

„KRAJ WOLNOŚCI” I „KRAJ NIEWOLI”
– BRYTYJSKA I FRANCUSKA WIZJA WOLNOŚCI
W XVII I XVIII WIEKU

Piotr Napierała

„KRAJ WOLNOŚCI” I „KRAJ NIEWOLI”
– BRYTYJSKA I FRANCUSKA WIZJA WOLNOŚCI
W XVII I XVIII WIEKU

© Copyright by Wydawnictwo LIBRON
© Copyright by Piotr Napierała
Kraków 2011

ISBN 978-83-621-96-11-1

Recenzenci:
prof. dr hab. Bogdan Rok
dr hab. Grzegorz Kucharczyk

Redakcja wydawnicza: Jakub Muchowski
Korekta: Zuzanna Bochenek
Projekt okładki: Helena Oszmiańska
Skład: Małgorzata Piwowarczyk



Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner
ul. Ujejskiego 8/1
30-102 Kraków
tel.: 12 628 05 12
email: office@libron.pl
www.libron.pl

SPIS TREŚCI

Wstęp	11
Rozdział I	
Pojęcie i rozumienie wolności politycznej na przestrzeni dziejów – zarys problemu	17
1. Rodzaje wolności	17
2. Zmiany rozumienia wolności politycznej na przestrzeni dziejów	19
2.1. Wolność ateńska – między ludowładztwem a samodyscypliną	19
2.2. Wolność jako rodzaj równowagi pomiędzy rządzącym a rządzonym – Rzym	23
2.3. Wolność czasów feudalnych	26
2.4. Reformacja i wolność jako zdolność wyboru dobra. Problem tolerancji religijnej	32
2.5. Wolność jako polityczne ograniczanie władcy: Szwecja, Holandia, Polska	36
2.6. Wolność a demokratyzm	42
2.7. Wolność jako sprzeciw wobec tyranii biurokracji – refleksja liberalno-konserwatywna	44
2.8. Wolność jako sprzeciw wobec jakichkolwiek form władzy	59
2.9. Poszukiwanie przyczyn nowożytnego niedostatku wolności	60
3. Podsumowanie rozdziału	62
Rozdział II	
Kraj wolności – <i>english liberties</i>	65
1. Angielskie umiłowanie wolności	65
1.1. Elity Anglii wczesnych Tudorów o wolności	65
1.2. „Patriotyczny” absolutyzm elżbietański a kwestia wolności	73
2. XVII wiek – od wolności ekonomicznej do wolności obywatelskiej	78
2.1. Absolutystyczny eksperyment Stuartów i ich pojmowanie wolności	78
2.2. Robert Filmer i Thomas Hobbes a problem wolności	82
2.3. Wolnościowe ideały rewolucji. Anglicy jako misjonarze wolności	90
2.4. Doktryna wolnego handlu jako fundament liberalizmu politycznego	96
3. Podsumowanie rozdziału	106
Rozdział III	
Doktryna francuskiego absolutyzmu a problem wolności	107
1. Obawa Jeana Bodina przed anarchią a problem wolności	107
1.1. Jean Bodin – intelektualne podłoże absolutyzmu francuskiego	107
1.2. Dzieło Bodina. Wolność w <i>Sześciu księgach o Rzeczypospolitej</i>	110
2. Budowa państwa centralistycznego przez bogatych mieszczan	116

2.1. Urzędnicy, prawnicy, <i>noblesse de robe</i> i wolność robienia kariery urzędniczej	116
2.2. Propagandysta Richelieu – Cardin Le Bret (1558–1652)	119
3. Propagandyści Ludwika XIV	124
3.1. Senault, Domat i Le Moyne	124
3.2. Bossuet – konserwatysta i miłośnik tolerancji w szatach absolutysty	128
4. Podsumowanie rozdziału	133

Rozdział IV

Pojmowanie wolności w Wielkiej Brytanii doby oświecenia 135

1. Zmiany w rozumieniu wolności w wigowskiej Wielkiej Brytanii	135
1.1. Upadek absolutyzmu. Wolność i tolerancja u Locke’a	135
1.2. Wigowski mit historyczny – historia Wielkiej Brytanii jako historia wolności	143
1.3. Optymizm narodowy i wolna prasa. Pierwsze „społeczeństwo otwarte”	147
1.4. Złagodzenie praw i wolna opinia publiczna	162
2. Wigowska Brytania i jej odporność na krytykę polityczną	175
2.1. Polityczna moralność Mandeville’a <i>contra</i> królewski patriotyzm Bolingbroke’a	175
2.2. Opcja jakobicka	183
2.3. <i>Wilkes and liberty</i>	186
3. Wyzwania końca XVIII wieku dla obrońców <i>english liberties</i>	188
3.1. Amerykańscy koloniści i wojna o wolność	188
3.2. Ku zniesieniu niewolnictwa	206
4. Podsumowanie rozdziału	208

Rozdział V

Rozumienie wolności we Francji Ludwika XV i Ludwika XVI 209

1. Zakres wolności poddanych Ludwików francuskich	209
1.1. Swobody państwa „absolutnego”	209
2. Boulainvilliers, neofeudałowie i „wolność szlachty”	220
2.1. Regencja Filipa Orleańskiego i jej znaczenie dla liberalizmu francuskiego	220
2.2. Henri de Boulainvilliers o etosie wolności u Franków	225
3. Markiz d’Argenson i nadzieje związane z Ludwikiem XV	231
3.1. René Louis de Voyer de Paulmy d’Argenson – absolutysta-liberał	231
4. Pierwsze pokolenie „filozofów”. Wolność monteskiuszowska i wolteriańska	239
4.1. Wolność monteskiuszowska	239
4.2. Wolność wolteriańska	246
5. Drugie pokolenie „filozofów”. Wolność od przesądów	258
5.1. Pokolenie Diderota i d’Alemberta o wolności	258
6. Palissot i Fréron jako obrońcy absolutyzmu	268
6.1. Wrogowie „filozofów”	268

7.	Trzecie pokolenie „filozofów”. Tendencje republikańskie	274
7.1.	Prekursorzy republikańskiego i demokratycznego odłamu oświecenia	274
7.2.	Myśliciele świata odmienionego przez Amerykanów, wolność u fizjokratów	283
7.3.	Starcie dwóch koncepcji wolności podczas rewolucji francuskiej	287
8.	Podsumowanie rozdziału	289
Rozdział VI		
Między wolnością anglosaską a wolnością francuską		291
1.	Brytyjczycy o francuskiej „niewoli”, Francuzi o wyspiarskiej „wolności”	291
1.1.	Francuska „niewola” w oczach brytyjskich	291
1.2.	Brytyjska „wolność” w oczach Francuzów	306
1.3.	Rewolucja francuska jako konfrontacja „brytyjskiej” wolności z „francuską”	312
2.	Podsumowanie rozdziału	320
Podsumowanie		321
Bibliografia		325
Summary		349

*Nie ma słowa, któremu by dawano więcej rozmaitych znaczeń
i które by na tyle sposobów przemawiało do ludzi,
co słowo „wolność”.*

Charles de Secondat baron de Montesquieu (1689–1755)

Problematyka wolności od dawna stanowi obszar zainteresowania badaczy. Źródłem inspiracji do podjęcia niniejszych rozważań stały się zróżnicowane poglądy autorów dotyczące nie tylko samego ujmowania wolności politycznej, ale i możliwości jej osiągnięcia. Do bardziej zaskakujących sposobów przedstawiania tego problemu, które zainspirowały mnie w szczególny sposób, zaliczyłbym:

1) wątpliwości Alexisa de Tocqueville'a co do zrealizowania postulatu wolności politycznej w warunkach demokratycznych;

2) koncepcje decentralistyczne René d'Argensona i wolteriański monarchiczny konstytucjonalizm, który Peter Gay nazywa konstytucjonalizmem absolutystycznym;

3) poglądy pewnej liczby autorów brytyjskich XVIII wieku dotyczących pomiarów w badaniach;

4) wątpliwości obrońcy starego ładu Pierre'a Gaxotte'a, który między innymi zwrócił uwagę na balast utrudnień biurokratycznych w znacznie większym stopniu krępujących wolność we współczesnych demokracjach, niż to miało miejsce w dawnej francuskiej monarchii absolutnej. Przyjrzawszy się pismom francuskich absolutystów, zapamiętałem szczególnie to, że władza absolutna to nie władza totalitarna, wnikająca we wszelkie dziedziny życia, lecz władza niepodzielna, przysługująca jedynie królowi, a nie na przykład sądom czy parlamentowi. Taka władza nie jest *a priori* skazana na konflikt z wolnością, choć oczywiście może okazjonalnie ją ograniczać. Podobnie nie każdy parlament będzie walczył o poszerzenie zakresu swobód, choć tak pouczał między innymi John Locke.

Zarówno w źródłach historycznych, jak i w literaturze przedmiotu spotykamy się z różnym pojmowaniem wolności. Bywała ona rozumiana odmiennie w różnych epokach i na różnych szerokościach geograficznych: jako ideał filozoficzny lub konkretna polityka czy rzeczywistość polityczna, jako atak na przywileje lub ich obrona, pokładanie wiary w ludowładztwie lub strach przed nim. Nic przy tym dziwnego, że to, co jedni myśliciele pojmowali jako urzeczywistnianie postulatu posiadania znacznej wolności, inni widzieli jako zagrożenie dla już istniejących swobód. Współczesny uczyony Nicolas Grimaldi, cytowany przeze mnie w tej pracy, reprezentował pogląd, że wolność w szerokim sensie tego słowa może oznaczać przypadkowość lub konieczność, libertynizm bądź samokontrolę i wstrzemięźliwość.

Analiza literatury przedmiotu pozwala na wyróżnienie dwóch typów wolności politycznej: wolności pozytywnej i wolności negatywnej. Dotychczasowe badania historyków, zarówno myśli politycznej, jak i historii ustroju, koncentrowały się tylko lub przede wszystkim wokół „wolności pozytywnej” (wówczas przyjmowano założenie wywodzące się ze zwulgaryzowanej formy poglądów J.S. Milla: „więcej demokracji” = „więcej wolności”). Najbardziej typowym przykładem społeczeństwa

ceniącego sobie „wolność pozytywną”, a zapominającego całkiem o „negatywnej” może być antyczna demokracja ateńska. Wolność w rozumieniu Ateńczyka, a także Rzymianina okresu republiki, to przede wszystkim wolność partycypacyjna, czyli możliwość uczestniczenia w życiu politycznym miasta i związane z tym przywileje. Niemal w ogóle nie istniała tam natomiast wolność osobista. Społeczność ściśle kontrolowała życie jednostki, jej „prowadzenie się” i wszelką inną działalność. Ten rodzaj wolności został przez twórcę pojęcia „wolność pozytywna” Isaiaha Berlina uznany jedynie za postulat pożądających władzy demokratów.

Wobec mniejszej liczby opracowań skupiających się na wolności jednostki postawionej wobec przymusu ze strony rządów i władzy w swej pracy skupiłem się przede wszystkim na „wolności negatywnej” („wolność od”). Postuluje ona niezależnienie poddanych/obywateli od państwa i pozbawienie aparatu państwowego możliwości nadmiernej ingerencji w ich życie. Berlin uważał tę wolność za jedyną prawdziwą, w przeciwieństwie do „wolności pozytywnej” („wolność do”), domagającej się udziału społeczeństwa we władzy.

ZAŁOŻENIA TEORETYCZNE I CELE PRACY

Podjęte w pracy rozważania dotyczą wolności rozumianej, po pierwsze, jako wolność polityczna, po drugie zaś, jako wolność, którą Isaiah Berlin określał mianem „wolności negatywnej”.

Analizie poddałem zbiór idei dotyczących przestrzeni między rządzącymi a rządzonymi czy między administracją a poddanymi/obywatelami, bez uwzględniania wolności wyznaniowej. Wolność religijna czy kwestie związane z uciskiem mniejszości etnicznych lub wyznaniowych były dla mnie istotne jedynie wtedy, gdy wiązały się ściśle z ogólną wizją wolności politycznej danego myśliciela czy stronnictwa.

Ramy chronologiczne pracy stanowią zasadniczo lata 1600–1789. Dość ogólnikowa cezura czasowa wynika z trudności zestawienia etapów ewolucji ustrojowej oraz ewolucji myśli społecznej i politycznej w obu omawianych państwach. Można więc przyjąć, że chronologicznie publikacja ta dotyczy zdarzeń od pojawienia się pierwszych tendencji absolutystycznych w monarchiach Elżbiety I Tudor i Henryka IV Burbona aż do rewolucji francuskiej, podczas której wypracowane wcześniej idee wolnościowe zostały poddane częściowej weryfikacji w praktyce politycznej. Ponieważ skoncentrowałem się na „wolności negatywnej”, niezwykle cenni byli dla mnie ci autorzy siedemnasto-, osiemnasto- i wczesnodziewiętnastowieczni, którzy starali się pogodzić silną monarchię z liberalizmem, tacy jak: d’Argenson, Voltaire, Benjamin Constant czy Tocqueville, a także autorzy wcześniejsi i późniejsi o podobnych przekonaniach. W pismach tych myślicieli poszukuję źródeł wolności, nie dlatego że krytykowali oni demokrację i sam postulat równości obywatelskiej, ale dlatego że zachowali wobec nich wystarczająco daleko idący sceptycyzm. Nie zapominali też, że wolność jest przede wszystkim kwestią jednostki i jej poczucia bycia ograniczaną, a nie systemów opartych na wspólnym tworzeniu praw. Stąd też w niniejszej pracy nacisk położony został przede wszystkim na ten rodzaj myśli

politycznej. Mimo to nie pominąłem autorów uważanych za przodków dzisiejszych demokracji, takich jak Locke czy Jean Jacques Rousseau. Jednak wystrzegąłem się utożsamiania idei przedstawicielstwa z wolnością.

Celem pracy jest, po pierwsze, wzbogacenie stanu wiedzy o źródłach „wolności negatywnej” dzięki dokonaniu porównań między siedemnasto- i osiemnastowiecznymi myślicielami brytyjskimi i francuskimi przez pryzmat warunków koniecznych do stworzenia szerokich ram dla „wolności negatywnej”, tak jak chcieliby Berlin, Herbert Spencer (*Jednostka wobec państwa*), Tocqueville i ich poprzednicy (Daniel Defoe, David Hume). Po drugie, ma ona ustalić, czy rzeczywiście ogólnie przyjęte założenie o angielskiej/brytyjskiej przewadze nad Francją w dziele zapewniania poddanym wolności politycznej jest słuszne. Po trzecie, odpowie ona na pytanie, czy można mówić o narodowych koncepcjach wolności politycznej w odniesieniu do Anglii/Wielkiej Brytanii i Francji w omawianych epokach. Po czwarte zaś, zbada wpływ wolnościowej myśli brytyjskiej na francuską i odwrotnie.

STRUKTURA PRACY

Praca ma charakter komparatystyczny. Starałem się poddać analizie źródła nowożytnego brytyjskiego i francuskiego podejścia do problemu wolności i ewolucję postaw wobec niej, a także to, czy można mówić o specyfice „francuskiej” i „brytyjskiej” wizji wolności, charakterystycznych dla tych kultur. Wyodrębniłem i omówiłem pewną liczbę tradycji intelektualnych po obu stronach kanału La Manche, które wpływały na powstawanie koncepcji wolności typowych dla omawianych narodów. Tradycje te to między innymi: antystuartowski mit historyczny, wigowski mit historyczny i elżbietanizm w Anglii czy „neofeudalizm” i antycentralizm we Francji.

Przyjrzałem się również podobieństwom procesów ewolucyjnych zachodzących w dziejach ustrojów politycznych obu państw w XVII wieku (angielski merkantylizm, dążenie do absolutyzmu) i coraz liczniejszym różnicom w miarę zbliżania się do wieku XVIII, gdy walczący z „despotyzmem” francuskich władców Voltaire uznał wolność za swego rodzaju angielską specjalność, mimo iż sam bazował głównie na doświadczeniach minionych francuskich pokoleń. Porównanie obu modeli ustrojowych i obu koncepcji wolności rozwijanych przez elity intelektualne XVII i XVIII stulecia wymagało omówienia brytyjskich argumentów antyabsolutystycznych i mitu wolnych Anglików („wigowski mit historyczny” stworzony między innymi przez Locke’a, Algernona Sidneya i G.M. Trevelyana), walczących z „tyranią” Ludwika XIV i XV, i skonfrontowania ich z faktami ustalonymi przez naukowców, niepowiązanych ideologicznie (zwykle nieświadomie) z demokratyzmem, dysponujących jednocześnie gruntowną wiedzą o ustrojach i kształcie społeczeństw po obu stronach kanału La Manche w XVII i XVIII wieku. Dzięki temu miałem nadzieję ustalić, czy teza o większej swobodzie społecznej w Wielkiej Brytanii („monarchii mieszanej” – „pólarystokracji”) niż w absolutystycznej monarchii burbońskiej jest zasadna. W pracy dałem także pole argumentom przeciwko rządowi parlamentarnym wygłaszanym przez absolutystów francuskich, takich jak: Jacques-Bénigne

de Bossuet, Jean Domat czy markiz d'Argenson, w celu stworzenia pewnej panoramy poglądów i idei omawianych epok.

Praca jest podzielona na sześć rozdziałów. W rozdziale pierwszym umieściłem niezbędny zarys historii myśli politycznej dotyczącej idei wolności. Interesowały mnie między innymi: demokratyczna wolność ateńska, wolność jako samodyscyplina u Epikteta, wolność rzymska jako przewidywalność prawa i decyzji sądowych, potępienie tyranii u niektórych autorów średniowiecznych, kwestia wolności kultu w czasach reformacji, ustroje nowożytnie oparte na hasłach związanych z wolnością – wenecki, szwedzki, holenderski, polski i szwajcarski, wreszcie idee anarchistów i konserwatywnych liberałów zderzone z ideami ich przeciwników.

W rozdziale drugim poddałem analizie proces kształtowania się angielskich wyobrażeń i idei związanych z problemem wolności od czasów Elżbiety I, która była przez późniejszą brytyjską tradycję widziana jako obrończyni wolności, poprzez epokę niepopularnych absolutystycznych szkockich Stuartów, aż po czasy triumfu wigów i ich idei, które, tak jak oni sami, rościły sobie prawo do monopolu na wolność i prowadzenie misji wolnościowej w świecie. Zwróciłem też uwagę na długo utrzymującą się wiarę w skuteczność ekonomicznego merkantylizmu sprzecznego z rzekomo typową dla wyspiarzy wolnością ekonomiczną. Brytyjskich merkantylistów można było spotkać jeszcze pod koniec XVIII wieku, a ich najstynniejszy przeciwnik Adam Smith nie wierzył, że rząd zrezygnuje z merkantylistycznego sterowania gospodarką na korzyść wolnego handlu.

W rozdziale trzecim omówiona została kwestia wolności w ustroju absolutystycznym Ludwików francuskich, tworzonym w teorii przez Jeana Bodina, Domata i Bossueta, a w praktyce przez Richelieugo i Jean-Baptiste'a Colberta. Wydaje się, że sytuacja poddanych francuskich nie różniła się zbytnio od sytuacji poddanych angielskich po *glorious revolution*, kiedy parlament zastąpił króla jako najważniejszy ośrodek władzy.

W tej części przyglądałem się przejawom troski o zachowanie „wolności negatywnej” w pismach zarówno francuskich absolutystów, jak i krytyków absolutyzmu. Jak się niejednokrotnie przekonałem, absolutyści mieli w tym względzie różne zapatrywania. Cardin Le Bret należał do typowych centralistów, Bossuet do prakonserwatystów, pragnących pierwszeństwa politycznego dla władcy i jego wyłączności w sprawowaniu władzy, lecz bez likwidowania jakichkolwiek dawnych partykularizmów: na przykład bez znoszenia cechów i przywilejów lokalnych stowarzyszeń handlowych. Podobnie w sferze polityki Richelieu przypominał bardziej Bossueta, mimo iż zatrudnił Le Breta, a Colbert – właśnie Le Breta. Colbert znacznie bardziej niż sam Ludwik XIV kładł nacisk na centralizm państwowy; zarówno ekonomiczny, jak i polityczny. Władca chciał przede wszystkim uprawiać politykę po staremu: toczyć wojny o nowe tereny i stawiać siebie na szczycie drabiny feudalnej, choć to jego pomysłem była propaganda kulturalna, jakiej poddawał na dworze arystokratów stanowiących dla niego groźną konkurencję.

Rozdział czwarty poświęciłem kwestiom związanym z wolnością w osiemnastowiecznej Wielkiej Brytanii. Podkreśliłem w nim angielskie przywiązanie do wolności prasy, której płomienne mowy poświęcali między innymi Hume i Defoe,

przy jednoczesnym niedostatku tolerancji religijnej. Staralem się podkreślić różnice w pojmowaniu wolności przez myślicieli wigowskich (Hume, Defoe, Joseph Addison, Steele, Edmund Burke) i torysów (John Arbuthnot, Jonathan Swift, Henry Bolingbroke, Samuel Johnson, Gibbon), które widać najwyraźniej w starciu między Burkiem a Johnsonem w kwestii postulatów kolonistów amerykańskich.

Rozdział piąty mojej pracy zawiera rozważania nad zakresem swobody poddanych Ludwika XV i Ludwika XVI, od neofeudalizmu (Henri de Boulainvilliers, Emmanuel d'Antraigues) wypływającego z tradycyjnego szlacheckiego sposobu rozumienia „wolności negatywnej”, poprzez konstytucyjny absolutyzm d'Argensona, Voltaire'a i Luca Vauvenarguesa, wypowiedzi André Morelleta o wolnym handlu, amerykańskie pomysły Denisa Diderota, Louisa Merciera i Jeana Condorceta, aż po protosocjalistyczne wizje Rousseau, Gabriela Mably'ego i Paula d'Holbacha oraz centralistyczne fizjokratów.

Rozdział szósty i ostatni poświęcony jest wyobrażeniom Anglików/Brytyjczyków na temat wolności we Francji i odwrotnie. Dodałem go, by umożliwić czytelnikowi wniknięcie we wzajemne relacje obu narodów w XVII i XVIII wieku i opinie ich przedstawicieli o ustroju politycznym panującym u sąsiada. W moich zamierzeniach w tej właśnie części książki objawić się miały ostatecznie znaczne różnice w pojmowaniu wolności politycznej elit intelektualnych obu państw i wynikające z nich konsekwencje. W tym rozdziale przyjrzymy się także „wolnościowej” dyskusji prowadzonej po obu stronach kanału La Manche w okresie rewolucji francuskiej.

W podsumowaniu pracy zamieściłem próbę odpowiedzi na pytanie, jak dalece różniły się sytuacje poddanych francuskich i brytyjskich, jakie były konsekwencje tych różnic i czy wynikały one bardziej z podłoża cywilizacyjnego, czy z ducha epoki.

* * *

Do wzbogacenia niniejszej pracy przyczyniły się kwerendy biblioteczne dokonane w Londynie w 2009 roku (British Library, IHR) i Paryżu w 2010 roku (BNF), dzięki otrzymaniu grantu promotorskiego od Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

Na zakończenie chciałbym gorąco podziękować Panu Profesorowi dr. hab. Waldemarowi Łazudzie za opiekę naukową i cenne wskazówki, a także Panu Profesorowi dr. hab. Bogdanowi Rokowi oraz Panu Profesorowi dr. hab. Grzegorzowi Kucharczykowi za podjęcie trudu zrecenzowania mojej pracy. Jestem wdzięczny za wszystkie uwagi, dotyczące również jej słabych stron, które okazały się pomocne przy przygotowywaniu książki do druku, przyczyniając się do nadania jej ostatecznego kształtu. Podziękowania kieruję także do kolegów z Zakładu Myśli i Kultury Politycznej: dr. Rafała Dobka, dr. Mariusza Menza, dr. Sebastiana Paczosa i dr. Damiana Szymczaka, a także do kolegi ze studiów doktoranckich dr. Karola Kujawy, za przestudiowanie pracy na etapie jej powstawania i postulowane zmiany.

POJĘCIE I ROZUMIENIE WOLNOŚCI POLITYCZNEJ NA PRZESTRZENI DZIEJÓW – ZARYS PROBLEMU

I. RODZAJE WOLNOŚCI

Często uznajemy Anglików za naród wiodący w realizowaniu wolności. Niemiec Justus Möser (1720–1794) był jednak zdania, że „Anglicy są niewolnikami Wolności”, co miało oznaczać, że ich ideologia wolnościowa bardziej im przeszkadzała, niż pomagała w zapewnianiu sobie realnej wolności politycznej. Gdy przyjrzymy się historii Amerykanów, którzy „uczyli się” wolności od Brytyjczyków, natkniemy się z kolei na zdanie Samuela Johnsona (1709–1784) o amerykańskich kolonistach: „Nigdzie niewolnictwo nie jest równie cierpliwie akceptowane, jak w krajach zamieszkałych przez tych fanatyków wolności”. Benjamin Franklin (1706–1790) stwierdzał, że jego rodacy często mylą demokrację z wolnością i wyjaśniał: „Demokracja jest wtedy, kiedy dwa wilki i owca głosują, co zjedzą na obiad. Wolność jest wtedy, kiedy dobrze uzbrojona owca podważa wynik głosowania”. Podobne sprzeczności niesie ze sobą wyrozumowana oświeceniowo-rewolucyjna wolność francuska. Wystarczy zacytować tu jakobina Louisa de Saint-Just (1767–1794): „nie ma wolności dla wrogów wolności”; na podobnej zasadzie „tolerancyjny” John Locke (1632–1704) odmawiał praw politycznych katolikom angielskim jako potencjalnym wyrotowcom. Widać więc wyraźnie, że wolność polityczna jest sprawą skomplikowaną, a jej ideologizacja często przynosi niewolę i ograniczenia.

Jak stwierdził baron de Montesquieu: „Nie ma słowa, któremu by dawano więcej rozmaitych znaczeń i które by w tyle sposobów przemawiało do ludzi, co słowo «wolność»”¹. Wystarczy otworzyć jakikolwiek słownik filozoficzny², by znaleźć

¹ Wieloznaczność pojęcia „wolność” ciekawie komentuje Nicolas Grimaldi: „Wolność nie jest ani prostym pojęciem, ani też jednoznacznym doświadczeniem. Utożsamiana zarówno z przypadkowością, jak i z koniecznością, z możliwością zaspokajania pragnień i z umiejętnością rezygnacji z nich, wolność może zostać zdefiniowana zarówno jako fakt czysto metafizyczny, jak i jako aktywność ściśle polityczna. Rozpoznajemy ją czasami jako przynależną woli, a czasami jako cel, do którego ta wola właśnie dąży”. Grimaldi uważa, że w wyniku każdego przewrotu czy rewolucji dokonanej w imię wolności z początku tracimy wszelką wolność, jaką cieszyliśmy się poprzednio. Może być ona większa lub mniejsza od nowej wolności, ale zawsze jest wolnością zupełnie innego rodzaju. Popularność idei rewolucyjnych wynika z popularności „wolności” jako hasła, choć rezultat może być przeciwny, bo rewolucja może przynieść zniewolenie. Grimaldi przytacza następnie przykład Rousseau, który uważał ludzi żyjących w demokracji przedstawicielskiej o ustroju podobnym do dzisiejszych demokracji parlamentarnych za nie mniej zniewolonych niż poddani monarchy. *Vide*: N. Grimaldi, *Dylematy wolności*, przeł. A. Graboń, WAM, Kraków 2007, s. 5–7.

² Korzystałem przede wszystkim z: A. Podsiad, Z. Więckowski, *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską*, Pax, Warszawa 1983, s. 425–426 i *Leksykon PWN – filozofia*, red. W. Łagodzki i G. Pyszczyk, PWN, Warszawa 2000, s. 352–354.

mnóstwo definicji rodzajów³ wolności. W metafizyce wolność to całkowita niezależność istoty żywej od czegokolwiek, co oznacza, że naprawdę wolny jest jedynie abstrakt, do którego odnosimy się w naszych rozważaniach. W dziedzinie stosunków międzyludzkich wolność utożsamia się z brakiem skrepowania jednostki ludzkiej uwolnionej z więzów fizycznych (np. wolność przemieszczania się), psychicznych (spontaniczność), duchowych (tolerancja religijna), moralnych (m.in. libertynizm), prawnych (przywileje, swobody obywatelskie w ramach obowiązujących praw), ekonomicznych (liberalizm ekonomiczny) czy społecznych (konstytucjonalizm, teoria walki klas). Te rodzaje wolności dotyczą politycznej sfery życia człowieka i to one stanowią przedmiot niniejszej pracy.

Lista ta nie wyczerpuje jednak wszystkich podziałów filozoficznych dotyczących wolności. Przykładowo w tomizmie mamy do czynienia z podziałem na „wolność od przymusu zewnętrznego”, którą człowiek może osiągnąć w odróżnieniu od „wolności od konieczności”, niemożliwej do osiągnięcia mimo posiadania „wolnej woli”. U Lutra i Hegla znajdziemy podział na „wolność do” (działania, uczestnictwa, badania świata) i „wolność od” (więzów, przymusu itd.). Ten właśnie podział, przeniesiony w dziedzinę stosunków politycznych, będzie szczególnie istotny dla tej pracy.

Pozostaje jeszcze kwestia wspomnianej już „wolnej woli”. Teza o posiadaniu przez człowieka wolności wyboru jest punktem centralnym filozofii indeterminizmu i woluntaryzmu. Woluntaryzm może być wymierzony przeciw idealizmowi (wola, a nie idea jako podstawa rzeczywistości – Schopenhauer) lub intelektualizmowi (Descartes twierdził, że sądy ludzkie są aktami woli, sprzeciwiając się tezie, iż ich dokonywanie jest właściwością intelektu). W historiografii woluntaryzm przeciwstawiany jest determinizmowi historycznemu, według którego dzieje zmiernie idą w pewnym określonym kierunku, jakby według ustalonego planu. Woluntaryzm historyczny głosi, iż wydarzenia w historii ludzkości były w dużej mierze dziełem przypadku lub wyborów dokonanych przez wybitne jednostki, co uprawnia do tworzenia alternatywnych scenariuszy dziejów. Zagadnienia związane z wolną wolą czy woluntaryzmem historycznym interesowały mnie jedynie o tyle, o ile stanowiły bezpośredni punkt odniesienia dla myślicieli rozprawiających o wolności politycznej.

Wolność polityczna jest pojęciem niezwykle złożonym. Nie licząc wolności rozumianej jako suwerenność władcy lub państwa, czujemy instynktownie, iż w owej wolności politycznej chodzi o swoistą przestrzeń między władzą a poddanymi, lecz wnioski, do jakich dochodzili ludzie mniący się obrońcami wolności politycznej, bywały skrajnie różne.

Przedmiotem rozważań w niniejszej pracy jest przede wszystkim ten rodzaj wolności politycznej, który sprowadza się do sprzeciwu wobec szerokiej i częstej

³ Mordecai Roshwald starał się odpowiedzieć na pytanie, czy istnieją różne rodzaje wolności niedoskonale się uzupełniające, czy też może istnieje jedna wolność o tysiącu twarzach, przejawiająca się na tysiące sposobów. Zwracał uwagę na bardzo łatwą możliwość wystąpienia kolizji między różnymi „wolnościami”, np. kolektywna wolność religijna *versus* indywidualna wolność poddanego czy obywatela. Ostatecznie Roshwald utożsamia wolność z klarownym systemem prawnym, przy jednoczesnym zwalczaniu „ekscesów”, takich jak pornografia. *Vide*: M. Roshwald, *Liberty: Its Meaning and Scope*, Greenwood Press, Westport–London 2000, s. 110–117.

ingerencji administracji w życie obywatela czy poddanego, czyli wolność nazwana niegdyś przez Isaiaha Berlina mianem „wolności negatywnej”. Wzmianki o innych wolnościach pełnią rolę uzupełniającą.

2. ZMIANY ROZUMIENIA WOLNOŚCI POLITYCZNEJ NA PRZESTRZENI DZIEJÓW

2.1. WOLNOŚĆ ATEŃSKA – MIĘDZY LUDOWŁADZTWEM A SAMODYSCYPLINĄ

Początków wolności politycznej jako pewnego stanu społecznego niektórzy autorzy upatrują już w starożytnych królestwach żydowskich⁴, lecz źródła ideologii wolnościowej poszukuje się zwykle w starożytnej Grecji, a w szczególności w demokracji ateńskiej.

Hellenowie, odkąd znamy ich dzieje, podkreślali swą odrębność od „barbarzyńców” (np. Macedończyków), zaznaczając, iż są „wolnymi ludźmi”. Już u Herodota spotykamy się ze słowem *eleutheria*, oznaczającym wolność w sensie czysto praktycznym, jednak wolność jako idea narodzi się dopiero wraz z Platonem, Arystotelesem i demokratami ateńskimi. Na wolność powoływał się między innymi ateński prawodawca Solon, gdy przestrzegał przed wywyższaniem ludzi majątnych i wpływowych: „[...] miasto ginie za sprawą wpływowych ludzi, z niewiedzy lud się oddaje w niewolę rządów jednowładcy”⁵.

Demostenes wielokrotnie straszył Ateńczyków tym, iż mogliby podzielić losy mieszkańców Tesalii, których Filip Macedoński oszukał, zamieniając swych wolnych poddanych w niewolników⁶. Ciekawe, że słynny ateński wódz i polityk Perykles, prawiąc o rzekomej doskonałości ustroju Aten w mowie z 430 roku p.n.e., opowiadał o jego demokratyczności (ustrój oparty na większości), równości obywateli wobec prawa, o częstych świętach i wypoczynku, otwartości na cudzoziemców

⁴ Donald Treadgold twierdzi, że starożytni Żydzi nie znali ani praw obywatelskich, ani klarownej stratyfikacji społecznej, którymi cieszyli się np. Ateńczycy, lecz żyli w wolności dzięki temu, iż nie posiadali króla we właściwym tego słowa znaczeniu, ponieważ ich prawdziwym władcą był Jahwe, a ich ziemscy książęta nie mieli wystarczającego poparcia, by stworzyć taką dławiącą lud biurokrację jak np. władcy Babilonu. Treadgold utożsamia wolność z demokracją i każde ustępstwo monarchów w dziejach traktuje jako krok ku wolności, co jest zdumiewającym uproszczeniem. Nie dostrzega on bowiem, iż zarówno monarchia, jak i demokracja mogą w bardzo różnym stopniu ingerować w życie obywateli, a historia zna wiele liberalnych rządów monarchicznych, podobnie jak wiele „totalitarnych” demokracji. *Vide*: D.W. Treadgold, *Wolność. Zarys historii*, przeł. A. i J. Soszyńscy, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 1996, s. 17 i 36. Problemem postrzegania historii politycznej świata jako historii wolności i wynikającymi z tej tendencji anachronizmami zajmował się m.in. Benedetto Croce. *Vide*: B. Croce, *History as the Story of Liberty*, W.W. Norton, New York 1941, s. 58.

⁵ J. Danielewicz, *Temat wolności w liryce greckiej*, w: *Freedom and Democracy in Greek Literature*, red. J. Korpanty i J. Styka, Księgarnia Akademicka, Kraków 2001, s. 73 i 79.

⁶ Zupełnie inaczej Izokrates, którego zachwycały metody, jakie Filip stosował wobec Tesalijczyków. *Vide*: S. Sprawski, *Philip II and the Freedom of the Thessalians*, w: *Freedom and Its Limits in the Ancient World. Proceedings of a Colloquium Held at the Jagiellonian University Kraków, September 2003*, red. D. Brodka, J. Janik, S. Sprawski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003, s. 55–66.

i sprawnym wojsku, nic natomiast nie wspomniał o wolności⁷. Jednocześnie trzeba pamiętać, że świat helleński w stosunku do Aten przejawiał bardziej strach i nienawiść niż respekt, a sam Perykles popełnił liczne nadużycia, powołując się na wyjątkowy charakter swego stanowiska⁸. Podobne zarzuty można by zresztą wygłaszać pod adresem Klistenesa i wprowadzonego przezeń zwyczaju ostracyzmu.

Epiktet rozwijał koncepcję jednostkowej wolności i niewoli związaną silnie z władzą, jaką ma ludzka wola nad działaniami człowieka. Niewolnikiem u Epikta mógł być również król samowładny, ponieważ rdzeniem jego definicji wolności była umiejętność pracy nad sobą i panowania nad sobą. Człowiek, który potrafił podołać tym zadaniom, odnosił automatycznie zwycięstwo nad wszelką nikczemnością umysłu. Musiał jednak dokonać tego sam, ponieważ nie otrzymywał owej wolności dzięki pomocy niebios jak w Nowym Testamencie⁹.

Nauka polityczna ateńskiej polis była daleka od spekulatywności i nastawiona na praktykę polityczną. Nic więc dziwnego, że właśnie w Atenach powstała pierwsza szkoła dla polityków i mówców, by potrafili trafnie i jasno wyrażać swoje poglądy. Jej założycielem był Isokrates (436–338). Nieco młodszy odeń Platon chciał jednak, by nauka czyniła ludzi i świat lepszymi, stąd jego niechęć do egoistycznego karierowiczostwa współczesnej mu ateńskiej demokracji¹⁰ i do celów, jakie wyznaczał sobie Isokrates¹¹. Platowska filozofia zamierzała uczynić rządy mądrzejszymi, a z polityki uczynić naukę, której przedmiotem miało być uszczęśliwienie ludzkości. Platon za prawdziwy rząd uznawał jedynie taki, który ustanawiał prawa dla dobra ogółu, a nie jedynie dla elity demokratycznej czy arystokratycznej¹². Słowami kluczowymi dla tego myśliciela były „umiarkowanie”, czyli panowanie nad sobą, i „harmonia”, prowadząca do tego, iż rządzący i rządzeni akceptują nawzajem swoje role¹³. Sugeruje to, że właśnie na owym porządku i umiarkowaniu ma polegać platońska wolność¹⁴. Stąd

⁷ Włoski filozof i ekonomista Lorenzo Infantino łączy ateńską wolność z mentalnością ateńskich kupców, którzy będąc jednocześnie kosmopolitami i indywidualistami, potrafili „eksportować” wolność na cały świat antyczny. Infantino przytacza cytaty z m.in. Benjamina Constanta, Eduarda Meyera i Karla Poppera na potwierdzenie swej tezy. Jednocześnie wyraźnie utożsamia wolność i ducha indywidualizmu z demokracją. *Vide*: L. Infantino, *Ignorance and Liberty*, Routledge, New York 2003, s. 8–11.

⁸ *Vide*: Perykles, *Mowa nad grobem bohaterów*, w: *Wielkie mowy historii*, red. M. Gumkowski, t. 1, Warszawa 2006, s. 23–31.

⁹ R. Popowski, *Trzy ideały wolności: Nowy Testament – Pseudo-Longinos – Epiktet*, w: *Freedom and Democracy in Greek Literature*, s. 115–121.

¹⁰ K. Leśniak, *Platon*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1968, s. 14–15.

¹¹ J. Dalfen, *Kann man Menschen wirklich gut machen? Zu einem unbeachteten Nebensatz in Platons Gorgias*, w: *Freedom and Democracy in Greek Literature*, s. 129–143.

¹² K. Leśniak, *Platon*, s. 94.

¹³ *Ibidem*, s. 99.

¹⁴ Wolność demokratyczną Platon postrzegał za to jako przyzwolenie na robienie tego, co się komu żywnie podoba, co na dłuższą metę wyklucza domaganie się jakiegokolwiek szacunku i posłuchu. W demokracji, jak uważał Platon, dzieci nie słuchają rodziców, nikt nie ośmiela się korzystać z prawa, a przestępcy pozostają nieukarani. Wolność demokratyczna to dla niego tylko wola większości wyborców, których wolność, opierająca się wyłącznie na przewadze liczebnej, polega na możliwości przekształcenia ich interesów w prawa i narzucania ich pozostałym. *Vide*: N. Grimaldi, *Dylematy wolności*, s. 10–11, 15.

też sympatia filozofa do monarchistyczno-arystokratycznych rządów Sparty i Krety, a niechęć do demokratycznych Aten, w których nie widział szansy na wprowadzenie w życie swojej koncepcji sojuszu mądrości i wiedzy z władzą¹⁵.

Państwo platońskie to państwo należące do rządców, którzy z pomocą żołnierzy sprawują kontrolę nad trzecią warstwą społeczną, to znaczy wszystkimi pozostałymi. Rządcy mieliby mieć nieograniczoną władzę w wychowywaniu czy wręcz „hodowaniu” obywateli w celu zapewnienia maksymalnej racjonalizacji¹⁶ życia społecznego¹⁷. W takim państwie nie byłoby mowy o żadnej nierozumnej spontaniczności, a więc nie byłoby ono oparte ani na wolności od ingerencji władz, bo te kontrolowałyby każdy obszar życia (urzędnicy demokracji ateńskiej też zwykli tak czynić) i cały proces wychowania, ani tym bardziej na wolności partycypacyjnej, typowej dla zniechęconej przez Platona demokracji ateńskiej (członek wspólnoty jest wolny, bo pytają go o zdanie podczas wyborów, a więc, teoretycznie, sam jest sobie panem). W owym niewielkim, kilkudziesięciotysięcznym środowisku zapewne ciężko było o jakąkolwiek prywatność. Największym przewinieniem ateńskich demokratów w oczach Platona było skazanie na śmierć jego uwielbianego mistrza – Sokratesa, co utrwaliło u niego obraz demokracji jako rządów nie wolności, lecz chaosu¹⁸. 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 Eurypotelesowi, który bronił ich prawa do sprawiedliwego osądzenia¹⁹. 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 nieskrępowany niczym autokrata. Mamy też tendencję, by wyobrażać sobie, że

¹⁵ Chodzi tu oczywiście o platońską koncepcję króla-filozofa lub władcy korzystającego skwapliwie z rad filozofów. Platon miał nadzieję urzeczywistnić ten ideał na dworze króla Syrakuz, co niestety zakończyło się niepowodzeniem. *Vide*: K. Leśniak, *Platon*, s. 20–25.

¹⁶ Z dzisiejszej perspektywy idea państwa Platona kojarzy się z mieszkanką konserwatyizmu i arystokratyzmu z komunistyczną utopią.

¹⁷ K. Leśniak, *Platon*, s. 104–108.

¹⁸ Idąc za myślą Platona, profesor Josiah Ober z uniwersytetu w 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, przyznał jednak, że demokratyczne instytucje umożliwiły twórczą wymianę myśli. Bogdan Burliga zauważył z kolei, że kiedy spojrzysz się nie na patos tych instytucji i zgromadzeń, lecz na emocje i opinie jednostek żyjących w czasie dwustuletniej 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: *Freedom and Its Limits in the Ancient World...*, s. 23–24.

¹⁹ 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: *Freedom and Democracy in Greek Literature*, s. 49.

rządy demokratyczne są z natury łagodne w karaniu i niechętnie skazywaniu własnych obywateli na śmierć²⁰.

Podobne obawy przedstawił już w owych czasach ateński polityk Kleon. Los strategów pokazuje, iż wspomniana skłonność naszego dzisiejszego myślenia oparta jest na dość słabych podstawach. Wiele zależy bowiem od tradycji prawnej i przyjętych zwyczajów. Ateny nie miały spisanej konstytucji, więc zarówno los podsądnych, jak i większość innych spraw poddawanych w owej demokracji pod głosowanie zależały w dużym stopniu od prywatnej inicjatywy jednostek, takich jak wspomniani Kalliksenos i Euryptolemos, choć prawo do sprawiedliwego procesu zostało w tym wypadku pogwałcone nawet według ateńskich kategorii²¹. Interesujące są także inne przejawy wolności lub jej braku w starożytnych demokratycznych Atenach, w tym takie jak tolerowanie, a nawet aprobowanie tragedii jako gałęzi sztuki teatralnej, wyraźnie przekazującej arystokratyczne wartości, co mogłoby dowodzić istnienia w praktyce dnia codziennego rozwiniętej wolności ekspresji i słowa²² czy daleko idące podporządkowanie mniejszych miasteczek i okręgów „stolicom” polis greckich, mocno kontrastujące choćby ze znacznymi swobodami i przywilejami, jakimi cieszyły się magistraty miejskie antycznej Republiki Rzymskiej²³.

Dla Arystotelesa, który zarówno czerpał z filozofii platońskiej, jak i ją podważał, podział na rządzących i rządzonych był równie naturalny jak dla Platona. Był on naturalny, ponieważ odpowiadał odwiecznemu podziałowi na wolnych i niewolników, a także dlatego że instytucja rodziny była również zbudowana hierarchicznie, państwo zaś Arystoteles pojmował jako swego rodzaju przedłużenie rodziny. Filozof wprowadził klasyfikację ustrojów z uwagi na to, kto w nich rządzi; przykładowo demokracja miała być ustrojem państwa, w którym rządzą biedni²⁴. To, czy dany ustroj działa dobrze, zależy, według filozofa, od szeregu czynników sprzyjających jego trwałości, a więc niemal każdy ustroj ma jakieś szanse na przetrwanie i niemal każdy – jakieś zalety. Ważne by, jak później dowodził Montesquieu, system polityczny pasował do charakteru narodu. Arystoteles nie opowiadał się za jakimś konkretnym ustrojem, a wolność czysto polityczna miała dlań znaczenie drugorzędne. Dla niego liczyła się wolność jako cnota wynikająca z prawidłowego ukształtowania charakteru, dlatego kładł on największy nacisk na prawidłowe wy-

²⁰ *We tend nowadays to associate democracy with tolerance, forgetting that a majority 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 lives of their own citizens. Vide: R. Turasiewicz, Proces ateńskich strategów z r. 406 przed Chr. – jego aspekt prawny i obyczajowy, s. 49 (wszystkie tłumaczenia cytatów obcojęzycznych – P.N.).*

²¹ Tłum miał, według historyka Ksenofonta, wykrzykiwać, że lud ma prawo robić wszystko. Ostatecznie jednak nie odstąpiono zbyt drastycznie od przyjętych procedur. *Vide: ibidem, s. 50–53 i 57.*

²² B.D. Macqueen, *Tragedy and Democracy in Euripides's Bacchae*, w: *Freedom and Democracy in Greek Literature*, s. 215–229.

²³ *Vide: H. Beck, Freiheit und Herrschaft in der Athenischen Demokratie. Aristoteles, Niklas Luhmann und die Archai der Polis*, w: *Freedom and Its Limits in the Ancient World...*, s. 51.

²⁴ *Vide: P. Rybicki, Arystoteles. Początki i podstawy nauki o społeczeństwie*, Ossolineum, Wrocław 1963, s. 51 i 101–103.

chowanie²⁵. Zdaniem Arystotelesa, wolni mogą być jedynie obywatele idealnego państwa, a takie ma szansę powstać tylko, jeśli jego mieszkańcy będą inteligentni, odważni i bitni²⁶ jak Grecy. Stagiryta uznawał bowiem obok cech osobistych jednostek także cnoty narodowe²⁷.

2.2. WOLNOŚĆ JAKO RODZAJ RÓWNOWAGI POMIĘDZY RZĄDZĄCYM A RZĄDZONYM – RZYM

Powstałe w wyniku podbojów Aleksandra państwa hellenistyczne, zwłaszcza ptolemejski Egipt, rozwinęły na nieznaną dotychczas skalę biurokrację bazującą na wcześniejszych osiągnięciach egipskich i greckiej pomysłowości; państwo zaczęło wkraczać w nowe dziedziny życia obywateli. Zupełnie inaczej rozwijała się istniejąca od 509 roku Republika Rzymska, której administracja była początkowo bardzo prowizoryczna, cały kraj zaś należał w praktyce do pewnej liczby arystokratycznych rodów. Sytuacja zaczęła się powoli zmieniać po nadaniu plebejuszom praw i obowiązków obywatelskich. Rzym umiejętnie podporządkowywał sobie podbite ludy, unikając ciemnienia i asymilując je kulturowo poprzez nadawanie obywatelstwa i politykę kolonizacyjną. Obywatelstwo rzymskie oznaczało wolności i prawa obywatelskie; chociaż nie tyle wolność była najwyżej ceniona przez Rzymian, ile, zgodnie ze słowami entuzjasty Rzymu, Greka Polibiusza, honor i uczciwość, a także zasada: *pacta sunt servanda*. Republika potrzebowała jednak niewolników do pracy, więc nie wszystkim godziło się nadawać obywatelstwo.

W I wieku p.n.e. wolności rzymskie (nieco ograniczane przez moralny dozór urzędników) były zagrożone ze strony demagogów²⁸ i ambitnych wodzów, naśladowujących pompę greckich królów²⁹. Zdawali sobie z tego sprawę co światlejsi politycy republiki, tacy jak Marcus Tullius Cicero. W swej mowie przeciw Luciusowi Sergiusowi Catilinie z 8 listopada 63 roku Cicero porównał tego wichrzycielskiego arystokratę do zwykłego bandyty, który przeraża obywateli swym brakiem skrupułów i okrucieństwem, nie cofając się przed próbami zabijania dostojników republiki, w tym samego mówcy³⁰. W mowie tej napotykamy słowa łączące stan niewoli z niepewnością jutra: „gdyby moi niewolnicy tak się mnie bali, jak ciebie boją się wszyscy obywatele, uważałbym, że muszę mój dom opuścić”³¹. Gdy wielki historyk żyjący w czasach imperium Titus Livius opiewał utraconą republikę, nie zaliczał wolności do rzymskich wartości. Można się jednak dopatrzeć wiary

²⁵ Vide: A. Krokiewicz, *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Pax, Warszawa 1974, s. 75–76.

²⁶ Wzorem dla niego była Sparta, ale ze względu na wychowanie, a nie na jej ustrój jak u Platona. Vide: D.W. Treadgold, *Wolność...*, s. 49.

²⁷ *Ibidem*, s. 79.

²⁸ *Ibidem*, s. 53–61.

²⁹ Vide: P. Zanker, *August i potęga obrazów*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1999, rozdz. 1.

³⁰ Vide: Cyceon, *Pierwsza mowa przeciw Katylinie*, w: *Wielkie mowy historii*, t. 1, s. 69–77. To, że nawet najbiedniejszym przysługiwało w Republice Rzymskiej prawo do procesu sądowego i obrony, niwelowało nieco przytłaczające wpływy arystokratów. Vide: G. Alföldy, *Historia społeczna starożytnego Rzymu*, przeł. A. Gierlińska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1998, s. 37.

³¹ *Ibidem*, s. 73.

ówczesnego społeczeństwa w słuszność stanu równowagi między rządzonymi i rządzącymi, która była *de facto* formą wolności obywatelskiej, to jest pewnością wynikającej z poszanowania dość jasnych praw i zasad. Ową wolnością zachwiało potem nie tyle ustanowienie cesarstwa, ile kryzys religii, ponieważ umowy prawne i polityczne tradycyjnie pieczętowało powoływanie się na bogów³². Pewną pociechę stanowiły dość silnie zakorzenione zasady stoickie³³ zbliżone do arystotelesowskiego pojęcia wolności jako cnoty umiaru, co było szczególnie widoczne w przypadku cesarza Marka Aureliusza, ponadczasowego symbolu sprawiedliwej władzy. Zdarzali się też władcy kojarzący się nam z totalnym brakiem poszanowania wszelkich wartości, tacy jak Kaligula. W odniesieniu do tego ostatniego można mieć wątpliwości, na ile przypisywane mu szaleństwa odpowiadały prawdzie, a na ile były wytworem niechętniej mu historiografii (np. Svetoniusa)³⁴, związanej z senatorami, których ów cesarz ośmieszał na każdym kroku, nie pozostawiając im żadnych złudzeń co do możliwości wpływu na politykę, jak to czynił choćby Tyberiusz³⁵. Brak kontroli cesarów nad historiografią może dowodzić stosunkowo dużej wolności słowa w Rzymie; problem ten wymaga jednak dodatkowych badań.

³² D.W. Treadgold, *Wolność...*, s. 64.

³³ Wolność w ujęciu stoików była bardzo rozmaicie oceniana. Diderot (a za nim także Iwona Barwicka-Tylek) twierdził, że „stoicyzm to nic innego jak traktat o jak najszerzej pojętej wolności” i ocenił go jednoznacznie pozytywnie. Hegel próbował uczynić myśl stoików jednym z elementów swojej filozofii „zrozumianych konieczności dziejowych”. Hannah Arendt zaś uważała, że stoicyzm był iluzją wolności opartą na samooszukiwaniu się i hipokryzji, tak jak epikureizm był iluzją szczęścia. Iwona Barwicka-Tylek ocenia stoicyzm pozytywnie jako pewien ideał wolności oddzielony od praktyki dnia codziennego i niewymagający weryfikacji w owej praktyce. *Vide*: I. Barwicka-Tylek, *Portrety wolności. Studium z historii idei i postmodernizmu stosowanego*, Wolters Kluwer, Warszawa 2009, s. 195 i 222. W dość podobnym kierunku jak myśl stoicka szedł znacznie późniejszy egzystencjalizm Sartre’a. Kładł on nacisk na wolność jednostki jako jedynej tak naprawdę mogącej istnieć, ponieważ każdy masowy ruch (np. pewne powszechne przekonanie o wolności) był, zdaniem tego filozofa, przypadkową konstelacją. Sartre uważał, że ta jednostkowa wolność człowieka powoduje, iż nie da się wszystkich procesów historycznych wyjaśnić za pomocą uniwersalnych przyczyn biologicznych. Wolność miała być tą „nieredukowalnością porządku kultury do porządku natury”, dlatego nasza wolność zależy od wolności innych ludzi i odwrotnie. Według francuskiego egzystencjalisty wolność polityczna jako stan szczęścia możliwy do osiągnięcia przez zdefiniowanie i zrealizowanie w praktyce zespołu reguł życia społecznego może w ogóle nie istnieć. Nie znaczy to, że Sartre zniechęcał reformatorów, lecz że za najważniejszy uważał humanistyczną wrażliwość i działania nią podyktowane jako przejaw kulturowania wolności jednostkowej. *Vide*: *ibidem*, s. 179–187.

³⁴ Oto Swetoniuszowski obraz Kaliguli: „Potworność czynów potęgował jeszcze okrucieństwem słowa. Oto mawiał, że niczego nie chwali i nie ceni w swej naturze niż bezczelności. Gdy babka Antonia udzielała mu napomnień, dodał, jak gdyby uważając, że to jeszcze za mało nie posłuchać: «Zapamiętaj sobie, że mnie wszystko wolno i w stosunku do wszystkich». Kaligula miał się powoływać na słowa tragika: «niechaj nienawidzą, byleby się bali»”. *Vide*: G. Svetonius Tranquillius, *Żywoty cesarów*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Ossolineum, Wrocław 1960, s. 188–189.

³⁵ Jak pisze Auguet, „potworne zbrodnie” Kaliguli okazują się kilkudziesięcioma procesami, w których bynajmniej nie wszyscy oskarżeni zostali skazani. Tacyt zakładał, że jedynie republikańska władza może być dobra, podobnie myślał Svetonius, dlatego propagandowo ośmieszył i oczernił Kaligulę, a także m.in. Nerona, władcę skądinąd pokojowo nastawionego i wrażliwego artystę. *Vide*: R. Auguet, *Kaligula, czyli władza w rękach dwudziestolatka*, przeł. W. Gilewski, PIW, Warszawa 1990, s. 6–7.

W tym miejscu warto wspomnieć Petroniuszowe *Satyrica*. Rzymski pisarz zdefiniował tam wolność zarówno jako brak cenzury (*licentia* – pozwolenie), jak i jako możliwość swobodnego poruszania się i działania w obrębie istniejących praw. Petroniusa interesowały także sprawy związane z tematami tabu i możliwości zastąpienia niemile widzianych wyrażen innymi, tak by nie narazić się cenzorom³⁶.

Pod koniec II wieku n.e. cesarz był już powszechnie uważany za jedyne źródło prawa, a jego rada w praktyce mu się nie sprzeciwiała³⁷, co nie znaczyło, że wszyscy cesarze ograniczali wolność. Niektórzy, na przykład Karakalla, wykazywali się dobrymi chęciami i znali umiar w sprawowaniu swej władzy³⁸. Dioklecjan jednak, panujący od 284 roku, próbował odnowić i wzmocnić cesarstwo, wprowadzając niemal orientalny despotyzm. Nawet zwiększonej biurokracji kontrola nad wielkimi połaciami imperium wymykała się z rąk, co skutkowało większą surowością władzy. Cesarz ten chciał, by również gospodarka imperium była podporządkowana jego rozkazom³⁹. Zastanawiając się nad tym, czy późne cesarstwo było „krajem przymusu” (*Zwangsstaat*), Micha Meier wspomina między innymi o coraz częściej stosowanym nierównym obciążeniu podatkowym, wbrew deklarowanej równości⁴⁰, co samo w sobie trudno uznać za przejaw braku wolności w życiu codziennym, lecz w kategoriach rzymskich istotnie mogło być tak odbierane.

Wprowadzenie w IV wieku chrześcijaństwa⁴¹ jako religii państwowej imperium otwarło nowy rozdział w dziejach formowania się pojęcia wolności jednostki. Nauka chrześcijańska nie tylko uwalniała ludzi od grzechu, ale także uniemożliwiała moralne uzasadnianie niewolnictwa, choć jeszcze długo było ono w Europie zjawiskiem powszechnym. Chrześcijaństwo miało, według niektórych teorii, stanowić potem główną bazę dla ruchów antyfeudalnych⁴². Jak wspominał Lord Acton, w średniowieczu brakowało już tylko wolności sumienia, bo nawet wolność partycypacyjna znalazła swe częściowe urzeczywistnienie w organach władzy stanów⁴³. Autorzy średniowieczni, tworząc nowe koncepcje wolności politycznej, nawiązywali do Arystotelesa. Tak czynił choćby jego najwybitniejszy komentator św. To-

³⁶ J.F. Gaertner, *Sprachtabu und Sprachfreiheit in Petrons Satyrica*, w: *Freedom and Its Limits in the Ancient World...*, s. 121–140.

³⁷ D.W. Treadgold, *Wolność...*, s. 67.

³⁸ Treadgold jednak ocenia krytycznie wydany przez tego cesarza edykt z 212 roku, nadający obywatelstwo Rzymu wszystkim mieszkańcom imperium, ponieważ do tego momentu obywatelstwo było cenionym przywilejem, a po nim nie znaczyło już wiele. *Vide: ibidem*, s. 68. Czy wobec tego społeczeństwo wolne i szczęśliwe to takie, w którym wolność jest przywilejem pewnych warstw?

³⁹ Chcąc powstrzymać inflację, Dioklecjan wydał w 301 roku znany edykt o cenach maksymalnych poszczególnych towarów.

⁴⁰ M. Meier, *Das späte Römische Kaiserreich ein „Zwangsstaat“? Anmerkungen zu einer Forschungskontroverse*, w: *Freedom and Its Limits in the Ancient World...*, s. 206.

⁴¹ Pojęcie *libertas catholica* w kontekście pism wczesnochrześcijańskiego afrykańskiego pisarza Victora z miasta Vita (V w.) analizuje m.in. Tankred Howe (*Glaube und Freiheit. Der Begriff der Libertas Catholica bei Victor von Vita*, w: *Freedom and Its Limits in the Ancient World...*, s. 179–192).

⁴² Treadgold cytuje m.in. zdanie L.A. Siedentopa. *Vide: D.W. Treadgold, Wolność...*, s. 73.

⁴³ J.E. Acton, *Historia wolności – wybór esejów*, przeł. A. Branny i A. Gowin, Znak, Kraków 1995, s. 23–24.

masz z Akwinu⁴⁴, który jednak w przeciwieństwie do Arystotelesa uważał przymus za niezbędny warunek stworzenia państwa⁴⁵.

2.3. WOLNOŚĆ CZASÓW FEUDALNYCH

Państwo średniowieczne (z wyjątkiem Bizancjum) nie miało sił, środków ani kadr, by istnieć i działać w tak wielu dziedzinach życia jak Imperium Rzymskie. Dlatego też nowa władza, zmuszona wybrać metodę sprawowania rządów, postawiła akcent na sile i zdecydowaniu nowej klasy panującej, czyli na wojownikach walczących konno i objeżdżających swoje ziemie otrzymane za zasługi dla władcy lub innego seniora⁴⁶. Trudno jednak mówić o wolności w społeczeństwie feudalnym, gdzie każdy miał swoje ściśle określone miejsce w obrębie wzajemnych feudalnych zależności, zwłaszcza że władza i wpływ bezpośredniego pana zwierzchniego były bardziej odczuwalne niż odległe rządy króla. W Niemczech, gdzie feudalne zależności działały sprawnie jeszcze w wieku XVIII, ukuto powiedzenie: „nie chodź do swego księcia, jeśli cię nie wzywa”, to znaczy nie dopominaj się o większą atencję bezpośredniego seniora i unikaj jego ingerencji w twoje codzienne sprawy⁴⁷.

W okresie tak zwanego dojrzałego średniowiecza (XII–XV) ważną kwestią stała się potrzeba uzasadnienia zarówno władzy⁴⁸ jako takiej, jak i władzy konkretnych osób. Ponieważ było niemal pewne, że władza pochodzi od Boga, jak zresztą wszystko inne, uważano, że albo papież, otrzymawszy ją od Boga, przekazał ją cesarzowi, a ten innym monarchom (papocezaryzm), albo cesarz-obronca Kościoła (cezaropapizm) odebrał ją bezpośrednio z rąk boskich, albo też lud otrzymał ją od Boga i ofiarował władcy. Ta ostatnia interpretacja była częstsza, niż się na ogół zakłada. Cesarz Fryderyk Barbarossa skrytykował posłów rzymskich za deklarację, że władza pochodzi od nich jako „ludu rzymskiego”⁴⁹. Inny problem mieli książęta z powszechnym przekonaniem, że ich władza jest z natury sędziowska, a nie prawodawcza⁵⁰. Kościół rządził się własnymi, odrębnymi prawami, uzasadniając to tym, że Chrystus nazywał się prawdą i nie nawiązywał do zastanej tradycji prawnej⁵¹. Feudałowie często czuli się bardziej związani wzajemnymi przysięgami niż

⁴⁴ Vide: A. Kenny, *Św. Tomasz z Akwinu*, przeł. R. Piotrowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 44–51.

⁴⁵ Y.R. Simon, *Filozofia rządu demokratycznego*, przeł. R. Legutko, Arka, Kraków 1993, s. 50.

⁴⁶ J. Baszkiewicz, *Mysł polityczna wieków średnich*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2009, s. 25–26.

⁴⁷ Można domniemywać, że dzisiejsza, a przynajmniej dziejowo niedawna, sprawność Niemców w sprawach teorii i praktyki państwa i prawa pochodziła stąd, że mieli oni (zarówno urzędnicy, jak i mieszkańcy), w warunkach rozbitcia na setki księstw, większy wgląd w codzienną działalność niewielkich, dających się ogarnąć rozumem państw.

⁴⁸ Między innymi tego dotyczy artykuł W. Caffero, *Lust for Liberty: The Politics of Social Revolution in Medieval Europe, 1200–1425*, „Renaissance Quarterly” 2007, vol. 60.

⁴⁹ J. Baszkiewicz, *Mysł polityczna wieków średnich*, s. 119.

⁵⁰ Wówczas zakładano, że dobre prawo to prawo mogące poszczycić się maksymalnie długim rodowodem, stąd nawiązywanie do wzorów rzymskich, ale i przywiązanie np. Burgundów i Sasów do własnych tradycji prawnych – każdy podlegał prawu wytworzonym tam, gdzie żył. Wierzono, że prawa nie są tworem ludzkim i że człowiek nie jest w stanie ich zmieniać. Vide: *ibidem*, s. 175.

⁵¹ *Ibidem*, s. 175–176.

lojalnością wobec najwyższego seniora, czyli króla, stąd jeśli jeden wasal wystąpił przeciw monarsze, czynili to także inni powiązani z owym wasalem różnymi umowami. Zwykle nie myślano jednak o obalaniu władcy czy o gremialnym zmuszeniu go do ustępstw, lecz raczej o oporze wobec jego urzędników; doświadczenia średniowiecznej Anglii były przypadkiem szczególnym⁵².

Można jedynie domniemywać, skąd wziął się angielski zwyczaj polegania na samym sobie, połączony z dość wyraźną niechęcią tego narodu do podległości politycznej, ekonomicznej. Cofnijmy się aż do czasów okupacji Brytanii przez Imperium Rzymskie: Rzymianie podbijali te ziemie etapami, przez co z pewnością starożytni Brytowie głębiej przeżywali odchodzącą wolność polityczną⁵³. Bezładny odwrót Rzymian w czasach rozpadającego się imperium i wystawienie ucywilizowanych, a więc również bezbronnych, Brytów na ataki dzikich Piktów z północy mogło mieć znaczny wpływ na przyswojenie sobie przez Brytyjczyków zasady, że lepiej liczyć tylko na siebie samego. Na kontynencie europejskim Galorzymianie pozostali mieszkańcami podbitej Galii, by stopić się w jeden naród z plemionami germańskimi.

Anglia wczesnego średniowiecza⁵⁴ była słaba i podzielona na kilka królestw, więc narażona na ataki z zewnątrz. Doświadczyła skutków wypraw wikingów, którzy kilkakrotnie ją podbijali. Warto tu zauważyć, że ani Kanut Wielki, ani żaden inny wikingiński władca nie narzucił swego panowania Francji (jeśli pominąć epizod normański⁵⁵), Niemcom, Słowianom, Hiszpanom czy Italii (jeśli pominąć epizod sycylijski⁵⁶). Państwo Kanuta rozpadło się, lecz kolejni najeźdźcy podbili Brytanię po raz ostatni (jak lubią dziś podkreślać Brytyjczycy) w rezultacie zwycięstwa pod Hastings w 1066 roku. Luźna hierarchia Normanów różniła się znacznie od tej panującej wówczas na kontynencie europejskim, gdzie feudalizm i rozdrobnienie, a co za tym idzie, wzrost znaczenia ceremoniału w życiu społecznym (o którym tak rozpisывał się znakomity historyk holenderski Johan Huizinga⁵⁷), poczyniły już znaczne postępy. Wilhelm Zdobywca wpływał bezpośrednio na życie poddanych i wasali swoich rycerzy. Na wojnie dowodził wszystkimi i kontaktował się ze wszystkimi, a nie tylko z dowódcami-arystokratami.

W tym miejscu warto porównać sytuację, jaka panowała w obozie króla angielskiego Edwarda I przed bitwą pod Crécy⁵⁸ (1346), z bitwą stoczoną przez kró-

⁵² Szczególne znaczenie ma walka komitetów z Henrykiem III (1258–1265). Komitety odsunęły go od władzy, co musiało im dać poczucie siły i wspólnoty interesu klasowego. Stare kroniki, opisujące czasy tuż po upadku Imperium Rzymskiego, zawierały liczne opisy obalania władców, lecz utrwalenie się dziedziczenia władzy czyniło owe przykłady nieco egzotycznymi. *Vide: ibidem*, s. 195–199.

⁵³ Dwie wyprawy Juliusza Cezara, jedna Klaudiusza i osiąganie kolejnych linii na północy: wały Hadriana i Antoninusa.

⁵⁴ Istnieje w języku polskim ciekawa monografia na temat swobód jednostki w świetle prawa panującego w Brytanii przed 1066 rokiem: W.M. Bartel, *Ochrona wolności osobistej na tle rozwoju państwowości anglosaskiej Brytanii (do roku 1066)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1965.

⁵⁵ Karol Prostack nadał wikingom Normandię w 911 roku.

⁵⁶ Normanowie odbili w latach 1061–1090 Sycylię z rąk arabskich.

⁵⁷ *Vide: J. Huizinga, Jesień średniowiecza*, przeł. S. Herbst, PIW, Warszawa 1974.

⁵⁸ Angielscy panowie doradzali królowi, jak walczyć z Francuzami.

la Francji Ludwika XI przeciw Burgundczykom i zbuntowanym wielkim panom feudalnym pod Monthléry⁵⁹ (1465). Brytyjczycy szybciej poznali, co to patriotyzm rozumiany jako lojalność wobec władcy i państwa oraz udział w tworzeniu jego praw i polityki. Trudno sobie także wyobrazić, że szesnastowieczny patriota⁶⁰ angielski zachowywał się jak jeden z ojców literatury francuskiej Brantôme⁶¹, wyznający miłość do Francji, a wojujący przeciw niej po stronie Hiszpanów. Z drugiej strony we Francji z trudem wyobrażano sobie możliwość obalenia monarchy. Gdy w 1365 roku Robert le Coq wystąpił z pomysłem, by Stany Generalne mogły pozbawiać władzy źle rządzących, nie spotkało się to z życzliwym przyjęciem posłów⁶². Powszechnie przeważa teza o kluczowym znaczeniu powstania szlacheckich przedstawicielstw stanowych w późnośredniowiecznej Europie dla sprawy wolności politycznej⁶³. Jest to jednak rozumowanie obarczone stawianiem znaku równości między wolnością partycypacyjną a wolnością w ogóle. W końcu nieco późniejsze wtrącanie się dążących do absolutyzmu królów w sprawy poddanych ich wasali również bywa odczytywane jako sprzyjające wolności „wyrównywanie” praw poddanych.

W późnym średniowieczu mamy więc Anglię, której szlachecka elita współdziałała z królem, pomagając mu w rządzeniu, ale potrafiła i bez niego dać sobie radę dzięki owej praktyce współrządzenia, oraz szlachtę francuską, która chętnie mieszała szyki władcy, lecz generalnie uznawała rządzenie za jego sprawę i wyłączność.

Angielscy juryści XII wieku, znający rzymski typ wolności podporządkowanej jedynie nakazom prawa⁶⁴, a także obowiązki moralne, jakie na ludzi wolnych nakładali Platon i Arystoteles, opracowali pierwsze średniowieczne teorie głoszące możliwość zastosowania oporu i obalenia niegodziwie postępującego władcy. Jurysta angielski John z Salisbury (ok. 1120–1188) w swej pracy *Policraticus* rozróżnił postawy prawego księcia i tyra:

Pomiędzy tyranem a księciem jest ta jedna i główna różnica, że ten drugi szanuje prawo i rządzi ludem zgodnie z jego nakazami, uważając się za sługę tych praw. To dzięki temu prawu może on domagać się kluczowego miejsca w zarządzaniu wspólnotą i w przyjmowaniu na siebie ciężaru władzy; jego wyniesienie ponad innych polega na tym, że

⁵⁹ Vide: P.M. Kendall, *Ludwik XI – Europa w sieci pająka*, przeł. I. Szymańska, PIW, Warszawa 1996.

⁶⁰ Przykładem wczesnego użycia słowa „patriota” w literaturze angielskiej może być list z serii: *Relations Politiques L’Angleterre* dr. Wilsona z 1577 roku: *Champeigne joyeth harde with them that are thought to be the best patriots and lovers of their cowntrie*. Vide: <http://bu-169.bu.amu.edu.pl/han/OxfordEnglishDictionary/dictionary.oed.com> [dostęp: 21.02.2010].

⁶¹ O zdradzie francuskiego pisarza Pierre’a de Bourdeille, pana de Brantôme (1540–1614) – vide: P. Brantôme, *Żywoty pań swawolnych*, przeł. i wstępem opatrzył T. Boy-Żeleński, Zielona Sowa, Kraków 2003, wstęp.

⁶² Podobnie w elekcyjnej Rzeszy Niemieckiej baronowie nie przeforsowali ostatecznie swego prawa do obalenia cesarza w Złotej Bulli Karola IV. Vide: J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna wieków średnich*, s. 200–201.

⁶³ Vide: D.W. Treadgold, *Wolność...*, s. 85.

⁶⁴ R. Rydz, *Edmund Burke na ścieżkach wolności*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2005, s. 29.

jeśli człowiek prywatny odpowiedzialny jest jedynie za swe własne sprawy i czyny, na księcia spada odpowiedzialność za czyny całej wspólnoty⁶⁵.

Doktryna polityczna Johna z Salisbury była wyraźnie połączona z refleksją o wolności politycznej. Skoro prawdziwa wolność, a więc wolność arystotelesowskiego pochodzenia, polegała na cnocie umiaru i wstrzemięźliwości, to również wolność władcy zasadzała się na przestrzeganiu tradycyjnego porządku prawnego, a nie na swawoli czynienia tego, co mu się żywnie podoba; nie jego arbitralne decyzje podjęte w konkretnych okolicznościach, lecz stały dozór nad ustrojem państwa stanowić miał treść wolności i walor władcy. Władca musiał również dbać o to, by się poruszać w ramach ustalonych przez prawo naturalne i boski rozum⁶⁶. Tyran walczący z boskim prawem powinien zostać nie tylko obalony, ale i zgładzony, mimo iż on również odgrywa swoją rolę w bożym planie⁶⁷. Według Bogdana Szlachty, John z Salisbury, mimo podobieństwa jego argumentów z *De exitu tyrannorum* do cycerońskich racji przeciw tyranom, zamierzał nie tyle nawoływać do tyranobójstwa, ile raczej ostrzec urzędników królewskich przed konsekwencjami nadużywania przez nich władzy⁶⁸.

Zmarły w 1268 roku prawnik angielski Henry de Bracton⁶⁹ głosił potrzebę zakorzenienia ustroju monarchicznego w jasno określonych prawach. W dziele *De Legibus et Consuetudinibus Angliae* („O prawach i zwyczajach Anglii”)⁷⁰ wyraził myśl, że nawet władca jest podporządkowany prawom i powinien o tym pamiętać⁷¹. W ten sposób przeciwstawiał się głoszonej przez między innymi cesarza Fryderyka II i jego

⁶⁵ *Between a tyrant and a prince there is this single or chief difference, that the latter obeys the law and rules the people by its dictates, accounting himself as but their servant. It is by virtue of the law that he makes good his claim to the foremost and chief place in the management of the affairs of the commonwealth and in the bearing of its burdens; and his elevation over others consists in this, that whereas private men are held responsible only for their private affairs, on the prince fall the burdens of the whole community. Policraticus*, Ks. 4, cyt. za: J.B. Scott, *Law, the State, and the International Community*, The Lawbook Exchange, New York 2002, s. 218.

⁶⁶ B. Szlachta, *Monarchia prawa. Szkice z historii angielskiej myśli politycznej do końca epoki Plantagenetów*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2001, s. 106–107.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 125.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 131.

⁶⁹ Nic dziwnego, że to akurat w Anglii doszło do podpisania przez króla Jana bez Ziemi w 1215 roku osobliwego jak na owe czasy dokumentu, jakim była *Magna Charta Libertatum*. Bracton był osobiście zaangażowany w wojenne reperkusje wywołane przez ten dokument, będąc w 1267 roku członkiem komisji wysłuchującej skarg zbuntowanych baronów i ich przywódcy – barona Simona de Montfort. Jak widać, roszczeniowy stosunek elit wobec władców i chęć ograniczenia ich władzy są widoczne już w XIII wieku. O znaczeniu *Magna Charta* dla sprawy wolności obywatelskiej w interesujący sposób pisał Elwin Lawrence Page w: *The Contributions of the Landed Man to Civil Liberty*, Riverside Press, Cambridge 1905, s. 100. Wolność w *Magna Charta Libertatum* to wolność Kościoła angielskiego, brak obowiązku spłacania przez szlachtę procentów od pożyczek Żydom i potwierdzenie praw miejskich Londynu. *Vide: Magna Charta Libertatum*, Księgarnia Akademicka, Poznań 1947, s. 21–24. Dlatego Chesterton miał rację, twierdząc, że dokument ten ugruntował rządy szlachty trwające w Anglii do XIX wieku, a nawet nieco dłużej.

⁷⁰ Dzieło Bractona w XVII wieku dostarczało argumentów zarówno absolutystom (Filmeri i Hobbes), jak i rewolucjonistom i wigom (Sidney, Milton, Locke). *Vide: B. Szlachta, Monarchia prawa. Szkice...*, s. 137.

⁷¹ Jak pisze Romuald Rydz, Wincenty Kadłubek podzielał poglądy Bractona na tę sprawę. *Vide: R. Rydz, Edmund Burke na ścieżkach wolności*, s. 48–49.

otoczenie, to znaczy dwór sycylijski, tezie o boskim natchnieniu, które przemawia bezpośrednio do władców. Bracton uważał, że chociaż król jako prawodawca bywa nieraz poza zasięgiem działania praw codziennych, to nadal pozostaje w sferze podległej nakazom prawa, już nie tyle naturalnego, ile konkretnego tradycyjnego prawa angielskiego⁷². Trudno jednak twierdzić, że Bracton miał zamiar w jakikolwiek sposób osłabić władzę królewską, skoro głosił niemal bodinowską tezę o niemożności przekazania władzy przez króla w ręce jakiegoś jej depozytariusza, a także zdecydowanie utrzymywał, iż sądy władcy są sądami ferowanymi przez samego Boga; tę pozorną sprzeczność Bracton godził w ten sposób: „skoro serce króla ma pozostać w rękach Boga, nie może on być nieograniczony [...] jego namiętności muszą pętać wędzidła”⁷³. Prawo ma więc pomagać Bogu być sprawiedliwym.

Jak zauważa Romuald Ryzd, jest rzeczą interesującą, że w średniowieczu – epoce zdławienia indywidualizmu, w której każdy członek elity identyfikował się z jakąś grupą interesu, gildią czy towarzystwem – zajęto się (zwłaszcza w Anglii) poważnie sprawami wolności indywidualnej⁷⁴. Jednocześnie wobec kryzysu Kościoła w XIV i XV wieku wiele idei politycznych dryfowało stale ku absolutyzmowi władzy królewskiej. W XIV wieku rozwijała się koncepcja „Kościoła ziemi angielskiej” w dużym stopniu niezależnego od Rzymu. Ważną rolę spełnił tu William Ockham, który podzielił wszelkie zasady na odnoszące się do świata duchownego i świeckiego, podważając między innymi uprawnienia papieża do dóbr materialnych leżących poza Państwem Kościelnym. Wynikały one, zdaniem Ockhama, z areligijnych czy też pozareligijnych uprawnień, którym podlegać powinni nawet niewierzący⁷⁵. W przeciwieństwie jednak do bardziej radykalnego Marsilia z Padwy, przebywającego na dworze francuskim, Ockham nie odmawiał papieżowi pełni władzy w Kościele.

John Fortescue (ur. 1385, zm. między 1476 a 1479) był myślicielem, do którego często odwoływali się później wigowie głoszący pierwszeństwo władzy parlamentu nad władzą króla. Podtrzymując przekonanie Ockhama o wyższości konkretnych praw narodów nad uniwersalnymi konstrukcjami, postulował zwiększenie roli szlachty w aprobowaniu ustaw mających wejść w życie⁷⁶. Położył nacisk na dobro wspólne, jakim jest każde państwo, i na to, że władca powinien się kierować nie tyle swą partykularną wolą, ile „rozumnym chceniem”, to znaczy interesem całej wspólnoty tworzącej państwo⁷⁷. Autor zajmujący się amerykańską myślą polityczną, John Philipp Reid, wspomina też o pierwszym angielskim „radykale”, który nie wiedział, jak pogodzić monarchię z wolnością. Mowa o Richardzie Marshallu, hrabim Pembroke, który powiedział Henrykowi III, że „słuchać władcy to zachowywać się jak niewolnik”⁷⁸.

⁷² B. Szlachta, *Monarchia prawa. Szkice...*, s. 141–142.

⁷³ *Ibidem*, s. 152–153.

⁷⁴ R. Ryzd, *op. cit.*, s. 46.

⁷⁵ B. Szlachta, *Monarchia prawa. Szkice...*, s. 234–235.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 265–273.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 279–281.

⁷⁸ J.Ph. Reid, *The Concept of Liberty in the Age of the American Revolution*, The University of Chicago Press, Chicago 1988, s. 39.

Nie dziwi fakt, że Anglicy, mając za wzór takich myślicieli, jak de Bracton czy Fortescue, będą również w późniejszych epokach nieustannie podejmować temat wolności⁷⁹. Angielska nowożytna myśl polityczna odnosząca się do problemu wolności jest jednym z głównych przedmiotów niniejszej pracy i będzie szczegółowo omawiana w następujących rozdziałach. Warto jednak już teraz nadmienić, że często wystarczy zajrzeć do jakiegokolwiek niemal książki napisanej ręką Anglika, a powstałej w okresie od XVII do XIX wieku, by się przekonać, że angielskie umysły żyją „wolnością” pojmowaną na wszystkie możliwe sposoby. Literatura angielska, a potem brytyjska to w dużym stopniu literatura wolności. Nie ma w tym wypadku różnicy między literaturą naukową, filozoficzną, ekonomiczną czy beletrystyką. Wolność pojawia się zawsze; jako wolność handlu, obrona praw jednostki, sprzeciw wobec zawłaszczania prawa przez władców czy wolność utożsamiana z osobistą godnością. Brytyjczycy walczyli o wolność, poszukują jej i stosują ją zwykle jako argument ostateczny; inne poglądy polityczne odchodzą na dalszy plan. Dla torysa/konserwatysty wolność to zachowanie tradycyjnego ustroju państwa; zachowanie „angielskich wolności” (*english liberties*). Dla wigów/liberałów wolność to wolna inicjatywa ekonomiczna, tolerancja wobec mniejszości religijnych, wolność wyznania. Dla brytyjskiego patrioty (*true-born patriot*) wolność to suwerenność Wyspy od zakusów Rzymu i Wersalu. Wszyscy bronią wolności politycznych, nawet duchowni anglikańscy odmawiający mniejszościom religijnym możliwości uczestniczenia w życiu politycznym i publicznym. Nawet Stuartowie, którzy próbowali wprowadzić w Anglii absolutyzm na wzór francuskiego, musieli się liczyć z „wolnością”, a gdy przestali, zostali za to ukarani ścięciem Karola I (1649) i wyprawieniem Jakuba II (1688). Angielski indywidualizm, którego korzenie są bardzo mgliste, stanowi mocną podporę dla wolności.

Kojarzona z Anglią doktryna równowagi między monarchicznymi, arystokratycznymi i demokratycznymi elementami ustroju politycznego była dość popularna w okresie renesansu w całej Europie. Machiavelli pisał:

Najlepsza forma rzeczypospolitej złożona byłaby w ten sposób z monarchii, arystokracji i demokracji, by stanowiąc właściwą mieszaninę wszystkich trzech, mogła być silniejszą i trwalszą, dzięki ich wzajemnemu respektowi⁸⁰.

⁷⁹ Przekonanie Anglików o ich roli jako misjonarzy wolności przejmą potem Amerykanie. Można tu zacytować słowa prezydenta Reagana: „Żadni z dotychczas żyjących na tym świecie ludzi nie stoczyli tak ciężkiej walki o zachowanie wolności jak my. Nikt nie zapłacił wyższej ceny za obronę godności człowieka niż żyjący dziś Amerykanie”. *Vide*: R. Reagan, *Moja wizja Ameryki. Najważniejsze przemówienia 40. Prezydenta Stanów Zjednoczonych*, wybór tekstów i red. P. Tobiola-Pertkiewicz, M.J. Chodakiewicz, przeł. P. Włodarski et al., Arvil, Warszawa 2004, s. 77.

⁸⁰ We Francji podobnego zdania byli Claude de Seyssell i François Hotman, a w Anglii Thomas Smith, który twierdził co prawda, że rząd nie jest nigdy mieszany, a co najwyżej „złożony”. *Vide*: J. Ekes, *Natura – wolność – władza. Studium z dziejów myśli politycznej renesansu*, Pax, Warszawa 2001, s. 54–55. Machiavelli pisał też: „Ważnie między ludem a senatem uczyniły Republikę Rzymską wolną i potężną”. *Vide: ibidem*, s. 72.