

## Liberalizm a demokratyzm – między wolnością w wolą większości

Autor tekstu: **Piotr Napierała**

**L**iberalna demokracja i demo-liberałowie to jedne z tych słów jakie najczęściej padają w rozmowach. Sugerują one istnienie nierozzerwalnego związku między demokratyzmem a liberalizmem, tymczasem taki związek jest dość przypadkowy, bowiem między światopoglądem liberała i światopoglądem demokracji jest więcej różnic niż podobieństw.

Liberał to ktoś, który stara się o to by swoboda działań jednostki była jak największa, a dystans między rządem a obywatelem, na tyle szeroki by nie przytłaczał obywatela. Liberalizm narodził się wraz z nową koncepcją wolności jako rodzajem równowagi pomiędzy rządzącym a rządzonym. Zaczątki tej koncepcji pojawiły się już w starożytnym Rzymie, lecz dopiero u Locke'a zajaśniały pełnym blaskiem. Nowa koncepcja wolności musiała uporać się ze starą grecką stoicką koncepcją wolności jako umiejętności panowania nad namiętnościami.

W 1688 roku Anglicy nie akceptujący władztwa swojego katolickiego króla Jakuba II, zaprosili do objęcia tronu niderlandzkiego księcia Wilhelma Orańskiego (zięcia Jakuba), pełniącego od 1672 roku rolę namiestnika (*stadhouder*) czyli szefa sił zbrojnych Republiki Zjednoczonych prowincji Niderlandów. Jakub II, opuszczony przez armie, która wraz ze swym wodzem Johnem Churchillem przeszła na stronę Orańczyka, uciekł z Anglii do swego francuskiego sojusznika, podczas gdy Anglicy osadzili na tronie protestancką córkę Jakuba — Marię i jej męża Wilhelma jako koregentów (zostali koronowani jako Wilhelm III i Maria II). W zamian za elekcję (w swej historii Anglicy tylko dwukrotnie wybierali swego króla — drugi raz Jerzego Hanowerskiego w 1714 roku), Wilhelm musiał zgodzić się na wigowskie postulaty ograniczenia władzy monarszej na rzecz parlamentu. John Locke [1] był jednym z wigowskich ideologów nowego porządku, jako przyjaciel i protegowany jednego z czołowych polityków wigowskich i obrońcy sprawy tolerancji religijnej [2] jego czasów Anthony'ego Ashleya Coopera, 1. hrabiego Shaftesbury (1621-1683) [3] i wychowawca jego wnuka, przyszłego filozofa Anthony'ego Ashleya Coopera, 3. hrabiego Shaftesbury (1671-1713). Obaj stworzyli nową koncepcję moralności, a Locke także nową koncepcję ustroju opartego na wolności, ściśle związaną ze sprawą tolerancji i poszanowania własności prywatnej. Locke to także twórca nowożytnej idei demokracji i „społeczeństwa politycznego” (*political society*) [4].

Podobnie jak Thomas Hobbes, Locke uważał, że wolność (rozumiana jako zdolność swobodnego myślenia i przemieszczania się) jest stopniowalna [5]. Jego zdaniem wolną wolę posiada jedynie umysł (a więc i człowiek) posiadający zdolność działania [6], więc, nie tyle w myśleniu, co w działaniu objawiać się będzie wolność, nie znaczy to, że wolność to możliwość czynienia wszystkiego co dusza zapagnie (jak u Roberta Filmera i Hobbesa) ponieważ człowiek, choć wolny, podlega prawom natury, a emanacją tych jest prawo-najdoskonalszy wytwór rozumu. Prawo, zaś istnieje nie po to by wolność ograniczać w imię zaprowadzania ładu, lecz by nieustannieposzerzać zakres wolności [7]. Locke kładzie nacisk na wolność jako możliwość decydowania o sobie i działania w swojej sprawie, dlatego był bliski poglądom demokratycznym, a istnienie monarchii uważał za dowód braku wolności [8]. Idee Locke'a idealnie nadawały się do usprawiedliwienia detronizacji Jakuba II, ponieważ głosił on potrzebę wyzwolenia się spod władzy autorytetów poprzez posługiwanie się własnym rozumem [9]. Podobnie w idei tolerancji Locke'a, możliwość zmiany wyznania uwalniała człowieka spod władzy Boga, a przynajmniej spod władzy określonej religii [10].

Bardzo ważna u Locke'a jest także zależność między poszanowaniem własności, a wolnością, tak jak u Roberta Filmera źródłem i uzasadnieniem własności była władza królewska, u Locke'a były nimi: praca, dziedziczenie i dobroczynność [11].

Za „wolność naturalną” człowieka uznawał Locke niepodleganie żadnej władzy, a za „wolność człowieka w społeczeństwie” — podleganie jedynie władzy opartej na zgodzie wspólnoty:

„...Wolność nie jest zatem, jak powiada nam sir Robert Filmer ... wolnością każdego do tego, co mu się podoba... i nieskrępowania żadnymi prawami. Wolność ludzi pod władzą rządu oznacza życie po rządami stałych praw, powszechnych w tym społeczeństwie i uchwalanych przez powołaną w nim władzę ustawodawczą. Jest to wolność do kierowania się swoją własną wolą we wszystkich sprawach, w których prawa tego nie zakazują, oraz niepodlegania zmiennej, niepewnej, nieznannej, arbitralnej woli

innego człowieka [12]. Natomiast „wolność natury” nie zna innych ograniczeń poza prawem natury [13].

Oczywiście człowiek, może zgodzić się na niewolę, jeśli daje mu ona jakieś czasowe lub stałe profity. Niewola to według Locke’a „przedłużający się stan wojny między zdobywcą a jeńcem”. W stanie natury jednak wszyscy są wolni, równi i niezależni. Swą wolność mogą zachować jedynie wchodząc w struktury społeczeństwa obywatelskiego, ponieważ wtedy czynią to z własnej woli [14]. Przechodząc do drażliwego tematu woli większości, Locke nie widzi tu zagrożeń trwałego uzależnienia mniejszości od większości — przeciwnie — stwierdza, że, gdyby mniejszość czasem nie podlegała większości, wtedy trudno by było mówić o przyjęciu jakichkolwiek zobowiązań i zawiązaniu jakiejkolwiek umowy, a więc o wyjściu ze stanu natury [15], ponieważ nadal każdy czynił by wyłącznie to co zechce. Locke nie uznaje woli większości za wolę wszystkich. Uważa jednak, że bardzo trudne jest zapytanie dosłownie wszystkich członków społeczeństwa o zdanie, choćby ze względu na wiek czy zdrowie (lub jego brak) czy zbyt wielkie zaabsorbowanie własnymi sprawami niektórych z nich, poza tym większość musi być w stanie zobowiązać do czegoś całość, jeśli społeczeństwo ma w ogóle działać [16]. W ten sposób Locke buduje postawy pod ideologię demokratyczną, wspierając ją dodatkowo przekonaniem o tym, że prawo natury jest dostępne każdemu, ponieważ żyje (jako pewien wrodzony [17] instykt) w każdym człowieku i że każdy jest niezależny i zdolny do decyzji o swoim losie, o ile jest w stanie posługiwać się własnym rozumem, co stoi w sprzeczności z ewentualnym kultem autorytetów politycznych. Jedynym autorytetem ma być prawo, tworzone za zgodą ogółu społeczeństwa.

Chociaż Locke nie lęka się „tyranii większości” (to pojęcie powstało później), to jednak trzeba przyznać, że podjął on próbę zagwarantowania ograniczenia zakresu nadużywania władzy opartej na woli większości. Przystąpienie do społeczeństwa jest dobrowolne i racjonalne; poszukuje się w nim bowiem opieki i ochrony [18]. Wiadomo również, że umowa o przystąpieniu do niego nie oznacza oddania władzy obywatelskiej mandatu na wszystkie działania we wszystkich dziedzinach życia. Jest to więc umowa warunkowa, a legislatywa winna być „ograniczona do dobra publicznego społeczeństwa”, czyli do działań związanych ze staraniami o zachowanie społeczeństwa [19], co oznacza, że sprawy moralne i dotyczące jednostkowych przekonań [20] są już poza tą sferą. Tolerancja religijna i wolność słowa są więc podwójnie słuszne jako postulaty dotyczące sfery poza zasięgiem władzy starającej się o zachowanie społeczeństwa i jako elementy polityki sprzyjającej jego zachowaniu. Umowa społeczna [21] jak każda może ulec rozwiązaniu, jeśli jedna ze stron nie dotrzyma jej warunków, stąd Locke wyśmiewa [22] doktrynę „biernego oporu” i rozgrzesza ewentualne tyranobójstwo, ponieważ tyrania zaczyna się tam, gdzie kończy się prawo - najwyższy autorytet i fundament wolności.

Człowiek Locke’a to słynna „czysta tablica” — *tabula rasa*, co implikuje naturalną równość wszystkich ludzi. Religia (tj. różne wyznania) jest jednym z czynników różnicujących ludzi i umożliwiającą prześladowania, a więc brak wolności, dlatego Locke postulował zracjonalizować religię i twierdząc, że Kościół jest stowarzyszeniem dobrowolnym, zalecał również wydzielenie strefy, w którą państwo nie powinno wnikać — strefę tematów moralnie nieobojętnych [23], jak kwestie wiary. Konieczna była zatem całkowita [24] tolerancja (Locke bał się tylko zniesienia ustawodawstwa katolickiego, jako, że katolików uważano za zwolenników Jakuba II) [25] i neutralność państwa w kwestiach moralnych. Miało to przede wszystkim swe uzasadnienie praktyczne. Anglia wiele wycierpiała z powodu sporów wyznaniowych, a organizacje takie jak Royal Society czy loże wolnomularskie zakładano by umożliwić twórczą wymianę myśli między ludźmi różnych wyznań, którzy inaczej ulegaliby niszczącemu społeczeństwo i współpracę uprzedzonym [26].

Locke’owska „sfera prywatna” wynikała pośrednio z ducha epoki. Bogactwo większej liczby mieszczan spowodowało, że bogatsi Brytyjczycy szybciej niż ich kontynentalni odpowiednicy zaczęli posiadać domy z większą ilością pomieszczeń, w których każdy członek rodziny miał swój pokój [27]. Właśnie w Anglii przestrzeń prywatna i prywatność (*privacy*) objawiły się najwcześniej (w XVII wieku potrzeba prywatności i przestrzeni prywatnej była tam już w pełni uznana).

Związek liberalizmu i demokracji u Locke’a wynikał przede wszystkim z natury ustroju angielskiego jego czasów (od 1689 roku), który był odmianą demokracji parlamentarnej, z więcej niż symboliczną rolą monarchy i zdemokratycznymi, choć cenzusowymi wyborami. Wybory (*general election*) do Izby Gmin (znacznie ważniejszej i wpływowszej niż Izba Lordów) odbywały się jeszcze w 1689 roku, co trzy lata, a po 1716 (na mocy *septennial act*) co siedem lat. Kraj podzielony był na okręgi wyborcze, które dzieliły się na wiejskie i miejskie. 40 hrabstw angielskich z elektoratem

liczącym ok. 160000 głosujących (szlachta, bogacze wiejscy, oficerowie i przedstawiciele wolnych zawodów) wybierało 409 posłów. 203 miasta z elektoratem liczącym około 100000 głosujących (kupcy, oficerowie, przedstawiciele wolnych zawodów, urzędnicy, oficerowie armii i floty) wybierały 80 posłów. Do tego dodać należy 24 posłów walijskich wybieranych przez około dwudziestotysięczną elitę tego kraju. Po unii ze Szkocją w 1707 roku (wtedy powstało państwo o nazwie Wielka Brytania) doszło jeszcze 45 reprezentantów szkockich wybieranych przez uderzająco małą grupę dwóch tysięcy elektorów. Około 280- tysięczna rzesza elektorów wybierająca łącznie 558 posłów [28] stanowiła (pod każdym względem) elitę dziewięciomilionowej w pierwszych dekadach XVIII Wielkiej Brytanii.



Montesquieu i Voltaire fascynowali się myślą polityczną Locke'a, a zwłaszcza ideą „sfery prywatnej” i neutralności światopoglądowej państwa, jednak Francja była monarchią i to monarchią absolutną (przynajmniej nominalnie, bo jak dowodzili Tocqueville i Pierre Gaxotte wpływ króla na politykę poszczególnych prowincji i na życie codzienne poddanych był niewielki, m.in. z przyczyn technicznych — ograniczenia komunikacyjne i kadrowe), dlatego myśl wolnościową Anglika trzeba było zmodyfikować tak by pasowała do francuskich realiów.

O przedrewolucyjnej monarchii francuskiej krąży wiele fałszywych mitów [29]. Nieprawdą jest iż absolutyzm oznaczał, że król mógł zrobić co chciał z kim chciał. Absolutyzm oznaczał jedynie, że król ma wyłączność na podjęcie decyzji w sprawach państwa, i że nikt nie może podjąć za niego, lub inaczej niż w jego imieniu, lub za jego zgodą. Absolutyzm nie był totalitaryzmem - monarcha wnikał w życie poddanych mniej niż dzisiejsze demokracje w życie obywateli. Nieprawdą jest, iż władcy dbali tylko o własny dwór. Kiedy pisze się, iż przed rewolucją dwór pochłaniał 10 % wydatków państwa, zapomina się dodać, iż dwór był przede wszystkim siedzibą ministerstw i miejscem pracy głównych urzędników państwa, a nie miejscem dworskich zabaw,

nie tak znowu częstych, a okresowo nawet bardzo rzadkich.

Błędem jest też przedstawianie monarchii Ludwików jako państwa skrajnie fiskalnego rabującego swych obywateli. W arystokratyczno-parlamentarnej i liberalnej Wielkiej Brytanii XVIII wieku były 2 razy wyższe podatki niż we Francji, a system podatkowy był dalece lepiej zorganizowany. Fiskalizm brytyjski i centralizm administracji podatkowej (w odróżnieniu np. do niewydolnego i zdecentralizowanego systemu holenderskiego) stanowiły, według m.in. Noama Chomsky'ego główną przyczynę wzrostu potęgi brytyjskiej w wieku Oświecenia [30]. Jak zobaczymy, Francuzi zazdrościli Brytyjczykom jedynie przewidywalności ich obciążeń podatkowych, nigdy zaś ich wysokości. Nieprawdą jest także, że we Francji, w odróżnieniu od Wielkiej Brytanii, „bogaci” nie płacili podatków, a biedni ich utrzymywali, jak głosiła rewolucyjna propaganda, szlachta była jedynie zwolniona z podatków bezpośrednich, przy czym była także coraz bardziej dystansowana przez mieszczańskich finansistów i kupców na polu bogactwa, tak iż stanowiła zaledwie pewien niezbyt duży procent ludzi bogatych.

Niesprawiedliwe jest również osądzanie królów francuskich interesującego nas okresu, w tym zwłaszcza Ludwika XIV o to, że „za bardzo kochali wojnę” — jak rzekł Ludwik XIV na łożu śmierci. Warto tu odwołać się do argumentacji libertarianina Hansa Hermanna Hoppego, który uznał, iż monarchia jest lepszym ustrojem od demokracji, jest to bowiem rząd quasi-prywatny (król uważa się za swego rodzaju właściciela państwa), a więc dba o jego długoletni dobrobyt, a nawet nie stara się specjalnie zaszkodzić wrogim prowincjom, ponieważ ma nadzieje, że kiedyś będą one jego własnymi. Wojny trwały więc krócej, gdyż prowadziły ją zawodowe ochotnicze oddziały. Nie każdy władca tak postępował, ale takie postępowanie leżało w jego dobrze pojętym interesie. W interesie demokratycznych polityków, którzy tylko opiekują się państwem przez 4-8 lat leży powiększenie własnego majątku i nawiązanie znajomości, które mają zapewnić dalszy rozwój kariery politycznej. Wojny „królewskie” w odróżnieniu od religijnych i demokratyczno- nacjonalistycznych nie angażowały całego społeczeństwa (Laurence Sterne odwiedzając Francję nie wiedział nawet, że wojna jeszcze się nie skończyła [31]) i miały jasno sprecyzowany cel (zmiany terytorialne), nie wymagały anihilacji lub totalnego poniżenia przeciwnika. Lud zaś nie żyjąc w demokratycznej iluzji, iż sam jakoby sobą rządzi, patrzył monarsze na ręce i krzyczał, gdy podatki były zbyt wysokie [32]. Jedyną skazą na monarchii francuskiej tego czasu są słynne *lettres de cachet* [33] i ustawodawstwo anty-

protestanckie, które jednak jest porównywalne z współczesnym mu angielskim ustawodawstwem antykatolickim.

Kolejny mit to mit o rozdętej biurokracji królewskiej tego okresu. Według Pierra Chaunu już w roku 1665 monarchia miała 46.247 urzędników „królewskich”, w tym 8.648 sądowych 4968 skarbowych 4245 poborców-płatników i ich kontrolerów, 27.327 niższych urzędników sądowych (woźni, strażnicy notariusze). W XVIII wieku urzędników królewskich było 60.000 (dla porównania pod koniec wieku XIX było ich 600.000, a więc 10 razy więcej [34]). Parlament Paryża, czyli najwyższy sąd stanowił szczyt tej urzędniczej grupy dlatego jego opozycja wobec decyzji królewskich mogła być bardzo poważna [35]. W samych ministerstwach pracowników było wręcz kilkuset [36]. Podobnie wyglądała równie słynna i równie w rzeczywistości skromna XVIII-wieczna biurokracja pruska [37].

Montesquieu i Voltaire’a, mimo ich wspólnych fascynacji Locke’iem wiele dzieliło. Pierwszy z nich był zwolennikiem *thèse nobiliaire*, nie rozróżniając czy ma rządzić cała szlachta czy tylko *noblesse de robe* do której sam się zaliczał. Autor ten wpisywał się w tradycję arystokratycznej myśli anty-absolutystycznej, którą tworzyli tacy autorzy jak: Fénelon, Saint-Simon i Boulainvilliers przedstawiający absolutyzm jako formę ukrytego despotyzmu zagrażającego wszelkim „wolnościom”, czyli przywilejom np. szlachty czy miast [38]. Charles Louis de Secondat baron de la Brède et de Montesquieu urodzony w 1689 roku w La Brède w Akwitanii, kształcił się w latach 1700-1705 uczył się u ojców oratorian w Juilly pod Paryżem. Następnie (1705-1713) studiował prawo w Bordeaux i Paryżu. W 1715 roku ożenił się w obrządku katolickim z hugenotką (od 1685 roku oficjalnie hugenotów we Francji już nie było) [39] Jeanne Lartigue. Od 1714 roku był rajcą parlamentu w Bordeaux. Już w 1716 uzyskał niezależność majątkową, dzięki spadkowi po stryju, wtedy też napisał pracę o polityce starożytnych Rzymian względem religii. W 1728 sprzedał urząd prezydenta parlamentu.

Choć powszechnie uważany za (pra)liberała, Montesquieu, jako myśliciel polityczny, miał wiele cech typowego arystokratycznego konserwatysty, który wprawdzie pisał o wolności, lecz rozumiał ją na sposób szlachecki. Był przykładowo niechętny mieszanemu się warstw społecznym, uważając, że każdemu najlepiej jest w tej, w której przyszedł na świat [40], (zupełnie inaczej niż Voltaire, który jako mieszczanin aspirował do stanu arystokratycznego).

Montesquieu wyraźnie rozróżniał między monarchią a despocją; otóż pierwsza szanuje prawo, a więc i wolność poddanych; a więc i nierówności między nimi, tzn. przywileje niektórych warstw/stanów; a despocja, w której prawem jest jedynie okazjonalny kaprys władcy; czyni wszystkich równymi sobie ... niewolnikami. Mając taki ogłąd sprawy, „liberał” Montesquieu szykował grunt pod XIX-wieczne idee konserwatysty Louisa de Bonalda (1754-1840) i jego „ciał pośredniczących” (jak cechy i gildie) [41] między ludem a władcą, które hamowały jego despotyczne inklinacje. Według Pierre’a Manenta, Montesquieu był jednak prawdziwym twórcą doktryny liberalnej, który wyzwolił liberalizm z oków Locke’owskiej absolutnej suwerenności ludu i oparł swoją myśl liberalną na realnym zakresie swobód jednostki, uzyskanych przez wzajemne ograniczanie się konkurujących ze sobą władz: wykonawczej i ustawodawczej [42].

Montesquieu dostrzegł fundamentalną dla dalszego rozwoju myśli liberalnej rzecz, mianowicie, że typ ustroju politycznego nie ma aż tak wielkiego znaczenia. Najważniejszy jest stopień nie wtrącania się rządu (monarchicznego czy republikańskiego) do życia codziennego obywateli. Nieważny nawet jest powód dla którego wtrącanie to zostanie ograniczone.

Voltaire był i jest postacią tak sławną, że wszystkie możliwe ideologie starają się odnaleźć swe fundamenty w jego myśli. Według francuskiego historyka André Mauroisa, był on typowym konserwatystą i monarchistą [43], mającym niezamierzony udział (walka z Kościołem) w przygotowaniu gruntu pod rewolucję, której by z pewnością nie poparł [44]. Inny historyk Pierre Gaxotte — konserwatysta i monarchista — nie dostrzega śladów tych idei w poglądach Voltaire’a, którego atakuje za jego deizm [45] i „nieuzasadnione” pretensje do naukowości. Rosyjski biograf Voltaire’a, K.N. Dzierżawin stara się wyraźnie „umniejszyć” fascynację filozofa Anglią i jej systemem politycznym [46], z kolei Brytyjczyk Richard Butterwick uważa wpływy brytyjskie za najistotniejsze dla ukształtowania się jego poglądów, (tak samo jak dla poglądów Montesquieu) [47]. Kolejny biograf, Jean Orioux kreuje swego bohatera na miłośnika feudalizmu, który najlepiej czuł się na niemieckich dworach (najmniej na pruskim!), jego babka ze strony matki była pochodzenia niemieckiego co mogłoby tłumaczyć proniemieckie sympatie filozofa i „pewne zniecierpliwienie w stosunku do welszów [48]”, Anglię zaś podziwiał, ale się tam nudził [49]. Tej proniemieckiej postawy Voltaire’a nie dostrzega. lub przynajmniej nie omawia historyk niemiecki Joachim

Leithäuser, który w myśli wolteriańskiej akcentuje przede wszystkim wpływy angielskie [50].

Peter Gay uważa go za przykład typowego *practical philosopher* godzącego się na kompromisy polityczne i akceptującego polityczną rzeczywistość, byle tylko posunąć naprzód sprawę oświecenia i tolerancji religijnej [51], lecz z drugiej strony mającego wyraźne poglądy polityczne [52], które, o czym już wspomniałem, określa mianem „konstytucyjnego absolutyzmu”.

Konstytucyjny absolutyzm Voltaire’a polegał na tym, iż popierał on wszelkie pomysły zmierzające do osłabienia pozycji i przywilejów politycznych szlachty, zwłaszcza tej skupionej w parlamentach (dlatego chwalił antyfeudalną wizję historii Francji przedstawioną przez ks. Dubosa), przy jednoczesnym zabezpieczeniu w jakichś sposób praw ludu (tu podobały mu się propozycje gminowładztwa przedstawione przez jego przyjaciela d’Argenson). Stąd pochodziła niechęć jaką darzył arystokratycznych pisarzy takich jak Montesquieu (podziwiał jego metody badawcze, choć nie do końca je pojmował, ale krytykował wnioski). Voltaire włączał się w każdą akcję mogącą ograniczyć wpływy parlamentów. Gdy w 1750 roku było widać, że rojalistyczny minister Machault (powiązany z d’Argensonem, markizą de Pompadour i Voltaire’em — tzw. „partią króla”) nie zdoła przeprowadzić tego planu, wskutek braku dostatecznej śmiałości samego króla Ludwika XV, Voltaire był bardzo zrezygowany (jego pamflet: „Głos mędrca” — *La voix du sage* nie przekonał stronników „partii króla” ani samego władcy do energiczniejszego działania i parlamenty przetrwały burzę, wyczuwając lęk i niezdecydowanie króla. Rezygnacja przywiodła Voltaire’a do Prus, gdzie miał nadzieję obcować ze skuteczniejszym władcą.

Zupełnie odwrotnie niż Montesquieu, Voltaire pokładał ufność we wzmocnieniu władzy królewskiej, o ile oczywiście władca będzie człowiekiem oświeconym i tolerancyjnym — jakim był np. Fryderyk II Pruski. Miał nadzieję, że frakcja filozoficzna na dworze weźmie w końcu górę (wielkim rozczarowaniem był upadek liberalnego ministra Choiseula w 1770 roku), co doprowadzi do zlikwidowania przejawów nietolerancji religijnej, egoizmu szlachty, „politycznej władzy religii” (określenie Pierre’a Manenta) i zniesienia takich despotycznych elementów rządu jak *lettres de cachet*. Te cele zostały zrealizowane, lecz niestety dla Voltaire’a nie we Francji, lecz w Austrii, Prusach, Toskanii, Hiszpanii, Szwecji i Portugalii.

W Niemczech długo zachowało się pojmowanie wolności po starym — czyli jako samodyscypliny. Widać to u Leibniza, który odrzucał kartezjańskie pojęcie wolnej woli, ponieważ odrzucał możliwość stwarzania przez człowieka nowych jakości *ex nihilo*. Pochwalał część nauk Locke’a o wolności politycznej, wytykając mu jednak całkowite zaniedbanie kwestii wolności ducha, czyli wolności do samodzielnego stłumienia zniewalających człowieka namiętności [53]. Najwybitniejszy popularyzator myśli Leibniza, Christian Wolff próbował pogodzić boską „przedwiedzę” o mających się wydarzyć zdarzeniach, z wolnością ludzkich wyborów, uznając, że przedwiedza prowadzi do jedynie warunkowej konieczności zdarzeń [54].

U Gottholda Ephreima Lessinga myśl wolnościowa przybiera już formę obrony tolerancji religijnej i pozareligijnej i rzekomo pochodzącego z pism luteriańskich przyzwolenia na samodzielne poszukiwanie prawdy i drogi do zbawienia przez każdą jednostkę. Dla Lessinga bardziej wartościowy jest ten, kto w imię własnych przekonań zrywa z nieprawdą, niż ten, który trzymając się przesądu broni choćby najszlachetniejszej prawdy [55]. Szczęście i wolność utożsamiał Lessing z odrzuceniem przesądów i osiągnięciem dzięki temu dojrzałości duchowej [56]. Poglądy Lessinga są jakby niemieckim wariantem myśli wolteriańskiej. W odniesieniu do państwa pruskiego, Lessing szydził: „Berlińska wolność polega na tym, żeby zrobić tyle niedorzeczności skierowanych przeciwko religii, ile się chce” [57]. Jednocześnie jednak trzeba zauważyć, że choć Montesquieu wykazał jak łatwo może europejski absolutyzm oparty na poszanowaniu przez króla prawa tworzonego przez poprzedników przeistoczyć się w despotyzm, to nie wiadomo do jakiego państwa ten negatywny przykład miałby się odnosić. Raczej na pewno nie do Prus Fryderyka Wielkiego. Fryderyk miał bowiem zwyczaj zasięgać opinii ekspertów mieszczańskiego pochodzenia przed każdą ważniejszą decyzją, a więc ciężko tu mówić o niekontrolowanej samowoli władcy [58]. Warto zanotować też uwagę szkockiego podróżnika Johna Moore’a odwiedzającego Berlin w 1775 roku: „...Nic nie zaskoczyło mnie bardziej... niż swoboda z jaką wielu ludzi mówi o posunięciach rządowych i zachowaniu się króla” [59].

W zupełnie innym kierunku niż Lessing poszedł Herder, nawiązując raczej do duchowego świata Leibniza. Krytykował zarówno kantowski idealizm, jak i „złudzenie” większości filozofów Oświecenia, że wolność winna być utożsamiana z autonomią jednostki. Uważał, że wolność to przede wszystkim umiejętność kształtowania siebie samego i samoograniczania siebie zgodnego z porządkiem prawa

natury [60].

Sprzeczność między niemiecką (przy narzucającym się założeniu, że Lessing był nietypowy) a francuską-wolteriańską wizją wolności widać najlepiej w korespondencji Fryderyka Wielkiego z Voltaire'm. Fryderykowi pisze Voltaire 23 stycznia 1738 roku swoje zdanie o wolności. Nie zgadza się z leibnizowską protestancką jej wizją jaką przedstawia Fryderyk (wolność jako przede wszystkim samodyscyplina) i odpowiada, że „być wolnym to znaczy (móc) działać”: *Si c'est moi, je suis libre, car être libre, c'est agir. Ce qui Est passif n'est point libre* [61].

Sporo uwagi kwestii wolności poświęcił Immanuel Kant [62]. Wolnościowym ideałem Kanta w odniesieniu do stosunków społecznych było pogodzenie moralności i prawa, które zakreślałyby granice ludzkiej wolności, jednocześnie czyniąc ją dostatecznie szeroką. Wielkie nadzieje pokładał Kant w postępie dziejowym, który pogodzi prawo z moralnością [63].

Podobną różnicę można zaobserwować jak między wolteriańską a fryderycjańską wizją wolności politycznej, można zaobserwować między brytyjską wigowską koncepcją politycznej, a poglądami Kanta na ten temat. Różnica między wolnością Locke'a i Kanta polega na tym, że Locke uzależnia „ja” jednostki od jej świadomości jednostkowej, a Kant od rozumu, który jest ponadosobowy. Dlatego wolność wigowska zawsze odnosi się do swobód konkretnych osób, a wolność kantowska do całego systemu politycznego, przez co ta druga nie wyklucza zgody na system wymagający dość daleko posuniętego posłuszeństwa, byleby tylko rządowe nakazy nie kłóciły się z nakazami rozumu [64].

Hegel stworzył kolejną bardzo „niemiecką” ideę wolności łączącą się z dyscypliną, lecz nie tylko z samodyscypliną, ale też z „uświadomioną koniecznością” opisywanych przezeń procesów historycznych Świat anglosaski długo obwinał Hegla za jego rzekome zaprzeczenie się w służbę niemieckiego autorytaryzmu, który doprowadził, zdaniem Anglosasów, do I wojny światowej, a nawet do triumfu nazizmu. Współczesny Heglowi, francuski filozof Victor Cousin (1792-1867) atakował Prusaka nie tylko za nadmierny idealizm filozoficzny nie znajdujący potwierdzenia w rzeczywistości, ale i za to, że nie zawsze łączył on „wolność z królewskością” [65], a Karl Popper za pominięcie milczeniem postulatów Kanta o używaniu przez państwo „minimalnej dozy przymusu” w celu zapewnienia porządku społecznego i wolności jednocześnie, i wyabstrahowanie dyskursu wolnościowego prowadzące do dziwacznych wniosków pseudo-historiozoficznych. Popper demaskował też Hegla jako propagandzistę państwa pruskiego, przytaczając m.in. krytyczne uwagi Schopenhauera o jego działalności filozoficznej. Warto tu wspomnieć, choćby wolnościową wizję współczesnego autora Franza von Kutschery, której bliżej do demokratycznego totalitaryzmu w stylu Rousseau, niż typowemu liberalizmowi Hume'a, Addisona, Voltaire'a, Montesqueiu czy Spencera. Von Kutschera choć powołuje się na Kanta, podąża przede wszystkim drogą Rousseau i Hegla.

Już sam fakt, że można pisać o dziejach liberalizmu, zupełnie bez nawiązania do demokracji, wskazuje na właściwy brak więzi między obiema ideami. Ojczyzną demokracji są Ateny — państwo zdecydowanie nieliberalne. W niewielkim, kilkudziesięciotysięcznym ateńskim środowisku, zapewne ciężko było o jakąkolwiek prywatność. Największym przewinieniem ateńskich demokratów było dla Platona skazanie na śmierć jego uwielbianego mistrza — Sokratesa, co utrwaliło u niego obraz demokracji jako rządów nie wolności, lecz chaosu [66]. Dość dwuznacznie w naszych oczach wypada poszanowanie zasad wolności i podmiotowości jednostki przez ateński aparat sprawiedliwości. Można to zauważyć na przykładzie procesu ateńskich strategów z 406 roku p.n.e., których przewiną było przegranie bitwy morskiej. Demos, pod przywództwem Kalliksenosa dość natarczywie domagał się wówczas śmierci wodzów nawet bez procesu, wbrew Euryptolemosowi, który bronił ich prawa do sprawiedliwego procesu [67]. Opisując proces strategów Romuald Turasiewicz cytuje konstatację amerykańskiego badacza antycznej Grecji K.J. Dovera:

„Mamy dziś skłonność do utożsamiania demokracji z tolerancją, zapominając, że większość jest całkowicie zdolna tworzyć i egzekwować znacznie bardziej represywne prawa niż nieskrepowany niczym autokrata. Mamy też tendencję by wyobrażać sobie, że rządy demokratyczne są z natury łagodne w karaniu i niechętne skazywaniu własnych obywateli na śmierć [68].”

Podobne obawy wnosił już w owych czasach ateński polityk Kleon. Los strategów pokazuje, iż ta wspomniana skłonność naszego dzisiejszego myślenia oparta jest na dość słabych podstawach.

Za ojca demokracji nowożytnej, prócz Locke'a uchodzi Rousseau. W filozofii Rousseau wyłożonej w dojrzałym kształcie w „Umowa społecznej” [69] (*Du contrat social*) z 1762 roku [70], upatruje się bądź to korzeni demokracji, bądź totalitaryzmu, co powoduje spory między zwolennikami obu wersji. Moim zdaniem rozróżnienie to jest całkowicie sztuczne i wypada się

zgodzić się z obiema wersjami; nie dlatego, że Rousseau popada w swych wywodach w sprzeczności — przeciwnie — jego myśl, (inaczej niż Diderota) jest klarowna i spójna, lecz dlatego, że demokracja, o ile nie jest mocno oparta na wartościach liberalnych, kryje w sobie załączki totalitaryzmu [71].

W ideale demokracji u Rousseau czy jakimkolwiek innym, demokracja oznacza kontrolę egzekutywy (króla, prezydenta) przez legislatywę (lud — źródło prawa), a więc przerost legislatywy nad egzekutywą i daleko idące rozmycie się odpowiedzialności politycznej w „woli publicznej” (termin Rousseau). Demokracja, w której wszyscy są zasadniczo równi, postuluje też uproszczenie modelu społeczeństwa; wszak wszyscy na równych zasadach tworzą ciało polityczne. W demokracji nie ma więc Monteskiuszowskich ciał pośredniczących (uprzywilejowane grupy; cechy, pensjonariusze, korporacje będące kimś pomiędzy centrum władzy a ludem), tak żalowanych przez konserwatystów francuskich pierwszej połowy XIX wieku. W demokracji legislacyjne zapędy ludu nie są też hamowane przez obyczaje (w monarchii Ludwika XV obyczaje prawne były ważniejsze od samych praw) czy konwenanse, nie jest więc dziełem przypadku, że totalitaryzmy, gdzie również legislatywa pojawiła się wraz z rozwojem demokracji [72]; a nie z rzekomym zanikiem moralności (deizm), która ma się zawsze tak źle jak tylko moralściści pozwolą.

„Umowa Społeczna” to przepis [73] na absolutne zniewolenie wykluczające zachowanie „wolności negatywnej”, napisana jednak chyba w dobrej wierze. Rousseau już na początku swego dzieła daje do zrozumienia, że opisuje nie taki stan rzeczy jaki jest (zrobił to już Montesquieu), ale jaki być powinien.

Niemal na samym początku głównego dzieła obywatela Genewy napotykamy zdanie: „Człowiek urodził się wolny, a wszędzie jest w okowach”, odnoszące się do pradawnego stanu natury, niemożliwego do odtworzenia [74]. Rousseau dowodzi, że organizm polityczny/społeczeństwo (używa pojęcia „ciało polityczne”) może powstać jedynie dobrowolnie na zasadzie umowy, a nie przez podbój ponieważ w takim przypadku nie ma ciała politycznego, a jedynie pan i jego niewolnicy. Rousseau wątpi też w sens umowy tworzącej państwo o ustroju niewolniczym (despotię), ponieważ tak jak pojedynczy człowiek może oddać się w niewolę zyskując za to np. wikt, tak cały lud nie ma w tym interesu, ponieważ to on (lud) będzie utrzymywał despotę, poza tym, jak mówi, „wyrazy niewolnik i prawo się wykluczają [75]”. Następnie dochodzimy do dobrowolnej umowy społecznej:

„...Znaleźć formę zrzeczenia, która by broniła i chroniła całą wspólnotę i dobro każdego członka i w której każdy, łącząc się ze wszystkimi, służyłby jednak tylko siebie i pozostał równie wolny jak poprzednio, oto jest problem zasadniczy, który rozwiązuje umowa społeczna...ponieważ każdy oddaje się w zupełności, sytuacja jest równa dla wszystkich [76]...”.

Zdaniem Rousseau, ten „który oddaje się wszystkim nie oddaje się nikomu”. Pozostaje jedynie zrozumieć filozofa, który nie był sobie w stanie wyobrazić jak działa demokracja nie-patrycjuszowska. Nad wspólnotą miałyby czuwać zwierzchnik, którego władza byłaby teoretycznie nieograniczona, lecz w praktyce miałyby być kontrolowana przez wspólnotę [77]. Następnie docieramy do najbardziej „złowieszczego” fragmentu dzieła:

„...Aby...umowa społeczna nie była pustą formułą, zawiera ona zobowiązanie, które jako jedyne może nadać moc obowiązkom innym, jeśli ktokolwiek odmówi posłuszeństwa woli powszechnej, będzie do tego zmuszony przez całe ciało, co nie oznacza nic innego jak tylko to, że będzie zmuszony do wolności [78]...”.

Jeśli dodać do tego wskazaną już niechęć Rousseau do istnienia partii politycznych (które popierał liberalny Voltaire), widzimy, że Genewczyk odmawia niezadowolonym jakiegokolwiek możliwości obrony czy sprzeciwu wobec „woli powszechnej”, co przywodzi na myśl rewolucyjne upiory rewolucji francuskiej: „Lyon zbuntował się przeciw wolności, Lyonu już nie ma”. Nie ma więc ciał pośredniczących, jest tylko jednostka i rząd, który rzekomo wykonuje swe obowiązki zgodnie z „wolą powszechną [79]”, a więc taki przeciw któremu buntować się byłoby niezgodne z rozumem. W koncepcji Rousseau nie ma miejsca na konkurencyjne partie i rządy, ani na grupy uprzywilejowane [80] (parlamenty), które mogłyby miarkować zapędy ludu i posłusznego mu rządu.

Jego naiwność [81] względem mądrości i moralności ludu jest wręcz niebotyczna, ale zachowuje on konsekwencję w wyborze swojej wersji wolności, tj. tej wolności rozumnej, jaką może zapewnić jedynie uczestnictwo we wspólnocie umowy społecznej:

„...Przez umowę społeczną traci człowiek swoją wolność przyrodzoną

i nieograniczone prawo do wszystkiego, co go nęci i co może osiągnąć, zyskuje natomiast wolność społeczną i własność nad wszystkim co posiada... [82]".

Rousseau tworzy nie tylko nowe rozumienie słowa wolność [83], ale i nową moralność i sposób patrzenia na świat uznający, że wspólnota polityczna jest czymś więcej niż zbiorem indywidualnych jednostek i posiada jakąś „wolę powszechną” różną i lepszą od sumy prywatnych życzeń jednostek, zapowiada to przeciwstawianie przez socjalistów [84] „sprawiedliwości społecznej” indywidualnemu poczuciu sprawiedliwości u każdego z obywateli. Filozof wprawdzie dostrzega ten problem, lecz twierdzi, że wola powszechna [85] jest to ta zgodna z interesem ogółu, z ominięciem partykularnych interesów. Nie wskazuje jednak w którym momencie jednak wola prywatna wielu przekształca się w wolę powszechną wszystkich jednostek pojmujących „interes ogółu”.

Rewolucja francuska była obaleniem katolickiej monarchii, której (pobożny Ludwik XVI nie chciał zostać władcą oświeconym), a potem starciem wolteriańskich liberałów-indywidualistów takich jak Condorcet czy Malesherbes z radykalnymi demokratami — jakobinami Dantona i Robespierre’a — piewcami „woli powszechnej” (wszyscy czterej zginęli na gilotynie, najpierw dwaj liberałowie, potem jakobini). Konflikt Condorceta z Robespierre’em w 1793 był politycznym przedłużeniem konfliktu filozoficznego między wolterianizmem a poglądami Rousseau i ich koncepcjami przeświętej dla wszystkich oświeceniowców wolności [86]. Jak widać liberałowie i demokraci potrafili się nawet zabijać nawzajem w ideologicznej walce.

W Wielkiej Brytanii końca XVIII i początku XIX wieku quasi jakobińscy radykałowie konkurowali z monarchistycznymi liberałami-wigami (ci pierwsi popierali demokratyczny bunt w Ameryce w 1775 roku bezapelacyjnie, ci drudzy — z wieloma zastrzeżeniami a w końcu poparli torysowski rząd Fredericka Northa w zwalczaniu powstania).

Jednak w połowie XIX wieku pewien liberał dokonał ponownego połączenia demokratyzmu z liberalizmem. Był nim John Stuart Mill. To, że dziś większość liberałów obawia się bardziej autokratów niż demokratów, pochodzi głównie od Milla, który pisał [87], że despotyzm jest dobry dla ludzi „jedynie na etapie barbarzyństwa” a później jest stałą przeszkodą dla postępu ludzkości”. Voltaire zaufał monarchom, Mill zaś zaufał demokratom, gdyż wierzył, że odpowiednio pouczone państwo demokratyczne zadba o wartości ważne dla liberała; o poszanowanie i zachowanie wolności. O tolerancji pisał w wolteriańskim stylu:

„...ludzkość jest z natury tak nietolerancyjna w sprawach, które ja naprawdę obchodzą, że swoboda religii nie została wprowadzona niemal nigdzie w życie, z wyjątkiem wypadków, gdy indyferentyzm religijny, który nie lubi by mu spory teologiczne spokój zakłócały, przeważał szalę swoim ciężarem... [88]”.

Można odnieść wrażenie, iż Mill miotał się między pozycją obrońcy wolności indywidualnej twierdząc m.in., że edukacja państwowa nie powinna zastępować edukacji prywatnej, a protosocjalizmem Rousseau [89], wierząc w możliwość i słuszność doprowadzenia ludności do pewnego wspólnego stanu wiedzy poprzez organizowanie ogólnopaństwowych testów na wiedzę [90] („...można by wyznaczyć wiek w którym dziecko musi być poddane egzaminowi z czytania...”). Mill — szczerzy liberał podkuszony przez chęć przyspieszenia „postępu” pomógł państwu we wniknięciu tam, gdzie jeszcze nie pomyślało by mogło wniknąć; tak postąpiłby raczej myśliciel o poglądach Rousseau, choć jest świadom możliwości wystąpienia demokratycznej „tyranii większości” i zastanawia się jak zminimalizować jej negatywne efekty:

„...wola ludu jest w praktyce wolą najliczniejszej lub najaktywniejszej części ludu, większości lub tych, którzy za większość uchodzą: lud może więc pragnąć pognębienia jednej ze swych części i środki ostrożności dla zapobieżenia temu są równie potrzebne jak przeciw każdemu innemu nadużyciu władzy. A zatem ograniczenie władzy rządu nad jednostkami nie traci nic ze swej doniosłości [91]...”.

Ta wewnętrzne napięcia w poglądach Milla wychwytał [92] trzeci wielki liberał XIX-wiecznej Brytanii [93], Herbert Spencer (1820-1903). W przeciwieństwie do Milla, Spencer wyznawał poglądy liberalne w postaci „klasycznej” (konserwatywny liberalizm), czyli opartej na myśli Locke’a i Burke’a. Spencer zwrócił, w swej pracy „Jednostka wobec państwa” (1884) swą uwagę na nadprodukcję ustaw i nadmierną aktywność władz („grzechy prawodawców”) parlamentarnych. Stwierdził, że tak jak do lat trzydziestych XIX wieku, parlament (torysowski, lecz pod presją wigów i radykałów) uchwalił wiele istotnie liberalnych ustaw zapewniających wolność sumienia, swobodę osobistą robotników czy znoszących niewolnictwo [94], tak później nastąpiły czasy „nowego toryzmu”, tzn. władza zaczęła znów ingerować w życie poddanych brytyjskich; w ich zwyczaje i sposób życia, niczym Tudorowie.



Spencer nie pozwala liberalnym politykom ingerować w życie prywatne poddanych tylko dlatego, że ich poglądy są liberalne, szydząc na równi z „świętych praw parlamentu” i absolutystycznych „świętych praw królów”, usprawiedliwiających „uszcześliwienie” poddanych wbrew ich woli [95]:

„...Doktryna o władzy nieograniczonej państwa, milcząco przyjęta, jest wspólna torysom, Wigom, radykałom, a sięga epoki, w której prawodawcy uchodzili za wysłańców Boga, i przeżyła ona do dziś dnia, jakkolwiek wiara w to posłannictwo Boskie prawodawców znikła. "Ach, akt parlamentu może wszystko zdziałać", oto odpowiedź obywatelowi kwestionującemu prawowitość jakiejś samowolnej interwencji państwa, i obywatel milknie [96]...”.

Spencer zauważył również, że nawet gdy interwencja państwa jest przyczyną złego to i tak jej działania są widziane jako dobroczynne [97]. Poglądy Spencera w znacznym stopniu podzielał Isaiah Berlin, autor podziału wolności politycznej na „pozytywną” i „negatywną” [98], której uznał za prawdziwszą:

„...wolność mierzy się zakresem, w jakim nikt nie ingeruje w naszą działalność. W tym sensie wolność jest po prostu sferą, w której człowiek może działać bez przeszkód ze strony innych ludzi [99]...Filozofowie mający optymistyczne zdanie o naturze ludzkiej i wierzący w możliwość zharmonizowania ludzkich interesów, tacy jak Locke czy Adam Smith i, chwilami, Mill, byli przekonani, że można pogodzić społeczną harmonię i postęp z wydzieleniem szerokiej sfery dla życia prywatnego, której ani państwu, ani żadnej innej władzy nie wolno naruszyć. Hobbes oraz ci, którzy się z nimi nie zgadzali, zwłaszcza myśliciele konserwatywni i reakcyjni, dowodzili, że muszą być wprowadzone silniejsze zabezpieczenia trzymające ludzi w korbach, jeśli się chce zapobiec wzajemnemu ich niszczeniu i czynienia z życia społecznego dżungli lub pustyni. Hobbes chciał również, kosztem wolności jednostki, powiększyć obszar podlegający kontroli ośrodka władzy. Ale obie strony zgadzały się, że jakaś część ludzkiej egzystencji musi pozostać poza sferą społecznej kontroli. Benjamin Constant, najbardziej chyba elokwentny spośród wszystkich obrońców wolności i prywatności, pamiętając o jakobińskiej dyktaturze stwierdził, że minimalnym zabezpieczeniem przeciwko arbitralności władzy musi być zagwarantowana wolność sumienia, słowa, opinii i własności. Jefferson, Burke, Paine i Mill układali różne katalogi swobód jednostkowych, ale argumentacja na rzecz trzymania władzy na dystans jest u wszystkich zasadniczo podobna. Musimy zachować minimalny obszar ludzkiej wolności, jeśli nie chcemy „znikczemnieć albo zaprzeczyć własnej naturze”. Nie możemy być absolutnie wolni; musimy zrezygnować z części naszej wolności by zachować resztę. Ale całkowita kapitulacja byłaby samobójstwem. Jakie więc powinno być to minimum? [100]

Wolność pozytywną utożsamiał z kolei Berlin z oświeceniową emancypacją ludzkiego rozumu i chęcią decydowania o własnym losie; „byciem podmiotem” — „byciem czymś” [101]. Uspołecznione formy takiego racjonalistycznego wyzwolenia stały jego zdaniem u podstaw nacjonalizmu, socjalizmu i innych ideologii totalitarnych, których praktyka miała odwrotny skutek do zamierzonego [102]. Demokratyczna „wolność pozytywna” jest więc iluzją, podczas gdy naprawdę wartościowa jest „wolność negatywna”, tj. rzeczywisty obszar naszych swobód obywatelskich.

Dziś Mill jest często uważany za liberała „klasycznego”, którym nie był ze względu na swój zdecydowany demokratyzm. Liberalami klasycznymi byli Spencer, a także Berlin, Tocqueville i Constant — wszyscy czterej wielce sceptyczni wobec demokracji. Dzisiejsi amerykańscy autorzy tacy jak Donald Treadgold utożsamiają historię wolności z historią demokracji. Treadgold każde ustępstwo monarchów w dziejach traktuje jako krok ku wolności [103] co jest dużym przekłamaniem. Amerykanie żyjący w kraju powstałym jako demokratyczny, nie dostrzegają, że zarówno monarchia jak i demokratyczna republika mogą mocno ingerować w życie obywateli, a historia zna wiele liberalnych rządów monarchicznych, podobnie jak wiele „totalitarnych” demokracji.

Warto pamiętać o kierunku myśli Milla, a zwłaszcza o Rousseau, chyba nie do końca uświadamianym przez autora, dziś, kiedy partie lewicowe, konstatując blamaż rewolucyjnego socjalizmu Marksa, sięgają po wzory „radykalnej demokracji” Rousseau. Wolność — ta prawdziwa indywidualistyczno-liberalna — ma wielu wrogów, a jak mawiał Jefferson, „Wieczna czujność jest ceną wolności” (*Eternal vigilance is the price of Liberty*), zachowujmy więc tę czujność. Liberalowie

różnią się od konserwatystów i socjalistów m.in. tym, że uważają „społeczeństwo” za coś odrębnego od „państwa”, tzn. biurokracji [\[104\]](#). Społeczeństwo czyli ogół jednostek powinno cieszyć się jak największą niezależnością od państwa.

---

Przypisy:

[\[1\]](#) Jak pisze Zbigniew Rau w przedmowie do polskiego wydania głównego politycznego dzieła Locke'a, filozof ten jest znacznie częściej rozpatrywany w kontekście dzisiejszych stosunków i idei politycznych niż w kontekście epoki, w której żył. I tak na przykład Kanadyjczyk Crawford Brough Macpherson (1911-1987) uważał Locke'a za "apostoła kapitalizmu", szkocki filozof David George Ritchie (1853-1903) za prekursora socjalizmu, Richard Ashcraft za egalitarystę, a Martin Seliger - elitarystę, William Kendall - kolektywistę, a liberalny myśliciel Robert Nozick za obrońcę idei "państwa minimalnego", vide: *Ibidem*, s. VII.

[\[2\]](#) To dla niego i w związku z jego koncepcjami politycznymi, Locke napisał w 1667 roku słynny: "List o Tolerancji" - *A Letter Concerning Toleration* (wydany w 1689 roku). Już w nim znajdziemy ślady przekonania autora, że każdy rząd jest z natury ograniczony i istnieje jedynie dzięki przyzwoleniu rządzących, vide: L. Strauss, *History of Political Philosophy*, s. 433.

[\[3\]](#) Locke wywodził się z rodziny purytańskiej entuzjastycznie nastawionej wobec rewolucji Cromwella. Ojciec filozofa był nawet oficerem w jego armii (armii, która splądrowała dobra Roberta Filmera) Studiując i ucząc w Oxfordzie Locke zetknął się z tamtejszym rojalizmem, ale w 1666 roku poznał Anthony'ego Ashley Coopera i odtąd uczestniczył, jako jego stronnik i domownik we wszystkich właściwie jego politycznych działaniach. Cooper zmarł na politycznym wygnaniu w Holandii w 1683 roku. Locke żył tam do 1689 roku, kiedy rewolucja umożliwiła mu powrót. Do tego czasu rząd Karola II i Jakuba II wywierał bezskuteczne naciski na Republikę Zjednoczonych Prowincji by wydała przebywających tam wigów z Locke'm łącznie. Warto też wspomnieć o wcześniejszym pobycie Locke'a we Francji w latach 1675-1679, gdzie odwiedzał m.in. gminy hugenockie, co , mogło mieć wpływ na jego idee tolerancji religijnej, vide: J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, s. X-XI.

[\[4\]](#) Locke uchodzi też za praojca słynnego "trójpodziału władz", choć nigdzie nie wyodrębnił trzeciej władzy sądowniczej od egzekutywy i legislatywy, to jednak jako pierwszy wyraźnie podkreślił wagę niezawisłości sądów od władzy wykonawczej i ustawodawczej, jako jedynej gwarancji rządów prawa i przestrzegania go przez aparat państwa, vide: T.R.S. Allan, *Liberty, and Justice: The Legal Foundations of British Constitutionalism*, Oxford 1994, s. 48.

[\[5\]](#) Między absolutną wolnością a absolutnym jej brakiem może być cała gama stanów pośrednich, vide: *Ibidem*, s. 117.

[\[6\]](#) *Ibidem*, s. 118.

[\[7\]](#) Randy Barnett swe studium na temat związku między spójnym i jasnym systemem prawnym a postulatem wolności politycznej zaczyna od konstatacji Locke'a o współczesnej mu Anglii, że była ona wprawdzie krajem wolności nie była jednak krajem prawa (*state of license*), co oznacza, że prawa nie były wystarczająco jasno określone by mogły poszerzać zakres wolności obywatelskiej, vide: R. E. Barnett, *The Structure of Liberty: Justice and the Rule of Law*, Oxford 1998, s. 2.

[\[8\]](#) Z drugiej jednak strony, o czym Cezary Kalita nie wspomina, a co, jak zobaczymy jest wyraźnym elementem wolnościowej refleksji Locke'a, starał się on o poszerzenie sfery wolności negatywnej przed zagrożeniem ingerencją państwową, a więc Locke starał się zabezpieczyć zarówno możliwie szeroką "wolność pozytywną", jak i "negatywną".

[\[9\]](#) posługiwanie się własnym rozumem oznaczało możliwość wykorzystywanie swych uprawnień, bo prawo to wytwór rozumu, a to przybliżać miało do wolności.

[\[10\]](#) C. Kalita, *Idea wolności w myśli filozoficznej i politycznej siedemnastego wieku*,

Siedlce 2007, s. 121.

[ 11 ] J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, s. LI-LIII.

[ 12 ] Powoływanie się absolutystów na władzę ojcowska, której podobna miała być władza królewska, jest zdaniem Locke'a nieuzasadnione choćby dlatego, że władza rodzicielska jest też po części udziałem matki. Poza tym dziecko podlega władzy ojcowskiej tylko tak długo, aż nie nauczy się posługiwać własnym rozumem, vide: *Ibidem*, s. 198-201.

[ 13 ] *Ibidem*, s. 178-179.

[ 14 ] *Ibidem*, s. 231.

[ 15 ] Na zarzut, że koncepcje oparte na umowie społecznej są nietrafne, gdyż stan natury nigdy nie istniał, Locke odpowiada, że mógł on istnieć na tyle krótko, że historycznie zachowało się o nim niewiele źródeł, tak jak na przykład o dzieciństwie wielkich wodzów, vide: *Ibidem*, s. 234.

[ 16 ] *Ibidem*, s. 232-233. Podobnie praktyczny wymiar ma idea, że Do stanu natury nie da się samemu powrócić raz zostawszy członkiem społeczeństwa, chyba, że zostanie się zeń wykluczonym na podstawie jakiejś wspólnej decyzji społeczeństwa, vide: *Ibidem*, s. 250.

[ 17 ] Locke robił tu wyjątek w swoim własnym koncepcie *tabula rasa*.

[ 18 ] *Ibidem*, s. 256.

[ 19 ] *Ibidem*, s. 258.

[ 20 ] Brytyjczyk Colin Bird wątpi czy istota liberalnej myśli politycznej rzeczywiście odnosi się do obrony tego co jednostkowe i indywidualne, vide: C. Bird, *The Myth of Liberal Individualism*, Cambridge 1999, s. 2-3.

[ 21 ] Pod koniec XVIII wieku wielu wykształconych ludzi w Wielkiej Brytanii zaczęło silnie atakować doktrynę umowy społecznej. Tendencja ta nasiliła się zwłaszcza po nieudanej próbie ujarznienia buntu kolonistów i po powstaniu USA. William Paley (1743-1805) pisał w 1785 roku, że idee nawiązujące do jakichkolwiek pradawnych kontraktów między rządami a narodami ograniczają i podkopują autorytet rządu, co stanowi poważną przeszkodę w praktyce rządzenia. Spore znaczenie miał fakt powoływania się kolonistów na podobne doktryny. Pod wpływem podobnych opinii Wielka Brytania odchodziła od doktryny umowy społecznej w procesie kształtowania się tamtejszego konstytucjonalizmu, vide: J. Ph. Reid, *Constitutional History of the American Revolution*, Madison (Wisconsin) 1995, s. 55-56.

[ 22 ] J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, s. 331.

[ 23 ] C. Kalita, *Idea wolności w myśli filozoficznej i politycznej siedemnastego wieku*, s. 114.

[ 24 ] Tolerancja nie miała obowiązywać jedynie wobec trzech grup wymienionych wcześniej.

[ 25 ] Locke był zwolennikiem latitudinarianizmu, poglądu typowego dla części siedemnastowiecznych teologów angielskich, głoszących, że kwestie wyznania nie mają, aż tak wielkiego znaczenia by w sposób prawny czy społeczny wprowadzać ograniczenia według klucza wyznaniowego. Polemizował z nim m.in. zwolennik państwowego Kościoła Anglikańskiego Jonas Proast (ok. 1640-1710), vide: R. Vernon, *The Career of Toleration: John Locke, Jonas Proast, and After*, Montreal 1997, s. 124.

[ 26 ] Już w konstytucji Jamesa Andersona z 1723 roku przeczytać możemy: "Mason powinien, z tytułu swojej przynależności, przestrzegać Prawa Moralnego; i jeżeli dobrze rozumie zasady Sztuki, nie będzie nigdy bezmyślnym ateistą ani libertynem nie uznającym żadnej religii. W dawnych czasach masoni we wszystkich krajach musieli praktykować religię ich kraju czy narodu. jaka by ona nie była: obecnie, kiedy każdy ma prawo do własnych poglądów . Bardziej wskazane jest nakłanianie do przestrzegania religii, co do której wszyscy ludzie są zgodni. Polega ona na tym, aby być dobrym, szczerym, skromnym i honorowym, niezależnie od tego jak się człowiek nazywa i jakie jest jego wyznanie. Wynika stąd, że masoneria jest ośrodkiem

zjednoczenia i sposobem na zawiązywanie szczyrych przyjaźni między osobami, które w innych okolicznościach nie mogłyby utrzymywać bliskich stosunków między sobą...". MASONERIĘ zakładali w Anglii przede wszystkim rozmaici dysydenci i uciekinierzy religijni, co nie pozostało bez wpływu na ich przyszłą ideologię - tolerancja religijna była postulatem o kluczowym znaczeniu, vide: L. Hass, *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej w XVIII i XIX wieku*, Wrocław 1982, s. 48-53.

[ 27 ] *Historia życia prywatnego*, Tom III, *Od renesansu do oświecenia*, Wrocław 1999, s. 12.

[ 28 ] Dane pochodzą z: K.B. Smellie, *Great Britain since 1688* (rozdział II) i z: E. Rostworowski, *Historia powszechna. Wiek XVIII*, s. 568-573.

[ 29 ] W mojej książce: P. Napierała, *"Kraj wolności" i "kraj niewoli" - brytyjska i francuska wizja wolności w XVII i XVIII wieku*, Wydawnictwo Libron-Filip Lohner, Kraków 2011, polemizuję z jednostronnym postrzeganiem Królestwa Ludwika XV i Ludwika XVI jako domu niewoli, a Wielkiej Brytanii czasów Locke'a i Burke'a jako mekki dla wszystkich poszukujących wolności politycznej. Piszę w niej także o sprzecznościach między demokratyzmem i liberalizmem, a także o wolnościowych koncepcjach Locke'a, Voltaire'a, Montesqueiu, i wielu innych.

[ 30 ] Vide: N. Chomsky, *Rok 501. podbój trwa*, s. 28-29.

[ 31 ] Jego przygoda została omówiona w rozdziale o Paryżu wobec obcych.

[ 32 ] Vide: H.H. Hoppe, *Demokracja - bóg, który zawiódł*,

[ 33 ] Królewskie listy zatrzymania - *lettres de cachet*, darzone były pogardą wszystkich filozofów i większości mieszczańsko-arystokratycznej opinii publicznej, jednak z biegiem czasu były one coraz rzadziej wydawane

[ 34 ] Vide: P. Johnson, *Historia Anglików*, s. 328-330.

[ 35 ] Chaunu Str460 -464-

[ 36 ] Vide: M. Antoine, *Louis XV*, s. 170-176.

[ 37 ] Christopher Clark opisywał, że listy urzędowe były odczytywane w karczmach i tam przekazywane adresatom. Trzeba było tak czynić z powodu szczupłości administracji lokalnej, vide: Ch. Clarke, op. Cit.

[ 38 ] Montesqueiu, idąc za Boulainvilliersem, stwierdził, że "francuskie wolności wyszły z germańskich lasów". Wobec wspólnych celów szlachta z parlamentów i arystokracja "miecza" zwały szeregi przeciw królewskiej biurokracji i centralizacji. Okres największego nasilenia hasła i pretensji parlamentów będących naturalnymi twierdzami przywilejów szlacheckich przypadł na wczesne lata pięćdziesiąte XVIII wieku, do czego walenie przyczyniło się dzieło Montequeiu wydane w 1748 roku, vide: P. Gay, *Voltaire's Politics. The Poet as Realist*, s. 93.

[ 39 ] Po 1685 roku nazywano pozostałych we Francji krypto-hugenotów: *nouveaux convertis* - świeżo konwertowanymi. Po 1724 wzmocniono nieco sankcje przeciw nim. Liczne były odtąd kary, ale i przyznania prawa łaski. W 1787 znów powrócono do nazwy: "protestanci", lecz choć złagodzone, pod naciskiem oświeconych, kary przeciw hugenotom, nie przywrócono ich własnego duchowieństwa, a utrudnienia w piastowaniu urzędów przez hugenotów tylko nieco złagodzone, vide: R. Birn, "Religious Toleration and Freedom of Expression", in: D. Van Kley, *The French Idea of Freedom: The Old Regime and the Declaration of Rights of 1789*, s. 265.

[ 40 ] Vide: Ch. Montesqueiu, *Myśli*, Warszawa 1987, s. 38.

[ 41 ] Vide: Ch. Montesqueiu, *Myśli*, Warszawa 1987, s. 38.

[ 42 ] P. Manet, *Intelektualna historia liberalizmu*, s. 83-85.

[ 43 ] Voltaire zachwycał się czasami Ludwika XIV, ale nie omieszkął uczynić tego króla osobiście odpowiedzialnym za okrucieństwa wojen końca XVII wieku. Krytykował też w mocnych słowach odwołanie edyktu nantejskiego. Były to jednak zarzuty skierowane tylko przeciw temu konkretnemu monarsze, a nie przeciw monarchii w ogóle. Chwalił natomiast zerwanie z podległością wobec Rzymu i gallikanizm, vide; P. Gay, *Voltaire's Politics. The Poet as Realist*, s. 112-113.

[ 44 ] A. Maurois, *Wolter*, Kraków 1976, s. 82-84.

[ 45 ] Voltaire uważał nawet w latach sześćdziesiątych, że wiara w Boga jest potrzebna ludowi, który nie jest zdolny rządzić sobą samym. Słynna jest anegdota (nie wiadomo czy prawdziwa, ale wysoce prawdopodobna) o tym jak podczas obiadu u Voltaire'a w Ferney, Condorcet i d'Alembert wypowiadali rozmaite argumenty przeciw religii. Gospodarz zamknął wtedy drzwi "by jego służba", nasłuchawszy się bezbożnych wypowiedzi, "nie poderżnęła mu w nocy gardła", vide: P. Gay, *Voltaire's Politics. The Poet as Realist*, s. 262-263.

[ 46 ] Dzierżawina Voltaire interesuje w większym stopniu jako literat niż jako myśliciel polityczny. Rosjanin stara się także zbadać wpływ myśli i poezji wolteriańskiej na rosyjskich literatów XIX wieku z Puszkinem na czele: vide: K. N. Dzierżawin, *Wolter*, s. 11-30. Voltaire deklarował się jako "od dawna poddany" (duchem)JKM Jerzego I, króla Wielkiej Brytanii, gdy w liście z 6 października 1725 roku przysyłał mu swój poemat: "Henriada", vide: Voltaire, *Correspondence and related documents. I, December 1704 - December 1729: letters D1 - D 369 / ed. by Theodore Besterman [then by W. H. Barber]*, Genčve/Oxford/Paris 1968, s. 267-268. W liście do Richarda Towne z 1728 roku, Voltaire pisze o swym zamiarze przetłumaczenia "Henriady" na angielski, ponieważ "język wolnego narodu", żywiej odda to co Voltaire chciał przekazać, niż ojczyzna francuszczyzna pozbawiona tak silnych konotacji wolnościowych (*The Henriade has at east in itself a spilit of Liberty which is not very common in France...*), vide: *Ibidem*, s. 343.

[ 47 ] Vide: R. Butterwick, *Stanisław August a kultura angielska*

[ 48 ] *Die Welschen* - pogardliwe określenie popularne w XVIII-wiecznej Rzeszy, używane na określenie wszystkich ludów romańskich.

[ 49 ] Vide: J. Orioux, *Wolter czyli królewskość ducha*, Warszawa 1986.

[ 50 ] Vide: J. G. Leithäuser, *Er nannte sich Voltaire Bericht eines grossen Lebens*, Stuttgart 1961.

[ 51 ] Vide: P. Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*

[ 52 ] Peter Gay uważa, że przekonanie wielu naukowców o niechęci oświeceniowców do jakiegokolwiek władzy i autorytetów jest w przypadku Voltaire'a zupełnie nietrafione. Filozofowi bardzo zależało na zachowaniu silnej władzy monarszej, jako gwaranta tolerancji religijnej i ochrony przed samowolą arystokratów; zarówno tej trzęsącej parlamentami, jak i rodowej. Voltaire jako myśliciel polityczny długo uchodził, zdaniem Petera Gaya niesłusznie, za autora zbyt "lekkiego" w stylu, co miało sugerować, iż nie zbywało mu na powadze podejścia do poważnych problemów. Taką antyreklamę robili francuskiemu myślicielowi zwłaszcza Niemcy z Herderem na czele i niechętny osiemnastowiecznemu deistom, mocno katolicki Chateaubriand. Gay rozprawia się też z zakorzenionym anglosaskim przekonaniem o silnie racjonalistycznym światopoglądzie Voltaire'a i związanych z nim autorów politycznych, przypominając, że oświecenie było bardziej buntem przeciw odziedziczonemu po kartezjańskim baroku racjonalizmowi, niż kontynuacją tej tradycji myślenia, a także o rzekomo słabym powiązaniu tych środowisk z realną polityką, podczas gdy, jak podkreśla Gay, wielu przyjaciół Voltaire'a było ministrami, vide: P. Gay, *Voltaire's Politics. The Poet as Realist*, s. 5-11.

[ 53 ] U Leibniza to co wolne jest spontaniczne, ale to co spontaniczne niekoniecznie jest wolne, vide: *Ibidem*, s. 68-71. Jednocześnie filozof ten kładł nacisk na samodzielną kreację człowieka jako monady o określonych możliwościach rozwojowych.

[ 54 ] *Ibidem*, s. 97.

[ 55 ] *Ibidem*, s. 114-117.

[ 56 ] Według Lessinga katolicy i protestanci zwalczając się wzajem rezygnują z korzystania z wszystkich swych możliwości poszukiwania i poznawania prawdy, rozmyślnie okrajając własne rozumowanie, vide: *Ibidem*, s. 120-121. Zbliża się tu Lessing do myśli Voltaire'a, którego zresztą bardzo podziwiał.

[ 57 ] M. Müller-Wirth, U. Willmann, *Ich drugie oblicze. Od Aleksandra Wielkiego do Mao Zedonga. Postaci historyczne w nowym świetle - 14 portretów*, Warszawa 2007, s. 118

[ 58 ] Ch. Clark, *Prusy Powstanie i upadek 1600-1947*, Warszawa 2009, rodz. VIII.

[ 59 ] *Ibidem*, s. 241.

[ 60 ] *Ibidem*, s. 155-156. Interesujące jest to, że zarówno Lessing, jak i Herder, choć tak wiele ich dzieliło pod względem sposobu rozumowania byli krytykami państwa pruskiego, vide: E. Adler, *Herder i oświecenie niemieckie*, Warszawa 1965, s. 21-22. Choć krytyka Herdera odnosiła się głównie do przymusowych zaciągów chłopów mazurskich, a Lessinga była bardziej uniwersalno-liberalna.

[ 61 ] Voltaire, *Correspondence and related documents. IV, July 1736 - January 1738*, s. 474. Voltaire nie mógł się jakoś przekonać do niemieckich filozofów. Uważał przykładowo Wolffa za zbyt akademicko-poprawnego, by jego myśl nie pozwalała na podejrzenia co do swej spójności. Z innej strony Voltaire niechętnie patrzył na tworzenie systemów filozoficznych. Niemcy w pewnym sensie odpłacili się Voltaire'owi. W liście saskiego dyplomaty Ernsta von Manteuffela do Wolffa, pisze on, że "geniusz Voltaire'a jest bardziej pojemny niż solidny, a jego usposobienie burzliwe i nierówne", vide: Voltaire, *Correspondence and related documents. VI, January - September 1739: letters D 1730 - D 2083 / ed. by Theodore Besterman [then by W. H. Barber]*, s. 395.

[ 62 ] Kant uważał, że pozbawienie ludzi głoszenia swoich poglądów publicznie jest w gruncie rzeczy zabronieniem myślenia, vide: J. Mondot, "Liberté, liberté(s), cherié(s), de la liberté héritée à la liberté inventé" w: A. Grześkowiak-Krwawicz, A. Zatorska, (red.), *Liberté: Héritage du Passé ou Idée des Lumières*, Collegium Columbinum Kraków-Warszawa 2003, s. 129.

[ 63 ] M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 2001, s. 230-237. Wiarę tą można odnaleźć w jego słynnym piśmie: "Odpowiedź na pytanie: Czym jest oświecenie?" z 1784 roku. Kant miał nadzieję, że coraz więcej ludzi będzie dostatecznie oświeconych by mieć siłę być dojrzałym i odpowiedzialnym za swoje czyny, co wyrwie ich spod władzy rozmaitych "opiekunów" - autorytetów politycznych i religijnych. Jednocześnie podkreślał, jak łatwo być niedojrzałym. W innej rozprawie: "Do wiecznego Pokoju" (*Zum ewigen Frieden*) z 1795 roku, pisał, że żeby osiągnąć ów wspomniany wieczny pokój na świecie, trzeba będzie ustanowić wszędzie rządy "republikańskie", tzn. kierujące się zasadami wolności członków społeczeństwa i wspólnego dla wszystkich i obowiązującego wszystkich prawodawstwa, vide: I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005, s. 44-45, 171.

[ 64 ] J. Hudzik, *Rozum, wolność, odpowiedzialność. Studium z historii idei w nowożytnej i współczesnej myśli filozoficznej*, Lublin 2001, s. 34-35 i 76-80. Hudzik zauważa też, że myśliciele niemieccy tacy jak Pufendorf, w przeciwieństwie do Francuzów (Montaigne, Gassendi) o wiele trudniej też akceptowali tolerancję religijną.

[ 65 ] R. Christi, *Hegel on Freedom and Authority*, Cardiff 2005, s. 41. U Hegla wolność, jak każda inna cnota była podporządkowana zwyczajowości (*Sittlichkeit*), konkretnego narodu, która to zwyczajowość pomaga mu dokonywać wyborów między dobrem a złem. Drugą podporą, na której spoczywała heglowska idea wolności było zapożyczone od Rousseau przekonanie, że "wola" jest fundamentem i motorem każdej wspólnoty politycznej, vide: A. Patten, *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford 1999, s. 104-139.

[ 66 ] Idąc jakby za myślą Platona, profesor Josiah Ober z uniwersytetu z Princeton, autor *Mass and Elite in democratic Athens* ("Masy i elita w demokratycznych Atenach") podważył całą, jak ją nazwał; "demokratyczną wiedzę" (*democratic knowledge*) o wolności politycznej, przyznając jednak, że demokratyczne instytucje umożliwiły twórczą wymianę myśli. Bogdan Burliga zauważał z kolei, że kiedy spojrzeć się nie na patos tych instytucji i zgromadzeń, lecz na pojedyncze emocje i opinie jednostek żyjących w czasie 200-letniej demokracji ateńskiej, zauważymy, iż ich ton jest niemal

zawsze negatywny, a demokracja jawi się w nich jako tyrania chaosu i kapryśności ludu, vide: B. Burliga, "Consequences of Freedom. The Case of Nicias and Socrates", w: D. Brodka, J. Janik, S. Sprawski (red.), *Freedom and its limits in the ancient world*, s. 23-24.

[ 67 ] Głosowano dwukrotnie przy czym za drugim razem (drugie głosowanie zarządzono z przyczyn technicznych) lud zmienił zdanie przyznając rację Kalliksenosowi, skazując tym samym strategów na śmierć bez sądu, vide: R. Turasiewicz, "Proces ateńskich strategów z r. 406 przed Chr. - jego aspekt prawny i obyczajowy", w: J. Korpanty, J. Styka (red.), *Freedom and Democracy in Greek Literature*, s. 49.

[ 68 ] *We tend nowadays to associated democracy with tolerance, forgetting that a majoraty is quite capable of making and enforcing much more repressing laws than an easy-going autocrat. We also tend to imagine that democracies are by nature lenient in punishment and reluctant to take lifes of their own citizens*, vide: *Ibidem*

[ 69 ] O czym rzadko się wspomina Republika Genewy potępiła tekst: *Du Contract social*. Wzorowanie się autora na ustroju autentycznej republiki nic tu nie znaczyło, vide: L. Forestier, *XVIII<sup>e</sup> siècle français. Le Siècle des Lumieres*, s. 167. Trudno też powiedzieć by w Rzeczypospolitej uznano za przydatne utopijne rady Rousseau by podzielić rozległą Polskę na kilkadziesiąt niezależnych republik, by lud każdej z nich mógł zbierać się na naradę niczym w starożytnych Atenach, vide: J. Michalski, *Rousseau i sarmacki republikanizm*, Warszawa 1977, *passim*. Franklin był praktyczniejszy; po przeprowadzeniu stosownych eksperymentów, odrzucił możliwość wprowadzenia demokracji bezpośrednio w terytorialnych państwach nowożytnych.

[ 70 ] Nad szkicem do "Umowy społecznej" Rousseau pracował już ok. 1754 roku. Tematy polityczne zajmowały myśliciela już od czasu jego pobytu w Wenecji (1743-1744) w charakterze sekretarza posła francuskiego przy Republice Weneckiej Pierre'a François de Montaigu (1692-1764), vide: J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Kęty 2007, s. 5. Rousseau był fatalnym sekretarzem. De Montaigu twierdził, że jego sekretarz ma paskudny charakter i złe podejście do ludzi, a przy tym uważa się za Bóg wie kogo i nigdy nie ma sobie nic do zarzucenia. Ambasador sugerował też, że Rousseau nie jest w pełni zdrow psychicznie i wróżył mu ubóstwo, ponieważ z jego charakterem nie utrzyma się w żadnej pracy. Być może tym co najbardziej drażniło dyplomatę, było to, że gdy podczas dyktowania swemu sekretarzowi jakiegoś pisma, Rousseau miał zwyczaj ostentacyjnie ziewać lub przechadzać się koło okna, vide: P. Johnson, *Intelektualiści*, Warszawa 1988. Zarówno w "Wyznaniach", jak i w "Emilu", czyli jego słynnym traktacie o wychowaniu odnajdziemy mnóstwo fragmentów świadczących o głębokiej niechęci Rousseau do jakiejkolwiek kontroli. Oto przykładowe zdanie z "Emila": "...Dopóki nie poddało się dziecka przesądom naszym, pierwszym jego życzeniem jest wolność i wygoda; najprostsze, najwygodniejsze, najmniej krępujące ubranie jest mu zawsze najdroższe", vide: J.J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, Wrocław 1955, t. 1s. 141.

[ 71 ] Z antytotalitarnych krytyków myśli Rousseau warto wspomnieć izraelskiego badacza Jacoba Leiba Talmona, który oskarżał Rousseau jako ojca *totalitarian democracy* nie dostrzegającego jakie efekty może przynieść uznanie woli jednostek i woli powszechnej państwa za jedno, vide: J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Oakland 1960, s. 1-4. Talmon zauważał liczne podobieństwa między naukami Rousseau, jakobinizmem i stalinizmem. Podobnie sceptyczny co do demokratycznej wolności był Herbert Marcuse.

[ 72 ] Choć trzeba pamiętać, że jeden z najkrwawszych totalitaryzmów pojawił się w Rosji - kraju bez tradycji demokratycznych, a i ze słabymi tradycjami obywatelskimi, nawet w odniesieniu do szlachty. Piotr Wielki narzucenie wszystkie swoje reformy z góry, nie zrywając z despotyzmem. Szlachta eksploatująca *pomiestja* pełne prawa własności otrzymała dopiero w 1731 roku, a dopiero w 1762 przyznano szlachcie na

tyle praw, że można od tego momentu nazywać ją szlachtą w sensie europejskim. Do tego momentu była to po prostu elita państwa despotycznego drżąca o swe życie niemal na równi z prostymi murzykami, vide: W. Karpiński, *Szkice o wolności*, Kraków 1981, s. 12-13.

[ 73 ] "Umowa społeczna" wydaje się być utopijnym produktem wahania się jej autora między typowym dla jego epoki "romantycznym" indywidualizmem a pragnieniem stworzenia trwałej wspólnoty politycznej, vide: H.D. Lewis, *Freedom and History*, London 1962, s. 105.

[ 74 ] J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, s. 11.

[ 75 ] Rousseau wykluczał możliwość powstania państwa/społeczeństwa przez podbój czyli drogą siłową; z podboju powstaną pan i niewolnicy, ale nie państwo, vide: *Ibidem*, s. 14-17.

[ 76 ] *Ibidem*, s. 19.

[ 77 ] *Ibidem*, s. 21.

[ 78 ] *Ibidem*, s. 22. To "zmuszenie do wolności" bardzo krytykował XX-wieczny klasyczny liberał Harold Laski, który widział wolność jako "brak przymusu". Atakował też Hegla, za sugerowanie, że człowiek może odnaleźć swą wolność w posłuszeństwie prawom. Laski widział wolność jako stan, w którym praw i regulacji jest mało i nie mają one ciągłego wpływu na życie codzienne jednostki, vide: H. Laski, *Liberty in the Modern State*, New York 1930, s. 1-2. Warto przypomnieć o czym już była mowa w poprzednim rozdziale, że Jeremy Bentham uważał prawa za czynnik w oczywisty sposób ograniczający wolność, a więc zajmował podobne stanowisko jak Laski i przeciwne Heglowi.

[ 79 ] U Rousseau prawa mają wyrażać wolę powszechną. U liberałów prawo nastawione jest na jednostkę a nie na generalną zasadę, dlatego, jak pisze Nicolas Grimaldi, Tocqueville mógł pisać o czasach swej młodości (urodził się w 1805 roku); czyli czasach Cesarstwa i Restauracji jako o "czasach wolności", choć trudno mówić w odniesieniu do nich o prawie, jako sposobie wyrażania powszechnej woli. Rousseau utożsamiał, według Grimaldiego, wolność z identycznością a Tocqueville z różnicą, vide: N. Grimaldi, *Dylematy wolności*, s. 26-27.

[ 80 ] Idee Rousseau przywołują na myśl kolejne "upiory" - ustawiczne żądania socjalistów by znieść senat; w końcu po co komplikować proces tworzenia praw dla ludu przez lud na podstawie moralności ludu?

[ 81 ] Leo Strauss uważał, że myśl Rousseau jest jednocześnie naiwna i realistyczna, ponieważ starał się godzić cnoty i np. samouwielbienie i instynkt samozachowawczy. Wszystko to miało równie silnie skłaniać ludzi do partycypowania w jego idealnej wspólnocie politycznej. U Hobbesa ta pierwsza motywacja (cnota) nie występuje, vide: L. Strauss, *History of Political Philosophy*, s. 514.

[ 82 ] J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, s. 23.

[ 83 ] Paul M. Cohen próbując wyjaśnić specyfikę podejścia Rousseau i jego naśladowców i uczniów za których uważał: Robespierre'a, Stendahla, Micheleta, Bergsona, Peguy'a, Sartre'a i Foucaulta, do kwestii wolności, kładzie nacisk na wyjaśnieniu, że dla nich wolność nie polegała na daleko posuniętej politycznej i ekonomicznej niezależności jednostki (zwłaszcza od wpływów rządzących), lecz na "czystości" implikującej pewien rodzaj filozoficznej zgody z własną naturą. Cytuje fragment "Wyznań" Rousseau, w których obywatel Genewy stwierdzał: "nie widzę żadnej wielkości czy piękna w niczym innym jak tylko w byciu wolnym i cnotliwym, wyższym ponad los i ludzkie opinie, niezależnym od wszelkich zewnętrznych okoliczności", vide: P. M. Cohen, *Freedom's Moment: An Essay on the French Idea of Liberty from Rousseau to Foucault*, Chicago 1997, s. 59-62.

[ 84 ] Niektórzy autorzy sprzeciwiają się jakiegokolwiek łączeniu myśli Rousseau z dzisiejszą demokracją i socjalizmem, podkreślając, iż są one zrozumiałe jedynie w kontekście epoki w której żył, a także jego własnego myślenia o swych dziełach, tzn. przekonania, że uzupełniają one się wzajemnie. Jeśli więc przykładowo "Umowa



Spółeczna" wydaje się nam protosocjalistyczna w duchu, jest to wynik nie zaznajomienia się z projektami konstytucji Polski i Korsyki czy "Listów o Montaigne'e", vide: I. Fetsher, "Rousseau's Concepts of Freedom in the Light of his Philosophy of History", in: C. J. Friedrich (ed.), *Nomos Liberty*, IV Atherton Press New York 1962, s. 29-56. Tu jednam można zapytać; czy jednak od intencji autora (jeśli nawet była taka jak uważa Fetsher) nie jest ważniejszy efekt jaki "Umowa Spółeczna" wywierała na czytelnikach.

[ 85 ] O woli powszechnej pisali już (czasem używając nieco innych sformułowań), m.in.: de Groot, Pufendorff, Gravina, Hobbes, Locke, Montesquieu i Diderot, ale dopiero Rousseau uznał ją za najważniejszy składnik ładu politycznego, vide: A. M. Osborn, *Rousseau and Burke: A Study of the Idea of Liberty in Eighteenth-Century Political Thought*, London 1940, s. 85.

[ 86 ] Zwolennicy Robespierre'a wprost oświadczyli, że Condorcet był zawsze "przyjacielem Voltaire'a i wrogiem Rousseau, a zatem - fałszywym filozofem", vide: E. Badinter, R. Badinter, *Condorcet*, s. 466.

[ 87 ] J. S. Mill, *Utylitaryzm; O wolności*, Warszawa 1959, s. 216-218.

[ 88 ] J. S. Mill, *Utylitaryzm; O wolności*, s. 127.

[ 89 ] Chodzi o wspomnianą wolność według Rousseau, czyli rezygnację z anarchistycznej wolności pierwotnej na rzecz tej, której granice i zasady ustala wspólnota.

[ 90 ] S. Mill, *Utylitaryzm; O wolności*, s. 272-274.

[ 91 ] *Ibidem*, s. 121.

[ 92 ] James Fitzjames Stephen zarzucał Millowi podniesienie abstrakcyjnych doktryn rewolucji francuskiej do poziomu religijnego *credo*. Postulował by "wolność, równość i braterstwo" nie były, jak rzekomo są one u Milla, prawdami, o które każdy zobowiązany jest walczyć lecz by traktowano je jako pewne ogólne racjonalne wytyczne. Polemizując z nim, twierdził jednak Stephen, że nikt lepiej od Milla nie bronił sprawy wolności. Sam Stephen wolność zachwalał taki porządek społeczny (jako najbardziej moralny), w którym konflikt z wolnością może nastąpić wskutek korzystania z prawa do samoobrony, vide: J. F. Stephen, *Liberty, Equality Fraternity*, New York 1873, s. 2-3 i 123. David Saari czynił Milla i głoszoną rzekomo przez niego "moralną neutralność" odpowiedzialnymi za amerykańską (k. XIX w.-XX w.) "kulturową anarchię, hedonizm, narcyzm i tendencję do czczenia idoli", vide: D. J. Saari, *Too Much Liberty? Perspectives on Freedom and the American Dream*, Westport CT 1995, s. 9. Joseph Hamburger badający poglądy Milla w kontekście jego korespondencji ze znajomymi i specyfiki epoki w której żył ten myśliciel. Na podstawie swych badań sformułował tezę, że Mill nie tylko nie był człowiekiem zawsze broniącym wolności przed kontrolą, lecz po to tworzył wizerunek silnej, prężnej i śmiałej jednostki nie bojącej się reakcji społeczeństwa na jej działania, by doprowadzić do odnowy społeczeństwa według swych zasad. Był więc Mill, w ujęciu Hamburgera, raczej człowiekiem kontroli i konstrukcji moralno-politycznej niż rykerzem wolności czy prywatności, vide: J. Hamburger, *John Stuart Mill on Liberty and Control*, Princeton 1999, s. 149-165. Podobnie jak Hamburger uważa John Gray. Podkreśla on, że wolność rozumiał Mill przede wszystkim jako ograniczenie uniemożliwiające czynienia szkody innym, vide: J. Gray, *Mill on Liberty: A Defence*, London 1996, s. 48.

[ 93 ] Z liberalnym sposobem ujmowania dziejów polemizował Thomas Carlyle, historyk przychylający się to do konserwatyzmu, to do socjalizmu. Oskarżał on liberalnych historyków o niedoceniecie roli jednostki ("bohatera") w procesie dziejowym. Tak pisał Carlyle o bohaterach, demokracji i wolności: "...Wszyscy ci dostojnicy społeczni są jak banknoty, reprezentujący złoto; ale wielka ich ilość bywa, niestety, podrobiona. Można jeszcze istnieć... ze znaczną ilością sfałszowanych banknotów; ale jeśli wszystkie, lub większa ich część, są sfałszowane - to jest niemożliwe! Wtedy nieuniknienie zbliża się rewolucja, okrzyki "demokracja, wolność i

równość", i sam nie wiem co jeszcze. Skoro wszystkie banknoty są fałszywe i złota wcale nie można otrzymać, lud zaczyna w rozpaczy wołać, że go nie ma i nigdy nie było!", vide: T. Carlyle, *Bohaterowie. Cześć dla bohaterów i pierwiastek bohaterstwa w historii*, Kraków 2006, s. 15.

[ 94 ] H. Spencer, *Jednostka wobec państwa*, s. 23-25.

[ 95 ] Spencer demaskował coś, co nazwalibyśmy fanatyzmem politycznym z liberalną twarzą; atakował takich ludzi jak historyk i socjalista Thomas Carlyle, który, według Spencera, nie przestał być teologiem, mimo iż został ateistą. Przypomina to stwierdzenie równie bezkompromisowego liberała Tocqueville'a o fizjokratkach, którzy pozostali absolutystami choć przestali wierzyć w boskie prawa królów.

[ 96 ] H. Spencer, *Jednostka wobec państwa*, s. 139-140.

[ 97 ] *Ibidem*, s. 107.

[ 98 ] Mordecai Roshwald uznawał podział przeprowadzony przez Berlina, lecz kładł nacisk też na inny podział na wolność aktywną i pasywną. Przykładowo wolność druku i wygłaszania opinii będzie pasywna dla kogoś, kto w danej chwili nie korzysta z niej, gdyż np. nie jest dziennikarzem, vide: M. Roshwald, *Liberty: Its Meaning and Scope*, s. 12.

[ 99 ] I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, Warszawa 1991, s. 114.

[ 100 ] Owe minimum uważa Berlin za zależne od kultury i wynikającej z nich potrzeb i okresu dziejów. Dalej Berlin cytował przekonanie Milla, że znaczna wolność jest niezbędną dla ochrony geniuszy i innych wybitnych jednostek, przed zbiorową przeciętnością i wspominał o uwagach Jamesa Stephena, który zauważał, że społeczności purytańskie i inne żyjące w ścisłej dyscyplinie i wzajemnej kontroli równie często, a może i częściej ich wydają, vide: *Ibidem*, s. 121-125.

[ 101 ] *Ibidem*, s. 129.

[ 102 ] *Ibidem*, s. 149.

[ 103 ] D. W. Treadgold, *Wolność. Zarys historii*, Warszawa 1996, s. 17 i 36.

[ 104 ] Vide: R. Scruton, *Co znaczy konserwatyzm*, s. 52-53.

#### **Piotr Napierała**

Urodzony w 1982r. w Poznaniu - historyk; zajmuje się myślą polityczną oświecenia i jego przeciwników i dyplomacją Francji i Anglii XVIII wieku, a także kwestiami związanymi z ustrojem państw (Niemcy, Szwecja, W. Brytania, Francja) w tej epoce.

[Strona www autora](#)

[Pokaż inne teksty autora](#)



(Publikacja: 31-05-2011)

[Oryginał.](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,1828) (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,1828>)

Contents Copyright © 2000-2011 Mariusz Agnosiewicz

Programming Copyright © 2001-2011 Michał Przech

Autorem portalu Racjonalista.pl jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.  
Właścicielami portalu są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tego portalu i jakiegokolwiek jego części.

Wszystkie strony tego portalu, wliczając w to strukturę katalogów, skrypty oraz inne programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tego portalu oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tego portalu i nie korzystać z jego zasobów.

Informacje zawarte na tym portalu przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów portalu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na portalu. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki prezentuje.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych portalu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do [redakcja@racjonalista.pl](mailto:redakcja@racjonalista.pl)