

Bogdan Szlachta

**WOLNOŚĆ REPUBLIKAŃSKA.
NA MARGINESIE DEBATY O TRADYCJI REPUBLIKAŃSKIEJ
W „ATLANTYCKIEJ” MYŚLI POLITYCZNEJ**

Przed ćwierćwieczem rozpoczęła się w zachodnich ośrodkach akademickich debata dotycząca treści i znaczenia ideału republikańskiego kreślonego nade wszystko przez myślicieli włoskiego renesansu dla „atlantyckiej tradycji myśli politycznej”. Wywołał ją J.G.A. Pocock, zaliczany do grona twórców „szkoły historyków idei z Cambridge”, wydając monumentalną wręcz pracę poświęconą dziejom atlantyckiej tradycji republikańskiej w dobie renesansu¹. Od tego czasu niemal co roku ukazują się prace analizujące kolejne aspekty tej tradycji; do grona najbardziej poważanych autorów należy Quentin Skinner, uchodzący za największy współcześnie autorytet szkoły i twórcę jej programu badawczego², który w dwutomowej pracy *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge 1978) i w następującym po niej szeregu mniejszych opracowań³ zaznaczył szczególne zainteresowa-

¹ *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, NJ 1975.

² Zob. w szczególności wydaną po polsku pracę Skinnera *Powrót wielkiej teorii w naukach humanistycznych*, tłum. P. Łozowski, Lublin 1998.

³ Zob. nade wszystko: *Machiavelli*, Oxford 1981; *The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives*, [w:] R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge 1984, s. 193-221; *The Paradoxes of Political Liberty*, „The Tanner Lectures on Human Values”, vol. VII, Cambridge 1986; *The Republican Ideal of Political Liberty*, [w:] G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge 1990, s. 293-309, a zwłaszcza *Liberty before*

nie republikańskim sposobem ujmowania wolności, różnym – jego zdaniem – od ujęć właściwych tradycji liberalnej i konserwatywnej (niezależnie od ich zróżnicowania) i wymykającym się popularnej, choć nie akceptowanej powszechnie dychotomii negatywnej i pozytywnej wolności wprowadzonej przez Isaiaha Berlina⁴. Stanowisko Skinnera rozwijał Philip Pettit, autor *Republicanism. A Theory of Freedom and Government* (Oxford 1997)⁵, także podkreślający, że republikańska koncepcja wolności miała niebagatelne znaczenie w dobie rewolucji angielskiej w połowie XVII w. i stała się osiłą krytyki kierowanej pod adresem rządzącej oligarchii wigowskiej w połowie kolejnego stulecia, i korony brytyjskiej sprzeciwiającej się niepodległości kolonii amerykańskich pod koniec XVIII w., stopniowo jednak od-

Liberalism, Cambridge 1998; zapis inauguracyjnego wykładu Skinnera wygłoszonego przezeń na Uniwersytecie Cambridge 12 listopada 1997 r. jako Regius Professor of Modern History.

⁴ Na niejednoznaczność owej dychotomii, a zwłaszcza problematyczność podanej przez Berlina definicji wolności pozytywnej zwróciła ostatnio uwagę A. Grześkowiak-Krwawicz w tekście *Quentin Skinner i teoria wolności republikańskiej*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2000, t. 45, s. 165-166. Autorka próbowała również wykazać, że Skinner co najmniej od 1984 r. analizuje ideał wolności niesiony przez tradycję „klasycznego republikanizmu” (łączy ideę wolności negatywnej „jako braku przeszkód do osiągnięcia wybranych celów przez indywidualne jednostki z ideą cnoty i służby publicznej w sposób, który dziś uznalibyśmy za niemożliwy bez niespójności myślowej), w późniejszych pracach ujmując go w formie dwóch paradoksów: pierwszego – łączącego ideę wolności osobistej ze służbą publiczną i wynikającego stąd drugiego – możliwości zmuszania do służby publicznej i cnoty w imię zachowania tejże wolności”, możliwych do wyjaśnienia bez wykraczania poza zwykle negatywne rozumienie wolności, znajduwane właśnie w idei wolności republikańskiej, która „odżyła na krótko, ale intensywnie w renesansie, by w wieku XVII ustąpić pola bardziej indywidualistycznej teorii eksponującej prawa jednostki i umowę społeczną, choć jej echo odezwać się miało jeszcze u Monteskiusza (...) i, dodajmy, po trosze u Rousseau” (ibidem, s. 167). Grześkowiak-Krwawicz zwróciła również uwagę na ewolucję myśli Skinnera, który w późniejszych swych pismach miał się wycofać lub przynajmniej mniej ostro stawiać pewne kwestie, w szczególności twierdzić zrazu, „że zwolennicy teorii republikańskiej i liberalnej różnili się nie rozumieniem wolności, ale jedynie warunków ją gwarantujących”, natomiast dopiero w pracy z 1998 r., „przychylając się do zdania Filipa Pettit”, jał głosić, że „różnica była istotniejsza i dotyczyła samego pojmowania wolności, czy może raczej niewoli – dla liberałów była nią ingerencja w działania jednostek, dla republikanów – zależność od cudzej woli” (ibidem, s. 173). W niniejszym tekście zajmuję się „dojrzałym” lub „późniejszym” stanowiskiem Skinnera, uznając relację wspomnianej Autorki za zadowalającą, w szczególności pomijając zrelacjonowane przez nią, a powtarzane w kilku tekstach Skinnera, ustalenia wstępne dotyczące pojmowania „wolności negatywnej” przez klasycznych liberałów i ich współczesnych naśladowców, zwłaszcza S.I. Benna i W. Weinsteina, J. Greya, F. Oppenheima, C. MacCalluma Jr., J.P. Daya oraz H. Steinera.

⁵ Pettit analizował republikańskie ujęcie wolności już w tekstach opublikowanych w 1993 r.: *Negative Liberty, Liberal and Republican*, „European Journal of Philosophy”, 1, 1, s. 15-38, i *Liberalism and Republicanism*, „The Australian Journal of Political Science”, XXVIII, Special Issue, s. 162-189.

chodziła w zapomnienie, by mimo prób Johna Stuarta Milla, uchodzącego w polskiej literaturze za klasycznego liberała, oraz zbliżających się do stanowiska socjalistycznego „czartystów” stracić ostatecznie znaczenie w XIX w., wobec zdominowania dyskursu politycznego przez ujęcie liberalne.

Podstawy koncepcji wolności republikańskiej, nazywanej przez Skinnera (ale nie przez Pettita) „neoromańską wolnością cywilną”, wypracowała grupa myślicieli angielskich aktywnych w okresie sporu o podmiot suwerenności między stronnikami króla Karola I i zwolennikami prymatu parlamentu. Przełamując chronologię, Skinner głosi, że znajdowali się oni w opozycji wobec doktryny Thomasa Hobbesa, w której piastunem suwerenności nie było ani korporacyjne ciało złożone z ludzi tworzących wspólnotę polityczną, ani ciało przedstawicielskie (parlament), składające się z reprezentantów tak lub inaczej upoważnionych przez tworzący wspólnotę lud, ani nawet osoba króla, ale abstrakcyjna lub „sztuczna” osoba zwana państwem⁶; sprzeciwiali się doktrynie, której załączki tkwiły w tezach prawników rzymskich i która została wkrótce rozwinięta przez kontynentalnych twórców stanowisk naturalnoprawnych, jak S. Pufendorf traktujący państwo jako „osobę moralną” o własnej, jednoczącej wszystkich poddanych woli, przekraczającej prostą sumę woli indywidualnych, a odczytywanej i wyrażanej (ale nie tworzonej) przez osoby piastujące władzę w imieniu państwa, a nie w imieniu Boga, poddanych lub ich przedstawicieli. W dziełach *De cive* (1642) i *Leviathan* (1651) Hobbes istotnie wskazywał, że suwerenem nie jest żadna „osoba naturalna”, lecz państwo, będące *Jedną Osobą* reprezentowaną przez piastunów władzy, tworzoną na mocy aktu przenoszącego na nie uprawnienia posiadane dotąd przez jednostki, wyposażającego je nade wszystko w możliwość stanowienia powszechnie wiążących norm prawnych, nie dowolnie jednak lub arbitralnie, ale wedle dyktatu rozumu znającego treść norm prawa natury, nie obowiązujących w stanie natury, czyli przed powstaniem państwa, z racji braku „neutralnej osoby” zdolnej przydać tym normom sankcję i wymóc ich respektowanie przez wszystkich; albo inaczej: zdolnej narzucić sankcjonowane przez siebie (czyli „sztuczną osobę”, wolną od namiętności osób naturalnych) normy, ustalające powszechnie honorowane odtąd miary sprawiedliwości. Pomijając dyskusyjne u Hobbesa zagadnienie prymatu (by nie rzec: logicznego pierwszeństwa) woli państwa-suwerena stanowiącego prawo przedmiotowe wobec miar sprawiedliwości, warto zauważyć, że u myśliciela uchodzącego w opinii wielu badaczy za przedstawiciela pierwszej fazy rozwoju doktryny liberalnej, często zestawianego z „ojcem nowożytnego liberalizmu” Johnem Lockiem, „rozumne” prawo przedmiotowe ustanawiane przez suwerena-państwo narzucało normy zaopa-

⁶ O niezwykle wpływie, jakim cieszyła się koncepcja państwa-osoby w brytyjskiej myśli politycznej przełomu XIX i XX w. pisał ostatnio D. Runciman w interesującym studium poświęconym tak znaczącym postaciom tej tradycji, jak F.W. Maitland, J.N. Figgis, E. Barker, G.D.H. Cole i H. Laski (*Pluralism and the Personality of the State*, Cambridge 1997).

trzone sankcją stosowaną w razie pogwałcenia reguły wyrażonej w ich dyspozycji, stając się również źródłem podmiotowych praw jednostek i – co znacznie ważniejsze – wyznaczając zakres pochłanianej ich wolności. Hobbes twierdził bowiem, że prawo (jako zespół norm, jako *lex*) wyklucza wolność, że ta ostatnia istnieje jedynie w tym obszarze, który nie jest przez owe normy „zagospodarowany”; inaczej mówiąc, że wolnością jest „stan nieobecności norm”, gdyż swoboda wyboru celów i środków służących do ich realizacji wymaga nieobecności stanowionych przez państwo, „sztuczną osobę”, rozumnych norm prawnych, określających miary sprawiedliwości. Głównym zadaniem państwa stawało się powstrzymywanie jednostek przed naruszaniem uznanych (bo „niezagospodarowanych” przez normy) i dlatego chronionych przez normy prawa przedmiotowego uprawnień innych jednostek pod sankcją użycia przymusu w razie ich pogwałcenia. Wolność kojarzona była tedy przez Hobbesa z jednej strony z nieobecnością fizycznego oddziaływania ze strony innych (powstrzymywanych przez prawo sankcjonowane użyciem przymusu), z drugiej z brakiem normy zobowiązującej do pewnego działania lub zakazującej pewnego działania, skoro miało ono jedynie powstrzymywać, spełniać funkcję czysto negatywną, a nie kierunkować kogokolwiek ku jakimukolwiek celowi. Ostatnia uwaga służy wielu historykom jako racja zaliczania Hobbesa w poczet twórców stanowiska liberalnego, Skinnerowi zaś jako argument na rzecz tezy, iż w ujęciu autora *Lewiatana* „przymus prawa” nie ogranicza wolności w obszarach pozostawianych przez prawo przedmiotowe bez norm, skoro tam, gdzie ono milczy, możliwe jest – właśnie dzięki „gwarancjonistycznemu” i „czysto negatywnemu” pojmowaniu prawa – podejmowanie działań chcianych przez wolę jednostki bez interwencji kogokolwiek z zewnątrz. Zdaniem Hobbesa, podmiot kierujący się zawsze instynktem samozachowawczym, nawet nie podejmując działań zakazanych przez prawo, które zmusza, kierując się obawą przed konsekwencjami jego pogwałcenia, także powoduje się instynktem, honorując jego wymagania, a co za tym idzie sam kierunek woli odpowiadającej na poruszenia instynktu znosi „wolność aktu” skierowanego przeciw prawu i decyduje o tym, że akt tego rodzaju jest wolny jedynie pozornie. W interpretacji Skinnera, działanie nienaruszające norm prawa przedmiotowego z obawy przed konsekwencjami jego pogwałcenia traktowane było przez Hobbesa jako wolny, bo powodowany instynktem, akt podejmowany w nieobecności tego, co z zewnątrz oddziałuje na podmiot i ogranicza go⁷.

⁷ Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, op. cit., s. 9-12. Interpretacja Skinnera jest kontrowersyjna, ukazuje bowiem, że choć wolność polega u Hobbesa na nieobecności nie tylko ingerencji z zewnątrz podejmowanej przez innego, ale i nieobecności norm (jak mówi autor *Lewiatana*, „zobowiązań”, nie wspominając o normach-„przyzwoleniach” lub tzw. prawach podmiotowych) stanowionych przez państwo-suwerena-„sztuczną osobę”, to samo wyznaczenie przez prawo granic swobodnego działania jednostek nie jest ograniczeniem wolności. Wydaje się jednak, że samo zestawienie przez Hobbesa prawa, które zmusza i nakłada zobowiązania oraz wolności jako sfery swobodnego działania jednostek wymaga uznania, że prawo przedmiotowe

Twórcy nowego ujęcia mieli dostrzec występujące w doktrynie Hobbesa napięcie, jeśli nie sprzeczność, między tezą, iż wolność cywilna („negatywna”) zależna jest od milczenia prawa⁸, i tezą, iż nieobecność prawa, umożliwiająca jednostce swobodne działanie, bo warunkująca brak ograniczeń fizycznych i prawnych, zależy w istocie od woli usytuowanego poza nią podmiotu, choćby był on nazywany „Lewiatanem” albo „bogiem śmiertelnym” lub zgoła „państwem”, i traktowany jako neutralny, bo przekraczający interesowność jednostek autor powszechnie wiążących norm, racjonalny prawodawca⁹. Republikanie mieli być tedy bardziej niż Hobbes krytyczni wobec „osób naturalnych” przewidywanych przez niego do roli „personifikacji” państwa jako „osoby sztucznej”, nie szukali tedy zwierzchnika politycznego „zewnętrznego” wobec członków wspólnoty i dlatego od nich niezależnego, lecz – nawiązując do klasycznych republikanów (zwłaszcza Cyncerona i historyków antycznego Rzymu) i korzystających z ich dorobku myślicieli włoskiego renesansu – eksponowali związek indywidualnej wolności z wolnością polityczną wspólnoty. Wykazywali oni tedy, że wolność indywidualna jest w koncepcji Hobbesa problematyczna, a wolności politycznej wspólnoty w ogóle niepodobna w niej odnaleźć, przyjmując nieobcą bliskiemu im Machiavellemu, a krytykowaną przez Hobbesa, ideę *wolnej rzeczpospolitej* jako warunek konieczny rozwiązania zagadnienia wolności w sposób odmienny niż proponowany przez autora *Lewiatana*. Wprowadzając koncepcję wolnej wspólnoty-państwa w miejsce państwa jako „sztucznej osoby”, Marchamont Needham i John Milton, aktywni po obaleniu króla Karola I w 1649 r.

wyznacza granice wolności; skoro bowiem Hobbes powiada otwarcie, że prawo i wolność nie mogą istnieć w tej samej sprawie. Pisał on wszak w *Lewiatanie*: „Prawem natury (*lex naturalis*) jest przepis lub reguła ogólna, którą znajduje rozum i która człowiekowi zabrania czynić to, co jest niszczące dla jego życia lub co odbiera mu środki zachowania życia; i która nakazuje mu dbać o to, co w jego rozumieniu najlepiej może jego życie zachować. Choć bowiem ci, którzy mówią o tej sprawie, zazwyczaj mieszają *jus* i *lex*, uprawnienie i prawo, to przecież należy te rzeczy rozróżniać. Albowiem uprawnienie polega na wolności, by coś wykonać lub czegoś zaniechać; gdy tymczasem prawo wyznacza jeden z tych sposobów zachowania i czyni go obowiązkiem; tak iż prawo i uprawnienie różnią się tak bardzo, jak zobowiązanie i wolność, które nie mogą istnieć jednocześnie w tej samej sprawie” (tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 111). Z wywodu Hobbesa jednoznacznie wynika, że żaden rodzaj prawa nie może „porządkować” wolności, a jedynie może wyznaczać granice obszaru swobodnego działania lub granice uprawnienia przysługującego jednostce wówczas, gdy pojawi się już prawo przedmiotowe za sprawą państwa jako suwerena-„sztucznej osoby”. Samo jednak wyznaczenie granic jest przecież ograniczeniem wolności, skoro tam, gdzie ono się pojawia, wolność przestaje istnieć.

⁸ Dodajmy raz jeszcze: jeśli zakazuje ono jakiegoś działania, konieczne jest powstrzymanie się od tego działania, a zatem pewne ograniczenie i to mimo próby wykazywania przez Skinnera, że owo powstrzymanie traktowane jest jako wyraz wolności (zob. na ten temat również O. Hoffe, *Sprawiedliwość polityczna. Podstawy krytycznej filozofii prawa i państwa*, tłum. J. Merecki, Kraków 1999, *passim*, zwłaszcza s. 138 i 117).

⁹ Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, op. cit., s. 13-14.

i ogłoszeniu Anglii „Wspólnotą i Wolnym Państwem” (*Commonwealth and Free State*), oraz rozwijający ich stanowisko Algernon Sidney, Henry Neville i George Harrington, nawiązywali nie tylko do dziedzictwa klasycznego i też renesansowych republikanów działających we włoskich miastach, ale także do uwag aktywnych w poprzednim stuleciu Philipa Sidneya, Richarda Beacona i Francisa Bacona. Zdaniem Skinnera, wypracowana przez nich dojrzała koncepcja republikańskiej wolności cywilnej, mimo ograniczonego w czasie wpływu (konieczność opanowania chaosu panującego w Anglii przez restaurację monarchii), uzasadniała z jednej strony „królobójstwo” Karola, z drugiej krytykę poczynań Olivera Cromwella, w obu zaś przypadkach będąc wystąpieniem w obronie zagrożonej „wolności republiki”. Ich koncepcja miała posiadać charakter „czysto polityczny”, uzasadniając korzystanie z pojęcia społeczeństwa cywilnego nie dla określenia przestrzeni między rządzącymi i rządzonymi, ale jedynie dla odróżnienia wspólnoty politycznej od rodziny lub państwa oraz traktowanie jako kwestii drugorzędnej obszaru wolności i jej relacji do przymusu, jako głównego zaś zagadnienia relacji wolności poddanych do władzy politycznej oraz warunków zharmonizowania sprzecznych tendencji wynikających z wolności jednostki i jej politycznego zobowiązania względem państwa. Inaczej niż klasyczni republikanie i ich włoscy naśladowcy, angielscy republikanie „neoromańscy” kojarzyli wolność z mającymi źródło w Bogu uprawnieniami należnymi każdej, z natury wolnej jednostce¹⁰. Ustalając gwarancje trwania wolności jako zbioru uprawnień jednostek, których żaden rząd ani żadna inna jednostka nie może naruszać, przyjmowali oni dwa główne założenia: że każdy jest w stanie pojąć, co dlań znaczy posiadać lub nie posiadać wolności-uprawnień i każdy wie, iż jego indywidualna wolność zależy od istnienia współtworzonej przez nią wolnej wspólnoty politycznej. Inaczej niż liberałowie, w szczególności również inaczej niż Hobbes, nie wychodzili oni tedy od rozważań dotyczących abstrakcyjnego stanu natury, by w nim odnaleźć uprawnienia-wolności jednostek i przenieść je do wspólnoty politycznej¹¹, lecz koncentrowali się na analizie „wolności powszechnej”, „wolnego rządu” (*free government, common liberty* – Milton), „wolności

¹⁰ Choć zbioru tych uprawnień nie katalogowali, z pewnością znajdowali wśród nich uprawnienia wymieniane następnie przez liberała Locke’a (do zachowania życia, zdrowia, wolności i mienia), wskazując, że ich obrona przed ingerencją ze strony rządu i wszystkich innych jest zadaniem jednostek, społeczeństwa politycznego, reprezentującego je ciała przedstawicielskiego i rządu.

¹¹ Zdaniem B. Bruggera, wszyscy przedstawiciele tradycji republikańskiej, od Milтона i Sidneya po wpisywanych w tę tradycję Skinnera i Pettita (a zwłaszcza „radykalnego”, „użytylitarystycznie” nastawionego współczesnego republikanina Benjamina Barbera), zarzucają liberałom nazbyt abstrakcyjny sposób ujmowania jednostki, w tym nazbyt abstrakcyjne rozważania na temat jej wolności istniejącej w „nieobecności państwa” i jakby mimo niego, nieuprawnione założenie o istnieniu jednostek w stanie przedspołecznym i usuwanie kluczowego kontekstu cnót określających zachowania jednostek określanych przez relacje wspólnotowe (*Republican Theory in Political Thought. Virtuous or Virtual?*, Basingstoke-New York 1999, s. 9-17).

wspólnoty” (*liberty of commonwealth* – Harrington) albo „wolności narodów” (*liberties of nation* – Sidney). Dla każdego z nich kluczowe było tedy istnienie „ciała politycznego”, niekiedy zestawianego z naturalnym, nazywanego „ciałem ludu, wspólnoty lub narodu”. Wykorzystując antyczną koncepcję organicystyczną dla wyjaśnienia wolności ciała naturalnego i cywilnego utrzymywali, że, podobnie jak naturalne ciała ludzi są wolne, o ile są w stanie działać lub powstrzymać się od działania powodując się swoją wolą, tak ciała zbiorowe pozostają wolne, o ile nie są ograniczane w używaniu swych władz wedle własnej woli dla osiągnięcia stawianych sobie celów, o ile są zdolne samodzielnie sobą powodować, co w proponowanej przez nich koncepcji oznacza, że o woli całego „ciała wspólnoty” decyduje wola jego członków.

Teza ta prowadziła do znaczących konsekwencji ustrojowo-politycznych: skoro państwo (tj. wspólnota polityczna będąca ciałem podobnym naturalnemu) ma być wolne, to prawa nim rządzące (a porządkujące poruszenia ciała) muszą być przyjmowane za zgodą wszystkich jego członków. Inaczej niż u Locke’a, wola członków nie była istotna jedynie w momencie zawierania pierwotnej umowy o społeczeństwo, ale zachowywała wagę w każdym momencie trwania wspólnoty politycznej, stanowiąc nie tylko źródło legitymacji prawodawcy, ale decydując w istocie o każdej nowej normie, którą następnie miał respektować każdy członek „ciała politycznego”. Brak przyzwolenia członków ciała na nowe normy sprawiał, że w razie ich przyjęcia przez zwierzchnika-prawodawcę ciało poruszane było nie wolą własną, ale „wolą zewnętrzną” wobec niego, a co za tym idzie pozbawiane było wolności¹². Wola ciała politycznego nie była zatem wolą obcą jego członkom, nie była od ich woli „odrywana” przez tworzenie jakiegoś bytu autonomicznego wobec nich w rodzaju „suwerennego społeczeństwa” (jak u liberałów) lub „suwerennego państwa” (jak u Hobbesa), lecz była sumą woli poszczególnych jej członków. Nie popadając w problemy, których nie uniknął Rousseau prawiąc o woli powszechnej, republikańscy głosili, że wola wspólnoty jest po prostu wolą liczebnej większości, nie analizując wynikających z tej tezy ewentualnych zagrożeń dla położenia mniejszości¹³, problematyzując jednak w ten sposób kolejną tezę ustrojową, wymagającą równej partycypacji wszystkich członków wspólnoty w stanowieniu prawa jako warunku

¹² By wspólnota była wolna, nie mogła w niej obowiązywać żadna norma, na którą uprzednio nie wyrazili przyzwolenia jej członkowie, zgodnie z tezą Sidneya, iż wolnym jest takie państwo, które stanowi „zupełne ciało i posiada w sobie wszelką nad sobą władzę”; ciało, do którego każdy może równie swobodnie wejść, jak i je opuścić, gdyż nikt nie posiada „żadnej prerogatywy względem innych, chyba że zostanie mu ona przekazana przez całość” (*Discourses concerning Government*, Indianapolis 1990, II.5, s. 99).

¹³ Sidney argumentował, nieświadomie zwracając się w pewnej mierze przeciw doświadczeniu polskiemu i późniejszym nad nim zachwytom Rousseau, że racją przyjęcia woli większości za ekspresję woli wolnego narodu jest ostatecznie to, że gdyby pozostawiono każdemu uprawnienie do zawieszania rezolucji ciała politycznego, żaden rząd nie byłby możliwy (op. cit., II.5, s. 104).

spełnienia postulatu uprzedniego przyzwolenia na nową ustawę ze strony każdego członka ciała politycznego. By posiadać „rzeczywistą wolność”, wszyscy członkowie wspólnoty mieli jednak posiadać władzę „ustanawiania i znoszenia praw”, gdyż tylko wówczas mogli honorować prawa ustanawiane dla siebie przez siebie, a nie przez kogoś „z zewnątrz”, choćby tym kimś była „sztuczna osoba” Hobbesowego państwa – Lewiatan. Jak sugeruje Skinner, rozwiązaniem umożliwiającym spełnienie tego warunku było przyjęcie systemu przedstawicielskiego proponowanego już w *Utopii* przez św. Tomasza More’a, pierwszego, który miał wprowadzić do literatury angielskiej ideał *civitas libera*. Przejmując jego zamysł dotyczący „republik federacyjnej”, republikanie odrzucali „bezpośrednią demokrację” na rzecz reprezentacji każdej mniejszej wspólnoty przez ludzi najcnotliwszych i najroztropniejszych, wolnych od względów partykularnych, zdolnych baczyć na dobro publiczne jako jedyną wytyczną działania¹⁴, zapobiegając tym samym rządzeniu ciałem wspólnoty „z zewnątrz”, a co za tym idzie negacji wolności członków ciała i wspólnoty jako całości. Podobna negacja była równoznaczna ze sprowadzeniem stanu niewoli, właściwego zdaniem Milтона i Sidneya (podobnie jak moralistów, historyków i prawników rzymskich) każdemu, kto wbrew naturze stanowił własność kogoś innego, a zatem nie tylko temu, kto był poddany przymusowi docierającemu z zewnątrz, ale i temu, kto będąc własnością kogoś innego mógł wprawdzie niekiedy działać wedle swej woli, ale tylko za przyzwoleniem właściciela (jak rzymscy niewolnicy lub dzieci poddane władzy rodziców). Pozostawanie pod „zewnątrzną władzą”, choćby w danym momencie nieczynną, bycie zależnym od czyjejś woli, wyznaczało istotę zniewolenia (braku wolności). Przyczyny takiej zależności mogły być dwojakie: ciało polityczne mogło być (podobnie jak ciało naturalne) zniewalane przemocą (dlatego republikanie uznawali za znak tyranii użycie przemocy przeciw wolnemu ludowi przez każdego, kto działa „z zewnątrz”, nie tylko jednak nieprzyjaciela spoza granic państwa, ale także przez własnego zwierzchnika politycznego, który sforuje się ponad ciało, zrywając w ten sposób łączącą go z nim więź: każde „rozejście się” jego woli z wolą wspólnoty i zastosowanie przymusu poza granicami udzielonego przyzwolenia było równoznaczne z aktem zniesienia wolności i zniewolenia ciała przez władcę działającego „z zewnątrz”) albo poddane być mogło zmianom ładu ustrojowego, prowadzącym do skupienia dyskrecjonalnej władzy w jednej z części rządu. Każda próba, podjęta np. przez monarchę dla zapewnienia sobie dominującej roli w ustroju państwa, była krytykowana przez republikanów, występujących w obronie „rządu mieszanego”, wymagających w szczególności

¹⁴ Wprawdzie Harrington wołał powierzyć zadanie stanowienia prawa izbie arystokratycznej, oddając przedstawicielom ludu jedynie zadania wykonawcze, pozostali republikanie byli jednak przekonani, że o dobro wspólnoty dbać winni jedynie reprezentanci pochodzący z wyboru wspólnoty. Ostatecznie, po 1660 r., wszyscy zgodzili się, że istnieć winny dwie izby parlamentu, obie pochodzące jednak z wyboru dokonywanego przez ciało polityczne traktowane jako całość (Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, op. cit., s. 20-35).

zniesienia królewskiego prawa sankcji ustaw uchwalanych przez parlament¹⁵, negującego niezależność woli parlamentu, będącego personifikacją wspólnoty politycznej, i podporządkowującego go jednej „osobie naturalnej”, a przez to uzależniającego lud od zewnętrznej wobec jego woli woli „jednego człowieka” Milтона. Krytykując sankcję, obalając nawet „negatywną” władzę monarchy jako wyraz woli różnej od woli ciała reprezentowanego w parlamencie, republikanie odbierali królowi walor przedstawiciela ciała politycznego: skoro państwo, identyfikowane z ciałem politycznym o własnej woli, a nie z „osobą sztuczną” (jak u Hobbesa), objawiało wolę tylko za pośrednictwem reprezentantów poszczególnych jednostek na nie się składających, król nie mógł „pozytywnie” współuczestniczyć w prawodawstwie (np. inicjując ustawy) i nie mógł korzystać z uprawnienia „negatywnego” sankcjonując postanowienia ciał przedstawicielskich.

Teoria głoszona przez republikanów, wymagająca uznania za niewolne wielu współczesnych krajów (zarówno rządzonej absolutnie Francji, jak i kolonii amerykańskich), rychło znalazła krytyków, wskazujących na bezzasadność uzależniania wolności indywidualnej z wolnością państwa jako ciała złożonego z jednostek. Zarzut jakościowej odmienności obu „poziomów wolności” obecny był nie tylko u Hobbesa, ale także u współczesnego mu Filmera i zachował wagę co najmniej do czasów Constanta w XIX w., uderzając w punkt wyjścia republikanów, istotnie traktujących w pierwszej kolejności o wolności miast lub państw, a nie o wolności jednostek i w nieuprawniony (zdaniem krytyków) sposób „przenoszących” wolność wspólnotową na wolność jednostkową. Warto jednak zwrócić uwagę, że obierając taki punkt wyjścia nie identyfikowali oni obu „poziomów wolności”, ograniczając się do wskazania, iż warunkiem wolności jednostki-obywatela jest wolność wspólnoty politycznej, że brak drugiej uniemożliwia spełnienie pierwszej i w żadnym razie nie należy szukać, bo niepodobna odnaleźć, warunków wolności jednostki poza wolną wspólnotą. Kierując się głównie tezą Machiavellego, iż republika bardziej sprzyja chwale wspólnoty niż monarchia, wskazywali, że ciało polityczne stanowi wspólnotę dążącą wzwyż, ku ustanowieniu i rozbudowie wolności indywi-

¹⁵ Broniąc „wolności publicznej”, Milton wskazywał np., że utrzymanie prawa sankcji naraża lud na ciągłe niebezpieczeństwo poruszania ciała politycznego przez obcą mu wolę kogoś innego niż naród reprezentowany w parlamencie, tylko w nim ujawniający swą rzeczywistą wolę i chroniący się w ten sposób przed popadnięciem w niewolę uzależnienia od „woli zewnętrznej”. Milton wskazywał znacząco, że „każda wspólnota jest w rzeczy samej społecznością wystarczającą sobie we wszystkich dziedzinach koniecznych do dobrego bycia i wspólnotowego życia i żadna z tych rzeczy koniecznych nie może być darowana przez jakąś jedną osobę (...), gdyż traciłaby ona walor wspólnotowy i czyniła wspólnotę niewolną”. Decydowanie o tym, co służy wspólnocie, musiało należeć tylko do ciała przedstawicielskiego wyłanianego w wyborach, wyposażonego w pełnomocnictwa przez wolny naród; gdyby decyzje tego ciała reprezentującego ciało wspólnotowe „miał znosić prosty głos jednego człowieka, nie można byłoby mówić, iż naród jest wolny”, konkludował poeta-republikanin (cytaty z Milтона podaję za Skinnerem).

dualnej. W ich pismach można wprawdzie odnaleźć rosnącą niepewność co do możliwości osiągnięcia takiego celu, szczególnie w obliczu działań podejmowanych przez Cromwella, który rozwiązał parlament w 1653 r. głosząc hasło „wnoszenia wspólnoty ku chwale”, a nawet dostrzec stwierdzenie fiaska próby zbudowania wspólnoty republikańskiej przez Lorda Protektora i wynikającą z niego radykalną krytykę jego poczynań, jej następstwem nie było jednak porzucenie kierunku poszukiwań, ale uwzględnienie w większej mierze niż dotychczas (obok ustaleń dotyczących „warunków osiągania chwały przez wspólnotę”) także przesłanek zabezpieczenia wolności obywateli wspólnoty republikańskiej. „Bezpieczne trwanie niezależnych jednostek” stało się centralnym problemem ówczesnych wypowiedzi Harringtona, Needhama i Milтона, wciąż wiążących jego spełnienie z ustrojem republikańskim, mocniej jednak eksponującym konkretne warunki instytucjonalno-prawne. Wciąż powtarzając analogię ciała politycznego i naturalnego i ich wolności¹⁶, a także tezę, że użycie przemocy przez władcę-tyrana nie jest konieczne dla pozbawienia jednostki wolności (bo sama zależność polityczna związana z możliwością skorzystania przez organ z władzy dyskrecyjnej, zatem działania nie w oparciu o procedurę prawną, której przebieg poddany byłby kontroli przedstawicieli wspólnoty, wystarcza dla negacji wolności), docierali jednak do sedna swego ujęcia wolności: władca, głosili, może wprawdzie nie korzystać z dyskrecyjnej władzy albo może jej używać tylko po to, by zabezpieczać wolność obywateli (zapewniając respekt dla ich cywilnych uprawnień), jednak sam fakt posiadania przezeń tego rodzaju władzy jest równoznaczny z poddaniem jego arbitralnej woli tych uprawnień, a co za tym idzie uzależnieniem ich od woli kogoś innego, usunięciem wagi ich woli oraz wyzuciem jednostek z niezależności i uczynieniem niewolnikami¹⁷. Jeśli wolność jednostek miała być przechowana, musiał zostać zbudowany taki ustrój republikański, w którym żaden organ (jedynowładca, grupa rządzących lub ciało przedstawicielskie) nie posiadał władzy dyskrecyjnej i nie miał możliwości uzależnienia od swej woli istnienia lub zakresu uprawnień posiadanych przez jednostki, niezależnie od treści tej woli¹⁸. Ustrój ten musiał przyznawać możliwość stanowienia prawa wyłącznie ludowi lub upoważnionym przedstawicielom zależnym wprost od ludu, który w każdej chwili mógł być zakwestionować legity-

¹⁶ Milton wskazywał np., że niektóre podatki nałożone przez Karola I w okresie pokoju bez zgody parlamentu były „wdarciem się” w życie jednostek mimo obowiązującego prawa przez tyrana dokonującego konfiskaty mienia raczej niż poboru podatku, gdyż opierającego się jedynie na przymusie, nie zaś na prawie ustanowionym przez ciało polityczne.

¹⁷ Stanowisko to wyrażali nie tylko radykalni republikanie, ale także Milton i Sidney, dla którego wolność oznaczała „niezależność od władzy kogokolwiek innego”, stan niewoli zaś dotyczył tych wszystkich, którzy „nie są w stanie dysponować swą osobą i majątkiem, decydując stosownie do woli pana” (op. cit., s. 17).

¹⁸ O formach ustrojowych koniecznych w tym względzie pisał obszernie Pettit (op. cit., s. 171-205).

mację (mandat) reprezentantów, i podporządkowywać w jednakowej mierze każdego rządzącego i rządzonego prawu stanowionemu. Po doświadczeniach z republikańskim protektorem wyraźniej sformułowano tezę, iż udział każdego w stanowieniu prawa jest warunkiem trwania indywidualnej wolności i wolności państwa jako ciała politycznego¹⁹, przekonując, że tylko w „cesarstwie praw, a nie ludzi” (Harrington) możliwa jest wolność jako brak dyskrecjonalnej władzy jakiegokolwiek organu w państwie, umożliwiającej narzucanie woli „zewnętrznej” wspólnocie i jednostkom.

Zmiana lub uzupełnienie stanowiska przez republikanów nie rozwiązywało jednak zasadniczego problemu wskazanego przez Hobbesa, nie przekonywało bowiem o możliwości istnienia wolności jednostki (jako braku fizycznych lub prawnych ograniczeń) niezależnie od formy rządu. „Myśliciele neoromańscy” nie mówili o faktycznych i prawnych możliwościach realizowania własnych celów przez jednostki, ale raczej o instytucjonalno-prawnych warunkach ich swobodnego wyznaczania, myląc – zdaniem krytyków z obozu liberalnego – wolność jako taką z gwarancjami bezpiecznego z niej korzystania i realizowania posiadanych uprawnień, nie opisując tedy wolności, ale raczej broniąc jej, co jednak najważniejsze, nie dostrzegając, że gdy człowiek rządzi się prawami, na które wyraził przyzwolenie, wolność cywilna wcale nie jest jeszcze spełniona ani bezpieczna, bo nie może brakować cugli pętających prywatną, arbitralną wolę obywateli stanowiących prawo²⁰. Spoglądając z tej perspektywy, Hobbes mógł wykazywać problematyczność więzi wolności prywatnej i wolnego państwa (w sensie „samo-rządzącej się”) wspólnoty jako zbioru obywateli, podnosząc, że obszar wolności jednostek zależy od zakreślonego przez prawo obszaru, do którego nie wkracza organ państwa korzystający w uprawniony sposób z przymusu; obszaru, w którym każdy może realizować swe cele wedle własnej woli. Perspektywa przyjmowana przez krytyków republikańskiej koncepcji wolności pozwala dostrzec, że o wolności cywilnej decyduje nie tyle odpowiedź na pytanie, kto stanowi prawo, ile raczej: jak wiele praw zostało ustanowionych i jak wiele działań zostało przez nie zakazanych lub nakazanych; perspektywa ta ujawnia tedy brak związku między wolnością indywidualną i szczególną formą rządu, choćby demokracji bezpośredniej lub pośredniej. Używając dystynkcji Constanta moglibyśmy rzec, że republikanie mylili „polityczną wolność” starożytnych z „cywilną wolnością” nowożytnych, przypisywaną często wyłącznie tradycji liberalnej i nazywanej „negatywną”, a pozornie jedynie przez nich przyjmowaną, bo łączoną z partycypacją w procesie stanowienia prawa.

Rodzi się jednak pytanie o zasadność tego zarzutu w odniesieniu do koncepcji republikańskiej; pytanie o to, czy Skinner, próbujący go uchylić, dostrzega pokrewieństwo tej koncepcji z propozycją demokratów w rodzaju Rousseau (którym Constant wprost przypisywał błąd „mieszania” dwóch rodzajów wolności), skoro

¹⁹ Q. Skinner, op. cit., s. 64, i P. Pettit, op. cit., s. 27-31.

²⁰ Zob. Q. Skinner, op. cit., s. 72.

eksponuje znaczenie partycypacji jako warunku „wolności cywilnej” („negatywnej”) nie analizując jej charakteru „wolności politycznej” (w jakimś sensie, pierwotnym – jak zobaczymy – sensie Berlina, także wolności „pozytywnej”). Broniąc koncepcji republikańskiej, Skinner wskazuje, że jej wyznawcy byli świadomi zależności obszaru indywidualnej wolności jednostek od obszaru działań nakazywanych lub zakazywanych przez prawo, które – mimo argumentacji Hobbesa – ograniczało przecież swobodne akty obywateli. Głosi nawet wprost, że republikanie byli administratorami „negatywnego” sensu wolności (ustalonego przez Benthama w 1776 r.) jako nieobecności czynników ograniczających ją lub negujących²¹, i nie wątpili, że zakres uprawnionego użycia przymusu musi być wyraźnie określony przez prawo przedmiotowe. Wbrew interpretacji wielu współczesnych badaczy republikanie nie ograniczali się tedy do wskazywania warunków niewoli spowodowanej zależnością woli (a nie użyciem przymusu) albo traktowania wolności jedynie jako antytezy dominacji²², ale mówiąc o rządach prawa i prerogatywach określających władzę dyskrecyjną jakiegoś organu wskazywali, że pierwsze przymuszają do pewnego zachowania (mimo Hobbesa) i dlatego konieczne jest ustalanie ich treści przez każdą jednostkę, drugie natomiast wprowadzają jednostki w stan zależności, uzależniając je od arbitralnej woli „czynnika zewnętrznego” wobec nich albo i od kaprysu osoby czynnik tej personifikującej. Posiłkując się rzymskim ujęciem *libertas*, uwzględniającym wszak „porządkowanie aktów człowieka przez prawo”, twierdzili wbrew Hobbesowi, że przymus związany z prawem określonym przez jednostki ogranicza wolność, wbrew liberałom zaś, że ograniczenie wolności ma źródło nie tylko w „przymusie prawa” albo spełnianej lub spełnionej arbitralnej ingerencji ze strony kogokolwiek, ale także we wszelkiej dominacji, we wszelkiej zależności od „zewnętrznej” woli (sama świadomość zależności od takiej woli stawała się powodem powstrzymywania się przez jednostkę przed korzystaniem z uprawnień składających się na „negatywną” wolność cywilną, a co za tym idzie oznaczała utratę warunków bezpiecznego korzystania z wolności, a nawet negację wolności jako takiej)²³.

²¹ Zob. nadto P. Pettit, op. cit., s. 27-31.

²² Skinner nie godzi się w tym miejscu nawet z Pettitem, zdaniem którego – jak zdaniem krytyków jego i Skinnera stanowiska – republikanie mieli się zasadniczo ograniczać do wskazywania konieczności nieobecności arbitralnej dominacji i uznawać działania zgodne z prawem, na które obywatele wyrazili przyzwolenie za akty wolne (Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, op. cit., s. 79, oraz P. Pettit, op. cit., s. 66).

²³ Można tedy rzec, że o ile u klasycznych liberałów wolność jednostki oznaczała tylko brak faktycznej ingerencji wiążącej się z użyciem przymusu, o tyle u „republikanów” ten brak dopełniał inny, równie konieczny, brak niebezpieczeństwa spełnienia podobnej ingerencji. Z tej właśnie racji republikanie wciąż podnosili niebezpieczeństwo dla wolności wspólnoty i jednostki wynikające z każdej próby identyfikacji woli władcy i prawa, grożącej uzależnieniem poddanych od kaprysu władcy, a co za tym idzie od zraty wolności i popadnięcia w niewolę. Harrington

Choć Skinner zdaje sobie sprawę, że wraz z dominacją utilitaryzmu zamysł republikanów, w tym „teoria wolnego państwa wolnych obywateli”, przestała zajmować umysły angielskich myślicieli politycznych, a nawet wskazuje, że głównym przedmiotem ataków liberałów-utylitarystów była koncepcja wolności wymagająca przyznania każdemu uprawnienia do udziału w stanowieniu prawa z racji utrwalenia tezy o przeciwieństwie wolności i przymusu i przekonywania, że „legislatywa złożona z przedstawicieli ludu może wkraczać w swobodę poczynań jednostek w jeszcze większym stopniu niżli absolutny monarcha”²⁴, to broniąc tezy o „negatywnym” charakterze wolności republikańskiej wskazuje, iż nie mieści się ona w dychotomii Isaiaha Berlina²⁵. Berlin w nieuprawniony sposób skojarzył „nega-

wnioskował, że forma rządu nie jest obojętna, bo w monarchiach podobna identyfikacja jest możliwa, natomiast we „wspólnocie ludu” nie, Sidney zaś pisał, że „wolność oznacza jedynie niebycie poddanym woli jakiegokolwiek człowieka” i „nic innego nie decyduje o niewoli, jak tylko bycie zależnym od woli kogoś innego; jeśli tedy nie ma w królestwie innego prawa, jak tylko wola księcia, wolność w ogóle nie istnieje”, a każdy, kto mówi, że władcy „zobowiązani są chronić ziemie, wolności, dobra i życie poddanych, uznając zarazem, że prawa są jedynie wyrazem ich woli, ten mami świat nic nie znaczącymi słowami” (op. cit., s. 402-403). Teza kryjąca się za tymi uwagami, iż samo niebezpieczeństwo raczej niż jego spełnienie związane z użyciem przemocy przez arbitralnego władcę ma decydujące znaczenie dla wolności, ma – powtórzmy raz jeszcze – kluczowe znaczenie dla myślicieli republikańskich. Jak wskazywał już More w pierwszej połowie XVI w., ślepe oddanie lub poddanie się arbitralnemu władcy dzierżącemu narzędzia przymusu, psychiczna raczej niż instytucjonalna racja, wyznacza istotę ustroju godnego niewolników (krytykę właśnie tego, kluczowego, elementu przedstawianego przez Skinnera ujęcia wolności, analogicznego do zaprezentowanego przez Pettita w op. cit., podaje R. Boesche w recenzji pt. *Thinking about Freedom*, pomieszczonej w „Political Theory” 1998, t. 26, nr 6, s. 861-866).

²⁴ Słowa utilitarysty H. Sidgwicka cyt. za: Q. Skinner, op. cit., s. 99.

²⁵ Przypomnijmy dystynkcję Berlina, przywołując jego wywód *in extenso*, przed wdaniem się w analizę stanowiska zajmowanego wobec niej przez Skinnera. „Proponuję przebadanie nie więcej niż dwa znaczenia [pojęcia „wolność” – B.Sz.], ale te podstawowe, za którymi stoi kawał ludzkiej historii i które, jak mi się wydaje, mają przed sobą przyszłość. Pierwsze z tych politycznych znaczeń wolności czy też swobody (będę używał obu słów wymiennie), które (zgodnie z licznymi precedensami) będę nazywał »negatywnym«, wiąże się z odpowiedzią na pytanie: jak daleko sięga obszar, w którego granicach podmiot – osoba bądź grupa osób – ma, lub powinien mieć, całkowitą swobodę bycia i działania wedle własnej woli, bez wtrącania się innych osób? Drugie, które nazwę »pozytywnym«, wiąże się z odpowiedzią na pytanie: co, lub kto, jest źródłem władzy albo ingerencji, która może przesądzić, że ktoś ma zrobić raczej to niż tamto, być taki, a nie inny? Te dwa pytania są wyraźnie odmienne, aczkolwiek odpowiedzi na nie mogą się częściowo pokrywać”. Definiując „wolność negatywną” Berlin pisał: „Wolność mierzy się zazwyczaj zakresem, w jakim nikt nie ingeruje w naszą działalność. W tym sensie wolność polityczna jest po prostu sferą, w której człowiek działać może bez przeszkód ze strony innych ludzi. Jeśli inni uniemożliwiają mi zrobienie czegoś, na co miałbym ochotę, moja wolność jest w tym zakresie ograniczona; a jeśli sfera wolności kurczy się za sprawą innych ludzi poniżej pewnego minimum,

tywną” ideę wolności z jej liberalnym rozumieniem i zestawił ją z koncepcją „pozytywną”, nie związaną z niezależnością jednostki od ingerencji kogokolwiek z zewnątrz. Ów „liberalny autor” twierdził, że wolność negatywna polega na tym, że jednostka „ma całkowitą swobodę bycia i działania wedle własnej woli, bez wtrącania się innych osób, dodając zarazem, że nie tylko w interesie innych wartości, ale w gruncie rzeczy w interesie samej wolności”, honorujący „negatywny” typ wolności klasycy angielskiej myśli politycznej głosili, że „zakres nieskrępowanego działania ludzi musi być ograniczony przez prawo”, pozostawiające pewien minimalny zakres wolności osobistej, „którego w żadnym wypadku pogwałcić nie można, ponieważ jego naruszenie sprawia, że jednostka ma za mało przestrzeni dla chociażby minimalnego rozwoju wrodzonych uzdolnień, bez czego nie jest możliwe nawet uświadomienie sobie, a tym bardziej dążenie do rozmaitych celów uznawanych przez ludzi za dobre, słuszne lub święte”. Z tego wynika, że „między sferą życia prywatnego a dziedziną władzy publicznej musi być wytyczona granica”²⁶, ale wynika także, że skoro taka granica istnieje, to nie tylko wolność i zmuszające prawo wykluczają się wzajem, ale także musi zostać wyznaczona oddzielająca je granica, której przebieg – jak twierdzi Berlin posiłkując się tezami Jeffersona, Burke’a, Paine’a i Milla – ustalony być winien przy uwzględnieniu przyjętego *a priori* „minimalnego obszaru ludzkiej wolności”, honorowanego przez każdego piastuna władzy, nie dążącego do „znikczemnienia albo zaprzeczenia natury ludzkiej”; z obszaru zawartego w tych granicach niepodobna zrezygnować „nie naruszając samej istoty człowieczeństwa”²⁷. Nie wydaje się, by z określenia Berlina można było wywieść wniosek, że republikańska koncepcja wolności nie ma waloru „negatywnego”; z pewnością można natomiast wnioskować, że w jego przekonaniu (pytanie jednak, czy również w przekonaniu myślicieli bronionych przez Skinnera) „wolność negatywna” wymaga przyjęcia pewnej treści człowieczeństwa, wyznaczającej podstawę koniecznego obszaru wolności człowieka; treści, którą trzeba odnaleźć, by móc uzasadnić racje „koniecznego minimum wolności negatywnej”, ale też treści,

można powiedzieć, że znajduję się pod przymusem, albo, jak kto woli, że jestem zniewolony”. Choć jednak „pojęcie przymusu nie obejmuje wszystkich form ograniczenia możliwości działania”, to z podanych przez Berlina innych przykładów ograniczeń możliwości działania (niemożność zrozumienia dzieła Hegla, wyskoczenia w górę ponad pewien poziom) wynika, że w jego przekonaniu ograniczenie „politycznej wolności negatywnej”, a co za tym idzie zniewolenie, dotyczy jednak tylko przypadków stosowania przymusu, czyli „rozmyślnego wtrącania się innych ludzi w sferę mojego działania”, skoro pisze on, że „o braku wolności czy też swobód politycznych mówić można jedynie wtedy, gdy realizację celu uniemożliwiają mi inni ludzie”, gdyż „sama niemożność osiągnięcia celów nie świadczy jeszcze o braku wolności politycznej” (*Dwie koncepcje wolności*, [w:] I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, wyb. J. Jedlicki, tłum. D. Grinberg, Warszawa 1991, s. 113-115).

²⁶ Ibidem, s. 114.

²⁷ Ibidem, s. 121.

której nie ustala każda jednostka dowolnie, lecz która – jako z góry przyjęta – jest co najwyżej rozpoznawana przez każdą jednostkę i każdego piastuna władzy, do których kierowany jest „imperatywny” apel o niewkraczanie w sferę „koniecznej, minimalnej wolności negatywnej”.

Kłopot, jaki pojawia się w tym miejscu analizy Berlina (dodajmy, kłopot dostrzegany przez Skinnera, acz nie rozstrzygany przezeń wprost), wiąże się z potrzebą wskazania podmiotu zdolnego ustalić granice „koniecznej, minimalnej wolności negatywnej”, z odpowiedzią na pytanie: kto, jeśli nie każda jednostka, rozpoznaje i ustala owe granice? Wiemy już (o ile zgodzimy się z podanym przez Berlina określeniem „wolności negatywnej”), że w granicach koniecznej, minimalnej wolności (inaczej: wewnątrz wytyczonej z uwagi na „wymagania człowieczeństwa” sfery wolności) każda jednostka ma „całkowitą swobodę bycia i działania wedle własnej woli, bez wtrącania się innych osób”. Kto jest jednak dostatecznie „sprawny epistemicznie”, by wyznaczyć obszar wymagany przez „człowieczeństwa” (czy są nimi jedynie jednostki?), z drugiej zaś w tym, że „całkowita swoboda wewnątrz obszaru wyznaczonego, bo wymaganego” może być zawężona do tak minimalnych granic, że realizacja człowieczeństwa będzie utrudniona lub wręcz niemożliwa. Usunięcie przez Berlina prawa naturalnego lub natury jako „podstawy normatywnej”, na której wspierali poszukiwania „wymagań człowieczeństwa” nie tylko zwolennicy „wolności pozytywnej”, ale także propagatorzy „wolności negatywnej” z obozu liberalnego (wspomnijmy choćby Hobbesa i Locke’a), utrudnia odpowiedź na pierwsze pytanie. Skinner słusznie może tedy zarzucić Berlinowi, że nie udziela on odpowiedzi na pytanie o fundament wolności negatywnej, decydujący o istnieniu „minimalnej sfery niezależności jednostki”, odwracając w ten sposób klasyczny zarzut liberałów kierowany pod adresem republikanów, że koncentrują uwagę na gwarancjach przechowania wolności, a nie na jej podstawach, które ustalić należy, by móc określić obszar niezależności lub wolności jednostkowej. Raczej bronieni przez Skinnera „republikanie neoromańscy” niż liberałowie Berlina dokonują wglądu w istotę wolności, mówiąc (choć dopiero po przykrych doświadczeniach „próby Cromwella”) o uprawnieniach jednostkowych, których przechowanie możliwe jest jedynie w wolnej, republikańskiej wspólnotcie, jako że właśnie oni wskazują na jednostki stanowiące prawo dla siebie jako „epistemicznie zdolne” ustalić rozpoznane miary człowieczeństwa i w oparciu o nie zaprojektować normy owe miary uwzględniające, a co za tym idzie wskazać treść prawa przedmiotowego służącego realizacji człowieczeństwa, wykluczając zarazem dyskrecyjną albo „prerogatywną” władzę uzależniającą jednostki od „zewnętrznej” wobec nich woli. Z kolei jednak to Berlin i liberałowie w większym stopniu niż Skinner i republikanie uwzględniają zastrzeżenia wobec takiej „zdolności epistemicznej” jednostek; zastrzeżenia te prowadzą jednak w kierunku, którego nie jest w stanie uznać Skinner, wykluczając (jako znoszący wolność i sprowadzający stan niewoli) każdy „rząd autorytarny” dysponujący władzą dyskrecyjną, „rząd” w jakiejś mierze dopuszczany przez Berlina, jako zdolny – w jego mniemaniu – bronić „liberalnej wolności

negatywnej”. Berlin twierdził wszak, że negatywna wolność oznacza brak ingerencji z zewnątrz, a jej utrzymanie zależy nie tyle od tego, kto dzierży władzę, ile od tego, jak wielka władza złożona jest w czyichś rękach, lub – z innej strony – jak wielki obszar niezależności od ingerencji ze strony kogokolwiek z zewnątrz jest zastrzeżony dla jednostek; pisał on bowiem wprost, że wolność negatywną można „pogodzić z pewnymi rodzajami rządów autokratycznych, a w każdym razie z brakiem samorządu”, jako że istotny jest dla niej „obszar kontroli, a nie jej źródło”; nie istnieje zatem „konieczny związek między wolnością jednostki a rządami demokratycznymi”, gdyż odpowiedź na pytanie „»kto mną rządzi?« jest logicznie odrębna od odpowiedzi na pytanie: »jak dalece rząd ingeruje w moje sprawy?«”²⁸. Innymi słowy, wolność nie jest niepołączalna z brakiem samorządności wspólnoty ani nawet z jakimś rodzajem autokracji, brakiem, który – w przekonaniu republikanów – zawsze rodzi zagrożenie dla wolności-niezależności, umożliwiając wpływ „zewnątrznej woli” na wolę jednostek i czyni piastuna „władzy autokratycznej” jedynym „zdolnym epistemicznie” do ustalania miar człowieczeństwa.

Zauważając, że krytyka Berlina opiera się na przekonaniu, iż negatywna wolność wymaga li tylko nieobecności przymusu, a co za tym idzie zależność lub brak samorządności nie są równoznaczne z jej negacją, Skinner wskazuje, że ten właśnie element liberalnej koncepcji wolności podważali myśliciele „neoromańscy”, oddalający próby redukcji wolności jednostki do braku aktualnej lub minionej ingerencji przy użyciu przymusu ze strony kogokolwiek. Godząc się z Berlinem, że „pozytywna wolność” jest innym rodzajem wolności, czynił jednak zasadą różnicującą nie jej pozytywny związek z możliwościami działania (jak w podanym zrazu przez Berlina określeniu istoty wolności pozytywnej jako „bycia panem dla samego siebie”)²⁹, ale działanie wymuszone przez kogoś, kto wkracza w obszar zastrzeżony

²⁸ Op. cit., s. 126-127.

²⁹ Zauważając, że „pozytywny” sens słowa „wolność” „wynika z pragnień jednostki chcącej być panem swego losu”, pragnień bycia „tym, kto decyduje za siebie, a nie tym, za kogo decydują”, bycia „samosterownym, a nie kierowanym przez prawa natury lub przez innych ludzi, jak gdybym był rzeczą, zwierzęciem lub niewolnikiem niezdolnym udźwignąć rolę człowieka, to znaczy wyznaczyć sobie własne cele i kierunki działania oraz zmierzać do ich realizacji”, Berlin odróżnia wolność „polegającą na tym, że jestem sam sobie panem” (wolność pozytywną właśnie) od zdefiniowanej uprzednio wolności negatywnej, polegającej „na tym, że inni mi nie przeszkadzają czynić, co chcę” (ibidem, s. 129). Zarysowawszy jednak w ten sposób różnicę i zauważywszy, że oba rodzaje wolności często w pewnym zakresie „zachodzą na siebie”, Berlin w dalszym ciągu bada „pozytywny” sens wolności w inny sposób, kojarząc z nim nie tyle „bycie dla siebie panem” przez jednostkę, co „bycie dla niej panem” przez całość jednostkę tę obejmującą, choćby „wielkie społeczeństwo żywych, umarłych i jeszcze nie narodzonych”, całość uznawaną niekiedy w jego przekonaniu za „»prawdziwe« ja, które narzucając swoją kolektywną czy też »organiczną«, jednolitą wolę krąbnym »członkom«, osiąga własną, a tym samym i ich »wyższą« wolność”. W tym ujęciu jednostka staje się „panem samym dla siebie” nie tylko o tyle, o ile „uczestniczy” w wyższej całości, ale i o tyle, o ile identyfikuje swą wolę z wolą tej całości, co

dla swobodnych aktów jednostki. Twierdząc, że wolność republikańską istotnie należy kojarzyć z „byciem panem dla samego siebie” (w sensie byciem dla siebie prawodawcą), Skinner przyjmuje, że koncepcja myślicieli „neoromańskich” wiąże aspekty obu typów wolności wyróżnionych przez Berlina: wolność negatywna (niezależność wyznaczana przez zbiór przysługujących każdej jednostce uprawnień) może być realizowana tylko wówczas, gdy – zgodnie z pierwotnym określeniem wolności pozytywnej danym przez Berlina – jednostka jest panem dla samej siebie, gdyż, posiadając dostateczną „zdolność epistemiczną”, ustanawia sama dla siebie normy prawa przedmiotowego. Można tedy utrzymywać, że zdaniem Skinnera można odnaleźć co najmniej dwie koncepcje „wolności negatywnej”, z których jedna nie należy do dziedzictwa liberalnego, ale do tradycji republikańskiej, ta mianowicie, która nie traktuje o wolności jako niezależności od minionej lub aktualnej ingerencji (uprawnionej lub nie), ale o wolności jako niezależności od wszelkiej możliwej ingerencji, niezależności warunkowanej przez „bycie panem dla siebie samego”. Dopłnieniem dwóch rodzajów wolności negatywnej są odmienne koncepcje państwa, dostrzegane przez Skinnera zwłaszcza w tradycji angielskiej; choć bowiem wszyscy godzą się, że głównym zadaniem „państwa honorującego wolność negatywną”, państwa zwanego liberalnym, winno być respektowanie i utrzymywanie wolności obywateli formalizowanej w postaci zbioru praw podmiotowych lub uprawnień należnych im niezależnie od woli każdego piastuna władzy, to jedni utrzymują, że państwo może realizować to zadanie gwarantując obywatelom powstrzymanie się przed niesprawiedliwą, bo nieprawą lub nielegalną ingerencją w realizację wybieranych przez nich celów, natomiast drudzy głoszą, że to nie wystarcza, że państwo winno nie tylko gwarantować obywatelom, iż nikt nie będzie ingerować w ich sferę wolności, ale także, że będzie ich zabezpieczać przed zależnością od woli innych. Drudzy twierdzą tedy, że państwo ma obowiązek uwalniania obywateli od osobistej zależności od kogokolwiek, w tym od jego urzędników (których władzę winno ograniczać i usuwać ich dyskrecjonalność lub arbitralność), pokazując, że stała sympatia Zachodu do pierwszej drogi nie znosi potrzeby przemyślenia drugiej z obecnych w jego tradycji dróg³⁰.

Skinner, kończąc swe ostatnie dzieło wezwaniem pod adresem Zachodu, by uwzględnił tradycję republikańską i zwrócił uwagę na obecną w niej, różną od liberalnej koncepcję wolności, po raz kolejny eksponuje różnice dzielące ją od ujęcia właściwego liberałom. Wskazuje, że i republikanie, i liberałowie godzą się na „negatywne” jej ujęcie, jednak o ile pierwsi zwracają uwagę na wszelką zależność

w jakimś sensie zapowiadał już Hobbes (przynajmniej w przedstawionej powyżej interpretacji Skinnera), a co niemal wprost artykułował Rousseau, wskazując, że w imię swej wolności jako partycypacji w stanowieniu prawa dla siebie, każdy obywatel winien utożsamić swą wolę z wolą powszechną.

³⁰ *Liberty before Liberalism*, op. cit., s. 104-120.

jednostki od kogoś innego, drudzy ograniczają katalog ingerencji do użycia przymusu w danej lub minionej chwili. Republikanie utrzymują, że brak wolności i stan niewoli pojawia się nie tylko wówczas, gdy ktoś „wymusza” jakieś działanie jednostki wbrew jej woli, ale także wówczas, gdy podejmuje ona jakieś działanie lub rezygnuje z podjęcia jakiegoś działania w następstwie perswazji ze strony innego. Wbrew liberałom republikanie mieli ukazywać nie tylko problematyczność spełniającej się lub spełnionej ingerencji, ale także problematyczność samej groźby jej pojawienia się, i z tego powodu podnosić, że państwo nie jest aparatem przymusu reagującym na dokonującą się lub już dokonaną ingerencję, ale aparatem nastawionym na uprzedzanie zagrożeń, a przy tym powstrzymującym się od aktów, które mogłyby zrodzić tego rodzaju zagrożenia. Pomijając problematyczność dystynkcji Berlina, w szczególności kwestię odmienności określenia „wolności pozytywnej” jako „bycia panem dla samego siebie” i jej relacjonowania nie do tego określenia, ale raczej do „bycia powodowanym przez coś, co przekracza wolę jednostki” (np. wolę powszechną Rousseau lub dziejową rozumność Hegla), za A. Grześkowiak-Krwawicz możemy zwracać uwagę na różnice poglądów liberałów i republikanów lub myślicieli „neoromańskich” nie tyle w odniesieniu do wolności jako takiej, ale raczej do „warunków gwarantujących wolność”. Możemy zauważać, że o ile liberałowie w niewielkiej mierze interesowali się zagadnieniem warunków instytucjonalnych realizacji wolności jednostkowej, bacząc głównie na należyte określenie obszaru „minimalnej a koniecznej niezależności”, o tyle republikanie kładli nacisk właśnie na ten aspekt, wykazując, że wolność negatywną można ochronić „tylko w określonym ustroju politycznym – republice rozumianej jako wolne państwo – *civitas libera*”, traktując poważnie alegorię państwa jako „ciała politycznego”, „stosując do republiki to samo, co do jej obywateli negatywne rozumienie wolności jako swobody od ograniczeń, działania zgodnie z własną (a więc swych obywateli) wolą”; można też wskazywać, że traktowali oni wolne państwo jako ciało polityczne nie będące przedmiotem zewnętrznego przymusu ze strony sąsiadów, lecz wspólnotą, w której „wola obywateli, wola powszechna »ciała politycznego«, wybiera i wyznacza cele” wspólnoty jako całości, mając wolę powszechną nie za „pojęcie abstrakcyjne, ale konkretne – jako wole wszystkich (lub większości) obywateli”, w następstwie czego uznawali wolną, samorządną republikę za „jedyną formę rządów zdolną zagwarantować zarówno potęgę i bogactwo kraju, jak wolność osobistą obywateli”³¹.

Co najważniejsze, a czego niepodobna dostrzec z takiej perspektywy, republikanie odrzucali wizję liberałów, znajdujących dostateczne gwarancje „wolności negatywnej” w ładzie prawnym nie gwałcącym uprawnień jednostek i zapewniającym ich ochronę, choćby na straży owego ładu stał arbitralny piastun władzy politycznej;

³¹ Op. cit., s. 168, w związku z tekstami Skinnera, *The Paradoxes of Political Liberty*, op. cit., s. 194-197; *The Republican Ideal of Political Liberty*, op. cit., s. 301-303, oraz *Liberty before Liberalism*, op. cit., s. 25 i 61.

raczej, nie ufając „zdolności epistemicznej” takiego piastuna i jego (a nawet „osoby sztucznej”/państwa Hobbesa) bezstronności, liczyli na instytucje wolnego państwa i sam fakt istnienia takiego państwa³². Szło im tedy bardziej o wskazanie racji zagrożeń dla trwania wolnego państwa republikańskiego (jako koniecznego warunku indywidualnej wolności obywateli), niż o ukazywanie niebezpieczeństw czyhających na wolność jednostkową; nie tyle analizowali tedy zjawiska dziejące się w relacjach między państwem i jednostką, grupami i jednostkami lub między jednostkami, ile na zjawiska zagrażające bezpiecznemu trwaniu wolnego państwa, w sposób mało przekonujący ukazując przed-prawny charakter uprawnień indywidualnych określających sferę wolności negatywnej jednostek; bardziej interesowali się „wewnętrznymi niebezpieczeństwami” dla ustroju republikańskiego i „zewnątrznymi zagrożeniami” dla istnienia państwa niż – mimo niejakiej zmiany nastawienia – niezależnością od ingerencji ze strony organów państwa uprawnianych do niej za przyzwoleniem wszystkich, nawet nieświadomych treści swego przyzwolenia. „Cnota obywatelska”, zespół cech albo zdolności pozwalających jednostce chętnie i owocnie służyć dobru wspólnemu, oraz służba publiczna, wymagająca „stawiania się niewolnikami sprawy publicznej”, pozostawały w ich wystąpieniach głównymi warunkami, od spełnienia których zależało unikanie niebezpieczeństw dla wolności wspólnoty politycznej, a przez to także dla wolności jej członków³³. W ich ujęciu nakaz służby publicznej nie był sprzeczny z wolnością jednostki: skoro gorliwa służba na rzecz dobra wspólnego stanowiła gwarancję wolności wspólnoty i wolności każdej jednostki (także sprawującej ową „służbę”), jej wolność trwała, o ile wspólnota pozostawała wolna dzięki jej służbie.

W tym jednak miejscu należy dodać zastrzeżenie, odsuwające krytyczną tezę o „nakazie służby publicznej” jako swoistej normie zmuszającej, docierającej do jednostki „z zewnątrz” i dlatego znoszącej jej wolność. We wcześniejszych tekstach, relacjonowanych przez polską Autorkę, Skinner odróżniał wolność powiązaną ze służbą publiczną jako cechą właściwą tym, którzy pojmują, iż warunkiem ich niezależności jest utrwalanie wolności wspólnoty, od pozornej wolności tych, którzy traktowali wolność wspólnoty jako zagrożenie dla swej niezależności z racji wiązania z nią powinności ograniczających indywidualną wolność. Skinner dawał do zrozumienia, że wolnym (w sensie republikańskim) jest jedynie ten, na kogo nie czyhają żadne, nawet potencjalne, zagrożenia dominacją docierającą „z zewnątrz”, ten jednak zarazem, kto działa zawsze z uwagi na dobro wspólne, a nie na swój partykularny interes, gdy „roztapia” on to, co partykularne w tym, co wspólnotowe

³² Q. Skinner, *The Paradoxes of Political Liberty*, op. cit., s. 200.

³³ Na kłopoty związane z relacjonowaniem cnoty do uprawnień jednostki zwracałem uwagę w tekście *Cnota – prawo – uprawnienie. Szkic o dwóch modelach relacji między pojęciami występującymi w etyce i myśli polityczno-prawnej*, [w:] R. PiekarSKI (red.), *Cnoty polityczne – dawniej i obecnie. Moralne źródła polityki*, Gdańskie Towarzystwo Naukowe, Gdańsk 1997, s. 43-58.

niejako z „wewnętrznej skłonności”, nie zmuszany przez kogokolwiek³⁴. Do niewoli prowadziło nie tyle nieracjonalne zlekceważenie przyrodzonych uprawnień drugiego, ile zlekceważenie wymagań dobra wspólnego, zatem w szczególności – dopuszczane przez liberała w imię obrony indywidualnej niezależności – przeciwstawienie własnych uprawnień naruszającemu je prawo wspólnoty. Koncentrowanie się na własnych, egoistycznych celach, choćby uzasadnianych obroną tego, co zagrożone, a co opisywane kategorią przyrodzonych i dlatego nietykalnych i niezbywalnych uprawnień indywidualnych, stanowiło zagrożenie dla wolności wspólnoty, a przez to również dla wolności jednostki³⁵.

Te uwagi w wielkiej mierze problematyzowały dostrzegane i eksponowane przez Skinnera republikańskie ujęcie wolności w jego „negatywnym aspekcie” jako niezależności od ingerencji ze strony innych, w tym państwa i prawa przez nie stanowionego. W istocie, prawo nie miało się ograniczać do wytyczania granic znanych prawodawcy i posiadającym uprawnienia jednostkom-obywatelom, w których jednostki działały niezależnie od ingerencji ze strony kogokolwiek. Z konieczności zyskiwało ono walor pozytywny lub „wychowujący”, ale w ujęciu Skinnera kierunkujący raczej niż zmuszający jednostki do działania w określony sposób: miało nie tylko chronić sferę niezależności jednostkowych, ale i „czynić jednostki dobrymi” z uwagi na wymagania dobra wspólnego, a nie na dowolny projekt aktualnego prawodawcy. Kłopot jednak w tym, że prawodawcą tym był zbiór obywateli, a skoro tak, to prawo zmuszające lud do działania w taki sposób, by wzmacniać instytucje wolnego rządu, a tym samym tworzące i zabezpieczające taki stopień wolności osobistej, jaki bez owego rządu zmieniłby się szybko w absolutną niewolę, stawało się problematyczne. Jeśli bowiem prawodawcą był zbiór jednostek, który winien wzmacniać wolny rząd, by zabezpieczyć wolność każdej jednostki, to wolność osobista musiała być definiowana z punktu widzenia wymagań koniecznych dla utrzymania waloru „wolnego rządu”. Jednostki nie mogły się przeciwstawiać takiemu rządowi nawet w imię niezależności od jego ingerencji, właśnie dlatego, że one tworzyły ów rząd. Żadna norma nie mogła być przez nie kwestionowana, o ile jej wydanie było uzasadnione „wolnością rządu”, którego treść zależała od ustaleń podmiotu posiadającego dostateczne „zdolności epistemiczne”. Skoro miary „wolności rządu” określały jednostki składające się na prawodawcę, nie baczące na własny interes, a tylko na interes wspólnoty jako całości, w żadnym razie nie mogły one zestawiać norm narzucanych przez wolny rząd praw ze swymi indywidualnymi uprawnieniami, a co za tym idzie na pierwszy rzut oka niepodobna było bronić tezy o ich „logicznym pierwszeństwie” wobec norm prawa przedmiotowego i konieczności ich honorowania przez te normy, mimo prób podejmowanych przez republikańców po doświadczeniach z rządami Cromwella.

³⁴ Zob. zwłaszcza *The Republican Ideal of Political Liberty*, op. cit., s. 294-295.

³⁵ *Liberty before Liberalism*, op. cit., s. 116.

Paradoks znajdujący się przez niektórych badaczy w tym miejscu prezentowanego przez Skinnera republikańskiego ujęcia wolności, jest w istocie pozorny; jest taki nie dlatego, że republikanie rozstrzygali napięcie między normami stanowionymi z uwagi na dobro wspólne przeciwko uprawnieniom indywidualnym, z uwagi na wolność wspólnoty przeciwną wolności jednostki; jest taki dlatego, że Skinner – oddalając dychotomię A. MacIntyre’a wolności jako niezależności, głoszonej przez „indywidualistycznych liberałów” (wedle Skinnera także przez republikanów), i wolności „w sensie Arystotelesowskim” – dawał do zrozumienia, że republikanom bliskie było ujęcie przypisywane Stagiryście, eksponujące „spontaniczne” realizowanie przez jednostki dobra całej wspólnoty nie mimo własnych uprawnień, ale właśnie zgodnie z nimi, nie z uwagi na „pochodzenie zewnętrzne” norm stanowiących źródło tych uprawnień, ale z uwagi na „skłonność” do honorowania tego, co wspólne jako warunku spełnienia tego, co partykularne. Bliższe miały im być dobra „naturalne” raczej niż „sztuczne”, „wewnętrzne” lub „habitualne” niż docierające z zewnątrz, które było racją norm nakłaniających do czegoś lub wręcz zmuszających³⁶.

Pytanie, jakie nasuwa się w tym momencie analizy, dotyczy nie tylko sposobu ujęcia wolności negatywnej, o tyle problematycznego w myśli republikańskiej, że przełamany obcą tradycją liberalnej tezą o prymacie dobra wspólnoty jako warunku dobra indywidualnego. Jeśli uwzględnimy uwagi o znaczeniu tradycji arystotelesowskiej, bliskiej republikanom tej miary, co Ciceron, stopień problematyczności zmaleje, nie usunie jednak dalszego, ważniejszego pytania, jakie można stawiać republikanom lub myślicielom „neoromańskim”: pytania o możliwość wskazania innych racji niż „skłonnościowe”, które powodowałyby każdą jednostką, zatem także każdym piastunem władzy, i powstrzymywały od wkraczania w „minimalną, decydującą o człowieczeństwie” sferę wolności jako niezależności jednostek. Wydaje się, że o ile u Hobbesa tego rodzaju minimalna wolność mogła być przechowana, bo państwo/Lewiatan/bóg śmiertelny był jednak różny od jednostek, w państwie identyfikowanym ze wspólnotą jako zbiorem wolnych obywateli możliwość taka zanikała. Tożsamość prawodawcy i poddanego uniemożliwia nie tylko odrębność państwa od zbioru jednostek, ale także odrębność sfery uprawnień chroniących ich wolność od stanowionych norm. Inaczej mówiąc: w ujęciu republikańskim uprawnienia indywidualne muszą się „rodzić” z prawa przedmiotowego, a nie być jego poprzednikiem. Nie mogą one decydować, jak u Locke’a, o treści prawa jako zbioru negatywnych, chroniących uprawnienia norm, zbioru zakazów naruszania uprawnień drugich, stosujących się do organów stosujących prawo i samego prawodawcy, także nie uprawnionego do wkraczania w sferę uprawnień indywidualnych, ewentualnie tracącego ten walor w razie naruszenia zakazów. Uprawnienia stają się w ujęciu republikańskim zbiorem zalegalizowanych przez prawodawcę upraw-

³⁶ *The Republican Ideal of Political Liberty*, op. cit., s. 293.

nionych możliwości jednostek, określanym przez prawodawców oraz rozszerzonym lub zawężanym przez nich z uwagi na stwierdzone wymagania dobra wspólnego.

Czy jednak przyjęcie za Machiavellim tezy o „korupcyjności” człowieka, który bardziej baczy na interes partykularny niż powszechny, nie uniemożliwia przyjęcia koncepcji republikańskiej? Czy taki człowiek, choćby „wychowywany” przez prawo, zdolny jest ustalać normy nie znoszące „minimalnego zakresu niezależności”, nie negujące człowieczeństwa? Teza ta służyła Skinnerowi jako racja przeciwko dopuszczeniu przez Berlina rządów autorytarnych dla obrony wolności negatywnej, zarazem jednak, odniesiona do republikańskiej koncepcji wolności staje się ona racją krytyczną wobec prób jej wyjaśniania w oparciu o wątki Arystotelesowskie. „Człowiek skorumpowany”, baczący na partykularny interes, nie jest przecież zdolny działać cnotliwie, służyć dobru wspólnemu; nie jest w stanie przedkładać tego, co powszechne nad to, co indywidualne, a dążąc do zaspokojenia swych partykularnych interesów skłonny jest przeciwstawiać swą „wolę prawodawczą” „woli wspólnoty” i ustanawiać ochronę normatywną dla tego, co służy raczej jemu niż wszystkim. Prawo stanowione z udziałem tak ujmowanych członków wspólnoty nie jest w stanie „wychowywać” w kierunku wskazywanym przez republikańską. Do „służby publicznej” i „cnoty społecznej lub politycznej” wychowywać natomiast może prawo, które odpowiada temu, co wspólne wszystkim i jako takie wyznacza miary człowieczeństwa każdego; wyznacza jednak miary mające walor norm, a nie uprawionych „możliwości”, które miałyby się składać na minimalny obszar koniecznej niezależności dla spełnienia człowieczeństwa. Takie stanowisko, znane z pism klasycznego republikańskiego Cyserona, zdaje się być obce nie tylko liberałom i opisywanym przez Skinera i Pettita republikańskim nowożytnym, ale także – wspomnianym przez Grześkowiak-Krwawicz – republikańskim polskim, często zapominającym, że miary ich uprawnień, możliwości lub indywidualnej wolności wyznaczają normy mające głębszą podstawę normatywną niż wola nawet „epistemicznie zdolnego” obywatela. Uwzględniając w dostatecznej mierze tę tradycję, Skinner mógłby uniknąć wielu kłopotów w przedstawianym opisie i podjąć bardziej rzetelną krytykę stanowiska liberalnego z perspektywy republikańskiej. Wydaje się jednak, że zarówno on, jak i Berlin, zanadto eksponują wagę epikurejskich pierwiastków myśli nowożytnej, obecnych i u Hobbesa (prezentowanego w roli polemisty republikańskiego), i u liberałów, i – mówiąc najogólniej – u wyznawców negatywnej wolności porzucających ów normatywny podkład, który porządkuje korzystanie z dopuszczanego przezeń zespołu uprawionych możliwości. Choć bowiem Cyseron, podobnie jak epikurejczyk Lukrecjusz, analizował przyczyny trawiącej Rzym choroby ustawnego dążenia do panowania i władzy, znajdując jej źródła w wyzwoleniu szeregu typowo partykularnych „wzruszeń ekspansywnych” (jak strach, pożądanie, rozkosz), niszczących więzi w obrębie rodzin i wspólnot większych, przecież próbował on uporządkować akty „autonomicznej” jednostki, wskazując tym samym miejsce dla cnót społecznych, zwłaszcza dla sprawiedliwości (*iustitia*). Owo uporządkowanie, które miało być przekazywane w procesie wychowawczym i odzwierciedlane

przez prawo, posiadało „naturalny i rozumny” podkład, który należało rozpoznać, a nie ustalić w arbitralny sposób, choćby w owym arbitralnym akcie stanowienia uczestniczyła każda jednostka, każdy, kto jest „panem dla samego siebie”. W przekonaniu klasycznego republikanina wiedza o naturze odślaniała się z wolna ludzkości, można ją było odnaleźć w gromadzonej przez pokolenia mądrości gatunku, wskazującej rozwiązania coraz bardziej zawężające granice ślepego przypadku (*fortuna*), dominującego w życiu pokoleń minionych. Dla Cyserona nie było we wszechświecie niczego wyższego niż rozum, który łącząc człowieka z drugim i z bogami ujawnia „boski” porządek natury, wyznaczający normy „prawa słusznego rozumu”. W naturze tkwiła zasadnicza i rzeczywista różnica między dobrem i złem oraz prawdą i fałszem, rozum tedy nie mógł być sługą partykularnego pragnienia, nie mógł być wobec uczuć instrumentalny ani służyć jedynie zaspokajaniu interesów indywidualnych; wydając prawa i sądząc miał on czynić to „według normy, która chce być obiektywna i sięga korzeniami do samej istoty rzeczy”; jego dyktaty miały się stać nakazami, określającymi treść prawa zgodnego z „naturalną sprawiedliwością”, stanowiącą rację ludzkiego stowarzyszenia i „węzeł wspólnoty”. Lukrecjuszową „wolność od państwa”, jakże bliską wielu liberałom, zastępował Cyseron „wolnością w państwie”, potwierdzając przeświadczenie myślicieli klasycznych, ale i zwracając się przeciwko wszystkim, którzy – choćby stając w obronie wolności negatywnej – dopuszczali „rządy autorytarne”. Krytyczny wobec jedy-nowładztwa, oligarchii i rządów ludu, Cyseron żądał ustanowienia trwałego pokoju społecznego, „którego należy bronić wszelkimi sposobami, choćby za cenę życia”, pokoju wspartego na fundamentach nieobecnych u Skinnera i Berlina, jakimi były wedle niego „religia, wróżby, władza urzędników, autorytet senatu, prawa, obyczaje przodków, sądy ludowe i państwowe, zaufanie, prowincje i sojusznicy, urok imperium, siły wojskowe i skarb”³⁷. Zwracając uwagę na naturalny i rozumny fundament prawa³⁸, na istnienie „prawdziwego prawa” o materialnym, przedmiotowym charak-

³⁷ Cyseron, *Pro Sestio*, cyt. za: C.N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, tłum. G. P i a n k o, Warszawa 1960, s. 55.

³⁸ Pisał Cyseron: „Prawo jest to zaszczepiony z naturą najwyższy rozum, który nakazuje, co trzeba czynić, i zakazuje, czego czynić nie należy. Ten sam rozum utwierdzony i udoskonalony w ludzkim umyśle jest prawidłem postępowania człowieka” (*O prawach*, I.6.18, [w:] *Pisma filozoficzne*, tłum. W. K o r n a t o w s k i, Warszawa 1960, t. II, s. 207); w konsekwencji „początek prawa stanowionego” nakazywał wywodzić „z prawa przyrodzonego; ono bowiem jest istotą natury, a zarazem myślą i rozumem mędrca tudzież miernikiem sprawiedliwości i niesprawiedliwości” (ibidem, I.6.19, s. 208). Twierdził w końcu, że „jedna jest (tylko) sprawiedliwość będąca więzią społeczności ludzkiej: sprawiedliwość ustanowiona przez jedyne prawo, którym jest prawy rozum w nakazach i zakazach” (ibidem, I.15.42, s. 221). I dalej: „wszystko jedno, czy to prawo zostało gdzieś spisane, czy też nie: kto go nie zna, jest niesprawiedliwy. Lecz jeśli sprawiedliwość utożsamiamy z uległością względem praw pisanych i postanowień ludu, jeśli (...) wszystko trzeba mierzyć pożytkiem, to człowiek, który uzna to za korzystne dla siebie, wzgardzi prawem i złamie je, o ile będzie mógł. Idzie za tym, że bez oparcia w przyrodzeniu nie byłoby

terze, Cynceron miał powody mówić, że „cnota jest doskonałym rozumem, który na pewno opiera się na naturze”³⁹, i przekonywać, że istnieje „zaiste prawdziwe prawo, prawo rzetelnego rozumu, zgodne z naturą, zasiane do umysłów wszystkich ludzi, niezmiennie i wieczne, które nakazując wzywa nas do wypełniania powinności, a zakazując odstrasza od występków; którego jednak nakazy i zakazy oddziałują tylko na ludzi dobrych, nie wzruszają natomiast ludzi złych”, które – dopowiedzmy – trafiają do „zdolnych epistemicznie”, nie zmuszając ich do niczego „z zewnątrz”, lecz kierując ich poczynania rozumne, tj. cnotliwe. Takie prawo, mówił dalej Cynceron, „nie może być ani odmienione przez inne, ani uchylone w jakiejś swej części, ani zniesione całkowicie. Nie może zwolnić nas od niego ani senat, ani lud (...). Jako prawo jedyne w swoim rodzaju, wieczne i nieodmienne, obejmuje zarówno wszystkie narody, jak i wszystkie czasy. Podobnie jeden jest jak gdyby zwierzchnik i władca wszech rzeczy: Bóg. On to wynalazł owo prawo, ukształtował je i nadał mu moc”⁴⁰. Rozumowanie to miało niebagatelne znaczenie dla dalszej ewolucji rzymskiej refleksji prawniczej, gdyż wskazywało na istnienie normatywnego fundamentu określającego wolę prawodawcy, która – jako wola każdego bytu w nią wyposażonego – miała znajdować miary w naturze rzeczy. Czyniło ono absurdalnymi orientalne zasady nakazujące traktować władcę jako „inkarnację prawa” i ośrodek życia wspólnotowego (co było także, jak widzieliśmy, racją krytyki nowożytnych republikanów), czyniąc podstawą powszechnego respektu dla prawa nie wolę jednostek, ale naturę rzeczy, która – o ile nie zapoznawana przez interesowne jednostki (a takimi były, zdaniem Machiavellego, wszystkie jednostki) – dostarczała miar ludzkiego postępowania. Rozumowanie to utwierdzało przekonanie co do pozaludzkiego źródła prawa albo – w słabszej wersji – pozaludzkiego źródła

zgoła żadnej sprawiedliwości: co się ustanawia ze względu na pożytek, może być dla takiegoż pożytku obalone” (ibidem, s. 222). „Wszelkie cnoty” – powiada w innym miejscu Cynceron – „rodzą się wszak stąd, że z natury skłonni jesteśmy do miłowania ludzi, co stanowi też podwalinę prawa (...). Jeśliby tedy prawa ustanawiane były tylko przez nakazy ludów, rozporządzenia władców i wyroki sędziów, to gdyby jakieś głosowanie lub uchwała pospółstwa uznała za stosowne, istniałoby też prawo do rozboju, do cudzołóstwa, do fałszowania testamentów. Skoro zdania i życzenia głupców mają tak wielką moc, że ich uchwały potrafią odmienić istotę rzeczy, to dlaczegoż nie miałyby nakazać, aby występki złe i zgubne miano za dobre i zbawienne? Albo dlaczegoż prawo mogłoby z niesprawiedliwości uczynić sprawiedliwość, a nie mogłoby zła przekształcić w dobro? A więc do rozróżnienia prawa dobrego od złego nie mamy innego sprawdzianu, jak naturę. Pozwala ona nam rozpoznać nie tylko sprawiedliwość i niesprawiedliwość, lecz w ogóle wszystko szlachetne i haniebne: stosownie do udzielonego nam przez rozum powszechny rozeznania rzeczy oraz zgodnie z początkowymi pojęciami o nich, wszczepionymi do naszych umysłów, czyny szlachetne przypisujemy cnotcie, a haniebne przywarom. Sprowadzanie zaś tej różnicy nie do natury, ale do mniemań ludzkich jest szaleństwem” (ibidem, I.16.44-45, s. 222-223).

³⁹ Ibidem, I.16.45, s. 223.

⁴⁰ *O państwie*, III.22.33, [w:] *Pisma filozoficzne*, op. cit., t. II, s. 133-134.

norm porządkujących treść zachowań ludzi i wyznaczających miary prawa. Znajdowane u Cycerona trzy cechy klasycznej koncepcji prawa naturalnego (prymat prawa opartego na kryterium naturalnym nad prawem stanowionym przez człowieka wedle miar użyteczności, bieżącej potrzeby albo zgoła zagwarantowania nienaruszalności uprawnień posiadanych przez jednostki, wyznaczających obszar ich negatywnej wolności; osadzenie „kryterium prawości” w rozumie, i to nie tyle w rozumie człowieka, co w rozumności przenikającej rzeczy naturalne, gwarantujące niezmiennosc i absolutny walor norm najwyższych; wreszcie kojarzenie uprawnienia nie tyle z możliwością dowolnego działania, ile z wyborem tego, co prawe i słuszne, bo „naturalne”, wynikające z „natury rzeczy”), pojawiające się również w pismach myślicieli chrześcijańskich⁴¹, wykluczały próby traktowania osobowego władcy jako arbitralnego źródła prawa przedmiotowego, choćby jego „osobowość” miała walor „sztuczny” (jak u Hobbesa) albo „wielogłowy” (jak u republikanów „neoromańskich”)⁴². Głoszona przez klasycznego myśliciela republikańskiego koncepcja

⁴¹ Cyceroniańskie ujęcie prawa naturalnego, które stanie się szczególnie bliskie wielu etykom chrześcijańskim, odbiegało od tego, któremu hołdowali bardziej „empirystycznie” nastroszeni prawnicy rzymscy, korzystający w wielkiej mierze z ustaleń ówczesnych stoików. Dla rzymskich jurystów (do których raczej niż do Cycerona zdają się sięgać omawiani przez Skinnera i Pettita „republikanie neoromańscy”) praktyczne prawo „naturalne” było zespołem samych przez się rozumiałych norm, zasadniczo odnoszących się „do wewnętrznych warunków życia takiego, jak je pojmowali Rzymianie” (E. Levy, *Natural Law in Roman Thought*, „Studia et Documenta Historiae et Iuris” 1949, nr 15, s. 9). Ich „praktycystyczna”, kojarzona z „powszechnym zmysłem”, koncepcja prawa naturalnego kształtowała się w kontekście wymiany kulturalnej i handlowej, do jakiej dochodziło na styku państwa rzymskiego i tego, co pozostawało poza jego granicami. Odróżnienie *ius civile*, prawa stosującego się jedynie do obywateli rzymskich, od *ius gentium*, prawa (wszystkich) narodów, nadzwyczaj często utożsamianego z prawem naturalnym, miało w tym przypadku niebagatelne znaczenie. Ustalenia norm prawa narodów nie dokonywano przy tym w oparciu o studia komparatystyczne, lecz przez analizę zasad akceptowanych przez Rzymian w ich targach z cudzoziemcami lub przez nieobywateli przebywających na terytorium Rzymu. Co ważne, prawnikom rzymskim bliska była identyfikacja dystynkcji *ius civile/ius gentium* (i kojarzone z tym ostatnim prawo naturalne, z jednym istotnym wyjątkiem na rzecz instytucji niewolnictwa) z greckim odróżnieniem prawa pozytywnego (*to nomikon dikaion*) i prawa naturalnego (*to physikon dikaion*); zasady prawa naturalnego, o których wielokroć prawnicy rzymscy wspominali, zbierane były tedy *post factum*, stanowiły zespół norm, których istnienie nie było związane z rozumem człowieka, ani tym bardziej z Boską inspiracją rozumu ludzkiego lub istnieniem prawideł przekraczających to, co doczesne i dotykające, ale wyłącznie z rzeczywistością widzialną, w której realizowali swą aktywność obywatele rzymscy (zob. J.W. Jones, *Historical Introduction to the Theory of Law*, Oxford 1940, s. 100-108).

⁴² W rozwijającej się przez tysiąclecie rzymskiej tradycji prawniczej pojawiła się w okresie *dominatu* koncepcja, z której skorzystają myśliciele nowożytni, iż źródłem prawa jest wola władcy; koncepcja stawiająca cesarza ponad prawem, uwalniająca go od prawnych wędzideł, koncepcja wyrażona przez Ulpiana w słynnym sformułowaniu *princeps legibus solutus est* (*Digesta* 1.3.31), której znaczenie współczesny temu prawnikowi historyk rzymski Dio Cassius

prawa naturalnego, porządkującego korzystanie z możliwości przez każdą jednostkę, winna zostać przemyślana przez republikanów nowożytnych, by właściwy im sposób ujmowania wolności zyskał walor „jakościowy”, różny od czysto „ilościowego”, właściwego zwłaszcza demokratom. Dopomina się tego nie tylko pamięć republikanina Cyncerona, ale i współcześni krytycy ich propozycji; krytycy nie z obozu liberalnego, ale z obozów komunitariańskiego i konserwatywnego, wskazujący, że porzucenie bliskiego liberałom negatywnego jedynie charakteru uprawnień, których granice są zarazem granicami obszaru nieingerencji, na rzecz ich ujęcia „pozytywnego”, projektowanego i wciąż powiększanego przez jednostki same dla siebie stanowiące prawo, winno zostać uzupełnione jakimś rodzajem normatywnego podkładu⁴³, choćby znajdowanego w klasycznej myśli Cyncerona, myśliciela bliskiego m.in. „ojcu nowożytnego konserwatyzmu” Edmundowi Burke’owi⁴⁴.

objaśniał w następujący sposób: władca „jest wolny od wszelkich ograniczeń prawnych i nie jest związany żadnymi pisаныmi rozporządzeniami” (*Roman History*, 53.18.1). Późnorzymska idea, która po upływie pięciuset lat od jej pełnej prezentacji w kodeksie Justyniana stała się najbardziej dyskusyjnym elementem prawa rzymskiego, nie była akceptowana w barbarzyńskich społecznościach germańskich, nie została – przynajmniej zrazu – przejęta przez chrześcijańskich twórców doktryn prawniczych, ani nie znalazła miejsca w teoriach tworzonych w epoce wczesnofeudalnej. Stało się tak już choćby z tego powodu, że wspomniane trzy zespoły odbiorców wyżej ceniły prawo objawione i tradycyjne prawo zwyczajowe niż prawo ustanowione przez władcę, który nie działał wspólnie lub przynajmniej za przyzwoleniem wspólnoty. Alcuin, nauczyciel i doradca Karola Wielkiego, stale napominał cesarza ustanowionego przez papieża w r. 800, że jest on związany prawami wydanymi przez poprzednich władców rzymskich, a zatem, że nie może sytuować siebie ponad prawem, *legibus solutus* (zob. J.M. Kelly, *A Short History of Western Legal Thought*, Oxford 1992, s. 103 i n.).

⁴³ Zob. w szczególności omówienie B. Brugèra (op. cit., s. 2-15).

⁴⁴ Zob. szerzej B. Szlachta, *Konserwatywna krytyka wolności liberalnej*, Miesięcznik „Znak” 1991, nr 8(435), s. 57-71 oraz *Konserwatywna idea wolności*, „Universitas” 1993, nr 4, s. 31-38.