historycznie niepotwierdzonym znajduje się u B. Morrisa. Zob. B. Morris, *Bakunin: The Philosophy of Freedom*, Montreal 1993, s. 115.

<sup>44</sup> M. Bakunin, *Federalizm...*, s. 279.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 252.

lecz przez „zwyczaje i tradycję”, tj. samorzutnie, spontanicznie się kształtujące wzorce społeczne<sup>46</sup>. Społeczeństwo bowiem, w przeciwieństwie do państwa, stanowi naturalny sposób istnienia człowieka, nim zaś „nie rządzą kanony prawne, lecz obyczaje i tradycja”<sup>47</sup>. Część z tych zwyczajów i tradycji oznacza postęp na drodze ku wolności i są to te, które pozwalają współegzystować z innymi, dają bezpieczeństwo i ekonomicznie nie podporządkowują człowieka człowiekowi. Wszystkie zaś normy, które to czynią – wywodzi Bakunin – są społeczeństwu obce i niejako narzucone – stanowią formalne twory pozbawiające człowieka wolności. Paradigmatyczną formułą takiego zniewolenia jest samo państwo, które stanowi: „[...] negację wolności poszczególnych jednostek; całkowicie pozbawia je ono wolności w imię wolności wszystkich albo w imię ogólnego prawa. Gdzie zaczyna się państwo, tam kończy się wolność”<sup>48</sup>.

Wolność w społeczeństwie, ze względu na spontaniczny charakter kształtujących się w nim reguł i norm obyczajowych, nie stanowi właściwego ograniczenia wolności. Reguły te są niczym prawa przyrodnicze i tak jak one, nie mogą być traktowane jako zniewalające. Nie da się przecież sensownie twierdzić, że człowiek jest zniewolony, ponieważ prawo ciężenia nie pozwala mu unosić się swobodnie w powietrzu. Analogicznie nie da się zdaniem Bakunina powiedzieć, że ograniczeniem mojej indywidualnej wolności jest to, że muszę współegzystować w społeczeństwie z innymi jednostkami. Człowiek jest istotą społeczną i jako taki naturalnie żyje w społeczeństwie; ono stanowi jego naturalne środowisko, a interakcje z innymi jego członkami są integralną częścią jego ludzkiej kondycji. Dlatego nie ma wolności jednego bez wolności innego człowieka, dopóki wszyscy nie będą wolni – powiada Bakunin – ja też nie mogę być wolny. Jest to wolność „w solidarności” i „wolność w równości”, i tylko taka wolność jest prawdziwą wolnością jednostki:

Pragnę dla każdego takiej wolności, w której wolność jednych nie będzie kamieniem granicznym dla drugich, lecz w której znajdą oni potwierdzenie oraz możliwość rozszerzenia swojej wolności w nieskończoność; pragnę wolności jednostki, nieograniczonej przez wolność wszystkich, wolności w solidarności, wolności w równości; wolności tryumfującej nad brutalną siłą i zasadą władzy, która była zawsze tylko idealnym wyrazem tej siły; wolności która obalwszy wszystkich bożków niebiańskich i ziemskich, stworzy i zorganizuje nowy świat na gruzach wszystkich Kościołów i wszystkich Państw<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Podobnie: P. Marshall, *op. cit.*, s. 291.

<sup>47</sup> M. Bakunin, *Federalizm...*, s. 345.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 347.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

To o takiej wolności pisze Bakunin, że „albo jest pełna, albo jej w ogóle nie ma” i takiej wolności dotyczy słynna jego przypowieść o żonie Sinobrodego, która nie była wolna, gdyż pomimo możliwości korzystania z całego pałacu i olbrzymich bogactw, nie mogła wejść do jednego małego pokoju w tym pałacu. W tym jednym ograniczeniu, powiada Bakunin, skumulowały się wszelkie ograniczenia wolności, to jedno ograniczenie stało się źródłem i symbolem całkowitego zniewolenia. Ponieważ człowiek dąży do wolności, to przewyciężenie tego ograniczenia stało się głównym jej celem i dopiero otwarcie tego ostatniego pokoju było tożsame z całkowitym wyzwoleniem. Przypowieść o żonie Sinobrodego obrazuje zdaniem Bakunina samą istotę i dramat ludzkiej kondycji, która nie pozwala człowiekowi zatrzymać się niejako w pół drogi:

Wolność jest niepodzielna. Nie można człowieka pozbawić części wolności, nie pozbawiając go wolności całkowicie. Ta mała częśćka, którą mi zabieracie, stanowi istotę mojej wolności, jest wszystkim. Cała moja wolność z konieczności skupi się właśnie w tej części, której mnie pozbawiacie, choćby to była częśćka znikoma. Jest to historia żony Sinobrodego, która miała do rozporządzenia cały pałac i której wolno było wszędzie zaglądać, wchodzić do wszystkich komnat oprócz jednej. Była to mała, skromna komnata, której nie wolno jej było otwierać pod karą śmierci. I oto niewiasta owa przestała zwracać uwagę na cały przepych pałacu i zaczęła się interesować jedynie tą małą komnatą: otworzyła ją; słusznie uczyniła, był to bowiem konieczny akt wolności, podczas gdy zakaz wchodzenia do komnaty był pogwałceniem wolności. Jest również historia grzechu Adama i Ewy: nie wolno im było skosztować owocu z drzewa wiadomości dobrego i złego tylko dlatego, że Pan tak postanowił; zakaz ów był aktem straszliwego despotyzmu i gdyby nasi prarodzice nie przekroczyli tego zakazu, cała ludzkość zostałaaby pogrążona w najbardziej upokarzającej niewoli. Złamanie zakazu wyzwoliło nas i uratowało. Był to pierwszy mityczny akt wolności ludzkiej<sup>50</sup>.

Przypowieść o żonie Sinobrodego wskazuje, że wolność w swoim drugim aspekcie jest przez Bakunina pojmowana jako wyzwolenie spod władzy i autorytetu. O tym, że jest ono wpisane w kondycję ludzką, przekonuje Bakunin również odwołując się do biblijnego mitu o wygnaniu z raj. Złamanie zakazu spożywania owocu z drzewa wiadomości dobrego i złego jest formułą wyzwolenia od nienaturalnych norm i zakazów. Jeśli dążenie to jest wpisane w ludzką kondycję, to wolność musi być ostatecznym ludzkim celem. Jak wskazują obie przypowieści, ludzkie dążenie do wolności nie jest dyktowane racjonalnością czy korzyścią, ale jest silniejsze od wszelkich innych pobudek działania. Człowiek dąży do wolności, nawet narażając własne życie, a brak wolności jest stanem nienaturalnym, który prędzej czy później zostanie przewyciężony. Wyzwo-

<sup>50</sup> *Ibidem*.

lenie zaś to burzenie kolejnych ograniczeń, droga do wolności oznacza ciągłą walkę, a w tej walce „kto nie cierpiał, ten nie jest wolny”. Człowiek jest tutaj zatem w pewnym sensie „skazany na wolność”.

Podsumowując, można powiedzieć, że na postawione we wstępie pytanie nie można z perspektywy Bakunina odpowiedzieć jednoznacznie. Mamy tu bowiem do czynienia z dialektyką samej wolności. Z pewnością bowiem wolność w jej pierwszym, źródłowym aspekcie, tj. pojmowana jako wyzwalamie się w toku społecznego rozwoju od zewnętrznych i wewnętrznych – przyrodniczych – ograniczeń, może być rozumiana jako cywilizowanie się człowieka, postępujące za sprawą jego uczestniczenia w społeczeństwie. Wolność jest w tym aspekcie wolnością społeczną i zakłada solidarność, równość i zapewne również nieagresję ze strony współczłonków społeczności ludzkiej. W projektowanym przez Bakunina wolnym – czyli bezpaństwowym społeczeństwie przyszłości – wolność nie będzie z pewnością pojmowana jako możliwość umieszczenia noża w czyimś brzuchu. Jednakże wolność w swoim drugim aspekcie, rozumiana jako wyzwalamie się od sztucznych, formalnych ograniczeń, będących przecież także produktami ludzkiej kultury, takich jak z jednej strony nierówności społeczne i społeczne rozwarstwienie, a z drugiej konserwujące te zjawiska formalne instytucje, czyli państwo i normy prawa stanowionego, jest wolnością niszczenia i oznacza dla Bakunina bezwzględną walkę. Postrzega on ją jako walkę zbrojną, krwawą rewolucję, w imię której „umieszczanie noża w czyimś brzuchu” jest nie tylko dozwolone, ale wręcz konieczne. Brzuchem, w którym umieścić należy to narzędzie, jest brzuch każdego pośła, sędziego, senatora, urzędnika państwowego oraz kapitalisty, którzy reprezentując państwo lub broniąc społecznej niesprawiedliwości, symbolizują dla Bakunina zniewolenie. To w tej logice wolności mieści się jego słynne zdanie, że „aby coś zbudować, trzeba najpierw coś zniszczyć”<sup>51</sup>.

## Naturalizm etyczny i ewolucja: fundamenty idei wolności Piotra Kropotkina

Najdalej idąca wizja moralnych ograniczeń wolności jednostki spośród wszystkich koncepcji anarchistycznych obecna jest w anarchokomunistycznej doktrynie Piotra Kropotkina<sup>52</sup>. Koncepcja ta oparta jest na

<sup>51</sup> Zob. też: P. McLaughlin, *op. cit.*, s. 30.

<sup>52</sup> Na temat myśli politycznej Kropotkina zob. m.in.: C. Berneri, *Peter Kropotkin, his Federalist Ideas*, London 1943; C. Cahm, *Kropotkin and the Rise of Revolutionary Anarchism 1872–1886*, Cambridge 1989; T. Kemp-Welch, *Bakunin and Kropotkin on Anarchism*, [w:] R. Bellamy, A. Ross

założeniach darwinowskiego ewolucjonizmu, który jednakże jest przez Kropotkina interpretowany zdecydowanie niedogmatycznie. Spośród bowiem dwóch instynktów, egoistycznego i społecznego, przedstawianych przez Darwina jako czynniki napędzające ewolucję gatunków, Kropotkin – inaczej niż Huxley czy Spencer – uznaje za zdecydowanie dominujący instynkt społeczny<sup>53</sup>:

Nie starając się bynajmniej pomniejszać faktu, że mnóstwo zwierząt żywi się gatunkami należącymi do innych działów świata zwierzęcego lub też drobniejszymi gatunkami tego samego działu, wskazywałem, że walka w przyrodzie po większej części sprowadza się do walki pomiędzy różnymi gatunkami; lecz że wewnątrz każdego z gatunków, bardzo zaś często i wewnątrz grup składających się z różnych gatunków współżyjących ze sobą pomoc wzajemna jest prawidłem ogólnym. I dlatego towarzyska strona życia zwierzęcego odgrywa o wiele ważniejszą rolę w życiu przyrody niż wzajemne wyniszczanie się; jest przy tym o wiele bardziej rozpowszechniona. [...] Pomoc wzajemna – to przeważające zjawisko w przyrodzie<sup>54</sup>.

Ponieważ w swojej antropologii Kropotkin wychodzi z założenia, że człowiek jest częścią świata przyrodniczego i jako taki podlega tym samym prawom co reszta przyrody, to obdarzony został instynktem społecznym. Ten zaś – w przeciwieństwie do instynktu egoistycznego – posiada trwały charakter, tzn. jest stale obecny w życiu każdej istoty i stanowi jej trwałą dyspozycję:

Instynkt wzajemnej pomocy, okazując się w ten sposób niezbędnym do utrzymania, pomyślności i postępowego rozwoju każdego gatunku, stał się tym, co Darwin nazwał zawsze obecnym instynktem (*a permanent Instinct*), który zawsze działa u wszystkich towarzysko żyjących zwierząt i w tej liczbie, oczywiście, u człowieka<sup>55</sup>.

Natomiast instynkt egoistyczny ma charakter nietrwały i tymczasowy. Oznacza to, że bywa on aktywizowany tylko w określonych momentach, sprzyjających jego uzewnętrznieniu się, ale nie działa stale:

Z drugiej strony, chęć zaspokojenia głodu lub dania upustu niezadowoleniu, chęć uniknięcia niebezpieczeństwa lub przywłaszczenia sobie czegoś, co należy do kogoś innego – wszystko to jest chęcią z samej swej natury chwilową. Zaspokojenie takiej chęci jest zawsze słabsze od niej samej<sup>56</sup>.

---

(red.), *A Textual Introduction to Social and Political Theory*, Manchester 1996; M.A. Miller, *Kropotkin*, Chicago 1976; G. Woodcock, I. Avakumovic, *The Anarchist Prince: A Biographical Study of Peter Kropotkin*, New York 1971.

<sup>53</sup> Zob. P. Marshall, *op. cit.*, s. 319.

<sup>54</sup> P. Kropotkin, *Etyka. Pochodzenie i rozwój moralności*, Łódź 1949, s. 21.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 22.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 48.

Instykt społeczny stanowi wedle Kropotkina źródło moralności, której istotą jest altruizm. W toku ewolucji jego działanie się wzmacnia i altruizm jako najskuteczniejsza strategia przetrwania staje się coraz powszechniejszy. Wraz z upowszechnianiem się altruizmu jako najskuteczniejszego ewolucyjnie modelu zachowań postępuje więc również ewolucja moralna. Rozwinięte przez człowieka kodeksy praw moralnych są efektem tej ewolucji i są przez Kropotkina postrzegane jako formuła praw przyrody. Takie stanowisko stanowi odmianę naturalizmu etycznego, który w przekonaniu Kropotkina ugruntowany jest na obiektywnych, naukowych podstawach.

Dlatego też okazuje się – pisze Kropotkin – że nauka nie tylko nie podkopuje podstaw etyki, lecz, przeciwnie, nadaje konkretną (materialną) treść mglistym metafizycznym twierdzeniom, podawanym przez transcendentalną, czyli nadprzyrodzoną etykę. I tam, gdzie myśliciel transcendentalny mógłby się opierać jedynie na mglistych domysłach, nauka w miarę tego jak głębiej wnika w życie przyrody nadaje etyce ewolucjonistycznej, etyce rozwoju – pewność filozoficzną<sup>57</sup>.

Rozważania poświęcone etyce uważa więc Kropotkin za kontynuację badań przyrodniczych i swoiste naukowe „uobiektywienie” dotychczasowych intuicji etycznych zawartych w rozmaitych – metafizycznych – doktrynach moralnych.

549

I mamy tutaj nie metafizyczne twierdzenie o „uniwersalności prawa moralnego” i nie samo tylko przypuszczenie. Gdyby nie było stałego potęgowania się instyktu społecznego i, co za tym idzie, wzmacniania się intensywności życia i różnorodności odczuwania – życie byłoby niemożliwe. Na tym polega istota życia. Jeżeli tego brak, życie uboższe, zdąża ku rozkładowi, ku kresowi. To można uznać za udowodnione prawo przyrody<sup>58</sup>.

Kropotkin nie występuje tu przeciwko samej metafizyce, której tezy – o ile nie oznaczają uznania egoizmu za istotę moralności – uznaje za przeważnie trafne (tak jest np. z imperatywem kategorycznym Kanta). W swoich badaniach natomiast poszukuje ich naukowego potwierdzenia, uznając, że dotychczas wywodzono je z fałszywych, bo transcendentnych wobec przyrody, metafizycznych przesłanek. Badania te mają zatem twierdzeniom metafizycznym nadać walor naukowej pewności.

Elementy nowego pojmowania moralności istnieją już konkretnie. Znaczenie towarzyskości i pomocy wzajemnej w rozwoju świata zwierzęcego i w dziejach człowieka może być, jak przypuszczam, przyjęte jako pozytywnie ustanowiona prawda naukowa, wolna od hipotez. Następnie możemy uznać za udowodnione, że w miarę tego jak pomoc wzajemna staje się utrwalonym zwyczajem

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 27.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

w społeczeństwie ludzkim i jest, że tak powiem, praktykowana instynktownie, wtedy samo to praktykowanie prowadzi do rozwoju uczucia sprawiedliwości z nieodzownie towarzyszącym mu uczuciem równości czy równouprawnienia i równościowej samopowściągliwości. W miarę tego jak zacierają się różnice klasowe, rozwija się myśl, że osobiste prawa każdej danej jednostki są w tym samym stopniu nienaruszalne jak naturalne prawa każdej innej jednostki. I ta myśl staje się ogólnie przyjętym pojęciem, gdy instytucje danego społeczeństwa ulegają odpowiednim zmianom<sup>59</sup>.

„Naukowe” i naturalistyczne stanowisko etyczne Kropotkina<sup>60</sup> nakazuje mu zagadnienie wolności umieścić również w ramach naukowego przyrodoznawstwa. Jednocześnie wywodzenie przez niego moralności z naturalnego instynktu wzajemnej pomocy skutkuje zakwestionowaniem przeciwstawienia natury i kultury. Godząc je, tworzy on sugestywną wizję harmonijnej syntezy wolności i przyrodniczego zdeterminowania. Usuwa konflikt pomiędzy rozumną wolą a instynktem, a czyniąc to, usuwa jednocześnie konflikt pomiędzy tym co konieczne, a tym co chciane w sposób wolny i świadomy. Nie prowadzi go to jednak do heglowsko-marksowskiej wizji wolności jako uświadomionej konieczności. Jeśli bowiem heglowsko-marksowska dialektyka wymaga konfliktu jako niezbędnego czynnika rozwoju, to w koncepcji Kropotkina konflikt i przymoc zawsze tożsame są z ewolucyjnym regresem, a czynnikiem ewolucyjnym jest całkowicie przeciwstawna konfliktowi wzajemna pomoc.

550

W pismach Kropotkina w ogóle niezwykle rzadko pojawia się czasownik „musieć” czy „zmuszać”, a wszystko wydaje się stanowić przedmiot naturalnej skłonności, tj. zarówno to, co jest dla człowieka korzystne i chciane, jak i to, co jest przedmiotem ludzkiego obowiązku, rozumnej powinności. Według Kropotkina niezakończona realizacja wolności przez jednostkę ludzką nigdy nie stoi w sprzeczności z celami ogólnymi, społecznymi, gatunkowymi; pomiędzy celami indywidualnymi a gatunkowymi istnieje bowiem naturalna zbieżność, która kształtuje się w procesie przyrodniczej ewolucji i zasadniczo nadal ewoluuje w kierunku pełnego utożsamienia się tych celów<sup>61</sup>.

Dlatego właśnie, pisząc o wolności, Kropotkin czyni jej podmiotami przede wszystkim byty zbiorowe: społeczeństwo, gminę, dobrowolne zrzeszenia i stowarzyszenia, wreszcie spontanicznie zawiązywane komuny. Wolność jest dla Kropotkina tożsama z autonomią tych bytów

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 36.

<sup>60</sup> Na ten temat zob. m.in.: S. Newman, *op. cit.*, s. 41; A. Carter, *The Political Theory of Anarchism*, London 1971, s. 14; B. Morris, *Kropotkin's Ethical Naturalism*, „Democracy and Nature” 2002, vol. 8, nr 3, s. 423–437.

<sup>61</sup> Podobnie: P. Marshall, *op. cit.*, s. 319–320.

zbiorowych. Definiując „wolność polityczną”, określa ją jako możliwość samodzielnego stanowienia o sobie jakiejś grupy czy społeczności ludzkiej. „Wolność ekonomiczna” oznacza zaś dla niego społeczną równość i sprawiedliwy podział dóbr.

W toku ewolucji poszerza się zakres tej zbiorowej wolności. Ponieważ instynkt wewnątrzgatunkowej solidarności jest wedle Kropotkina najskuteczniejszym ewolucyjnie czynnikiem rozwoju, wzmacnia się on stale, a egoistyczne i nastawione na walkę formuły przetrwania stopniowo ustępują formułom pokojowym i nastawionym na współpracę:

Te wolne organizacje, w swych nieskończonej licznych postaciach i odmianach, są zjawiskiem tak naturalnym, wzrost ich jest tak szybki i wzajemne łączenie się tak łatwe, tak dalece odpowiadają one rosnącym wciąż potrzebom człowieka cywilizowanego i wreszcie tak doskonale zastępują dotychczasowe funkcje rządów, iż wypada uznać je za jeden z czynników życia społecznego, który nabiera coraz większego znaczenia. [...] Jeżeli dotychczas nie zdołały one ogarnąć całokształtu przejawów życia, to tylko dlatego, iż spotykają nieprzewyżnione przeszkody w nędzy klas pracujących, w kastach społecznych, własności prywatnej, kapitale, państwie. Usunięcie te przeszkody, a zobaczycie, że wolne zrzeszenia ogarną niezmierną dziedzinę działalności ludzi cywilizowanych<sup>62</sup>.

Spółceństwo, które zdaje się być dla Kropotkina głównym podmiotem wolności, przestaje zatem stopniowo potrzebować zewnętrznych instytucji i struktur związanych z przymusem (pozytywizm Comte'a, Spencera, ale też Fouriera i Owena). Rozwój społeczny – podobnie jak dla Marksa – prowadzi zatem wedle Kropotkina do rozplynięcia się państwa oraz wszelkich instytucji przymusowych i to jest naturalny kierunek tego rozwoju:

Stawiając „anarchię” jako ideał organizacji politycznej, dajemy przez to wyraz innemu jeszcze nader wyraźnemu dążeniu ludzkości. Spółceństwa europejskie, zawsze, gdy poziom ich rozwoju na to pozwalał, starały się zrzucić z siebie jarzmo władz i wprowadzić ustrój oparty na zasadach wolności indywidualnej<sup>63</sup>.

Jednocześnie pamiętać należy, że rozwój nie ma dla Kropotkina jednoznacznie chronologicznego charakteru. Kropotkin odwołuje się jako do wzorców zarówno do pierwotnych, przedhistorycznych wspólnot, jak i do ustroju średniowiecznych miast, cieszących się autonomią i samorządnych<sup>64</sup>. Jest tak dlatego, że ewolucja nie postępuje według niego w jakimś jednorodnym, jednolitym tempie; w jej toku występują momenty przyspieszenia i spowolnienia, a nawet regresy. Ze taki regres bez wątpienia uważany jest przez Kropotkina kapitalizm z jego apologią wol-

<sup>62</sup> P. Kropotkin, *Zdobycie chleba*, Warszawa 1925, s. 28.

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 25.

<sup>64</sup> Podobnie: P. Marshall, *op. cit.*, s. 324.



nej konkurencji i konkurencyjnej walki. Działanie spowalniające postępy prawdziwej wolności Kropotkin przypisuje jednak również wszelkim doktrynom socjalistycznym i komunistycznym, uznającym konieczność istnienia państwa:

Nie zamierzamy odpowiadać na zarzuty stawiane komunizmowi państwowemu – pisze Kropotkin – sami je bowiem podzielamy. Narody cywilizowane zbyt wiele poniosły cierpień w walce o wyzwolenie jednostki, aby mogły zapomnieć o swej przeszłości i pogodzić się z istnieniem rządu, wtrącającego się w najdrobniejsze szczegóły życia obywatela, nawet wówczas, gdyby ten rząd nie miał innego celu poza dobrem powszechnym. Jeśliby kiedykolwiek mogło powstać społeczeństwo oparte na komunizmie państwowym, to niedługie byłoby jego istnienie; pod naciskiem niezadowolenia powszechnego musiałyby albo się rozpaść, albo zreorganizować na zasadach wolności. Chcemy zająć się społeczeństwem opartym na komunizmie anarchistycznym, tj. społeczeństwem, które uznaje zupełną wolność jednostki, nie zna żadnej władzy i nie ucieka się do przemocy w celu zmuszania do pracy<sup>65</sup>.

Wolność w komunizmie bezpaństwowym jest bowiem przede wszystkim wolnością od ingerencji państwa w autonomię bytów zbiorowych, opartych na zasadach całkowitej równości i społecznej sprawiedliwości.

552

Ale nasz komunizm nie jest komunizmem falansterów ani komunizmem niemieckich teoretyków władzy państwowej. Jest to komunizm anarchistyczny – bez rządu, komunizm ludzi wolnych. Jest to synteza dwóch celów, ku którym ludzkość dąży od wieków: synteza wolności ekonomicznej i wolności politycznej<sup>66</sup>.

Postulaty równości i społecznej sprawiedliwości nakazują Kropotkinowi odrzucić ideę własności prywatnej. Wolność w anarchokomunizmie, w przeciwieństwie do jej wizji liberalnych, jest całkowicie nie do pogodzenia z własnością prywatną. Jest to zatem nie tylko wolność od państwa, ale także wolność od własności, która jest źródłem nędzy i zniewolenia w postaci niewolniczej pracy fabrycznego robotnika. Warunkiem powszechnej wolności jest zatem powszechne wywłaszczenie.

Podsumowując, stwierdzić należy, że dla Kropotkina „wolność do umieszczenia noża w czyimś brzuchu” stanowi aberrację, potężne odstępstwo od zasady altruizmu i współdziałania, a tym samym regres ewolucyjny. Jest to postępowanie niezgodne z naturalnym instynktem wzajemnej pomocy i współdziałania wewnątrz gatunku ludzkiego, który zasadniczo kieruje postępowaniem jego przedstawicieli. Na drodze ewolucji stoją sformalizowane instytucje oparte na przemocy, takie jak

<sup>65</sup> P. Kropotkin, *Zdobycie chleba*, s. 117.

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 25.

instytucja państwa, które petryfikując podziały społeczne, utrwalają ubóstwo i niedolę społeczeństwa, i tym samym przyczyniają się do wzrostu agresji zasadniczo spokojnych i nastawionych na współpracę członków społeczeństwa. Ostateczne zniesienie państwa i autorytarnych formuł relacji społecznych spowodować ma wedle Kropotkina, że społeczna natura człowieka nie natrafi już na żadne przeszkody w swoim rozwoju. W świetle idei moralnej ewolucji człowiek przyszłości niejako „skazany” jest na bezkonfliktową koegzystencję, w ramach której wolność jednych nigdy nie może kolidować z wolnością innych:

Już dziś możemy wyobrazić sobie ustrój, w którym jednostka, nieskrępowana żadnymi paragrafami prawa, kierować się będzie jedynie nawykniętymi społecznymi – wynikiem odczuwanej przez każdego potrzeby szukania pomocy, spółdziałania i sympatii swych sąsiadów<sup>67</sup>.

Wolność w koncepcji Kropotkina jest zatem wolnością moralną, tj. wolnością determinowaną przez moralność stanowiącą pochodną przyrodniczej konieczności. Człowiek zdeterminowany przyrodniczo – dzięki niedialektycznej syntezy natury i kultury – jest dla Kropotkina prawdziwie wolną istotą.

## Konkluzje

Dziewiętnastowieczni kontynentalni klasycy anarchizmu mieszczą się zasadniczo w dwóch filozoficznych nurtach: nurcie heglowskim i nurcie pozytywistycznym – ewolucyjnym. Łączy ich materializm i dynamizm wizji świata, która rezygnuje z jego ujmowania w statycznych, czyli ich zdaniem metafizycznych i „teologicznych” kategoriach porządku przedustanowionego, na rzecz przekonania o zmienności świata oraz o tym, że filozofia społeczna i polityczna ma tę zmienność odzwierciedlać. Konsekwencją tego założenia jest rezygnacja przez nich z ujmowania wolności w kategoriach normatywnych. Podobnie jak w koncepcji marksowskiej, jest to wolność pojmowana ekonomicznie, tj. nie jako prawo, lecz jako stan faktyczny (analogicznie do własności), rozumiany najpierw jako „wyzwolenie” od ograniczeń, a następnie – w jej aspekcie pozytywnym – jako dostęp do zasobów materialnych i kulturowych. Jednocześnie w tym konkretnym materialnym wymiarze koncepcje wolności tych autorów różnią się od siebie diametralnie. Dla Stirnera wolność jest stanem, w którym jednostka kieruje się wyłącznie własnymi potrzebami; jest ona

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 26.

dla niego tożsama z brakiem zakłóceń procesu maksymalizacji korzyści własnej i eksploracji świata. Dla Bakunina natomiast wolność jest tożsama z wywalczonym i wypracowanym wyzwoleniem od – z jednej strony – ograniczeń płynących z przyrodniczego zdeterminowania, z drugiej zaś – od ograniczeń wytwarzanych przez formalne instytucje, takie jak państwo czy prawa przez nie stanowione. Kropotkin bakuninowską dialektykę zastępuje ewolucjonizmem, a ideę walki – wizją wzajemnej pomocy jako czynnika sukcesu ewolucyjnego. Wolność jest więc przez anarchistów pojmowana w sposób daleki od popularnych i niezwykle chętnie przyjmowanych w literaturze klisz. Tym natomiast, co niewątpliwie czyni te koncepcje wartymi szczegółowych badań, jest fakt, że w żadnym z nurtów politycznego myślenia nie znajdziemy tak dogodnej materii do badania ludzkiej myśli o wolności, jak w anarchizmie. Ze względu na jej fundamentalny charakter dla anarchizmu to właśnie w nim ujawnia się bowiem całe bogactwo form i odmian ludzkiej refleksji nad wolnością.

## Bibliografia

- 554 Aldred G., *Bakunin*, Glasgow 1940.  
 Aldred G., *Bakunin, Communist*, Glasgow 1920.  
 Arvon H., *Bakounine: absolu et révolution*, Paris 1972.  
 Bakunin M., *Federalizm, socjalizm i antyteologizm*, [w:] M. Bakunin, *Pisma wybrane*, t. 1, Warszawa 1965.  
 Berneri C., *Peter Kropotkin, his Federalist Ideas*, London 1943.  
 Cahm C., *Kropotkin and the Rise of Revolutionary Anarchism 1872–1886*, Cambridge 1989.  
 Carr E.H., *Michael Bakunin*, New York 1975.  
 Carter A., *The Political Theory of Anarchism*, London 1971.  
 Chmieliński M., *Max Stirner. Jednostka, społeczeństwo, państwo*, Kraków 2006.  
 Crowder G., *Classical Anarchism: The Political Thought of Godwin, Proudhon, Bakunin and Kropotkin*, Oxford 1991.  
 Eltzbacher P., *Der Anarchismus*, Berlin 1900.  
 Gąsiorowski W. [Sclavus W.], *Anarchiści*, Warszawa 1935.  
 Gromczyński W., *Egzystencjalistyczne interpretacje filozofii Stirnera*, „Studia Filozoficzne” 1885, nr 7, s. 59–76.  
 Grünberg C., *Anarchismus*, [w:] V.G. Fischer, *Wörterbuch der Volkswirtschaft*, Jena 1911, s. 1–5.  
 Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. 2, Warszawa 1963.  
 Heintz P., *Anarchismus und Gegenwart*, West-Berlin 1951.  
 Huch R., *Michael Bakunin und die Anarchie*, Leipzig 1923.

- Kamiński A.A., *Apostoł prawdy i miłości. Filozoficzna młodość Michaiła Bakunina*, Wrocław 2004.
- Kelly A., *Mikhail Bakunin: A Study in the Psychology and Politics of Utopianism*, Oxford 1982.
- Kemp-Welch T., *Bakunin and Kropotkin on Anarchism*, [w:] R. Bellamy, A. Ross (red.), *A Textual Introduction to Social and Political Theory*, Manchester 1996, s. 261–281.
- Kropotkin P., *Etyka. Pochodzenie i rozwój moralności*, Łódź 1949.
- Kropotkin P., *Zdobycie chleba*, Warszawa 1925.
- Kulczycki L., *Anarchizm współczesny*, Lwów 1902.
- Lawen I., *Konzeptionen der Freiheit. Zum Stellenwert der Freiheitsidee in der Sozialethik John Stuart Mills und Michail A. Bakunins*, Saarbrücken 1996.
- Leier M., *Bakunin: The Creative Passion. A Biography*, New York 2006.
- Leval G., *Bakounine: fondateur du syndicalisme révolutionnaire*, Paris 1998.
- Leval G., *Michel Bakounine*, Le Havre 1989.
- Linares F., *Max Stirners Paradigmenwechsel*, Zürich–New York 1995.
- Lösche P., *Anarchismus*, Darmstadt 1977.
- Machinek A., *B. Traven und Max Stirner*, Göttingen 1986.
- Marshall P., *Demanding the Impossible. A History of Anarchism*, Oakland 2010.
- McLaughlin P., *Mikhail Bakunin: The Philosophical Basis of His Theory of Anarchism*, New York 2002.
- Mendel A.P., *Michael Bakunin: Roots of Apocalypse*, New York 1981.
- Newman S., *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and Dislocation of Power*, Lanham MD 2001.
- Miller M.A., *Kropotkin*, Chicago 1976.
- Morris B., *Bakunin: The Philosophy of Freedom*, Montreal 1993.
- Morris B., *Kropotkin's Ethical Naturalism*, „Democracy and Nature” 2002, vol. 8, nr 3, s. 423–437.
- Nettlau M., *Bibliographie de l'anarchie*, Bruxelles–Paris 1897.
- Nettlau M., *Michael Bakunin. Eine Biographie*, t. 1–3, London 1896–1900.
- Nettlau M., *Der Vorfrühling der Anarchie*, Bremen 1927.
- Nettlau M., *Writings on Bakunin*, London 1976.
- Nowicki H., *Von Max Stirner zur gegenwärtigen antipädagogischen Diskussion*, Dortmund 1995.
- Parker S.E., *Individualist Anarchism: An Outline*, London 1965.
- Pyziur E., *The Doctrine of Anarchism of Michael A. Bakunin*, Milwaukee 1955.
- Ritter A., *Anarchism. A Theoretical Analysis*, Cambridge 1980.
- Rydzewski W., *Powrót Bakunina: szkice o rosyjskiej idei i mitach lewicy*, Kraków 1993.
- Saltman R.B., *The Social and Political Thought of Michael Bakunin*, Westport CT 1983.
- Singer P., *Darwinian Left: Politics, Evolution and Cooperation*, New Haven 1991.
- Stirner M., *Jedyny i jego własność*, Warszawa 1996.
- Struve H., *Anarchizm ducha u obcych i u nas. Studium krytyczne*, t. 2, Warszawa 1899.
- Temkinowa H., *Bakunin i antynomie wolności*, Warszawa 1964.

- Tobias H., *Der Anarchismus und die anarchistische Bewegung*, „Volkswirtschaftliche Zeitfragen“ 1899, z. 163, vol. 21(3).
- Walther V., Borgius P., *Die Ideenwelt des Anarchismus*, Leipzig 1904.
- Woodcock G., Avakumovic I., *The Anarchist Prince: A Biographical Study of Peter Kropotkin*, New York 1971.
- Zenker E.V., *Der Anarchismus. Kritische Geschichte der anarchistischen Theorie*, Jena 1895.
- Zoccoli H., *Die Anarchie. Ihre Verkünder – Ihre Ideen – Ihre Taten. Versuch einer systematischen und kritischen Übersicht, sowie einer ethischen Beurteilung*, Leipzig –Amsterdam 1909.

## Noty biograficzne autorów

**Jacek Bartyzel** – profesor doktor habilitowany nauk społecznych zatrudniony na stanowisku profesora zwyczajnego i kierownika Katedry Hermeneutyki Polityki na Wydziale Politologii i Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz profesora zwyczajnego Wyższej Szkoły Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu; teatrolog, historyk idei, filozof polityki, publicysta; członek polskich i zagranicznych towarzystw naukowych, w tym Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II. Opublikował m.in.: *Konserwatyzm bez kompromisu. Studium z dziejów zachowawczej myśli politycznej w Polsce w XX wieku* (Toruń 2002); „Umierać, ale powoli!” *O monarchistycznej i katolickiej kontrrewolucji w krajach romańskich 1815–2000* (Kraków 2002, 2006); *W gąszczu liberalizmów. Próba periodyzacji i klasyfikacji* (Lublin 2004, 2012); *Legitymizm. Historia i teraźniejszość* (Wrocław 2009, 2011); *Krzyż pośrodku Księżyca. Historia i ideario meksykańskiego synarchizmu oraz katolickiej organizacji podziemnej El Yunque (1932–2012)* (Biała Podlaska 2012); *Nic bez Boga, nic wbrew Tradycji. Kosmowizja polityczna tradycjonalizmu karlistowskiego w Hiszpanii* (Radzymin 2015); *Prawica – nacjonalizm – monarchizm. Studia politologiczno-histeryczne* (Radzymin–Warszawa 2016).

557

**Iwona Barwicka-Tylek** – doktor habilitowany, adiunkt w Katedrze Historii Doktryn Politycznych i Prawnych na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego. Autorka książek: *Portrety wolności* (Warszawa 2009); *Prawda i sens. Dialektyka – marksizm – komunizm* (Kraków 2016); *Obywatel – nie idiota* (Kraków 2017) oraz współautorka podręcznika *Historia myśli ustrojowej i społecznej* (Warszawa 2009). Członek redakcji i współautorka haseł *Słownika historii doktryn politycznych i prawnych* (t. 3–6, Warszawa 2007–2015). Jej główne zainteresowania naukowe dotyczą metodologii nauk humanistycznych, kulturowych i historycznych uwarunkowań myślenia politycznego, historii polskiej myśli politycznej,

różnic w rozumieniu podstawowych idei politycznych (wolność, sprawiedliwość) i ich konsekwencji dla praktyki prawnej i ustrojowej.

**Tobiasz Bocheński** – doktor nauk prawnych, absolwent Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego oraz sekretarz do spraw naukowych Centrum Myśli Polityczno-Prawnej im. Alexisa de Tocqueville’a. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się wokół angielskiej myśli polityczno-prawnej przełomu XVII i XVIII w., w szczególności ideowych korzeni liberalizmu oraz nowożytnego republikanizmu. Obronił rozprawę doktorską pt. „*Cato’s Letters*”. *Polityczno-prawny wymiar republikańsko-liberalnej syntezy*, poświęconą zbiorowi esejów Thomasa Gordona i Johna Trencharda. Autor artykułów na temat Edmunda Burke’a, Alexisa de Tocqueville’a oraz Isaiaha Berlina.

**Maciej Chmieliński** – doktor habilitowany, profesor Uniwersytetu Łódzkiego, zatrudniony na stanowisku profesora w Katedrze Doktryn Polityczno-Prawnych na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego. Współtwórca Centrum Myśli Polityczno-Prawnej im. Alexisa de Tocqueville’a. Autor książek: *Atomizm a indywidualizm. Rozważania nad myślą polityczną i prawną Wilhelma von Humboldta* (Łódź 2004); *Historia myśli politycznej* (Łódź 2005); *Max Stirner. Jednostka, społeczeństwo, państwo* (Kraków 2006) i *Doktryna Polaków. Klasyczna filozofia polityczna w dyskursie potocznym* (2018; wspólnie ze Zbigniewem Rauem, Krzysztofem Zagórskim i Katarzyną Staszyńską), a także licznych artykułów poświęconych nowożytnej i współczesnej filozofii politycznej i filozofii prawa.

**Anna Citkowska-Kimla** – doktor habilitowany, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego. Absolwentka studiów politologicznych, polonistycznych i filozoficznych na Uniwersytecie Jagiellońskim. Pracuje w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych UJ, w Katedrze Współczesnych Doktryn Politycznych. Gościnnie wykładowczyni na Uniwersytecie Wiedeńskim; stypendystka Goethe-Stipendium na Uniwersytecie im. F. Schillera w Jenie; gościła na uniwersytetach: Parisa Lodrona w Salzburgu, Loranda Eötvösa w Budapeszcie, Karola i Ruprechta w Heidelbergu oraz na Uniwersytecie Padewskim. Laureatka stypendium rektorskiego oraz nagród Jego Magnificencji Rektora UJ. Członkini *corpus recensie* m.in. „Studiów nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem”, „Annales”, „Wrocławskich Studiów Erazmiańskich”, „Polityki i Bezpieczeństwa”, „Politei” i „Poliarchii”. Zajmuje się historią myśli politycznej, zwłaszcza niemieckiej oraz współczesnymi doktrynami i ruchami politycznymi. Bada paradygmat romantyzmu w polityce. Autorka mono-

grafii oraz artykułów: *Romantyzm polityczny w Niemczech* (Kraków 2010); *Między sercem a rozumem. Romantyzm i realizm w polskiej myśli politycznej* (Kraków 2017); *Paradigm of Political Romanticism* (Sofia 2016); *The History of Polish Environmental Protection Movements* (2016). Członkini Polskiego Towarzystwa Nauk Politycznych oraz zarządu Polskiego Towarzystwa Myśli Politycznej.

**Janina Godłów-Legiędź** – profesor zwyczajny nauk ekonomicznych w Katedrze Makroekonomii Instytutu Ekonomii na Wydziale Ekonomiczno-Socjologicznym Uniwersytetu Łódzkiego. Jest członkinią Forum Myśli Instytucjonalnej. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się na historii i metodologii ekonomii, zwłaszcza na ekonomii liberalnej i instytucjonalnej oraz na analizie transformacji ustrojowej od centralnego planowania do rynku i demokracji. Jest autorką monografii: *Doktryna społeczno-ekonomiczna Friedricha von Hayeka* (Warszawa 1992) i *Współczesna ekonomia. Ku nowemu paradygmatowi?* (Warszawa 2010) oraz artykułów: *Transformacja ustrojowa z perspektywy nowej ekonomii instytucjonalnej* („*Ekonomista*” 2005, nr 2); *Szkolnictwo wyższe w procesie transformacji ustrojowej w Polsce a jakość kształcenia* („*Studia Prawno-Ekonomiczne*” 2016, t. 98); *Zasada rządów prawa i przemiany ustrojowe w Polsce* („*Gospodarka Narodowa*” 2017, nr 3).

**Włodzimierz Gogłóza** – doktor nauk prawnych, adiunkt na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, *post-doc* na Wydziale Prawa Uniwersytetu Islandzkiego w Reykjavíku, stypendysta Fundacji Rozwoju Systemu Edukacji, dyplomowany administrator sieci komputerowych. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się wokół empirycznych badań nad stanami natury, policentrycznych systemów prawnych, ustroju polityczno-prawnego średnio-wiecznej Islandii, historii myśli organizatorskiej oraz doktryn polityczno-prawnych klasycznego liberalizmu i libertarianizmu.

**Olgięrd Górecki** – doktor nauk prawnych, adiunkt w Katedrze Doktryn Polityczno-Prawnych na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego. Autor monografii *Obrona państwa ograniczonego. Polityczno-prawna doktryna Herberta Spencera* (Kraków 2013). Jego zainteresowania naukowe koncentrują się na problematyce XIX- i XX-wiecznego liberalizmu anglosaskiego oraz współczesnego libertarianizmu i komunitarianizmu. Prowadzi także badania poświęcone problematyce mniejszości narodowych, kategorii wolności oraz metodologii doktryn polityczno-prawnych. W latach 2007–2013 współpracownik Centrum Myśli Poli-



tyczno-Prawnej im. Alexisa de Tocqueville'a. Członek zarządu Polskiego Towarzystwa Myśli Politycznej.

**Rafał Kania** – doktor nauk prawnych, absolwent Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, zatrudniony na stanowisku adiunkta na Wydziale Administracji Szkoły Wyższej im. Pawła Włodkowica w Płocku, radca prawny, członek Towarzystwa Naukowego Płockiego i członek zarządu Polskiego Towarzystwa Myśli Politycznej. Jego zainteresowania naukowe to: polska myśl polityczno-prawna, w szczególności w okresie 1789–1831, zarządzanie publiczne, gospodarka komunalna, etyka urzędnicza. Autor monografii: *Myśl polityczno-prawna Franciszka Ksawerego Szaniawskiego (1768–1830)* (Płock 2012); *Usprawnić państwo. Myśl społeczno-polityczna Rajmunda Rembélińskiego* (Płock 2015), redaktor naukowy publikacji zbiorowych: *Samorząd gminny. Aspekty prawne i organizacyjne* (Płock 2012), *Samorząd terytorialny. Doświadczenia i perspektywy* (Płock 2016) oraz *Idee polityczno-prawne i społeczne jako fundamenty III Rzeczypospolitej* (Płock 2018).

**Sabina Kruszyńska** – profesor zwyczajny w Zakładzie Historii Filozofii Starożytnej, Średniowiecznej i Nowożytnej Instytutu Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego. Zajmuje się historią filozofii nowożytnej oraz filozofią współczesną, a szczególnie nowożytną i współczesną filozofią francuską, francuską filozofią religii, strukturalizmem i poststrukturalizmem. Autorka i współautorka książek: *Benjamin Constant – filozof religii. Religia – Moralność – Wolność* (Gdańsk 2000), *Zrozumieć niewiarę. Filozoficzne wyznania niewiary w nowożytnej myśli francuskiej* (Gdańsk 2011), *Dialog. Idee i doświadczenie* (Gdańsk 2011), *O sztuce życia. Fenomenologia Michela Henry'ego jako filozofia sztuki życia* (Kraków 2018), Jest członkiem towarzystw naukowych: Association Benjamin Constant (Lozanna), Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Polskie Towarzystwo Badań nad Wiekiem Osiemnastym, Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne.

**Ryszard M. Małajny** (1953–2018) – profesor zwyczajny, były kierownik Katedry Prawa Konstytucyjnego na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Śląskiego. Specjalista z zakresu prawa konstytucyjnego polskiego i porównawczego, doktryn politycznych i prawnych, prawa wyznaniowego. Autor monografii: *Doktryna podziału władzy „Ojców Konstytucji” USA* (Katowice 1985); *„Mur separacji” – państwo a Kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki* (Katowice 1992); *Pozycja ustrojowa Kongresu USA, t. I–III* (Katowice 1991–1995); *Trzy teorie podzielonej władzy* (Warszawa 2001, Katowice 2003); *Amerykański prezydencjalizm* (Warszawa 2012).

**Dorota Pietrzyk-Reeves** – doktor habilitowany, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, zatrudniona na stanowisku profesora w Katedrze Filozofii Polityki w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jej zainteresowania naukowe dotyczą: historii filozofii politycznej, współczesnej filozofii i etyki polityki, teorii społeczeństwa obywatelskiego, demokracji i demokratyzacji, neorepublikanizmu, edukacji politycznej. Autorka monografii: *Idea społeczeństwa obywatelskiego* (Toruń 2004, 2012), *Ład rzeczypośpolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska* (Kraków 2012), *Civil Society, Democracy and Democratization* (Peter Lang Edition 2016).

**Arkady Rzegocki** – doktor habilitowany, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, politolog. Od 2011 r. kierownik studiów podyplomowych Polsko-brytyjskie partnerstwo strategiczne w UE i NATO. *Visiting Scholar* w Sidney Sussex College w Cambridge w 2014. W latach 2014–2016 radny Krakowa, przewodniczący Komisji Innowacji Rady Miasta Krakowa. Od 2016 r. Ambasador RP w Wielkiej Brytanii. Autor m.in.: *Wolność i sumienie. Fenomen liberalnego katolicyzmu w myśli lorda Actona* (Kraków 2004); *Racja stanu a polska tradycja myślenia o polityce* (Kraków 2008).

**Barbara Stoczewska** – profesor zwyczajny, absolwentka Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego, zatrudniona w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz na Wydziale Prawa, Administracji i Stosunków Międzynarodowych Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego. Swoje zainteresowania naukowe koncentruje wokół historii doktryn politycznych i prawnych ze szczególnym uwzględnieniem dziejów polskiej myśli politycznej, a także problematyki narodowościowej, ruchów i procesów narodotwórczych, kwestii związanych z mniejszościami narodowymi oraz ich ochroną. Autorka monografii: *Litwa, Białoruś, Ukraina w myśli politycznej Leona Wasilewskiego* (Kraków 1998) nagrodzonej prestiżową nagrodą „Przeglądu Wschodniego” oraz *Ukraina i Ukraińcy w polskiej myśli politycznej. Od końca XIX wieku do wybuchu II wojny światowej* (Kraków 2013).

**Paweł Sydor** – doktor nauk prawnych, adiunkt w Instytucie Prawa Społecznej Akademii Nauk w Łodzi, współpracownik Centrum Myśli Polityczno-Prawnej im. Alexisa de Tocqueville’a. Autor monografii: *Państwo i prawo w koncepcji rewolucji permanentnej Lwa Trockiego* (Kraków 2016) oraz współautor wstępu do *Dobrego obywatela* Kasprowa Siemka (Warszawa 2018). W swych badaniach koncentruje się nad pojmowaniem prawa i państwa w marksizmie i komunizmie, w tym przy uwzględnieniu

z jednej strony hermeneutyki, z drugiej zaś hermetyczności marksizmu jako kierunku filozoficznego, a jednocześnie ideologicznego fundamentu opresyjnych reżimów krajów tzw. realnego socjalizmu oraz kierunku w ekonomii związanego z badaniem m.in. wolności wyboru konsumenta i pozaekonomicznych determinantów tegoż wyboru. Ponadto zajmuje się analizą prawa gospodarczego również z punktu widzenia społecznego oddziaływania i rozumienia norm prawnych. Uczestnik projektu realizowanego przez wskazane Centrum, dotyczącego badania republikańskiej myśli polityczno-prawnej Rzeczypospolitej Szlacheckiej.

**Jakub Szczepański** – doktor filozofii, zatrudniony na stanowisku adiunkta w Zakładzie Historii Filozofii Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Interesuje się nowożytną filozofią polityki. Specjalizuje się w filozofii politycznej Immanuela Kanta. Autor monografii *Filozofia polityczna Immanuela Kanta* (Kraków 2017) i *Polityczna władza sądzienia* (Kraków 2009). Publikował m.in. w: „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, „Kwartalniku Filozoficznym” i „Przeglądzie Politycznym”.

**Piotr Szymaniec** – doktor habilitowany nauk prawnych, zatrudniony w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej im. Angelusa Silesiusa w Wałbrzychu, gdzie pełni funkcję pełnomocnika rektora ds. nauki i współpracy międzynarodowej. Autor lub współautor przeszło 70 prac naukowych, w tym monografii *Republikanizm dla społeczeństwa handlowego. Myśl polityczno-prawna Adama Fergusona* (Wałbrzych 2013); *Koncepcje wolności religijnej. Rozwój historyczny i współczesny stan debaty w zachodniej myśli polityczno-prawnej* (Wrocław 2017), *Przestrzeń wolności religijnej w Polsce, Czechach i Niemczech. Analiza prawna* (współautor; Wałbrzych 2017 – także wydania po niemiecku i czesku). Opracował wybory pism Fryderyka Skarbka *Gospodarstwo narodowe* (Kraków 2013) oraz Wawrzyńca Surowieckiego *O upadku przemysłu i miast w Polsce* (Kraków 2014). Prowadzi badania nad myślą prawną, polityczną i społeczno-ekonomiczną, a jego zainteresowania naukowe obejmują też filozofię prawa, zagadnienia wolności religijnej i bezpieczeństwa publicznego. Członek International Consortium for Law and Religion Studies oraz Społeczności pro církevní pravo (Praga). Czynny uczestnik wielu międzynarodowych konferencji, m.in. w Oksfordzie, St. Petersburgu, Sztokholmie, Wiedniu, Hanowerze, Tallinie, Rydze, Belgradzie, Bratysławie i Brnie.

**Marek Tracz-Tryniecki** – doktor nauk prawnych, adiunkt w Katedrze Doktryn Polityczno-Prawnych na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego oraz badacz w Centrum Myśli Polityczno-Prawnej

im. Alexisa de Tocqueville'a, absolwent Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Autor monografii *Myśl polityczna i prawna Alexisa de Tocqueville* (Kraków 2009), *Republika versus monarchia. Myśl polityczna i prawna Andrzeja Maksymiliana Fredry* (Łódź 2019) oraz serii polskich i angielskich tekstów poświęconych różnym jej aspektom. Stypendysta Acton Institute. Współredaktor pracy *Magna Carta. A Central European Perspective of Our Common Heritage of Freedom* (New York 2016). Prowadzi we współpracy z Narodowym Centrum Kultury Bibliotekę Staropolskiej Myśli Politycznej, wydając prace Andrzeja Maksymiliana Fredry: *Scriptorum* (Warszawa 2015), *Militarium I* (Warszawa 2015), *Gestorum* (Warszawa 2019).

**Tomasz Tulejski** – doktor habilitowany, profesor Uniwersytetu Łódzkiego, zatrudniony na stanowisku profesora w Katedrze Doktryn Polityczno-Prawnych na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego. Autor monografii *Od zasady użyteczności do demokracji. Filozofia polityczna Jeremy Benthama* (Łódź 2004), *Konserwatyzm bez Boga. Dawida Hume'a wizja społeczeństwa państwa i prawa* (Warszawa 2009) oraz *Od Hokera do Benthama. Eseje z angielskiej myśli ustrojowej* (Łódź 2018). Obszar jego zainteresowań naukowych obejmuje przede wszystkim refleksję polityczną, prawną i ustrojową klasycznego konserwatyizmu, liberalizmu i republikanizmu. Szczególnym przedmiotem jego badań są zagadnienia teorii państwa, przede wszystkim legitymacji władzy, źródeł ładu prawnego i politycznego, praw i wolności jednostki oraz partycypacji politycznej. Zajmuje się także problemem wojny w dyskursie polskim, europejskim i amerykańskim w kontekście ewolucji prawa międzynarodowego i ładu postzimnowojennego oraz amerykańską refleksją konstytucyjną. Członek rady naukowej miesięcznika „Pro Fide, Rege et Lege”.

**Michał Urbańczyk** – doktor nauk prawnych, adiunkt w Zakładzie Doktryn Polityczno-Prawnych i Filozofii Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. Specjalista z zakresu wolności słowa i jej granic (m.in. mowy nienawiści), badacz problematyki podstawowych dla demokracji liberalnej idei normatywnych (wolność słowa, godność człowieka, wybory). Autor monografii *Liberalna doktryna wolności słowa a swoboda wypowiedzi historycznej* (Poznań 2010), *Idea godności człowieka w orzecznictwie Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych Ameryki* (Poznań 2019) oraz kilkudziesięciu artykułów, rozdziałów w pracach zbiorowych i ekspertyz prawnych, a także redaktor czterech monografii zbiorowych (m.in. *In Search of Euro-Atlantic Doctrine of Freedom of Speech*, Poznań–Łódź 2019). Uczestnik międzynarodowego projektu

„EUROPEAN WISE – Europe after the WWII – Multidimensional Effects of Integration as a Guarantee for State and Human Security”, ekspert projektu „Społeczeństwo na rzecz tolerancji” realizowanego przez Stowarzyszenie przeciw Antysemityzmowi i Ksenofobii – Otwarta Rzeczpospolita. Opiekun Koła Naukowego Prawa Amerykańskiego „The American Law Society”. Przewodniczący komitetu organizacyjnego I i II Międzynarodowej Konferencji „W poszukiwaniu europejskiej doktryny wolności słowa” (2016 i 2017), wydziałowy koordynator ds. organizacji Poznańskiego Festiwalu Nauki i Sztuki i Nocy Naukowców, przewodniczący Polskiego Towarzystwa Myśli Politycznej, członek Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.

**Adam Wielomski** – profesor tytularny nauk społecznych, politolog, kierownik Katedry Teorii Stosunków Międzynarodowych na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Autor monografii: *Od grzechu do apokatastasis. Historiozofia Josepha de Maistre’a* (Lublin 1999); *Filozofia polityczna francuskiego tradycjonalizmu 1789–1830* (Kraków 2003); *Dekalog konserwatysty* (Warszawa 2006); *Hiszpania Franco. Źródła i istota doktryny politycznej* (Biała Podlaska 2006); *Nacjonalizm francuski 1886–1940. Geneza, przemiany i istota filozofii politycznej* (Warszawa 2007); *Kontrrewolucja, której nie było* (Warszawa 2007); *Konserwatyzm. Główne idee, nurty i postacie* (Warszawa 2007); *Konserwatyzm między Atenami a Jerozolimą* (Warszawa 2009); *Faszyzmy łacińskie* (Biała Podlaska 2009); *Kościół w cieniu gilotyny* (Warszawa 2009); *Teokracja papieska 1073–1378. Myśl polityczna papieży, papalistów i ich przeciwników* (Warszawa 2011); *Myśl polityczna Reformacji i Kontrreformacji* (Warszawa 2013); *Prawica w XX wieku* (Warszawa 2013) oraz licznych publikacji naukowych z zakresu myśli politycznej, teorii państwa i polityki oraz teorii stosunków międzynarodowych. Redaktor naczelny czasopisma naukowego „Pro Fide, Rege et Lege”; prezes Towarzystwa Naukowego Myśli Politycznej i Prawnej.





CENTRUM MYŚLI POLITYCZNO-PRAWNEJ  
IM. ALEXISA DE TOCQUEVILLE'A

Powstałe we wrześniu roku 2007 Centrum Myśli Polityczno-Prawnej im. Alexisa de Tocqueville'a jest programową jednostką badawczą, która stanowi integralną część Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego.

Centrum odwołuje się do ideowego i intelektualnego dziedzictwa autora *O demokracji w Ameryce*. Dziedzictwo to łączy dominujące dziś tradycje – konserwatywną i liberalną – z chrześcijańską wizją zachodniej tożsamości i republikańskim etosem obywatelskiej partycypacji. Wyprowadza refleksję polityczną, ustrojową i prawną z analizy konkretnych stosunków społecznych, unika natomiast konstruowania wszelkich apriorycznych, abstrakcyjnych, racjonalistycznych modeli życia publicznego. Postrzega podstawowe wartości współczesności, takie jak: wolność, równość, demokracja, rządy prawa, sprawność i skuteczność władzy państwowej, społeczeństwo obywatelskie czy samorządność. Pozostawia zatem miejsce dla aksjologicznego sceptycyzmu, inspirowane ruchem idei i nakazuje poznawczy obiektywizm.

W swej działalności Centrum uznaje to dziedzictwo za ważne zarówno dla postaw obywatelskich, jak i podejmowanych wysiłków badawczych.

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego  
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8  
[www.wydawnictwo.uni.lodz.pl](http://www.wydawnictwo.uni.lodz.pl)  
e-mail: [ksiegarnia@uni.lodz.pl](mailto:ksiegarnia@uni.lodz.pl)  
tel. (42) 665 58 63



