

Wydział Nauk Politycznych i Dziennikarstwa
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Łukasz Dulęba

Przemiany ideologii liberalizmu społecznego

Praca doktorska napisana pod kierunkiem:

Prof. UAM dr. hab. Janusza Wiśniewskiego

Dr. hab. Marcina Rachwała

Poznań 2019



NARODOWE CENTRUM NAUKI

Publikacja powstała w wyniku realizacji projektu badawczego o nr 2011/01/N/HS5/00600, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki.

SPIS TREŚCI

1	TEORETYCZNE I METODOLOGICZNE ZAŁOŻENIA PRACY	8
1.1	Przedmiot Badań i cel badań	8
1.2	Problem badawczy: Liberalizm społeczny jako problem w historii myśli politycznej 12	
1.2.1	Problem badawczy	12
1.2.2	Zakres teoretyczny problemu badawczego	13
1.3	Perspektywy i metody badawcze	14
1.3.1	Morfologia ideologii	17
1.3.2	Kontekstualizm.....	20
1.3.3	Paradygmatyczne przemiany idei politycznych	22
1.3.4	Genealogia idei politycznych	24
1.4	Struktura pracy	26
2	REPUBLIKAŃSKIE ŹRÓDŁA LIBERALIZMU	29
2.1	Formułowanie się liberalnego <i>credo</i>	29
2.2	Fundamenty antycznej tradycji republikańskiej	33
2.3	Narodziny i rozwój humanizmu obywatelskiego	36
2.4	„Anglicyzacja republiki”	41
2.5	Republikańska koncepcja własności	45
2.6	Republikańska koncepcja wolności	49
2.7	Republikańska geneza Ameryki	55
2.8	Podsumowanie	60
3	ARCHETYPY LIBERALNEGO MYŚLENIA	62
3.1	Wstęp	62
3.2	Sytuacja polityczna w I poł. XVII w. w Anglii	63
3.3	Protoliberalne paradygmaty: antyczna konstytucja i <i>common law</i>	63
3.4	Thomas Hobbes: pierwszy protoliberał	65

3.4.1	Hobbes i „posesywne społeczeństwo rynkowe”	67
3.4.2	Hobbes i protoliberalna koncepcja państwa	71
3.4.3	Hobbes: prawo jako gwarant wolności	74
3.4.4	Hobbes i jurydyczna tradycja myśli politycznej	75
3.5	Sytuacja polityczna w II poł. XVII w. w Anglii.....	77
3.6	John Locke: fundator protoliberalnych wartości	80
3.6.1	Tolerancja w myśli Locke’a	87
3.6.2	John Locke i jego rola w rozwoju społeczeństwa klasowego	92
3.6.3	Egalitaryzm Locke’a	98
3.6.4	John Locke i „obsesja liberalizmu”	110
3.6.5	Sytuacja polityczna po „chwalebnej rewolucji”	112
3.7	Podsumowanie.....	118
4	WIGOWSKA MYŚL POLITYCZNA I PARADYGMAT MORALNOŚCI SPOŁECZEŃSTWA HANDLOWEGO	120
4.1	Spór o interpretacje myśli politycznej XVIII wieku	120
4.2	Geneza wigowskiej myśli politycznej	123
4.3	Przemiany wigowskiego myślenia	129
4.4	Piewcy nowej moralności: Addison, Mandeville i Defoe	137
4.5	Republika a wartości społeczeństwa handlowego	145
4.6	Szkockie Oświecenie: republika i początek kapitalizmu	149
4.7	Podsumowanie.....	161
5	LIBERALIZM JAKO UKSZTAŁTOWANA IDEOLOGIA.....	163
5.1	Wprowadzenie	163
5.2	Sytuacja polityczna na początku XIX w.....	164
5.3	Narodziny „radikalizmu filozoficznego”	168
5.4	Jeremy Bentham: radykalizm filozoficzny i utilitaryzm	169
5.5	Sytuacja społeczno-polityczna w epoce wiktoriańskiej	173

5.6	John Stuart Mill oraz znaczenie „Radykałów” w historii myśli politycznej.....	176
5.6.1	Wolność jako wartość instrumentalna.....	180
5.6.2	Autonomia jednostki a społeczeństwo	186
5.6.3	Reprezentacja polityczna jako element sprawiedliwości społecznej.....	189
5.6.4	Mill a kwestia społeczna	191
5.6.5	Zerwanie z wigowskim dziedzictwem i narodziny „»wielkiego projektu« liberalizmu”	195
5.7	Spór o epokę: pomiędzy <i>laissez-faire</i> a kolektywizmem	199
5.8	Podsumowanie.....	201
6	„NOWY LIBERALIZM”.....	203
6.1	Wstęp.....	203
6.2	Sytuacja społeczna w wiktoriańskiej Anglii.....	204
6.3	Narodziny „ideologii reform społecznych”	208
6.4	Thomas Hill Green: życie i twórczość	214
6.4.1	Green a utilitaryzm	216
6.4.2	Problematyka wolności	218
6.4.3	Republikanizm i dobro wspólne.....	220
6.5	„Nowy liberalizm”: problemy interpretacyjne	221
6.6	Leonard Trelawny Hobhouse: życie i twórczość	224
6.6.1	Krytyka idealizmu	226
6.6.2	Paradygmat ewolucji i idea harmonii społecznej.....	230
6.6.3	Koncepcja wolności	236
6.6.4	Indywidualizm vs. kolektywizm	238
6.7	John Atkinson Hobson: Życie „ekonomicznego heretyka”.....	241
6.7.1	Hobson i krytyka teorii klasycznej ekonomii.....	245
6.7.2	Krytyka „starego liberalizmu”	248
6.7.3	Między liberalizmem a socjalizmem.....	251

6.8	„Nowy Liberalizm” a powstanie <i>welfare state</i>	253
6.9	Podsumowanie.....	256
7	LIBERALIZM EGALITARYSTYCZNY	258
7.1	Wstęp.....	258
7.2	„Koniec filozofii politycznej”	259
7.3	Louis Hartz i liberalizm konsensusu	262
7.4	John Rawls: nowy paradygmat liberalnego myślenia	263
7.4.1	System Rawlsa	265
7.4.2	Dobro a aksjologia teorii sprawiedliwości	271
7.4.3	Podstawowe wartości wolności i równości.....	272
7.4.4	Komunitarystyczna krytyka teorii sprawiedliwości.....	275
7.4.5	Liberalizm polityczny	279
7.5	Ronald Dworkin: Egalitarystyczna korekta liberalizmu.....	280
7.5.1	Ronald Dworkin: teoria prawa	281
7.5.2	Prawa w liberalnym społeczeństwie	285
7.5.3	Równość jako fundament liberalizmu.....	289
7.6	Brian Barry: życie i twórczość	291
7.6.1	Brian Barry i rewizja teorii sprawiedliwości.....	293
7.6.2	Sprawiedliwość jako bezstronność.....	294
7.6.3	Spór wokół idei multikulturalizmu	295
7.7	Podsumowanie.....	300
8	Zakończenie	301
	Bibliografia.....	305

„Podczas gdy w życiu codziennym każdy sklepikarz umie doskonale odróżnić to, za kogo kto chce uchodzić, od tego, kim jest w rzeczywistości, nasza historiografia nie doszła jeszcze do tej tak pospolitej wiedzy. Wierzy ona każdej epoce na słowo, co tylko ta sama o sobie mówi”.

Karol Marks, „Feuerbach. Przeciwność poglądów materialistycznego i idealistycznego” [w:] K. Marks, F. Engels, Wybrane pisma filozoficzne 1844-1846, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 86-87.

„Gdyby lew umiał mówić, nie potrafilibyśmy go zrozumieć”.

Ludwig Wittgenstein, „Dociekania filozoficzne”, tłum. B. Wolniewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972, s. 313.

„To, czego nam naprawdę potrzeba, to nie wielkie idee ani całkowite porzucenie syntezujących pojęć. Potrzebujemy sposobów myślenia wrażliwych na szczegóły, na indywidualne przypadki, na osobliwości, nieciągłość, kontrasty i rzeczy unikalne, wrażliwych więc na to, co Charles Taylor nazwał «głębką różnorodnością», wielością sposobów przynależności i bycia, zdolnych przy tym wydobyć z tych szczegółów i różnorodności poczucie łączności, łączności, która nie jest ani powszechna, ani jednolita, pierwotna ani niezmienna, a jednak realna”.

Clifford Geertz, „Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne”, Universitas, Kraków 2003, s. 277

1 TEORETYCZNE I METODOLOGICZNE ZAŁOŻENIA PRACY

1.1 PRZEDMIOT BADAŃ I CEL BADAŃ

Główne zainteresowanie poniższych rozważań dotyczy przemian ideologicznych liberalizmu społecznego oraz drogi kształtowania się liberalnych wartości na gruncie anglojęzycznej myśli i filozofii politycznej. Autor przyjmuje założenie, obecne silnie we współczesnej debacie naukowej, że o liberalizmie jako o ukształtowanej ideologii możemy mówić dopiero od przełomu XVIII i XIX wieku. (Kalyvas i Katznelson 2008, 4; Duncan Bell 2016, 68; Pocock 2016, 579; Walicki 2013, 335–48; Freedon 1996, 141–42; Ryan 2007, 1–2) Powstające wcześniej prace myślicieli i filozofów stanowiły o protoliberalnym paradygmacie, lecz nie tworzyły instytucjonalnego charakteru umożliwiającego powstania ideologii, czyli trwałej struktury pojęć powiązanych pomiędzy sobą kontekstem i znaczeniami (Jerzy Szacki 1991, 224–25). Często tożsame pojęcia nowożytnego języka były zakorzenione tak samo w słowniku republikańskim jak i liberalnym, co dla późniejszej ewolucji myśli politycznej miało ogromne znaczenie. XVIII-wieczny język polityki (w szczególności w amerykańskim wydaniu) opierał się na pojęciach, które często stanowiły system symboli tworzących mityczny obraz idei politycznych (Lutz 1992, 141–58). Przeczy to utartemu przekonaniu występującemu w literaturze mówiącym o tym, że „liberalizm narodził się w okresie Oświecenia” (Dłubacz 2008, 60). Wraz ze zmianami społeczno-gospodarczymi zawartymi w rewolucji przemysłowej zmienił się zakres oddziaływania idei politycznych. To masowy odbiorca spowodował, że opinia publiczna stała się istotnym ogniwem w procesie tworzenia się ideologicznych bytów (Freedon 2003, 31; 1999, 5–11). Liberalizm w dużym stopniu został ukształtowany przez język który miał uzasadnić racje obywateli do samostanowienia i braku dominacji fundacyjnego elementu wolności.

XIX wiek stał się więc momentem w historii w którym myślenie liberalne trafiło na konsekwencje zmian społecznych dotyczących całokształtu układu społecznego. Kształtujący się liberalizm musiał znaleźć odpowiedź na nowe pytania dotyczące nowego porządku społecznego. Rewolucja przemysłowa tworząca ograniczenia, które odnawiały konflikty stale obecne w społeczeństwie. Potrzeba argumentów na rzecz wolności obywatelskiej i równości społecznej uspakajana była wewnętrznymi próbami uzasadnienia nowej rzeczywistości. W XX

w. dwa totalitaryzmy kwestionujące fundamenty liberalnego myślenia wpłynęły na idee polityczne, przede wszystkim próbując odrzucić jakiekolwiek myślenie, które stanowić miało o przeniesieniu czystych idei na grunt społeczny (Daniel Bell 1962, 400). Powojenne myślenie liberalne podzieliło się na to, które stanowiło ripostę na zagrożenie ze strony nazizmu i komunizmu oraz te, które szukało uzasadnień dla budowy społecznego dobrobytu i zapewniającego zarazem prawa obywatelskie. Tym samym, ze względu na charakterystykę przedmiotu studiów, badania przemian ideologicznych mają charakter podstawowy i dotyczą powiększenia zasobu wiedzy naukowej.

Podstawowym celem pracy jest wskazanie tożsamego paradygmatu myślenia politycznego pomiędzy liberalizmem społecznym obecnym w doktrynie Johna Stuarta Milla, Thomasa Hilla Greena oraz grupy liberałów określanych mianem „nowych liberałów”: Johna Atkinsona Hobsona oraz Leonarda Trelawny’ego Hobhouse’a z XX-wiecznym liberalizmem egalitarystycznym obecnym w koncepcjach Johna Rawlsa, Ronalda Dworkina i Briana Barry’ego. Dotychczas w literaturze istniały próby częściowego zestawienia dokonań powyższych autorów, szukających wspólnoty koncepcji poglądów filozoficznych (Gaus 1983; Katznelson 2006, 86–100). Powstawały także próby zestawienia myśli politycznej „nowych liberałów” ze zwrotem komunitarystycznym we współczesnej filozofii politycznej (Simhony, Weinstein, 2001). W niniejszej pracy próba wykazania politycznej tożsamości proponowanych postulatów dotyczy ideologicznej mapy pojęć opisujących znaczenie tych dwóch ujęć liberalizmu. Zarówno liberalizm społecznych „nowych liberałów” jak i egalitarystyczna korekta liberalizmu wśród filozofów politycznych zasadzała się na ograniczeniu skrajnie indywidualnej wizji wolności człowieka i zakwestionowania prawa do posiadania jako elementarnych właściwości liberalnej myśli politycznej, a także argumentowaniu za równą wolnością determinującą sprawiedliwość społeczną. Liberałowie społeczni zarówno na gruncie deskrypcji, jak i normatywnych propozycji przyczyniali się do kształtowania liberalizmu opartego o wartość równości i sprawiedliwości społecznej.

Kolejnym celem pracy jest zakwestionowanie przekonania o istnieniu klasycznej wersji myśli liberalnej zlokalizowanej wokół domniemanej wspólnoty idei politycznych Johna Locke’a, Adama Smitha i Johna Stuarta Milla (Bukusiński 2006, 39–45; Filipiak 2004, 23)¹. Wskazanie na silny wpływ republikańskiej myśli politycznej oraz istnienia wigowskiej

¹ Warto mieć na uwadze, że „klasyczność” liberalizmu zostaje przez różnych autorów inaczej definiowana oraz związana jest z innym kręgiem autorów. Na przykład, dla Zbigniewa Raua, liberalizm klasyczny to liberalizm XIX w. i jest on związany z takimi nazwiskami jak: Jeremy Bentham, Benjamin Constant, Wilhelm von Humboldt, Alexis de Tocqueville oraz John Stuart Mill (Rau 2000, 21–86).

doktryny funkcjonującej na rozdarciu pomiędzy korumpującymi postulatami rodzącego się kapitalizmu, a przekonaniem o zobowiązaniach wobec obywatelskiej cnoty, podważa istniejący w literaturze pogląd o stałości, jednorodności i wpływie „klasycznej” formy liberalizmu. Tym samym, wskazanie na liberalizm społeczny jako znaczący nurt politycznego myślenia pozostaje umocnione poprzez genealogiczne odczytanie nowożytnej myśli politycznej. Takie przekonanie, dotyczące niejednorodności i historycznej adekwatności „klasycznego” liberalizmu znajduje swoje miejsce w literaturze przedmiotu. Brytyjski politolog, Robert Eccleshall, opisując polityczną tożsamość angielskiego liberalizmu zakwestionował słusność tezy o jednostronnym postrzeganiu liberalizmu i interpretowaniu go z perspektywy tzw. klasycznego liberalizmu. Jego zdaniem, ten „klasyczny liberalizm nie był nigdy przekonującą i uporządkowaną ideologią jaką większość komentatorów opisywała” (Eccleshall 1979, 6). W podobny sposób liberalizm w jego wzorcowym ujęciu kwestionują prace badaczy związanych ze szkołą historyków idei z Cambridge, które stanowią prymarny punkt odniesienia w dużej części pracy.

W kolejnym, pobocznym celu, wyznaczonym w niniejszej pracy, autor stara się wskazać na aksjologiczne konsekwencje egalitarnego podejścia liberalizmu społecznego mającego swoje źródła w przekonaniu o egalitarnych właściwościach systemu demokratycznego. Liberalizm, jako ideologia polityczna, przez większość czasu swojej obecności, funkcjonował w ramach niedemokratycznych systemów politycznych, w których wolności i swobody obywatelskie pozostawały ograniczone przez zakwestionowanie idei równości wszystkich obywateli. W literaturze przedmiotu często można spotkać luźne konotacje wpisujące liberalizm w perspektywę filozoficzną określającą jedynie ściśle egoistyczny nurt etycznych postulatów liberalizmu traktowanego jako próby koncepcji historiozoficznej (której co prawda sam liberalizm tworzenia nie dopuszcza, ale jednocześnie sam ją tworzy)². W próbie ustalenia rdzenia politycznych wartości liberalizmu, poznański badacz, Leszek Nowak prezentował liberalizm jako doktrynę, która utożsamiając naturę ludzką jako egoistyczną i niszczycielską siłę, dąży do wykorzystania tego potencjału powołując instytucje: „demokrację parlamentarną i wolny rynek oparty na własności prywatnej” (Nowak 1997, 11–12). W podobny sposób o konstrukcji liberalnego projektu politycznego wypowiadała się amerykańska badaczka historii myśli politycznej Judith Shklar, która przedstawiając koncepcję „liberalizmu strachu” wskazała na paradoksalnie antyliberalne

² Nowak ten paradoks właściwy dla liberalnej teorii politycznej określa „zgrabnie”: „fenomenem zaparcie ideowych” (Nowak 1994, 119).

właściwości liberalizmu (Shklar 1989, 21–38). Przedstawiając w poniższej pracy wartości liberalizmu społecznego, z racji egalitarnych wartości zakładających jego ideologiczne credo, zaprezentowana zostanie odpowiedź przedstawiająca liberalizm społeczny jako nurt myślenia politycznego postulujący i gwarantujący pluralizm wobec ludzkich postulatów i roszczeń.

Jak pisała wspomniana badaczka, Judith Shklar, zadaniem myśli politycznej jest „uczynić nasze rozmowy i przekonania dotyczące społeczeństwa bardziej bogatymi i spójnymi oraz rozważyć krytyczne sądy, jakie zazwyczaj ferujemy i możliwości jakie dostrzegamy (Shklar 1997, 232). W tym kontekście celem pracy jest więc „dostarczenie czytelnikom informacji istotnych dla zrozumienia sądów o aktualnych wartościach i wierzeniach” mających swoje miejsce trwale historycznym dyskursie (Skinner 2013b, 101). Zanurzone w historycznej głębinie definicje i pojęcia, pojawiając się dyskursie badawczym pozbawione są historycznego kontekstu. Gdy jednak pojawiają się, powiązane z archeologicznym balastem, są one często silnie zabarwione interpretacyjnie, odrzucając dużą część tradycji, w której powstały. Tak właśnie jest z liberalizmem, który w sferze publicznej, rzadko kojarzony będzie ze społecznym odczytaniem wartości dobra wspólnego czy pozytywnej perspektywy pojęcia wolności. Niniejsza praca ma na celu wydobycie społecznie odczytanej myśli liberalnej oraz przedstawienie nieortodoksyjnego myślenia o ideologii liberalnej. Innym celem pracy jest zobrazowanie przemian, którym uległ liberalizm społeczny przez ostatnie ponad 150 lat, a także jego ideologicznych źródeł. Liberalizm społeczny stanowił bowiem wypadkową kształtu relacji społecznych XIX-wiecznego anglojęzycznego świata.

Postawione cele badawcze wiążą się z próbą umieszczenia na mapie ideologii doktryny liberalizmu społecznego. Wydaje się bowiem, że bardziej niż do tej pory, można utożsamiać liberalizm ze społecznymi zobowiązaniami wobec jednostki. Dotychczasowe piarstwo z zakresu historii myśli politycznej pomijało w znacznej części rozterki jakie wiązały się punktem wyjścia niniejszej pracy. Liberalizm bowiem utożsamiany był z koncepcjami, które wykrzywiały jego obraz na przełomie ostatnich dekad. Zarówno zwolennicy liberalizmu jak i jego krytycy nadawali mu konotacje często historycznie sprzeczne. Dlatego też jeden z celów niniejszej pracy jest przede wszystkim negatywny: podważa bowiem wymienione perspektywy badawcze w świetle najnowszej literatury naukowej, stawiającej sobie za cel kontekstualne odczytanie historycznych znaczeń nowożytnej myśli politycznej.

Realizacja podstawowego celu badawczego możliwa jest na drodze przedstawienia celów pośrednich, takich jak:

- a. konstrukcji siatki pojęciowej liberalizmu i odczytania ich znaczeń na tle historycznym
- b. wskazania kontekstów i inspiracji towarzyszących ewolucji ideologicznej liberalizmu
- c. wskazania propozycji klasyfikujących i typologizujących myśl liberalizmu społecznego
- d. zrekonstruowania koncepcji politycznych znajdujących się w obrębie liberalizmu społecznego
- e. przedstawienia kategorii wolności pozytywnej jako wiążącej dla liberalnej narracji
- f. zaprezentowania kategorii równości jako koncepcyjnego trzonu liberalizmu społecznego.

1.2 PROBLEM BADAWCZY: LIBERALIZM SPOŁECZNY JAKO PROBLEM W HISTORII MYŚLI POLITYCZNEJ

1.2.1 Problem badawczy

Podstawowy problem badawczy wiąże się z możliwością zaistnienia relacji na gruncie spójności ideologicznej pomiędzy liberalizmem społecznym „nowych liberałów” oraz liberalizmem egalitarystycznym prezentowanym przez współczesnych filozofów politycznych. Sytuacja problemowa spotkana w niniejszej pracy wiąże się z historyczną wartością ideologii liberalnej, która do przełomu XVIII i XIX w. nie posiadała swojej klarownej i powtarzalnej struktury ideowej. Wspomniany problem badawczy pozostaje uzależniony z uzyskaniem odpowiedzi na pytanie o spójność tradycji liberalizmu społecznego, a także o obecność tego nurtu na mapie całej doktryny. Wobec powyższego praca powinna odpowiadać na pytania: Czy liberalizm społeczny jest tożsamą doktryną uwzględniającą szerokie spectrum wspólnotowej i egalitarystycznej narracji wewnątrz myśli liberalnej? Jaka jest ideologiczna przynależność protoliberalnej myśli politycznej?

Główną tezę niniejszej pracy jest uznanie tożsamości ideowej liberalizmu społecznego, a także jego znaczącej roli w kształtowaniu się całej ideologii liberalnej od

początków jej istnienia. Co więcej, nowożytne protoliberalne myślenie polityczne, w dużym stopniu uzależnione od wywodzącej się z renesansu republikańskiej korekty myślenia politycznego. Liberalizm powstający na przełomie XVIII i XIX w. stanowi więc w dużej części pewną wersję republikanizmu.

1.2.2 Zakres teoretyczny problemu badawczego

Często analizując myśl polityczną bierze się pod uwagę statyczną perspektywę zawartą w analitycznym przekonaniu o stałych właściwościach doktryn politycznych. Tymczasem zaistniały problem badawczy dotyczący przemian liberalizmu społecznego wymaga przyjęcia procesu zmian jako elementu kształtującego. Liberalizm, jak inne nurty myślenia politycznego, zawsze funkcjonował w kształtujących go czasach i odpowiadał na zapotrzebowania jego twórców. Dlatego też zależnie od przedmiotu badania, liczni politolodzy w odmienny sposób interpretują najważniejsze wartości kształtujące liberalizm. Dla Raymonda Geussa, mimo iż jest on uznawany za czołowego adwersarza nieidealistycznej perspektywy badawczej rozpatrującej idee polityczne przede wszystkim w kontekście historycznym, podstawową kategorią, z którą należy zacząć opis liberalizmu jest tolerancja (Geuss 2006, 73–84). Tak ujęta tolerancja leżąca u powstania liberalnej doktryny, dotyczyła przede wszystkim tolerancji religijnej. Dla innych fundamentem refleksji liberalnej jest indywidualizm definiujący uniwersalne elementy dla każdej odmiany liberalizmu (J. N. Gray 1994, 8).

W poniższej pracy, ze względu na potrzebę demarkacji zakresu problemu badawczego przemian ideologicznych liberalizmu społecznego, wspomniana wyżej statyczna perspektywa badawcza zostaje odrzucona, właśnie ze względu na historyczność przedmiotu badań. W celu przedstawienia i uchwycenia spójności ideologicznej należy zweryfikować ostatecznie pole badawcze obejmujące filozofię polityczną, myśl polityczną, czy w końcu teorię polityczną. Dla wielu badaczy taki podział wynika z przyjętej perspektywy dotyczącej rozróżnienia teorii normatywnej i teorii empirycznej umożliwiającej na wpisanie go w podział nauk. Teoria normatywna przypadłaby filozofii, a dociekania empiryczne znalazłyby się w zainteresowaniu politologów (Jakubowski i Szahaj 2008, 8). Powstające rozróżnienie nie docenia jednak normatywnej siły tkwiącej w empirycznych dociekaniach politologów. O ile na gruncie anglojęzycznym ta umowność nie stanowi szczególnego przedmiotu sporu (w kontekście podziału dyscyplin naukowych), o tyle w Polsce problematyka ta cieszy się dużym

zainteresowaniem badaczy starających się ustalić reguły podziału mając na celu uniwersalizujące ambicje (Karwat 1992, 11–45). Niemniej jednak, ze względu na problem badawczy niniejszej pracy, należy zwrócić uwagę na funkcjonujące dzisiaj próby przedstawienia relacji pomiędzy, przede wszystkim, filozofią polityczną oraz myślą polityczną. Charakter takiego rozróżnienia wymaga często zakreślenia linii podziału mającej dokonywać graniczności pewnych naukowych dociekań, co ma wprowadzić swoisty porządek w podział zakresu nauk. Część badaczy postrzega kategorię „polityczności” wprowadzoną przez Carla Schmitta jako decydującą o możliwości określenia pewnych zjawisk do sfery polityki (Karwat 2015). Inni badacze przyjmują szerszą perspektywę. Hannah Arendt, wskazuje na wielość i różnorodność głosów jako determinant procesów politycznych. Istnieją także nawiązujące do marksowskiej tradycji odczytania sfery politycznej jako tej, która definiowana zostaje przez przemoc (nie tylko przemoc fizyczną, lecz przede wszystkim przemoc materialną czy prawną) tworzącą stosunek podległości i przymusu (Klementewicz 1991, 13). Wydaje się jednak, że problemy badawcze stawiane politologom, historykom czy filozofom, nie dopasowują się do prób dziedzinowego podporządkowania wiedzy. Poniższa praca analizuje proces przemian politycznego myślenia, co w dużym stopniu kwestionuje możliwość esencjalnego uchwycenia badanego problemu³. Wszak przywołując Karla Poppera, przedmiot zainteresowania dotyczy „historii ludzkich poglądów”, co kwestionuje możliwość kierowania się scjentystyczną chęcią metodologicznego upodobniania się do nauk ścisłych (Popper 2002, 226). Badanie idei politycznych wymaga podwójnej ostrożności, bowiem można o niej powiedzieć, że jako dyscyplina badawcza zajmuje się eksploracją „niepewnego przedmiotu, o niewyraźnie zarysowanych granicach, zapożyczając metody ze wszystkich stron, bez prostego, trwale wytyczonego szlaku” (Foucault 1977, 169). Jednocześnie, syntetyzując zakres problematyki badawczej, autor kieruje się ku przyjęciu założeń metodologicznych wprowadzających porządek i dyscyplinujących całość procesu badawczego.

1.3 PERSPEKTYWY I METODY BADAWCZE

Prezentowana praca omawia zarówno historyczne jak i normatywne kategorie myślenia politycznego. Historyczność idei nie stanowi tutaj przywary, lecz oznacza ogromne możliwości

³ Esencjalizm oznacza w tym wypadku pogląd, że „«wszystkie przypadki podpadające pod dane pojęcie muszą mieć coś wspólnego, coś co wyjaśnia, dlaczego pod nie podpadają», co wiąże się z tezą, że najwłaściwszym wyjaśnieniem słowa jest definicja analityczna ustalająca konieczne i wystarczające warunki jego stosowania” (Bińczyk 2007, 147).

interpretacyjne w stosunku do współczesności. Współcześni badacze, mimo iż często kwestionujący odziedziczone schematy badania procesów i myśli politycznej, zostali przez nie ukształtowani. Historyczność pojęć jest punktem zaczepienia, dla każdego piszącego o ideach politycznych. Główny problem dotyczy wykorzystania tej wiedzy w odpowiednim kontekście i przy rozumieniu procesów historycznych oraz ocenie ich znaczeń w świetle wydarzeń narzucających znaczenia języka politycznego opisu. Historia myśli politycznej nie może być bowiem, jak chciałby Lord Acton, „nauką nanoszoną przez bieg historii niczym grudki złota w rzeczonym piachu” (Acton 2006b, 102). Współczesność nie stanowi ostatniego elementu dziedzictwa historycznego gromadzonego przez wieki. Gdyby tak było, błędy przyszłości byłyby możliwe do pominięcia dzięki jej błędom z przeszłości. Omówienie idei stanowiących historyczne znaczenie ma wprowadzić porządek oraz uzasadnić sens do których odwołują się późniejsi jej spadkobiercy. Jest bowiem tak, jak odczytuje to polski badacz: współczesne idee mają swoje początki w nowożytności i by zacząć rozmawiać o współczesności należy przedstawić początki odrzucając relatywizację idei (Król 1996, 8–9).

Akceptując fakt, wynikający z nagromadzenia się w czasie i przestrzeni, różnorodnych perspektyw badawczych, analizując ideologiczne przemiany politycznych wartości należy przyjąć istniejący – jak to określa Stanisław Filipowicz - „dyskomfort późnej nowoczesności” (Filipowicz 2015, 67). Perspektywa taka, usytuowana jest „pomiędzy poznawczym absolutyzmem” a „relatywistyczną postawą epistemologiczną” wynikającą z kontekstualnego zrozumienia dyskursu naukowego, czy etnograficznej różnorodności perspektyw (Chmielewski 2014, 20; Filipowicz 2015, 67). Wynikającym z tego punktu widzenia podstawowym problemem z zakresu teorii politycznej jest przeniesienie tego relatywistycznego stanowiska na grunt politologicznej analizy. Przyjmując za przedmiot analizy pojęcia polityczne (ang. *political concepts*) możliwe jest takie zaprezentowanie ich historycznych przekształceń, które będą wskazywać na ich kontekstualne przemiany dokonujące się w czasie. Akceptując takie założenie uzyskujemy genealogiczną możliwość analizy ideologicznych transformacji, co pozwala na lepsze zrozumienie kształtujących się idei i przedstawienia ideologii w ramach kształtujących ją paradygmatów, pozwalających ustalić wektor i znaczenie zachodzących przemian.

Podstawową metodą wnioskowania przyjętą w rozprawie będzie, w związku z zastosowanym podejściem historycznym, metoda indukcyjna, uzasadniająca obecne wnioskowanie poprzez enumerację zjawisk i opisywanych aktów interpretacyjnych. Przedstawiony obraz koncepcji liberalizmu społecznego będzie spełniać kryterium diachronii

oraz idiografii. Jest to wynikiem uznania, że próba synchronicznego i nomotetycznego ujęcia przedmiotu niniejszej pracy zakwestionowałoby sens zadania badacza myśli politycznej, każąc przedstawić problem badawczy w kontekście myślowego skrótu, sprowadzając rozległe różnice aksjologiczne politycznych idei do jednego, jednorodnego znaczenia. Uniemożliwiłoby to udzielenie odpowiedzi na postawione wyżej pytanie badawcze.

Nie da się bowiem pisać o historii myśli politycznej bez metodologicznej świadomości. Ambicją niniejszej pracy jest dokonać rekonstrukcji przedstawianego przedmiotu niniejszej pracy z wykorzystaniem metod badawczych, które najskuteczniej odpowiadają na wątpliwości, które pojawiają się w analizie ideologicznych przemian jakie zachodziły w historii doktryny liberalnej. Wobec powyższego autor starał się w pracy trzymać zasad metodologicznego rygu stosowanego przez omawiane niżej podejścia badawcze, uznając je za ramy poznawcze przedmiotu badań. Analizując przemiany politycznego myślenia autor kierował się metodologicznym zaleceniem Franciszka Ryszki wedle którego „pierwszym zadaniem nauki o polityce jest, jak w każdej dyscyplinie, zadanie poznawcze” (Ryszka 1981, 147). Dlatego też dobór metod i perspektyw badawczych uwzględniał przede wszystkim takie podejścia, które w klarowny sposób dokonają opisu oraz wyjaśnienia podstawowych problemów niniejszej pracy.

„Brytyjski liberalizm jest zmienny” – stwierdził lakonicznie brytyjski historyk myśli politycznej J.H. Burns, mając na myśli kolejne tomy poświęcone ewolucji ideologii liberalnej, które zmieniały paradygmatyczne myślenie o wartościach politycznych przez kolejne epoki (J. H. Burns 1957, 274). Początkowo niniejsza praca miała, omawiając problem ideologicznej dynamiki liberalizmu społecznego, jedynie wspomnieć o przemianach jakim podlegała ideologia liberalna przed 1859 rokiem, czyli datą wydania „O wolności” Johna Stuarta Milla. Złożoność i doniosłość problematyki tożsamości liberalizmu spowodowała, że autor zdecydował się poszerzyć planowany temat i przybliżyć procesy jakim podlegała rodząca się myśl liberalna. Wiąże się z to odkrywaniem zasobów republikańskiego myślenia politycznego, a także nieortodoksyjnego liberalizmu, który paradoksalnie kształtował doktrynę. Za pierwszego apologetę liberalnych wartości przyjęło się uważać Thomasa Hobbesa (J. N. Gray 1994, 21–22). Bez wątpienia, dług jaki liberalna myśl polityczna zaciągnęła u filozofa z Malmesbury pozostaje bezsprzeczny, jednakże, za twórcę kierunku i kształtu tworzącej się doktryny często uznaje się Johna Locke’a, choć jako stronnik wigów, nie używał wobec siebie tego pojęcia, ponieważ jeszcze wówczas takie pojęcie nie istniało (Bartyzel 2004, 17; Anna Krawczyk 2011). Niestety takie skojarzenia można uznać za mocno wadliwe. Pamfleciści polityczni doby nowożytności nie klasyfikowali swoich politycznych pozycji względem

współczesnych terminów. „Locke nie napisał «Dwóch traktatów o rządzie» by być liberałem, tak samo jak Burke nie napisał «Rozważań o rewolucji we Francji» po to by być konserwatystą” (Waldron 1987, 127). To właśnie błąd prezentyzmu, silnie obecny w literaturze poświęconej historycznej ewolucji doktryny, w dużym stopniu zdeterminował umiejscowienie ideologii liberalnej w odpowiednim kontekście historycznym. Dlatego też, by precyzyjnie spróbować odpowiedzieć na postawione pytania badawcze, autor poniższej pracy położył nacisk na wybór odpowiednich metod badawczych.

1.3.1 Morfologia ideologii

Idąc tropem konceptualnej analizy ideologicznej, określanej jako morfologia ideologii, ideologię postrzega się jako kategorię czysto opisową będącą nośnikiem i zarazem zbiorem idei politycznych opisujących rzeczywistość polityczną. W takim deskryptywnym ujęciu, kategoria ideologii wraca do współczesnych badań politologicznych (Bevir 1996, 108; Norval 2000, 317–25; Maynard 2013, 302). W niniejszej pracy, idąc w ślady teoretycznej propozycji brytyjskiego politologa Michaela Freedena, ideologia definiowana jest deskryptywnie, jako „zbiór idei, przekonań, opinii i wartości, które: odzwierciedlają powtarzające się idee, są obecne w wśród znaczących grup społecznych, współzawodniczą w dostarczeniu i zarządzaniu programów polityki publicznej, robiąc to wszystko w celu uzasadnienia, podważania i zmiany społecznych i politycznych układów i procesów wspólnoty politycznej” (Freeden 2003, 32). Innymi słowy, ideologia stanowi zbiór pojęć politycznych, ściśle powiązanych ze sobą. Pojęcia służące do opisu myślenia politycznego podlegają naturalnej subiektywizacji, stanowiąc „pojęcia ze swej istoty sporne”. Tym samym badając ideologiczne przemiany liberalizmu społecznego i jego genealogicznych źródeł należy zwrócić uwagę na pojęcia i kontekst znaczeń w jakich zostały one uwikłane. „Słowa i ich znaczenia stanowią niezmiennie wytwór społecznych aspektów języka” (Freeden 1996, 52–53). Jeśli jednak słowa stanowią powiązany element szerszego społeczno-historycznego kontekstu, wówczas jesteśmy w stanie przedstawić treść i znaczenie postulatów politycznych tworzących ideologię.

W wykorzystywanej w niniejszej pracy metodzie analizy ideologicznej, określenie wartości pojęć nie dzieje się arbitralnie. Głównym zadaniem badacza odszyfrowującego treści idei jest próba zawrótienia „dekontestacji” (ang. *decontestation*) politycznych pojęć. Freedен wprowadza pojęcie dekontestacji nawiązując do pracy Waltera Bryce’a Galliego,

przedstawiającego wspomnianą wyżej koncepcję pojęć spornych z powodu własnej istoty. Według Galliego pojęcia nie są uniwersalnie ustalone i każde z nich posiada wartość normatywną narzucającą projekcję odnośnie oceny wyznaczającej czy przypisanej danemu pojęciu. (Gallie 1956). Dekontestacja oznacza próbę zatwierdzenia odpowiedniej odczytania politycznego znaczenia danych pojęć. Tym samym, pojęcia ze słownika politycznego podlegające dekontestacji stanowią, w odpowiedniej konfiguracji, ideologie (Freedena 1996, 76; 2003, 55). Zdaniem Freedena diachronia powoduje, że najistotniejszym elementem nadającym odpowiednie znaczenie koncepcjom politycznym jest właśnie kontekst historyczny. Dlatego też początkiem badania ideologicznych przemian jest rozpoczęcie od „analizy pojęć w kontekście”, tak by móc zrozumieć sens idei politycznych i mieć świadomość różnicy odmiennych znaczeń (Freedena 1996, 52–53). W niniejszej pracy perspektywą badawczą silnie dekontestującą idee polityczne będą metody historyczne: kontekstualizm, badanie paradygmatycznych przemian idei oraz genealogia.

Proponowana przez Freedena morfologia ideologii opiera się na próbie skonfrontowania historycznego kontekstu i analitycznego odczytania pojęć starając się zdystansować do normatywnej perspektywy. Podstawowym elementem tego podejścia jest próba określenia pojęć stanowiących trzon (ang. *core*), a także pojęcia przylegające (ang. *adjacent*) i peryferyjne (ang. *peripheral*), które nadają ideologii całościowego sensu politycznego (Freedena 1996, 77). Dla przykładu, istniejąca ideologia liberalna może w odpowiednim kontekście i u odpowiedniego autora stawiać w centrum pojęcie wolności, którego definicja będzie rzutować na pozostałe wartości bliższe, bądź dalsze w perspektywie całokształtu ideologicznej konstrukcji. Część liberałów będzie nawiązywać do kwestii praw człowieka czy sprawiedliwości społecznej, natomiast inni mogą stawiać wolność w kontekście własności prywatnej czy tworzonych spontanicznie porządku gospodarczego. Odpowiednia konfiguracja pojęciowa nadaje polityczne znaczenie ideologiom⁴. Badanie ideologii z perspektywy historii pojęć składających się na ich treść może stanowić z jednej strony „nieodłącznie cenne badanie politycznego myślenia, bądź metodą wyjaśniającą zachowanie polityczne (Maynard 2013, 302).

⁴ We wcześniejszych pracach Freedena metaforą morfologii ideologii stawał się układ przestrzenny i zabudowa mieszkania. Każdy pokój posiada układ i wyposażenie, którego go definiuje: zlew w łazience, wyposażenie. Podobnie ideologie posiadają stałe pojęcia definicyjne. W mieszkaniu rozkład pokoi i niezbędne wyposażenie całkowicie nadaje kształt i formę. Freedena porzucił jednak to porównanie na przełomie lat 80. i 90. XX w., na rzecz koncepcji morfologii ideologii (Freedena 1986a, 3–4).

Jak słusznie zauważył Richard Rorty, w drugiej połowie XX w. doszło do znaczącego przesunięcia „z jednostkowych zdań na słowniki” (Rorty 2009, 25). Główni przedstawiciele tego paradygmatycznego zwrotu, wymienieni przez autora „Filozofii jako zwierciadła natury”: Thomas Kuhn i Quentin Skinner, wyznaczyli nowe wektory kierunku myślenia o intelektualnych postawach przeszłości. W tym nurcie znajduje się także koncepcja morfologii ideologii, która stanowi politologiczną próbę własnego wyodrębnienia od metod badawczych przypisanych *stricte* historii oraz filozofii (Freeden 2017, 33–34). Koncepcja Freedena wydaje się być najbliższą tego, czego poszukiwał amerykański antropolog Clifford Geertz, gdy pisał że „nauki społeczne nie wykształciły jeszcze prawdziwie niewartościującej koncepcji ideologii” (Geertz 2005, 227). Morfologia ideologii wpasowuje się także w oczekiwania włoskiego politologa Giovanniego Sartoriego oczekującego od politologów konstrukcji pojęcia ideologii „ograniczonej do znaczeń które wykażą posiadać *wyłącznie* eksplanacyjną wartość” (Sartori 1969, 411). W podobnych kategoriach na freedenowskie ujęcie ideologii spogląda polski badacz Tomasz Żyro, którego zdaniem to właśnie brytyjski politolog „przywrócił status poznawczy ideologii w obrębie kultury anglosaskiej” (Żyro 2002, 376). Freedena powołując się na opis pojęć dokonany w słynnym wykładzie Galliego, wykorzystuje marksowskie przekonanie o ukrytej narracji, jednakże ze względu na znajomość kontekstu historycznego i społecznego, mamy możliwość dojrzenia tych „niewidocznych” motywacji politycznych. Zdaniem szkockiego teoretyka polityki, na którego powołuje się Freedena, pojęcia z zakresu aktywności ludzkiej, a w przełożeniu na akademickie terminy należące do estetyki, filozofii politycznej czy też historii filozofii, są pojęciami podlegającymi pluralistycznej weryfikacji. Dla Galliego, spór ten nie dotyczył jedynie aksjologicznych wykładni pojedynczych pojęć i próby uzyskania szeroko akceptowalnego wyniku, lecz zwracał uwagę na niemożność przewyciężenia poznawczego pluralizmu kształtującego rzeczywistość polityczną. Nie istnieje bowiem czysta definicja tych pojęć (jak np. demokracja, czy doktryna chrześcijańska), do których wszyscy zgodzą się i przyjmą ją jako swoją, lecz istnieje niekończąca się różnica zdań pomiędzy różnymi grupami i osobami posiadającymi odmienny i zróżnicowany obraz pewnych idei odwołujących się do odrębnych perspektyw i postaw (Connolly 1993, 31; Mason 1990, 90). Z perspektywy badacza ideologii istnieje jednak możliwość odczytania pojęć politycznych by przywrócić im ich poznawczy sens.

Komparatywny charakter koncepcji morfologii ideologii pozwala na porównanie pojęć tworzących społeczny nurt liberalizmu z przełomu XIX i XX w. ze współczesnym nurtem anglo-amerykańskiej filozofii politycznej, cechującej się teoretycznym normatywizmem.

Wypełniając podstawowe cele niniejszej pracy, analiza ideologiczna stanowi fundamentalny aspekt politologicznego charakteru proponowanej pracy. Dodatkowo, element porównawczy zostanie wyeksponowany w przyjęciu perspektywy, która wskaże genealogię używanych pojęć, zaprezentuje ich paradygmatyczne przemiany oraz określi kontekst w jakim funkcjonowały.

1.3.2 Kontekstualizm

Biorąc za metodologiczną podstawę morfologiczną analizę ideologii, badając historyczny kontekst przemian idei politycznych, należy mieć na względzie także wspierające koncepcje badawcze o poznawczym charakterze historyczności myśli politycznej. Nie pozostaje bez znaczenia fakt, że autorzy omawianych koncepcji za punkt wyjścia swoich rozważań stawiają perspektywę historyczną jako interpretacyjny element poznania naukowego. Punkt wyjścia takiej perspektywy najbardziej oddaje twierdzenie Friedricha Nietzschego (które przywoływane zostaje przez część autorów zajmujących się historyczną perspektywą teorii politycznej), który stwierdził, że „definiowalne jest jedynie coś, co nie ma historii” (Nietzsche 2011, 78; Geuss 2006, 7; Koselleck 2012b, 143; Skinner 2009, 326). Taka wizja badawcza narzucona przez sam przedmiot badania jakim jest ewolucja ideologii liberalnej w jej społecznym znaczeniu wymaga historycznego odczytania idei politycznych, gdyż tylko takie określenie pozwoli dostrzec i opisać zmienność i znaczenie liberalnych wartości.

Zastosowanie kontekstualizmu w badaniu historii myśli politycznej wiąże się przede wszystkim z nazwiskami badaczy skupionych wokół tzw. szkoły Cambridge: Quentinem Skinnerem, Johnem G.A. Pocockiem oraz Johnem Dunnem, ale także z autorami bezpośrednio korzystających z teoretycznych dokonań tychże badaczy: Richardem Ashcraftem, Raymondem Geussem, czy Markiem Bevirem. Pisarstwo z zakresu historii myśli politycznej przez długi czas zanurzone było w wigowskiej tradycji uprawiania historii (Skinner 1966a, 136–39; Butterfield 1968). Powodowało to przede wszystkim istnienie w debacie nieścisłości interpretacyjnych, czy narzucenia narracyjnego odczytania doktryn (np. postrzeganie historii dziejów jako permanentnej drogi postępu). Najbardziej rozpowszechniona wizja interpretacji historycznej, określana „nauką heroiczną”, podbudowana filozofią Auguste’a Comte’a i Karla R. Poppera, opierała się na poszukiwaniu uniwersalnych prawd historii (Appleby, Hunt, i Jacob 2000, 176–81). Dokonania historyków związanych z Uniwersytetem w Cambridge spowodowały, że ahistoryczna perspektywa wyciągająca gotowe odpowiedzi na „odwieczne pytania” przestała

być wystarczającym i adekwatnym podejściem wśród badaczy myśli politycznej. Badacze ci odrzucili także konkurencyjny nurt badawczy postrzegający historię myśli politycznej jako monolityczną i traktującą polityczne argumenty epok jako wzajemne uzupełnienia i kontynuacje. Skinner dostrzegał w perspektywie powołującej się na „ezoteryczność” politycznych idei, przede wszystkim błędne założenie mitologii doktryn, które wyolbrzymiało, bądź znacząco marginalizowało doktrynalne znaczenie wątków obecnych w pracach „klasyków” (Skinner 2014, 135–36). W podobnym tonie wypowiadał się Pocock, dla którego przerysowana i wyostrożona interpretacja wiąże się przede wszystkim z umoralniającą postawą współczesnego pisarza, co przejawia znamiona „paranoi” (Pocock 1975b, 399).

Kontekstualizm, poprzez próbę „archeologicznego” analizowania procesów politycznych, stara się przywrócić słusność dociekaniom historycznym ujawniającym także pozatekstualne znaczenie idei politycznych (Whatmore 2017, 51). Rekonstruując skinnerowskie uwagi metodologiczne odrzucone zostaje podejście doszukujące się w ideach kanoniczności pewnych ustaleń, powtarzalności „wiecznych elementów”, czy istnienia jakiejś szerszej nieokreślonej „ponadczasowej mądrości”. Błędem pozostaje także określanie „fundamentalnych pojęć”, które muszą się znaleźć w twórczości każdego ważniejszego twórcy idei politycznych, który odpowiada na „stałe pytania” nurtujące zafrapowanych uczestników życia społecznego (Skinner 2014, 127). Kontekstualizm szkoły Cambridge, co prawda różniący się wśród jej nieformalnych wszak członków, polega przede wszystkim na uznaniu paradygmatycznej perspektywy wobec historii intelektualnej, która uznaje, że „rozumienie tekstów zakłada uchwycenie ich zamierzonego znaczenia oraz zamierzonego odbioru tego znaczenia” (Skinner 2014, 160).

Za punkt wyjścia swojej krytyki historycznego myślenia, Skinner przyjmuje uwagę Ludwiga Wittgensteina by wypowiedziane słowa traktować jako element „gry językowej” (Skinner 2016, 169)⁵. Stosując się do tej porady, Skinner za brytyjskim filozofem Johnem L. Austinem wprowadza w dyskurs historyczny relacyjność pomiędzy intencją a znaczeniem aktów mowy. Istotna z perspektywy historii myśli politycznej jest zdaniem Skinnera kwestia

⁵ W swoich „Dociekaniach filozoficznych” Wittgenstein w wielu miejscach wskazywał na potrzebę badania funkcji języka. Porady jakimi kieruje się Skinner i przenosi na grunt historyczności myślenia politycznego jest: przekonanie o tym, że „słowa też są czynnościami”; siła konsekwencji o której wspominał Gottlob Frege: „że słowo ma znaczenie tylko w kontekście języka”; ostrzeżenie przed złudzeniem (które możemy znaleźć w skinnerowskiej krytyce mitologii doktryn), że „osobliwość, głębia, istotność naszych dociekań polegała na tym, iż zmiernają one do uchwycenia z niczym nieporównywalnej istoty języka, czyli porządku, jaki zachodzi między pojęciami zdania, słowa, rozumowania, prawdy, doświadczenia itd.”; gry językowe czyli cały proces używania słów to język oraz czynności wplecione w jego sens (Wittgenstein 1972, 11–12, 39, 68, 207).

tw. mocy illokucyjnej, czyli konsekwencji dla „wykonania czynności kryjącej się w powiedzeniu czegoś” (Austin 1993, 645). Dotychczas historycy i badacze idei politycznych głęboko wierzyli w odkrywany przez siebie jednostronny sens argumentów politycznych. Tymczasem kontekstualne podejście do historii myśli politycznej, opierające się cały czas na intelektualnych poszukiwaniach Wittgensteina, pozwala na weryfikację utartych schematów dotyczących pojęć kształtujących ideologie poprzez analizę kontekstu politycznych wypowiedzi, które ulegają zniekształceniu zarówno od strony lingwistycznej jak i historycznej. „Użycie języka” kwestionuje dotychczasowe przekonanie o jednostronnej relacji pomiędzy spisаныmi ideami politycznymi, a ich odbiorcami. W przełożeniu na badania nad przemianami idei politycznych, Skinner widzi podstawę do interpretacji tekstów. Podstawową formą takiej interpretacji jest pytanie o znaczenie tekstu oraz pytanie o zamiar z jakim autor popełnił ten tekst (Skinner 2016, 184–85). Taka kontekstualna perspektywa pozwala na przyjrzenie się rzeczywistym sensom i znaczeniu idei politycznych, a nie ich ahistorycznemu odczytaniu, które niweluje aspekty epoki i społecznego zakorzenienia. Należy także pamiętać, że za precyzyjną rekonstrukcją historycznego kontekstu procesów i zjawisk politycznych idzie także możliwość konstrukcji normatywnej koncepcji filozofii politycznej (Czarnota 2013, 106–7).

1.3.3 Paradymatyczne przemiany idei politycznych

W związku z poznawczymi przemianami postępującymi wokół istniejących podejść badawczych, także politologia, a w szczególności badania nad myślą polityczną ulegały przewartościowaniom istniejącym na metateoretycznym poziomie interpretacyjnym. Publikacja w 1962 r. przez Thomasa Kuhna pracy „Struktura rewolucji naukowych” spowodowała, że część środowiska badaczy, naukę rozpoczęło traktować jako wartość zdefiniowaną przez historyczne przekształcenia wynikających zmian posiadających charakter społeczny i kulturowy. Oznacza to sprzeciw wobec pozytywistycznej perspektywie badawczej, a zarazem swoisty antynaturalizm wąpiący w siłę metod przyrodniczych w społecznym świecie. Istotne dla tego podejścia jest pojęcie „paradygmatu”, i mimo iż u jego autora, „paradygmat” zmienia swoje definicyjne oblicze, to można przyjąć, że termin ten ma przede wszystkim wskazywać na „pewne akceptowalne wzory faktycznej praktyki naukowej (...) tworzące model, z którego wyłania się jakaś szczególna zwarta tradycja badań naukowych” (Kuhn 2009, 32). Przechylenie tego pojęcia na grunt badań nad myślą polityczną podjął się

jeden z najważniejszych współczesnych badaczy myśli politycznej John Greville Agard Pocock, który swoje metodologiczne wątpliwości nabył m.in. na Uniwersytecie w Cambridge pod okiem „ojca chrzestnego” kontekstualnego przebudzenia Petera Lasletta (Hampsher-Monk 2017, 37; Waśkiewicz 1998, 93–111; D. Simmons 2012). Pocock odnajduje w metodologicznych konsekwencjach propozycji Kuhna dla myśli politycznej zarówno aspekty lingwistyczne jak i polityczne (Pocock 1971b, 14). Semantyczne opisy ideowych aspektów życia społecznego odpowiadających na wydarzenia i procesy historyczne tworzą tradycje w których konstruują się schematy myślenia politycznego. Te opisy tworzą tradycje myślowe, które w dobie dziedziczenia postaw, wyobrażeń i reakcji na rzeczywistość, zmieniają układ ideowej konstelacji tworzącej język polityki.

Dla Pococka elementem nadającym treść historii myśli politycznej staje się język, którego paradygmatyczne użycie każe śledzić autor „Machiavellian Moment”: „poznać język to poznać rzeczy które z niego mogą powstać” (Pocock 1971b, 28). Nieco inaczej niż w kontekstualizmie Skinnera, który skupia się na poznaniu intencji autora, próba interpretacji zwracająca się ku intencjom nie stanowi programowego klucza w poznaniu myślenia politycznego. Język bowiem stanowi podstawowy element rzucając najprecyzyjniejsze światło na kontekst myślenia politycznego. Stanowi on zbiór idiomów, subjęzyka dostępnego jedynie określonej grupie czy argumentów retorycznych skutecznych w danym miejscu u czasie (Pocock 1985b, 7). Pocock przyglądając się nowożytnej myśli politycznej widzi w niej przede wszystkim paradygmatyczne przemiany słownictwa dziedziczone i zamieniane w tradycję myślenia politycznego. To właśnie poprzez język jesteśmy poznać polityczne znaczenie zmian zachodzących w praktyce (Pocock 2011, 105). Takie podejście przyjmuje J.G.A. Pocock, który definiując się jako badacz „dyskursu politycznego” wskazuje na jego znaczenie jako najszerszego nośnika aktywności ludzkich o politycznym znaczeniu (Pocock 1985c, 53).

Taka perspektywa badawcza pozwala na wyróżnienie z opisu historycznego paradygmatu, który stanowić będzie wzorzec dla kształtowania się pojęć politycznego języka. W kontekście niniejszej pracy pozwoli to uchwycić paradygmatyczne przemiany ideologii liberalizmu społecznego. W konsekwencji metoda ta przyczyni się do odpowiedzi na podstawowe wątpliwości zawarte w problemach badawczych jakie porusza niniejsza praca. Zarówno kontekstualizm Skinnera jak i paradygmatyczne przemiany idei politycznych analizowane przez Pococka stawiają sobie za cel „użyteczność” własnej argumentacyjnej postawy (R. D. Hume 2006, 54).

1.3.4 Genealogia idei politycznych

Dużo miejsca w prezentowanej pracy zajmuje historyczny wywód określający polityczne znaczenie i kontekst protoliberalnej myśli politycznej. Taki układ spowodowany jest przez przyjęcie genealogii myśli politycznej za istotny element dekontestacji. Republikańskie wątki nowożytnej myśli politycznej i jej wpływ na kształtowanie się liberalnych wartości cały czas stanowią obiekt badań politologów jak i historyków myśli politycznej. Niedoceniona tradycja powstała na gruncie republikańskiej koncepcji wolności, odzyskała swoje miejsce w tradycji myśli politycznej, dzięki pracom badaczy dostrzegających znaczenie i wpływ ideałów republikańskich na myśl liberalną (Pocock 2016; Skinner 2004d; 2002). W przedstawionej pracy nie chodzi o normatywną siłę republikańskich argumentów dla współczesnej teorii demokracji, lecz o wpływ i kontekst kształtowania się liberalizmu. Sięgnięcie do historycznej analizy XVII i XVIII-wiecznej myśli politycznej ma za zadanie zwrócić uwagę na kierunek argumentacji politycznej protoliberalistów tworzących w towarzystwie republikańskim, często mocno radykalnym dyskursie. Analiza republikańskich wątków i ich wpływu na protoliberalny język stanowi konsekwencje przyjętego punktu widzenia, który dotyczy znaczenia liberalizmu społecznego w całej paletce liberalnych propozycji.

Genealogia jako refleksja dotycząca przeszłości od początku była obecna w tradycji europejskiej. W homeryckim opisie wojny trojańskiej, zostaje wspomniana sytuacja, w której dwóch wielkich herosów przygotowuje się do walki. Kiedy jeden z nich, Glaukos, syn władców Lików stanął naprzeciw Diomedesa, syna Tydeusa, obaj nie wiedzieli z kim mają do czynienia. Zapytany Glaukos o to kim jest, odpowiedział wspominając swoich przodków aż do piątego pokolenia (Homer 2001, 125–28, Ks. VI 119-236). Jak twierdzi amerykański badacz związany ze szkołą Cambridge, Raymond Geuss, te wydawałoby się niewinne i zupełnie niepotrzebne przywołanie przodków wcale nie należy odczytywać jako oderwanej od kontekstu miejsca i chwili historii rodzinnej (Geuss 2009, 4–5). Poznanie dokonuje się bowiem poprzez genealogię, czyli szerokie spojrzenie wstecz odzwierciedlające korzenie i genezę idei politycznych. W konsekwencji dwaj herosi, zamiast stanąć do walki „skoczyli z wozów na ziemię, chwycili za rękę i wierną przyjaźń zawarli” (Homer 2001, 128, Ks. VI. 232-233). Genealogia stanowi odpowiedź na coraz większe zagrożenie ze strony ahistorycznego uprawiania myśli politycznej. Ahistoryzm w tym wypadku nie odnosi się do popperowskiej krytyki antynaturalizmu, lecz obecnej już w starożytności próbie uporania się z formalnymi ograniczeniami epistemologii. Odwołując się bowiem do republikańskich i protoliberalnych wartości chciałem wskazać na

wielce wątpliwe definiowanie wartości liberalnych z perspektywy niemożliwych do uzasadnienia wyobrażeń historycznych. Historyczne odczytanie kontekstów liberalizmu narzuca bowiem perspektywę, w której myślimy o liberalizmie jako koncepcji politycznej rywalizującej o swoje miejsce z innymi argumentami natury politycznej, tj. w XVII wieku z ideami republikańskimi oraz z myśleniem wigowskim, mocno utożsamianym z klasycznym liberalizmem.

Zarówno, odrzucona przez wspomnianych wyżej autorów reprezentujących szkołę Cambridge, historia idei, jak i zajmująca jej miejsce historia intelektualna, pragną odnalezienia paradygmatycznych momentów historycznych narzucających mody intelektualne, językowe konwencje, czy w ramach odrzuconego porządku, zakwestionować istniejące tradycje myślenia społecznego (Bytniewski 2000, 56–57). Dlatego w przedstawionym opisie badawczym tyle miejsca zajmuje geneza ideologii liberalnej. Genealogia w kontekście myślenia politycznego stanowi odrębną perspektywę badawczą, będącą elementem metodologicznego zainteresowania badaczy z otoczenia szkoły Cambridge (Bevir 2008; Geuss 1994; Gunnell 1998, 657–58). Perspektywa genealogiczna to taka „narracja historyczna, która wyjaśnia aspekty ludzkiego życia poprzez pokazywanie procesu ich powstania” (Bevir 2008, 263). Parafrazując Quentina Skinnera, badać genealogię myśli liberalnej to znaczy odkrywać, że nigdy nie istniało uzgodnione znaczenie słowa liberalizm, które udzielałoby na to znaczenie odpowiedzi (Skinner 2009, 326). Przyjęta tutaj koncepcja genealogii jako podejścia badawczego do historii myśli politycznej ma na celu wskazanie na konieczność diachronicznego podejścia do badanych idei politycznych. Przyjęte założenie, które gdzieś jest uznawane za „radikalny historyzm”, pozwala na śledzenie ideowych przemian. Użyteczność podejścia genealogicznego staje się mocno użyteczna w badaniu nad tożsamością ideologiczną danej doktryny politycznej. Genealogia jako narzędzie wyjaśniające i opisujące procesy polityczne, odpowiada na pytanie „o stawanie się idei w czasie” (Bevir 2008, 275).

Historyczna perspektywa jest fundamentalna także dlatego, że w poniższej pracy dokonywana interpretacja zmusza do weryfikacji utartych przekonań, szczególnie obecnych w literaturze współczesnej opisującej XVII i XVIII-wieczną myśl polityczną. Genealogia ma na celu przedstawienie tych źródeł myślenia politycznego, które w rzeczywistości tworzyły argumenty polityczne. Zdaniem Richarda Ashcrafta, „liberalna teoria polityczna” ma swoje „historyczne źródła w politycznych sporach XVII wieku” (Ashcraft 1986, 183). Przywołanie wydarzeń z XVII w. w świetle rywalizujących postaw politycznych każe zweryfikować

dotychczasowe myślenie o liberalizmie i jego uznaniu pojęć mających stanowić jego „klasyczne” ujęcie.

1.4 STRUKTURA PRACY

Prezentowana praca podzielona jest na osiem sześć części, z czego pierwsza jak i ósma stanowią rozdział wstępny, w którym znajdują się metodologiczne założenia oraz perspektywy badawcze określające strategię interpretacyjną pracy, jak i rozdział podsumowujący całość pracy.

Drugą część pracy stanowi kontekstualne odczytanie nowożytnej myśli politycznej, która kształtować będzie późniejsze liberalne wartości (takie jak: wolność, własność czy równość). Przedstawiając rozwój i znaczenie słownika, który Pocock, za Hansem Baronem określać będzie jako „obywatelski humanizm” (ang. *civic humanism*), zarysowana zostanie tradycja określana we współczesnej debacie naukowej jako republikańska tradycja myśli politycznej. Genealogiczne śledzenie motywów idei politycznych przedstawi pojawienie się w nowożytnej myśli politycznej republikańskiego języka aprobującego aktywną rolę obywateli nie podlegających dominacji ze strony władzy monarszej.

Zestawiona z nią w trzeciej części pracy, charakterystyka protoliberalnych wartości (przede wszystkim znajdujących się w koncepcji Thomasa Hobbesa i Johna Locke’a) umożliwi, poprzez skontrastowanie tradycji nowożytnego myślenia politycznego, wskazanie, że istnienie „klasycznych” dla liberalizmu (a przy tym nierepublikańskich) wartości jest niemożliwe. Republikańska i liberalna myśl polityczna początkowo stanowiąc osobne, bądź nawet przeciwstawne wizje rzeczywistości politycznej zdefiniowała opozycyjną myśl polityczną do XVIII w. Republikańskie piętno, wyśledzone w drugim rozdziale za takimi autorami jak Quentin Skinner, J.G.A Pocock, Bernard Bailyn czy Gordon S. Wood, odcisnęło się na historii myślenia politycznego. Wpłynęło nie tylko na protoliberalny język XVII i XVIII w., ale także ukształtowało krajobraz polityczny społeczeństw odgrywając fundamentalną rolę w opisie wydarzeń i procesów politycznych tamtych czasów. Wraz ze zmianą warunków społecznych nastąpiła, nie bez oporów, potrzeba zweryfikowania istniejących definicji. Mające coraz większe znaczenie relacje handlowe zakwestionowały sensowność dotychczasowych idei obdarzając świat zachodni nowymi wzorcami kultury.

W czwartej części zaprezentowany zostanie nurt wigizmu, jako element myślenia politycznego charakterystyczny dla XVIII w., a który powstał w konflikcie do radykalnych prób przekształcenia wolności politycznej, jako obywatelskiej cnoty kierującej się dobrem wspólnoty. W tej części pracy zaprezentowany zostanie element myślenia politycznego, który często w literaturze przedmiotu uznany zostaje za klasyczny. Włączenie do opisywanych przemian liberalizm w świecie anglosaskim wymusza ujęcie wigizmu jako osobnego nurtu myślenia przejściowego pomiędzy protoliberalnymi elementami zawierającymi republikańskie oczekiwania wobec obecności obywateli w państwie, a koncepcjami uzasadniającymi polityczne znaczenie namiętności i żądz za pomocą kapitalistycznego opisu rzeczywistości politycznej.

W piątej części pracy obiektem zainteresowania stanie się przełom, który nastąpił wraz z obecnością w sferze publicznej argumentacji utylitarystycznej. Radykalizm filozoficzny z przełomu XVIII i XIX wieku zakwestionował dogmaty wigizmu. W trzeciej części przedstawione zostaną główne założenia projektu liberalnego, od którego możemy datować powstanie ideologii liberalnej. W tej części pracy zostanie szeroko omówiona koncepcja doktryny liberalnej w ujęciu Johna Stuarta Milla. Mill bowiem, uznany za klasyka myśli liberalnej zostaje przedstawiony jako myśliciel wielokrotnie wskazujący na swoje sympatie wobec pewnych rozwiązań socjalistycznych, co jak zostanie zarysowane w tekście, nie przeszkadza by widzieć w nim jednego z najistotniejszych myślicieli nadających kierunek i kształt morfologii ideologii liberalnej.

W szóstej części pracy liberalizm ukazany zostanie w idealistycznej perspektywie stanowiącej próbę kontynuacji uspołecznionego autorstwa Thomasa H. Greena. Opisany w tej części nurt liberalnej myśli politycznej będzie definiował procesy polityczne, aż do okresu powojennego, dla którego punktem kulminacyjnym stanie się budowa *welfare state* w Wielkiej Brytanii. „Nowy liberalizm” reprezentowany przez Leonarda T. Hobhouse’a oraz Johna A. Hobsona przedstawiony zostanie jako społeczna korekta postutyliarystycznej wersji liberalizmu oraz jako fundament teoretycznych podstaw uzasadniania reform społecznych, które w konsekwencji uzasadniały powstanie *welfare state*.

W siódmej, i zarazem przed wnioskami części pracy opisany zostanie liberalizm egalitarystyczny związany z pracami współczesnych filozofów politycznych: Johnem Rawlsem, Ronaldem Dworkinem oraz Brianem Barrym, którzy w fundamentalny sposób wpłynęli na intelektualny kształt liberalizmu na gruncie filozofii i myśli politycznej. W tej części pracy wskazany zostanie silnie moralny element konstrukcji liberalnego projektu, który

stanie za odrodzeniem filozofii politycznej na gruncie anglosaskim w powojennej historii myśli politycznej.

2 REPUBLIKAŃSKIE ŹRÓDŁA LIBERALIZMU

2.1 FORMUŁOWANIE SIĘ LIBERALNEGO *CREDO*

Współczesny badacz myśli i filozofii politycznej szybko może dojść do przekonania, że nowożytna myśl polityczna ulegała znaczącym przekształceniom, a wektory tych zmian przecinały się nie tworząc żadnego spójnego obrazu, który można by ująć w analitycznej formie⁶. Także nurt myśli politycznej zwany liberalizmem nie stanowi jednolitego i niezmiennego konglomeratu idei, które można wytropić na przebiegu dziesięcioleci (Rau 2008, 15). Potrzeba więc wbrew utartym schematom przywrócić odpowiednią genealogię ponowożytnej myśli politycznej. Liberalizm bowiem nie stanowi ciągu tożsamy argumentów artykułowanych zarówno w XVII-wiecznej Anglii i powojennych Stanach Zjednoczonych i rozprzestrzeniających się we współczesnym świecie.

W niniejszym rozdziale zostaną przedstawione narracje, które rozdzielają myśl republikańską od rodzącego się liberalizmu oraz te, które widzą spójne korzenie ideologiczne wskazujące na wspólnotę doświadczeń kształtujących się idei. Celem poniższego rozdziału jest zweryfikowanie stanowiska, które uznaje, że XVII i XVIII-wieczna myśl liberalna posiada klasyczną formułę i że przybiera ona ściśle określone wartości, które zmianom ulegną dopiero w II poł. XX w. Analizując splątane losy myśli liberalnej i republikańskiej autor pragnie zwrócić uwagę, że przeświadczenie o klasyczności pewnych znamion liberalizmu kwestionujących jego XIX i XX-wieczną narrację, w której uwikłana zostaje myśl liberalna. Punkt wyjścia stanowi przekonanie o braku wykluczalności w nowożytnej myśli politycznej. Republikanizm nie neguje protoliberalnych wartości, aczkolwiek ich język stanowi odmienny obszar politycznej argumentacji. Należy jednak pamiętać, że liberalna argumentacja powstała w kontekście silnej republikańskiej opozycji wobec zasady hierarchiczności władzy monarszej. W ten sposób można stwierdzić, że XVII-wieczny republikanizm stanowił pierwszy krok na drodze w kształtowaniu się liberalnego archetypu (Filipowicz 1995, 47).

⁶ Polska badaczka opisując historyczną argumentację XVII-wiecznej myśli politycznej będzie używała symbolu wieży Babel, wskazując na pomieszanie języków politycznych argumentów, znaczeń i symboli tworzących zręby dyskursu liberalnego (Gładziuk 2005).

Ideologia liberalna powstawała na przecięciu się wielu tradycji politycznego myślenia i odpowiadała na zarówno zapotrzebowania zarazem stanowiąc element utopistycznego wyzwania dla myślenia o ludzkiej egzystencji. Parafrazując historyka można stwierdzić, że jedynym liberalizmem do opisanego jest liberalizm, którego pojęcia użyte zostały w argumentacji (Skinner 2014, 160). Epoka nowożytna przyniosła głębokie przemiany społeczne będące konsekwencjami fundamentalnej ewolucji warunków systemu społecznego i finansowego. Porzucenie Starego Świata w XV i XVI w. cechowało się stopniową desakralizacją rzeczywistości społecznej. Monarchistyczne uzurpacje, odwołujące się do boskiej genezy władcy zostały zakwestionowane w nowożytnej koncepcji porządku społecznego. Oparta na wartościach republikańskich idea obywatelstwa przybierała na znaczeniu, a zawarta w niej perspektywa uświadomionej wolności poszerzała wizję człowieka jako wolnego obywatela. Wraz ze stopniowym spadkiem autorytetu Kościoła wzrastała rola odkryć naukowych, których wpływ na życie codzienne miał coraz większe znaczenie. Treść życia społecznego wypełniona była myśleniem, które nie sięgało możliwości zmiany i poprawy jego jakości. Dopiero przepełniona nastrojem intelektualnym, „erazmowa afirmacja życia” położyła kres katastroficznej wizji świata w której wszelkie decyzje stanowią wolę Boga (Huzinga 1992, 54–64). Z czasem rozwój kapitalizmu, systemu, który stał się twórcą i gwarantem ładu społecznego, zmienił całkowicie strukturę społeczną znosząc prawidłowość istnienia dotychczasowego układu społecznego.

Rozkwit myśli liberalnej pod koniec XIX wieku i jej triumf w XX wieku spowodował pojawienie się licznych koncepcji teoretycznych przypisujących sobie korzenie liberalne. Czasy narodzin ideologii liberalnej datowane na przełom XVIII i XIX wieku przejawiające się zwiększoną dynamiką wydarzeń spowodowały, że liczba liberalnych skojarzeń osiągnęła szerokie spectrum myśli politycznej⁷. Nowożytne i republikańskie koncepcje polityczne stały się dla powstającej ideologii podbudową. Liberalizm nie jest jednak kontynuacją stricte nowożytnych idei, lecz jego hierarchia wartości wiele zawdzięcza republikańskim przemianom politycznego myślenia.

W poniższym rozdziale zostaną zaprezentowane fundamenty republikańskiej myśli politycznej, a także wskazane zostanie źródło ich pochodzenia. Liberalizm ugruntowany w XIX wieku wyrósł ze zdobyczy republikańskiego myślenia i mimo zakwestionowania jego ideologicznej morfologii, elementy republikanizmu stanowią znaczące ogniwo współczesnego

⁷ W swojej pracy Andreas Kalyvas i Ira Katznelson okres ostatecznego kształtowania się zrębów doktryny liberalnej umiejscawiają na lata 1750-1830 (De Ruggiero 1966, 347–50; Kalyvas and Katznelson 2008, 4).

myślenia politycznego. Ciągłość i zerwanie pomiędzy całokształtem myśli republikanizmu i liberalizmu stanowi trzon ożywionej debaty wśród współczesnych politologów i historyków myśli politycznej, w której możemy wyróżnić dwa odrębne nurty. Pierwszy z nich wiąże republikanizm z liberalizmem wskazując na wiele wspólnych wątków, a także na tożsamy język politycznej refleksji konstruujący ramy pojęciowe obydwóch koncepcji. Ta perspektywa uzasadnia próbę splątania narracji liberalnej i republikańskiej zarówno w kontekście myśli politycznej (Kalyvas i Katznelson 2008), jak i współczesnej filozofii politycznej (Dagger 1997; Berkowitz 2000)⁸. Drugi nurt, z kolei stara się wskazać na odrębności pomiędzy republikanizmem a liberalizmem. Wewnątrz tego nurtu można zauważyć dwie tendencje. Pierwsza z nich nie neguje wspólnoty historycznych doświadczeń, ale zwraca uwagę na istniejące odrębności będące w przeszłości powodem konfliktów, bądź rodzące nowe warianty myślenia politycznego (do przedstawicieli tej koncepcji wydaje się zaliczać John Greville Agard Pocock) (Pocock 1971c; 2016). Druga tendencja przedstawia spór pomiędzy republikanizmem a liberalizmem jako spór o sumie zero-jedynkowej, wskazując na nieprzystającą odrębność koncepcji ideologicznych (do przedstawicieli tej koncepcji zalicza się Quentin Skinner) (Skinner 2013b; Bailyn 1992; Skinner 2004h; 2004g; Appleby 1992; Skinner 2008b; G. S. Wood 1998; 1992; Rodgers 1992; Kramnick 1982; Sinopoli 1987). Celem niniejszego rozdziału jest próba aksjologicznego przebadania republikańskiej perspektywy. Wydaje się bowiem, że myśl republikańska początkowo „uparcie odmienna” od pojawiających się liberalnych pojęć, ukształtowała jego „terminologię, idee oraz aspiracje” (Kalyvas i Katznelson 2008, 5; Skinner 2008a, 100).

Zwolennicy poglądu o nieprzystawalności wartości pomiędzy republikanizmem a liberalizmem odwołują się do tzw. "klasycznej" wersji myśli liberalnej upatrując w niej wzorcowe odbicie wartości liberalnych. Tak interpretowana myśl liberalna jest oparta na wartości wolności negatywnej oraz silnie akcentowaniu indywidualizmie jednostki (wręcz egoizmie jednostki)⁹. Liberalizm w tej perspektywie często przypomina „atomistyczną teorię zachęcającą ludzi do postrzegania siebie jako jednostki zorientowane na własne prawa, które skłonne są chronić siebie przeciwko rabunkowi ze strony innych wspierając jednocześnie swój własny interes jak tylko potrafią najlepiej” (Dagger 1997, 4). W poniższej pracy autor postara

⁸ Nurtem równoważnym we współczesnej filozofii politycznej, czerpiącym z republikańskiego słownika, jest komunitaryzm, który okupował fundamentalne miejsce w debacie we filozofii politycznej w latach 80. i 90. XX wieku.

⁹ Polski badacz w swojej dogłębnej rekonstrukcji republikańskich archetypów opisze Locke’a jako „rzecznika skrajnego indywidualizmu, opiewającego triumfujące *ego*” (Filipowicz 1995, 48).

się zakwestionować pogląd o klasyczności pewnych wariantów koncepcji liberalnych, gdyż zarówno ich źródło oraz wyznawane wartości nie pozwalają na określenie klasyczności, czy wzorowości względem ideologii liberalnej. Zwolennicy przyjętej spójności pomiędzy republikanizmem i liberalizmem dostrzegają spore różnice w rekonstruowanych założeniach ideologicznych, jednakże ich trzon jak i wartości peryferyjne są zbliżone względem siebie. Historia myśli politycznej często wiąże idee i wartości, powodując istnienie przekonań, których funkcjonowanie jest rezultatem niedomówień, przeinaczeń, czy łatwo podważalnych konstatacji. Lata, które minęły od sporu pomiędzy Thomasem Hobbesem, uważanym za jednego z protoplastów liberalizmu, a republikańskimi pamphleciściami aktywnymi w drugiej połowie XVII wieku, zarówno zmuszają do uproszczeń, zniekształcają kontekst i wypaczają sens artykulacji językowej ówczesnych sporów. Przez ten okres dochodziło do niezliczonych debat, zapożyczeń i intelektualnych wolt, które wpłynęły na współczesne postrzeganie idei o historycznym znaczeniu, zakorzenionych w języku, kulturze i religijności. Przygodność rekonstruowanych elementów historycznych powoduje, że analiza jedynie w duchu racjonalnego odczytania dziejów jawi się jako całkowicie zbędna. Dodatkowo dynamika zmian na gruncie społeczno-gospodarczym, a także zmiana świadomości społeczeństw wpływały na ideologiczne przemiany myślenia politycznego. Współczesny obraz tego, co nazywamy republikanizmem i liberalizmem jest odległy od historycznych kategorii zanurzonych w czasie ¹⁰. „Archeologiczne” wręcz odczytanie pism autorów idei może pozwolić na wyrugowanie narzuconych przez lata sensów i przyzwyczajęń językowych (Koselleck 2012a, 36).

W poniższym rozdziale chciałbym zaprezentować główne elementy narracji republikańskiej i wskazać na ich związek z narodzinami myślenia liberalnego. W tym celu zrekonstruję główne koncepcje republikańskie pojawiające się od XVI wieku. Przewodnikami po tym etapie będą dla mnie autorzy, których rekonstrukcje stanowią trzon debaty dotyczący sporu o tożsamość republikanizmu i liberalizmu. Prace Pococka i Skinnera stanowią punkty zwrotne w trakcie debaty o kształtowaniu się nowożytnego myślenia politycznego. Postaram się zaprezentować republikanizm jako koncepcję mającą wpływ na postrzeganie przez liberałów takich wartości jak wolność, suwerenność czy własność. Republikanizm wpłynął na kształt myśli liberalnej w znaczny sposób, a jego obecność po 1830 roku zaowocowała

¹⁰ Stąd apel Skinnera o posługiwanie się terminem „teoria neorzymska” w odniesieniu do XVII-wiecznej koncepcji wolności obecnej wśród antymonarchistycznych autorów. Propozycja Skinnera nie została przyjęta, a sam autor zaczął stosować termin „republikanizm” w tym kontekście porzucając swoje wcześniejsze argumenty (Skinner 2008a, 84; 2008b, IX; 2013b, 17).

przypisaniu większego znaczenia kwestiom wspólnoty i nowemu wymiarowi wolności politycznej.

Republikańskie wątki w liberalnej myśli politycznej są osią sporu pomiędzy zwolennikami tezy o wpływie teoretyków republiki na postmillowskie kształtowanie się ideologii liberalnej. W niniejszym rozdziale postaram się zrekonstruować debatę toczącą się wokół konfliktu pomiędzy republikanizmem a liberalizmem oraz zwrócić uwagę, że wartości traktowane jako atrybutywne dla liberalizmu nie kształtowały się w ideowej próżni.

2.2 FUNDAMENTY ANTYCZNEJ TRADYCJI REPUBLIKAŃSKIEJ

Pisanie o tradycji republikańskiej w kontekście starożytnej Grecji i Rzymu jest mocno problematyczne. Dla wielu badaczy, niemożliwe jest wykazanie wspólnoty ideowej, którą można by określić mianem „antycznej” (Pietrzyk-Reeves 2012, 30–31). Twórcy nowożytnej idei republikanizmu kwestionując boskie źródła władzy zapisane w starożytnym i średniowiecznym archetypie, dokonywali fundamentalnej zmiany politycznego myślenia. Postępująca desakralizacja sfery politycznej, mająca swoje źródła w greckim *polis* i Republice Rzymskiej nie rezygnowała z religijnych ambicji obowiązującej ideologii (Meier 2012, 172–83). Nawiązując do starożytnych wzorców myśl republikańska przejęła prymat praw naturalnych nad prawami boskimi, odrzucając konsekwencje wynikające z chrześcijańskiej perspektywy objawienia. Narodziny nowożytnego myślenia o republice przenoszą na drugi plan teologię polityczną chrześcijaństwa, ustanawiając władzę ludu jako pierwotną wobec dotychczasowej roli monarchy. Dawne wzorce pozwalały na zakwestionowanie dotychczasowych wyobrażeń o miejscu obywateli w państwie (Filipowicz 1995, 7–31). Kwestionowały także dualną pozycję władcy propagowaną przez średniowieczną doktrynę „Dwóch Ciał Króla” (Kantorowicz, 2007). Marsylianśka idea suwerennego ludu, radykalna dla jej współczesnych, stanowiła fundament dla kształtowania się idei republikańskich (Sigmund 1962, 392–402). Zeświedczona kategoria władcy stała się podstawą politycznego myślenia dla rozwijających się w późnym średniowieczu republik włoskich i nastawionych antymonarchistycznie zwolenników republiki w Europie. Sława jaką osiągnęły przez lata Republika Wenecka i Florencka, swoboda wyrażania własnego zdania dostępna obywatelom, wysoki poziom kultury, a także sprawne funkcjonowanie instytucji publicznych powodowały,

że republika stała się ustrojem podziwianym ze względu na swój dobrobyt i sposób zarządzania (Burckhardt 1991, 57–72).

Głoszona przez Polibiusza i Cyncerona wielkość ustroju Republiki Rzymskiej odbiegała od prób historycznych rekonstrukcji (Jaczynowska i Pawlak 2008, 61). Ideał republiki stanowi więc pewien wzorzec rządzenia oparty na systemie mieszanym łączącym elementy demokracji, arystokracji i monarchii. Renesansowe i późno nowożytne odczytania republikańskiej wizji porządku politycznego konstruowały mityczną formułę republiki rządzonej przez rzymskich obywateli oraz nadawały mu aktualny sens w nowej rzeczywistości społecznej. Niemniej w czasach rządów cesarzy powstające teksty opiewały wielkość Republiki Rzymskiej opisując wspólnotę polityczną uzależnioną przede wszystkim od jej obywateli (łac. *populus Romanum*). Wychwalany okres od momentu wygnania rzymskich królów ok. 510 roku p.n.e. do czasów rządów pierwszego *princepsa*, Oktawiana Augusta. Według Cyncerona, państwo (łac. *res publica*) nie było jedynie zbiorem mieszkańców, „lecz wielką ich gromadą, zespoloną przez uznanie tego samego prawa i przez pożytek wynikający ze wspólnego bytowania. Zasadniczą przyczyną takiego zespalania jest nie tyle słabość ludzi, ile pewnego rodzaju wrodzony pęd do życia zbiorowego” (Cicero 1960a, 44). Esencją republikańskich wartości była aktywność obywateli, wynikająca ze świadomości obywateli tworzących wspólnotę. Cicero pisał: „cała wartość cnoty polega na działaniu” (Cicero 1960b, 337). Wolność w republice (łac. *libertas*) była ściśle połączona z poczuciem obowiązku społecznego zawartego w terminie *civitas*, oznaczającej wspólnotę obywateli (Wirszubski 1950, 3–4). Nieodłącznym wymogiem wolności stawała się równość zapewniona przez pozycję ludu dzierżącego władzę. Jak pisał Cicero: „jeśli wolność nie opiera się o równość to nie jest zaiste wolnością” (Cicero 1960a, 49). Istotą gwarantującą polityczną równowagę w państwie była mieszana konstytucja. Ideałem politycznej republiki była władza ludu, lecz samoistna władza pozbawiona cnotliwego życia może pozbawić go kontroli nad własnymi namiętnościami. Dlatego też w republice tak ważne jest roztropność, gdyż oprócz zagrożenia z zewnątrz, najistotniejszym jest zagrożenie wewnątrz wynikające z porzucenia cnoty: „wraz z zadomowieniem się [...] na długo dobrobytu – życie prywatne staje się zbyt kowniejsze, a dusze obywateli ogarnia większa niż przystoi ambicja piastowania urzędów i innych zamysłów. W miarę dalszego postępu tych nawyków zacznie się zmiana na gorsze rodząca się z żądy dostojeństw i pogardy dla niskiego stanowiska, prócz tego junactwa i zbytku w życiu prywatnym”. Wtedy zdaniem Polibiusza lud odczuwający w wyniku chciwości poczucie pokrzywdzonego i wypełnionego w skutek podrażnionej ambicji przez dumę, doprowadzi do kresu „ustrój państwa [o – przyp. Ł.D.]

najpiękniejszej nazwie, tj. wolności i demokracji” (Polibiusz 1957, I:353). Wtedy to właśnie ta piękna demokracja zamieni się w ochlokrację, oznaczającą ostateczny upadek państwa.

W republikańskim idealne, hołubionym przez angielskich wczesnych wigów, czy amerykańskich rewolucjonistów, nie chodziło jedynie o kwestie związane z organizacją państwa, lecz o ideał człowieka-obywatela stawiającego cnotę (łac. *virtus*) jako wartość najwyższą (Pietrzyk-Reeves 2013, 51). Choć późniejsze angielskie i amerykańskie próby przywrócenia odpowiedniego miejsca cnotcie jako kardynalnej wartości, oparte będą na skonfliktowaniu jej z prawami, mającymi ograniczać nieokiełznaną wolną wolę, to problem ten w Republice Rzymskiej nie polegał na tak jaskrawym przeciwstawieniu. Prawo było więzią łączącą państwową wspólnotę, podlegając zasadzie równości. Wedle Cycerona równe prawo gwarantowało bowiem trwałość instytucji państwa (Cicero 1960a, 51). Cnota stanowiła ideał, którego osiągnięcie przynosiło wieczne szczęście niezmacone dobrami doczesnego życia. Taka definicja wynika z moralnej perspektywy z jakiej na losy państwa spoglądali starożytni myśliciele. Etyczne uzasadnienie dla instytucji państwowych musiało wynikać z cnotliwej postawy obywateli. „Aliści wszystko co cnotliwe, bierze swój początek w jednej z czterech jej części: wywodzi się bądź z dokładnego poznawania prawdy i z roztropności; bądź z przestrzegania zasad współżycia ludzkiego, przyznawania każdemu, co mu się należy, i sumiennego wykonywania zawartych umów; bądź z wielkości i siły wzniosłego i nieugiętego ducha; bądź wreszcie z zachowania ładu i umiaru we wszystkim, co robimy i mówimy, w którym to postępowaniu przejawia się umiarkowanie i wstrzeźliwość” (Cicero 1960b, 334). Cnota obok wolności i równości stanowiła fundament myślenia politycznego doby Republiki Rzymskiej (Filipowicz 1995, 13).

Istotna dla założeń niniejszej pracy będzie rekonstrukcja republikańskich wartości i próba charakterystyki nowożytnych pojęć mających formujący wpływ na kształt liberalnych wyobrażeń. Zaprezentowane koncepcje republikańskie zostaną zestawione z kształtującym się trzonem liberalnego myślenia rozpoczynając od Nicollo Machiavellego, współtwórcy republikańskiej egzegezy starożytności i architekta republikańskich wartości, a dorobkiem angielskich i amerykańskich autorów pamfletów politycznych będących stronami w sporze o nowożytny kształt państwa. Paradoksalnie, polityczne wartości republikańskiej myśli politycznej stanowiły punkt wyjścia oraz silny kontrast dla tworzących się politycznych aspiracji protoliberalizmu. Część z tych elementów przetrwała w liberalnym kanonie, czasem stanowiąc peryferyjną pozycję względem dominującego nurtu, czasem decydując o

progresywnym charakterze liberalnego projektu (Skinner 2013b, 27). Przyjrzenie się genealogii politycznego myślenia pozwoli na weryfikację genezy liberalizmu.

2.3 NARODZINY I ROZWÓJ HUMANIZMU OBYWATELSKIEGO

Republikańskie archetypy stworzyły kulturę renesansu. W cieniu dominacji antycznego wzornictwa ukształtował się paradygmat myślenia politycznego, który nawiązując do starożytnej wiary w cnotę, umiar i roztropność powołał do życia autonomiczne idee prowadzące aż do nowożytnego liberalizmu. Genealogia myślenia politycznego nowożytności została ujęta w głośnej pracy „Machiavellian Moment”, autorstwa J.G.A. Pococka, gdzie prezentacja rewolucyjnej przemiany średniowiecznego paradygmatu, stanowi eminentny opis fundamentalnych zmian zachodzących w nowożytnej myśli politycznej, która w konsekwencji kształtowała idee współtworzące myśl liberalną (Pocock 2016). Według tego autora, urodzonego w Londynie, wychowanego w Nowej Zelandii, a pracującego od 1975 na Uniwersytecie Johna Hopkinsa w Baltimore (Stany Zjednoczone), rodzący się paradygmat republikański przede wszystkim odrzucał ówczesne przekonanie o podporządkowaniu świata ziemskiego regułom boskim. Tytułowy „Machiavellian moment”¹¹ jest przełomowym okresem w konstruowaniu się nowożytnej perspektywy republikańskiego myślenia politycznego (Pocock 2003, III:309). Tytuł ten można odczytać na dwa sposoby (Vasoli 1977, 665). Po pierwsze, koncept ten wskazuje na okres i sposób pojawienia się myśli autora „Księcia” w kontekście przemian myślenia renesansowych państw włoskich. Należy go odczytywać w perspektywie pojawiającego się wzoru myślenia we wczesno-nowożytnej Europie, który przedstawiał republikę i obywateli biorących udział w jej życiu publicznym jako polityczny paradygmat stanowiący fundament historycznej samoświadomości. Ten element myślenia politycznego był dla Machiavellego i jego współczesnych możliwy do zaobserwowania przez pryzmat miast włoskich stanowiących wówczas konglomerat debat publicznych dotyczących losów państwa. Druga proponowana przez Pococka interpretacja terminu „Machiavellian moment” oznacza moment w czasie, kiedy republika zmagająca się ze swoją „doczesną skończonością” (ang. *temporal finitude*), „starając się utrzymać moralną i polityczną stabilność w obliczu nieracjonalnych wydarzeń wywierających destrukcyjny wpływ na wszystkie systemy

¹¹ O trudności przełożenia tego wyrażenia na język polski pisał polski badacz Andrzej Waśkiewicz (Waśkiewicz 1998, 149).

świeckie” (Pocock 2016, XXIV)¹². Pocock odczytuje nowożytny republikanizm, którego głównym twórcą był Machiavelli jako tradycję alternatywną wobec myśli chrześcijańskiej (wszak dzieła Florentyńczyka znalazły się za pontyfikatu Pawła IV na „Index Librorum Prohibitorum”), opartą o nowy, odmienny paradygmat myślenia. Nową kategorię myślenia wyprowadzoną z prawa rzymskiego i tradycji włoskich miast-republik Pocock określał jako „obywatelski humanizm” (ang. *civic humanism*) (Pietrzyk-Reeves 2012, 93–94; Pocock 2016, 58; 1995e, 38–39)¹³. Według niej pojęcie obywatela (ang. *citizen*) jest bezpośrednio przypisane każdemu człowiekowi, którego podstawową sferą życia jest życie obywatelskie (wł. *vivere civile*) (Pocock 1995e, 39). Tymi, którzy jako pierwsi naszkicowali rewolucyjną zmianę byli pisarze florentyńscy, żyjący na przełomie XIV i XV wieku: Coluccio Salutati i jego uczeń Leonardo Bruni. W swojej twórczości apoteozowali oni republikańską wolność wspierającą wspólne dobro obywateli (Skinner 2004c, 129–30). Autorzy ci, przywrócili należyte miejsce Brutusowi, którego Dante jako zdrajcę, umieścił na dnie piekła. Brutusa Florentyńczycy postrzegali jako odpowiedzialnego obywatela republiki, który sprzeciwił się tyranowi, „burzycielowi republikańskiego ustroju społecznego” (Pocock 2016, 52–53). Machiavelli, wychwalał w „Rozważaniach” Brutusa jako „ojca rzymskiej wolności”, który poświęcił dla republiki własnych synów (Machiavelli 2009, 252). Reinterpretując istniejące archetypy kultury starożytnej tworzono podstawę dla rozwoju nowej wizji historii opartej na autonomicznym myśleniu politycznym. Obrona wartości republiki miała więc polegać na „zerwaniu z wiecznym trwaniem uniwersalnej hierarchiczności” będącej niezbywalną cechą „barbarzyńskiej” Europy (Pocock 2016, 54). W tym kontekście odczytywano klasyczne dzieła, przywracające historii jej należyte miejsce¹⁴. Tłumaczenia wzrostu i upadku republiki poszukiwano rozważając cykle historii, będące jej partykularnością pozbawioną boskiego sensu. Państwo uznawane było za dziedzinę porządku tworzonego w przeciwieństwie do porządku zastanego, stworzonego niezależnie od ludzkiego działania (Filipowicz 1995, 19).

¹² John P. McCormick określa ten problem mianem „problemu republikańskiej egzystencji w czasie” (McCormick 2003, 620).

¹³ W Polsce temu terminowi przypisany jest kontekst, który pozostawia sferę życia politycznego na uboczu definiując go jako całokształt życia intelektualnego, a przede wszystkim kulturalnego (Kuderowicz 2014, 26–42).

¹⁴ Hannah Arendt rozróżniając chrześcijańskie i nowożytne pojęcie historii, wskazuje, że chrześcijańskie ujęcie czasu linearnego nie dotyczy praktyki politycznej, czy „zwykłych zdarzeń świeckich”. To co dla Augustyna, pierwszego autora filozofii dziejów w myśli chrześcijańskiej, jest historią, to zdarzenia wynikające z boskiej ingerencji. Cykliczność więc nie dotyczy życia i śmierci Chrystusa, lecz zdarzeń nie mających zasadniczej wagi dla człowieka (Arendt 2011, 78–81).

Humaniści włoscy, nawiązując do Arystotelesa przeciwstawiali społeczną aktywność (łac. *vita activa*) życiu spędzonemu na kontemplacji czystej wiedzy (łac. *vita contemplativa*)¹⁵. Republikański wzorzec wyżej stawiał praktykę polityczną, oddanie dla dobra wspólnego niż wojenne męstwo, czy oddanie się kontemplacji poprzez uprawianie filozofii (Cicero 1960b, 366–72; Arystoteles 2000, 109–10). Przeszawienie sfery kontemplacji na drugi plan cnotliwego życia miało konsekwencje z odrzuceniem dotychczasowego, średniowiecznego wzorca życia poświęconego modlitwie i pracy. Włoski humanizm obywatelski, którego najważniejszym przedstawicielem był Machiavelli, postrzegał zaangażowanie w sferę spraw publicznych jako cnotę najwyższą (Pocock 2016, 64). Sama aktywność społeczna różniła się od perspektywy starożytnych, gdyż włoskie *vivere civile* rozumiane było jako uczestnictwo w życiu obywatelskim i stałe zobowiązanie do „uczestnictwa i działania w strukturze społecznej” (Pocock 2016, 56). Pocock wyróżnia greckie ideały i pisarstwo Arystotelesa jako fundamentalne dla republikańskiej rekonstrukcji doby włoskiego renesansu, w szczególności zwracając uwagę na wagę, jaką sprawnościom retorycznym przypisywali włoscy autorzy (Pocock 2016, 60–63). Umiejętność rozmowy, przekonywania do własnych racji stanowiła podstawę dla sprawnego funkcjonowania republiki. Republika będąca dziełem nieskończonym konstruowała swój ład w oparciu o przestrzeń wolności i wartość cnoty (łac. *virtus*)¹⁶. Cnota miała centralne znaczenie w projekcie republikańskim, to na niej opierała się suwerenność państwa. Wychowanie obywatelskie rozumiane jako kształtowanie obywatelskiej cnoty dawało gwarancję wypełniania istniejącego obowiązku suwerenności (Marczewski 2013, 34). Dla Monteskiusza, wielkiego apologety republiki, cnota stanowiła „sprężynę rządu republikańskiego” (Montesquieu 1997, 7).

Machiavelli rozpoczął pracę nad „Rozważaniami nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza” w tym samym okresie, w którym pracował nad „Księciem”. Jeśli „Książę” to praca mająca przekonać Medyceuszy do zatrudnienia na swoim dworze jego autora (Skinner 2000, 26), to „Rozważania” miały na celu zarysowanie ideału republikańskiego myślenia o sprawach publicznych. Zarówno twórczość Florentyńczyka jak i prace współczesnego mu Francesco Guicciardiniego, autora „Historii Włoch”, wykształciły

¹⁵ Arystoteles odróżniał trzy sposoby życia: oddanie przyjemności, działalność obywatelską i kontemplację. Przywoływany przez Pococka w jego *opus magnum* podział charakterystyczny dla obywatelskiego humanizmu na *vita activa* i *vita contemplativa* różni się od tego podawanego u Arystotelesa, gdyż nie bierze pod uwagę sfery przyjemności (Pocock 2016, 56–57; 1995e, 39).

¹⁶ Jak istotnym terminem było pojęcie cnoty można się przekonać przypatrując się „Księciu” Machiavellego, która to praca zawiera ponad 60 wspomnień tego terminu podawanego po włosku (wówczas *virtu*). Łacińska forma pojawia się dopiero w tytułach rozdziałów, które zostały napisane po łacinie.

humanistyczne ideały XVI wieku¹⁷. *Grandezza*, oznaczająca ideał wielkości państwa, była dostępna jedynie poprzez praktykowanie cnoty, rozumianej jako „nieugiętość ludzkiego charakteru i odwagę działania” (Filipowicz 1995, 20)¹⁸. Możliwość jej osiągnięcia gwarantowała dbałość o dobro publiczne, która najlepiej praktykowana była tam, gdzie mieszkańcy „wysoko cenili sobie wolność” (Machiavelli 2009, 152). Dla Machiavellego historia Republiki Rzymskiej i wolność spotkana w miastach włoskich stanowiła niepodważalny argument w sporze o powodzenie państwa. Wpływ rozumowania historycznego, objawiającego się w niemożności zerwania z cyklicznością historii, pośredniczył w przekonaniu o sposobności odwołania rządów tyraństwa za pomocą władzy należącej do obywateli. Dla poprawy dobra całej wspólnoty Machiavelli gotów był poświęcić status jednostek:

O dobro publiczne troszczą się zaś najlepiej republiki, w których dokonuje się to wszystko, co dobru temu sprzyja; a jeśli nawet cierpią na tym czasem jednostki, to korzysta stąd tylu innych, że zawsze można przewycięzać opór owej grupki pokrzywdzonych (Machiavelli 2009, 152).

Republika miała ze swej istoty charakter polityczny, co oznaczało, że konflikt, rozumiany jako starcie różnych opcji w debacie publicznej było jej stałym elementem wypełniającym życie publiczne. Spory wewnątrz republiki (niepowodujące wygnania obywateli, czy niekończące się rozlewem krwi) były oznaką prawidłowego rozwoju państwa. Były one efektem cnotliwej postawy obywatelskiej postulującej aktywny udział w sprawach publicznych mającej swoje źródło w wychowaniu opartym na dobrych prawach (Machiavelli 2009, 24).

Zarysowany opis myśli republikańskiej nie sprowadza się jedynie do analizy stanu państwa w XV i XVI wieku. Przedstawiona rekonstrukcja poglądów nakreślona przez autora „Machiavellian Moment” ma przedstawiać republikańskie źródła rozwoju myśli politycznej przede wszystkim w anglosaskiej myśli politycznej. Pocock dowodzi o pośredniczącej roli Machiavellego pomiędzy republikańskimi ideałami, a nowożytnym myśleniem o polityce. Ugruntowana wizja ładu republiki, mająca swoje korzenie w kulturze i politycznej praktyce Republiki Rzymskiej, a także poniekąd w twórczości Arystotelesa stanowiła istotne znaczenie

¹⁷ Guicciardini był reprezentantem florenckiej elity i w przeciwieństwie do Machiavellego zwolennikiem arystokratycznej wizji rozwoju Florencji (Malarczyk 1963, 180; McCormick 2003, 615–43; M. Phillips 1977, 3–4; Pocock 2016, 255).

¹⁸ W tradycji zapoczątkowanej przez Boecjusza cnota była tym co jest w stanie przewyciężyć nieprzewidywalność losu (łac. *fortuna*). Republikańskie rekonstrukcje tego terminu nadawały mu niezbywalny, polityczny charakter (Pocock 2016, 157).

dla rozwoju myślenia politycznego wieków późniejszych. *Novum* republik włoskich jest przez autora reinterpretowane zarówno w kontekście XVII i XVIII-wiecznej Anglii jak i rodzących się Stanów Zjednoczonych. Wprowadzona przez autora „Machiavellian Moment” republikańska narracja „detronizuje standardowe interpretacje powstania nowożytnych ujęć polityki poprzez zakwestionowanie dominującej roli «liberalnego paradygmatu», opartego na języku uprawnień i prawa naturalnego, mającego centralne miejsce w pracach Hobbesa i Locke'a” (Nadon 1996, 677). Konkurującym podejściem dla republikanizmu czyni autor tradycję jurydyczną, utożsamianą z późniejszym liberalizmem (Pocock 1995e, 39–40; Marczewski 2013, 33–34). Podejście zakotwiczone w tej tradycji, uzasadnia prawa i wolności ze względu na ich treść, która może odnosić się jedynie do rzeczy podlegających dystrybucji, czyli takich, do których można zastosować kategorię posiadania. Natomiast republikanizm, jak zauważa Pocock, odczytuje prawa nie jako granice, ale efekt deliberacji obywateli tworzących dobro całej wspólnoty (Pocock 2016, 310).

Zarówno dla tradycji jurydycznej jak i republikańskiej, wolność jest wolnością od władzy książąt (łac. *princeps*) i cesarzy (łac. *imperator*). W modelu jurydycznym tworzone prawo miało znaczenie ochrony wolności przed zakusami władców. Jednak ustanowione prawa były w dyspozycji jednostek, a nie obywateli jako całości wspólnoty (Hampsher-Monk 1984, 101). Guicciardini, jako prawnik i co nie jest bez znaczenia, osoba wywodząca się z elity rządzącej Florencją (Malarczyk 1963, 173), różnił się od Machiavellego, ograniczając republikańską koncepcję wspólnego dobra na rzecz rządu przedstawicielskiego o bardziej elitarnym charakterze (Pocock 2016, 126 i 142–43; McCormick 2003, 622–26). Obywatele nie musieli jego zdaniem partycypować w rządach (wł. *governo dello stato*), by cieszyć się brakiem ingerencji ze strony władcy. Wystarczyło, by istniał system praw, którego funkcjonowanie byłoby zagwarantowane przez monarchę (Pocock 1995e, 40). Guicciardini zawężał koncepcję republikanizmu do publicznego sprawowania władzy, mającego uchronić lud od politycznych ambicji florenckiej arystokracji. Florentyńczyk opowiadał się za systemem, w którym władza należąca do arystokracji jest ograniczona przez reprezentantów pochodzących z ludu. Wielka Rada (wł. *Consiglio Grande*), będąca główną instytucją republiki, w której prawo zasiadania posiadali obywatele Florencji, miała według koncepcji Guicciardini'ego mieć większy wpływ na obsadzanie urzędów i w nadawaniu tytułów. Wolność, zdaniem Guicciardini'ego, oznaczająca brak dominacji mogła objawiać się jedynie poprzez przekazanie części władzy w ręce instytucji reprezentatywnych dla całości społeczeństwa. W ten sposób zostawał wypełniony postulat Stagiryty, w myśl którego najbardziej stabilnym ustrojem był ustrój

mieszany (Pocock 2016, 132). Guicciardini, nazywany przez współczesnych badaczy „realistycznym konstytucjonalistą” opowiadał się za podziałem władzy, tak aby napięcia pomiędzy arystokracją a ludem republiki były regulowane przez instytucje i procedury ustalone w toku wspólnej deliberacji (Pocock 2016, 134–38; Pietrzyk-Reeves 2010, 263; Moulakis 1998, 1–25).

Jak słusznie wskazuje John McCormick modelem bliższym współczesności jest wersja rozpatrywana przez Guicciardiniego, w której istotną rolę odgrywają elity władzy (McCormick 2003, 619–20)¹⁹. O ile więc współcześnie bliżej nam do realistycznej postawy Guicciardiniego, o tyle archetypem niosącym obywatelskie ideały konstruuje typ idealny republikanizmu była koncepcja Machiavellego²⁰. Pisarstwo autora „Księcia” i jego ujęcie starożytnych pojęć skonstruowało horyzont ideologiczny obywatelskiego humanizmu w XVII-wiecznej Anglii (Pocock 2016, 347). Zdobytcze miast włoskich, zapisane w debatach florenckich pisarzy nadały świadomości klasom średnim przełamującym dotychczasowe paradygmaty. Konwencjonalny opis rozwoju obywatelskiego humanizmu wskazuje, że nowe szlaki handlowe i rozwój zyskownych form handlu przeniósł ruch intelektualny na „pobożną Północ” w szczególności do Anglii i Niderlandów (Russell 2012, 574). Dla Pococka dotychczasowe poszukiwania przyczyn rozwoju humanizmu w Anglii błędnie sprowadzone zostały do konfliktu władcy *versus* poddani (Pincus 1998, 706), obecności radykalnie religijnego ruchu „świętych” (Walzer 1968), czy kwestii alienacji jednostek i porażki feudalnego systemu zarządzania (Hill 1958). Zdaniem Pococka specyfika prawa zwyczajowego (ang. *common law*), średniowieczny język podziału na prawa i zobowiązania, koncepcja antycznej konstytucji oraz doktryna narodu wybranego tworzyła warunki dla rozwoju obywatelskiej świadomości (ang. *civic consciousness*), ale jednocześnie hamowały rozprzestrzenianie się kontekstu użycia republikańskich idei na progu dominacji dynastii Stuartów (Peltonen 2004, 5).

2.4 „ANGLICYZACJA REPUBLIKI”

Punktem zwrotnym w dziejach angielskiej myśli politycznej był okres wojny domowej trwającej w latach 1642-1651. W kraju wyniszczonym gospodarczo przez polityczną

¹⁹ „Nowożytny republikanizm” Guicciardiniego w pewnych miejscach kontrastujący z obywatelskim humanizmem Machiavellego był bliższym współczesności stylem myślenia o państwie i roli obywateli (Pietrzyk-Reeves 2010, 264).

²⁰ Oprócz „Historii Włoch”, żadna z prac Guicciardiniego nie była wznawiana do XIX wieku. Trudno więc doszukiwać się nawiązań do tego autora w pracach nowożytnych republikańskich myślicieli (Moulakis 1998, 21).

nieudolność Stuartów oraz udział w wojnie trzydziestoletniej narastała niechęć wobec pozycji dworu i samego króla (Manning 1968, 433–70). Towarzysząca rządowi Stuartów walka z parlamentem o finansowanie dworu królewskiego doprowadziły w 1629 roku do rozwiązania parlamentu. Wzrastająca rola Izby Gmin (ang. *House of Commons*), zdaniem Pococka nie była efektem wzrostu świadomości obywatelskiej, ale rezultatem upadku dotychczasowych wzorców politycznego myślenia, którego końcowa klęska nastąpiła w czasach wojny domowej. Wszelkie podejmowane próby przymuszenia króla do respektowania opinii parlamentu były przez ówczesną monarchię z racji jej pozycji sabotowane²¹. Istniejący język jeszcze nie dawał możliwości wyrażenia republikańskich wartości. Monarchia, jej hierarchiczna struktura podbudowana jednostronną relacją pomiędzy rządzącymi a rządzonymi, była instytucją u swoich źródeł na wskroś antyrepublikańską (Filipowicz 1995, 31). Słownik myślenia politycznego, wypracowany przed wojną domową i nawiązujący do renesansowych źródeł, stosowany był w kontekście feudalnych relacji, co powodowało, że argumenty antyroyalistów nie konstruowały alternatywnego rozwiązania względem systemu monarchicznego (Pocock 2016, 356).

Paradoksalnie przemiany w myśleniu politycznym ówczesnych elit angielskich zostały zainicjowane przez rojalistów. Na dwa miesiące przed wybuchem wojny doradcy Karola I skierowali do Parlamentu dokument zatytułowany „Odpowiedź Jego Królewskiej Mości na dziewiętnaście propozycji obu Izb Parlamentu” (ang. „His Majesty's Answer to the Nineteen Propositions of Both Houses of Parliament”), który to tekst stał się punktem zwrotnym dla rozwoju idei republikanizmu w Anglii. W dokumencie tym Karol I utożsamiał ustroj panujący z trzema stanami: królem, lordami i ludem i wskazywał, że powodzenie tego systemu jest uwarunkowane równowagą między nimi. Przełomowe znaczenie tego dokumentu stanowił fakt, że król zaakceptował rozdział władzy, w którym co prawda fundamentalna rola przypadła w dalszym ciągu jednoosobowemu władcy, ale sam fakt nawiązania do koncepcji mieszanego systemu miał duży wpływ na wagę tamtejszych wydarzeń. Dodatkowo król zrzucił odpowiedzialność za bieg wydarzeń na własny dwór i szlachtę, która była gotowa poświęcić niepopularnego władcę (Pocock 2016, 361). Od tego momentu krytycy ustroju monarchicznego swobodniej wyrażali swoje dążenia do ograniczenia władzy króla i jego dworu. Postępująca

²¹ W 1628 roku Karol I został przymuszony przez parlament do zatwierdzenia aktu znanego jako „Petycja o prawo” (ang. *Petition of Right*), która ograniczała prerogatywy królewskie zakazując między innymi nakładania nowych podatków bez zgody króla. Dokument ten widziany był przez współczesnych jako załączek postulatów konstytucyjnych. Początkowo Karol I zatwierdził dokument, lecz po niecałym roku rozwiązał Parlament nakładając nowe podatki (Hill 2002, 52–53).

„anglicyzacja republiki”, jak określa ten proces Pocock, wynikała z zagrożenia z jakim stary porządek nie radził sobie z wyzwaniem nowych czasów. Aspiracje moralne purytanów nadające głęboki sens argumentom o wolności sumienia i wolności myśli paraliżowały dotychczasowy układ społeczny. Republikańskie przeświadczenie o sile i racji wolnej woli, znajdowało swój wyraz w pochwaleniu ładu politycznego opartego na cnocie i aktywnym uczestnictwie obywateli. Jak słusznie ujął to amerykański politolog, Ian Shapiro, republikańskie „ziarno zostało zasiane w myśleniu politycznym tamtych czasów” (Shapiro 1992, 174).

Myśl republikańska przeniknęła z Wysp Brytyjskich do kolonii i stała się podstawą dla języka niepodległości późniejszych Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej. Początkowo przybywając na tereny dzisiejszych stanów Virginii, Connecticut czy Massachusetts czuli się jako poddani Korony Brytyjskiej kolonizującej barbarzyńskie terytoria. Szybko jednak odległość i brak zainteresowania ze strony dworu królewskiego spowodowały rozdzwięk pomiędzy republikańskimi inklinacjami nowych mieszkańców, a oczekiwaniami Brytyjczyków. Antyczne wzorce, którymi nasycone było życie publiczne Ameryki szybko zwróciło się przeciwko starymu porządkowi (Żyro 1994, 40–45). Antyczna tradycja okazała się być nie tylko pozą i kostiumem, lecz także wizją świata, dla którego można było wszczynać wojnę i urządzić państwo (Filipowicz 1995, 50–51).

Republikańskie idee były szeroko rozpowszechnione w nowym społeczeństwie tworzących się kolonii. Brak silnych podziałów klasowych i religijna tożsamość konstruowały sprzyjające podłoże dla rozwoju importowanych z kontynentu wartości. Wzór ateńskiego *zoon politikon*, naturalnego obywatela wiązał się z perspektywą chrześcijańskiego *homo religiosus* odnajdującego się jedynie „transcendentalnej i wiecznej komunii”, *Civitas Dei*. Późniejsza protestancka wizja oparta na racjonalnym deizmie, w duchu odseparowania religijnej i świeckiej organizacji życia społecznego, afirmowała obywatelstwo jako religijną wolność, a cnotę – w jej republikańskim rozumieniu – jako zbawienie (Pocock 2016, 462–63). Z czasem postępowo porzucenie republikańskiej figury obywatelstwa na rzecz człowieka ekonomicznego, upatrującego ideałów w społeczeństwie handlowym. Wielką wagę dla rozwoju obywatelskiego humanizmu miały publikowane w Londynie pamflety autorstwa dwóch polityków wigowskich: Thomasa Gordona i Johna Trencharda, znane w późniejszym okresie jako tzw. „Cato's Letters” („Listy Katona”) (Pocock 2016, 467–77; Filipowicz 1995, 69–70; Sullivan 2004, 227–29). Bardzo popularne za Oceanem, kształtowały umysły późniejszych twórców niepodległej Ameryki. „Listy Katona” wspirowane wartościami Republiki Rzymskiej

i Machiavellim stanowią jedno z najciekawszych prezentacji republikańskiej retoryki, która w okresie pierwszych lat XVIII wieku zdominowała namysł nad polityczną rzeczywistością tamtych czasów. Artykuły pisane do „London Journal” i „British Journal” były reakcją na kryzys związany z falą znaczących bankructw, wynikający ze spadku kursu akcji Kompanii Mórz Południowych (ang. *South Sea Company*). Skala oszustw i korupcji stała się bezpośrednią przyczyną do oskarżeń rządzących o sprzyjanie nierównościom w dystrybucji dóbr (Pocock 2016, 468–69). Republikańskie roszczenia, intelektualnie wywodzące się wprost od Machiavelliego i neo-harringtonowskiej krytyki korupcji, na pierwszym planie stawiały wizję dobra wspólnoty nad dobro jednostki. Gordon i Trenchard umiejętnie łączyli myśl obywatelskiego humanizmu z hobbesowską wizją człowieka kontrolowanego przez namiętności. Rekonstrukcja Pococka umiejscawia zapisy zawarte w „Listach Katona” w ramach myśli republikańskiej, gdyż nad namiętnościami w rozważaniach XVIII-wiecznych Katonów górę bierze wewnętrzne poświęcenie na rzecz wspólnoty (Pocock 2016, 472)²². Istotnym wkładem w rozwój nowożytnego republikanizmu jest także krytyka korupcji, która dla amerykańskich spadkobierców pism Gordona i Trencharda nie dotyczyła przywilejów królewskich, a delegatów wywodzących się z nowopowstałej arystokracji (Shapiro 1992, 179).

Słownik XVIII-wiecznego republikanizmu zmieniał swoją wymowę oraz akcenty. Przemiany zachodzące na początku XVIII wieku dynamicznie przekształcały zarówno język jak i symbolikę starego porządku. Republikańskie wartości były coraz mniej atrakcyjne dla nowożytnego człowieka zabiegającego o uznanie indywidualnych uprawnień. Pocock konsekwentnie doszukuje się wśród głosów angielskich arystokratów łącznika pomiędzy duchem Starych Wigów (ang. *Old Whigs*) a republikańskim fundamentem Konstytucji Stanów Zjednoczonych. Autor „Machiavellian Moment” misję pomostu w szerzeniu wyobraźni republikańskiej powierzył przede wszystkim autorom „Cato's Letters”, torysowi Henry'emu Bolingbroke'owi oraz Davidowi Hume'owi (Pocock 2016, 477–505). To właśnie Bolingbroke był tym, który przeciwstawił się wigowskim więziom z ideologią królewskiego dworu. Wszechobecna korupcja negowała ducha obywatelskości i budowała państwo pozbawione wartości republikańskich. Rozwój kapitalizmu i resztki systemu monarchistycznego stał się siedliskiem korupcji, która zdaniem Pococka, nigdy nie mogła zostać zniewolona przez prawo, jedynie przez cnotę (Pocock 1995e, 48).

²² W odmienny sposób zawartość „Listów Katona” interpretuje Michael P. Zuckert, przypisując esejom Gordona i Trencharda filozofię polityczną Johna Locke'a (Zuckert 1994, 300–305).

Początkowo amerykańskie kolonie stanowiły fragment tego, co działo się w Londynie. Zależność od Korony (wszak nazywani uchodźcami pasażerowie statku „Mayflower” wdzięczność kierowali w stronę władcy, którego opuścili: Jakuba I) początkowo silna, związana poprzez urządzenie struktury władzy, a także prawne regulacje kontrolowane przez królewską Tajną Radę (ang. *Privy Council*), stopniowo ustępowała, mimo że należące do Korony peryferia posiadały dość szeroką autonomię w kwestiach wewnętrznych (“Mayflower Compact” 1990, 22–23). Do głosu dochodziły coraz silniejsze głosy Nowego Człowieka. Na znaczeniu przybierał handel, a rozrost kapitalistycznego ducha stał się fundamentalny dla budowy nowej republiki.

2.5 REPUBLIKAŃSKA KONCEPCJA WŁASNOŚCI

Republikanizm „momentu” rewolucyjnego zawiera się w odrzuceniu Hobbes'owskiego modelu władcy będącego dysponentem ludzkiej wolności. Obawa przed drugim człowiekiem doprowadza do zrzeczenia się władzy na rzecz suwerena mającego bronić swoich podwładnych. Propozycja autora „Lewiatana” jest w istocie zaprzeczeniem republikańskiemu ideałowi. Gwarantem dobrobytu pokoju staje się bowiem zewnętrzne ciało, „ten wielki LEWIATAN”, odbierające obywatelom możliwość wpływu na własne życie (Hobbes 2009, 258). W republice dysponentem woli jej mieszkańców są obywatele, którzy w oparciu o ideał cnoty nie tylko realizują postulaty dobra wspólnego, lecz także są jej twórcami. Stanowione prawo obok wychowania pielęgnującego *vivere civile* jest pochodną praktykowania ideału obywatelskości. W 1656 roku, już po wojnie domowej, a w czasach świetności cromwellońskiej władzy, James Harrington²³, który dał się poznać na dworze królewskim jako zwolennik republikańskiego systemu politycznego, opublikował dedykowaną Lordowi Protektorowi „Republikę Oceany” („Commonwealth of Oceana”), zdaniem Pococka, pracę wskazującą na „moment paradygmatycznego przełomu, znaczącą rewizję angielskiej teorii i historii politycznej w świetle koncepcji obywatelskiego humanizmu i republikanizmu Machiavellego” (Pocock 2016, 384). *Novum* jakie Harrington wprowadził do myślenia politycznego o współczesnej Anglii, było potraktowanie motywów republikańskich jako

²³ James Harrington żył w latach 1611-1677. Był jednym z głównych orędowników republikańskiego systemu politycznego w XVII-wiecznej Anglii. Klasycznie wykształcony odbył w latach 30. XVII wieku podróż po krajach Europy. Przed detronizacją i śmiercią Karola I był w bliskich relacjach z władcą, próbując namówić Stuarta do kompromisu z parlamentem (Andrzej Krawczyk 1997; Pocock 2008, VII–XXV).

ideologicznej całości, odrębnych od nieudanych prób reformowania dotychczasowego porządku społecznego. Podstawową kategorią w rewizji politycznego myślenia Harringtona była kwestia własności potraktowana jako istota niezależności, wolności i braku dominacji. Wiązała się ona z obserwacją przekształceń własnościowych w Anglii przełomu XVI i XVII w. Zapoczątkowana w czasach Tudorów przemiana struktury społecznej poprzez konfiskatę majątków kościelnych i stały rozwój handlu, będący efektem podbijania i kontroli nowych terytoriów zamorskich, spowodował wzrost znaczenia własności dóbr w języku politycznym okresu przedrewolucyjnego (Hill 1951, 25–29; Pocock 1965, 553). Doniosłość stylu myślenia autora „Oceany” polegała na przypisaniu temu pojęciu republikańskich kontekstów. Własność dla Harringtona była konsekwencją obywatelskiej cnoty i oznaczała możliwość o decydowaniu i kierowaniu sobą. Posiadanie ziemi czyniło obywatela niezależnym od poddańczego stosunku wobec magnatów feudalnych²⁴. Zniesienie dotychczasowego znaczenia relacji pana i sługi upodmiotowiło obywatelstwo, czyniąc z niego odmienną kategorię polityczną²⁵. Harrington rozszerzał warunki niepodległości odtwarzając ideał republikański będący podstawą myślenia politycznego autora „Księcia”. Dla Machiavellego uzbrojony lud (wł. *popolo armato*) był fundamentem dla powodzenia państwa. Armia złożona z obywateli nie dość, że działa sprawniej niż armia składająca się ze słabo opłacanych najemników, to jeszcze stanowi uosobienie cnoty obywatelskiej (Machiavelli 2005, 55–56; 2009, 109). W podobny sposób kwestę armii obywatelskiej ujmował Harrington, dla którego samoobrona była aspektem wolności, a chwycenie za broń było równoznaczne z aktem erekcyjnym republiki (Pocock 2016, 389). Odtwarzając ewolucję pojęcia własności w XVII-wiecznej Anglii, Pocock przeciwstawił własną wykładnię myśli Harringtona koncepcji „posesywnego indywidualizmu” (ang. *possessive individualism*)²⁶. W głośnej pracy wydanej w 1962 roku kanadyjski politolog Crawford Brough Macpherson dowodził o fundamentalnej roli wartości jaką niesie własność dla rozwoju nowożytnej myśli liberalnej i zarazem kapitalizmu jako systemu kształtującego wartości społeczne (Macpherson 1990). Jego zdaniem wszelkie relacje polityczne miały w większym stopniu charakter ekonomiczny. Dlatego też posiadanie dóbr w XVII-wiecznej Anglii wiązało się nie tyle z byciem niezależnym i wolnym człowiekiem, lecz przede

²⁴ Kwestia własności aż do XX w. będzie stanowić definicyjny aspekt zarówno biernego, jak i czynnego prawa wyborczego w Wielkiej Brytanii.

²⁵ Z tego elementu wyklaruje się współczesna definicja republikańskiej myśli politycznej silnie odwołującej się do historycznych elementów jej nowożytnej wersji. Jednym z jej fundamentów jest koncepcja wolności jako braku dominacji, co pozwala wprost odwołać się do argumentów politycznych Harringtona (Pettit 1997, 52–58).

²⁶ Krytyka Pococka nie odnosi się tylko do najgłośniejszej interpretacji pism Harringtona, ale także do rekonstrukcji myśli autora „Oceany” zawartych w pracach Richarda Tawney’a, Hugh’a Trevor-Ropera czy także w interpretacjach historyków marksistowskich (Hampsher-Monk 1984, 95; Pocock 1965, 552–54; Pincus 1998, 710).

wszystkim dotyczyło reprodukcji zależności, która powiększała się wraz z brakiem politycznej reprezentacji. Zanik zobowiązania społecznego ze strony jednostki, zdaniem Macphersona było tym, co tworzyło „posesywny indywidualizm” (Macpherson 1990, 263). Macpherson utożsamiał prace Thomasa Hobbesa, Levellerów, Harringtona i Johna Locke'a z narodzinami „posesywnego społeczeństwa rynkowego” (ang. *possesive market society*), które charakteryzowało się ewolucją relacji społecznych, mających przede wszystkim opierać się na aktywnościach handlowych (Pocock 1965, 554). Zdaniem Pococka, Macpherson błędnie przypisał Harringtonowi język merkantylistycznego sposobu myślenia oraz „pozytywny stosunek do nieograniczonej akumulacji kapitału” (Shapiro 1992, 174; Pocock 1995e, 59). Wykładnia Pococka pomija ekonomiczne nawiązania wskazując przede wszystkim polityczne aspekty kwestii własnościowych. Harrington był bowiem pierwszym, który zwrócił uwagę na intensywny związek pomiędzy posiadaniem, a niezależnością stanowiącą o władzy politycznej w republice (Pocock 1965, 553–54; 2016, 386).

Koncepcji Macphersona, Pocock przeciwstawia definicję własności wywodzonej z republikańskiej tradycji, zapoczątkowanej już u Arystotelesa. Greckie rozumienie terminu własności dotyczyło stanowienia autonomicznej jednostki mogącej realizować obywatelskie zobowiązania. Własność nie była domeną prywatną, w rozumieniu dowolnego dysponowania przez posiadacza danego dobra. Przykładowo, własność ziemi, miała także służyć wspólnocie, dlatego poprzez nałożone na nie zobowiązanie trudno przypisać temu pojęciu znaczenie prywatności (Arystoteles 2011, 198, 1330A). Posiadanie nie służyło celowi finansowemu, chęci uzyskania zysku w postaci pozyskaniu dodatkowych dóbr. Tego typu kontekst pojawi się dopiero wraz z rozwojem kapitalizmu, przy użyciu jak to określa Pocock „pojęć ze słownika burżuazji”²⁷. Antyczny światopogląd wpisywał los jednostki w powodzenie wspólnoty. Obydwie przeciwstawne kategorie nie posiadały współczesnego sensu, a samo postrzeganie rzeczywistości z perspektywy indywidualistycznej było zapoznane. Greckie *polis* było podporządkowane celom wspólnoty. Koncepcja organicystyczna głoszona przez Arystotelesa pozostawiała jednostkę w cieniu państwa, realizującego „piękne uczynki” (Arystoteles 2011, 89, 1281A)²⁸. Pocock konsekwentnie więc rozdziela tradycję jurydyczną do republikańskiej, wskazując na odmienne kategorie pojęć i przedmiot zainteresowania. Dla jurysprudencji

²⁷ Pojęcia *politics* i *bourgeois* posiadają to samo znaczenie: „życie w mieście” (ang. living in the city). Jednakże *polis* i *bourg* czy *Burg* stanowiły zupełnie inne miejsca przede wszystkim pod względem kulturowym (Pocock 1995e, 103).

²⁸ Szerzej o roli myślenia w kategoriach indywidualizmu w starożytnej Grecji pisze Isaiah Berlin (Berlin 2002, 287–321).

wiążącym był system stosunków pomiędzy władzą, a podmiotami prawa jej podległymi (Pocock 1995e, 104). Tradycja ta, zapoczątkowana przez rzymskich prawników, a kontynuowana przez teoretyków prawa naturalnego, definiowała własność w kategoriach uprawnienia. Zarówno u Harringtona, jak i w perspektywie całej myśli republikańskiej posiadanie było aktem założycielskim dla istnienia polityczności (Pocock 1995e, 106). Permanentny konflikt pomiędzy cnotą, rozumianą przez Pococka jako obywatelską aktywnością, praktyką życia publicznego, a *fortuna*, będącą uosobieniem działań losu, w którym obywatele pozbawieni byli możliwości decydowania o losach państwa jest fundamentalny dla angielskiej myśli politycznej XVII-wieku. „Własność przynosi władzę”, lecz gdy państwem w większym stopniu rządzi *fortuna*, wzrasta moc autorytetu, niezależnego od działań ludu (Pocock 1995e, 106). Rządy niewynikające z obywatelskiej partycypacji, lecz opierające się na zależnościach społeczeństwa wobec władzy, republikański język definiował jako korupcję (ang. *corruption*). Język ten doszukiwał się klientelizmu we wszelkich rodzajach przywilejów nadawanych przez władzę, w patronażach i nominacjach na urzędy państwowe. Korupcja była w tym sensie czymś głębszym niż nadużywanie władzy i łamanie prawa stanowionego. Republikańska definicja rozszerzała jurydyczną wykładnię dopisując do niej wszystkie działania rodzące relacje zależności i podległości obywateli wobec władzy. Taka wykładnia pojawia się dopiero wśród interpretatorów Harringtona, w okresie po jego śmierci, aczkolwiek dla Pococka, Harrington jest tym, który przywrócił jej polityczny sens (Sullivan 2004, 184; Pocock 2016, 417, 420). Pocock wyróżnia więc dwa najważniejsze elementy republikańskiego języka: własność jako gwarancję wolności i niezależności oraz instytucję samoobrony obywatelskiej, czyli milicję, które stanowiły dwa podstawowe fundamenty republikańskiej wolności (Pocock 2016, 408).

Obydwie narracje: jurydyczna i republikańska wpisały się w ciągnący się spór pomiędzy dworem królewskim (ang. *Court*) a opozycją wywodzącą się z wyższych i średnich warstw społecznych z całego kraju (ang. *Country*). Argumenty Harringtona, odpowiadające poglądom klasie posiadaczy ziemskich i gentry, znalazły swoje estuarium w późniejszych debatach dotyczących stanu państwa. Okres bezkrólewia zakończony został przybyciem Karola II w 1660 r., którego pozycja nie odpowiadała już pozycji jego ojca, straconego w szale rewolucyjnego zamętu 30 stycznia 1649 roku. Restauracja władzy królewskiej przez burżuazję i *gentry* odsunęła widmo dalszej rewolucji. Nowa organizacja państwa wprowadzająca elementy systemu mieszanego zadowalała zarówno drobnomieszczactwo, które nie

wyobrażało sobie innego życia niż pod władzą królewską, jak i parlament składający się z bogatego mieszczaństwa i szlachty.

2.6 REPUBLIKAŃSKA KONCEPCJA WOLNOŚCI

Badaczem, który w znaczącym stopniu zakwestionował wspólną tożsamość tradycji republikańskiej i liberalnej jest brytyjski historyk idei, współtwórca „szkoły Cambridge”, Quentin Skinner. W swojej pracy „Wolność przed liberalizmem”, będącą rozszerzoną wersją wykładu inauguracyjnego przedstawionego na Uniwersytecie w Cambridge w 1997 roku, prezentuje on neorzymską definicję wolności²⁹, która legła u podstaw dociekań nowożytnych twórców idei republiki, a która została odrzucona wraz z pojawieniem się liberalnego języka na gruncie nowożytnej myśli politycznej. Jej konstrukcja miała jednak znaczenie dla kształtowania się myśli politycznej doby angielskiej rewolucji i stała się bazą dla antywigowskiej retoryki w XVIII wieku, a także miała znaczący wpływ na ukształtowanie amerykańskich argumentów o niezależności względem korony brytyjskiej (Szlachta 2001, 208). Przedstawiona koncepcja przewartościowuje stanowisko Pococka o wpływie obywatelskiego humanizmu na rozwój nowożytnej myśli politycznej, wskazując na silną odrębność Anglosaskich republikańców od nowożytnego republikanizmu.

Republikańska teoria opiera się na definicji wolności jako braku dominacji³⁰ i jest utożsamiana z politycznymi aspiracjami pamflecistów z okresu angielskiej wojny domowej. Autorami tymi byli najgłośniejsi wówczas obrońcy republiki Henry Neville³¹, Algernon

²⁹ Zob. przypis 10.

³⁰ Problem wolności jest obecny w pracach Q. Skinnera już od lat 70. Swoje *opus magnum* „The Foundations of Modern Political Thought” w dużym stopniu poświęcił na analizę koncepcji wolności w Renesansie. Początkowo Skinner za główną oś sporu pomiędzy teoretykami republikańskimi a liberałami uważał jedynie warunki jakie miały zostać spełnione, by zabezpieczyć wolność, a nie samo rozumienie wolności (Grześkowiak-Krwawicz 2000; Skinner 2013b; 2002)

³¹ Henry Neville żył w latach 1620-1694, autor „The Isles of Pinias” oraz niezwykle ważnej dla refleksji republikańskiej „Plato Redivivus: or Dialogue Concerning Government”. W czasie rewolucji przebywał głównie na kontynencie, od 1649 r. został deputowanym Izby Gmin, a w 1651 roku został wybrany do Rady Państwa. Był bliskim współpracownikiem Harringtona, co przyczyniło się do pojawienia się informacji o jego rzekomym autorstwie „Oceany” (Robbins 1968; Mahlberg 2010, 617–34)

Sidney³², Marchamont Nedham³³, James Harrington³⁴ oraz John Milton³⁵. Na tle konfliktu pomiędzy królem a parlamentem, oprócz republikańskiej perspektywy pojawiło się także odmienne stanowisko w kwestii uznania suwerenności władcy. Argument ten pojawił się w twórczości Thomasa Hobbesa, który zakwestionował dotychczasowe ramy sporu pomiędzy rojalistami a zwolennikami parlamentu (paradoksalnie popierającymi jednoosobowy protektorat Cromwella). Ten „nowy głos”, jak o nim pisze Skinner był obecny już Starożytnym Rzymie (tezy te były wysuwane przez prawników rzymskich w szczególności: Ulpiana Domicjusza i Florentinusa) (Skinner 2008b, X) Hobbes stawiał sztuczny twór jakim jest państwo w charakterze suwerena³⁶. Powołanie państwa i nałożenie na niego organicystycznej perspektywy miało na celu utożsamić suwerena, z każdym członkiem stowarzyszenia obywatelskiego (ang. *civil association*), lecz odbiegało od republikańskiego wzorca niezależności obywatelskiej, której to podstawa wynikała z braku dominacji (Runciman 2005, 21–22). Pole działania poddanego, który zrzekł się swojej bezgranicznej wolności (ograniczonej tylko przez pięć drugiego człowieka) na rzecz absolutnego państwa jest skończone poprzez prawa narzucone przez władcę. Wolność w ramach funkcjonowania państwa oznaczała brak fizycznego zagrożenia, które było głównym motywem porzucenia stanu natury, oraz kojarzona jest z nieobecnością regulacji prawnych (Hobbes 2009, 211 i 296). Tak pisał adwersarz republikańskiej sprawy, Thomas Hobbes: „wobec tego bowiem, że nie ma państwa na świecie, w którym byłaby ustanowiona dostateczna ilość reguł kierujących wszelkimi działaniami i słowami ludzi (jako, że to jest rzecz niemożliwa), przeto z konieczności

³² Algernon Sidney żył w latach 1623-1683, był autorem rozprawy „Discourses Concerning Government”, która posłużyła zwolennikom restauracji Stuartów do oskarżenia Sidney'a o uczestnictwo w spisku mającym na celu detronizację i pozbawienie życia Karola II i księcia Yorku, późniejszego Jakuba II. Idee Sidney'a jawią się jako najbardziej radykalne z całej grupy republikańskich myślicieli (*Commonwealthmen*), czym w 1683 roku Sidney przypłacił życiem. Sidney po powrocie Stuartów do władzy znalazł się na wygnaniu, z którego powrócił po 17 latach w 1677 roku. Sidney obok Johna Locke'a miał istotny wpływ na kształtowanie się idei w powstających Stanach Zjednoczonych (Rau 2008, 81–90; Worden 1985, 236–52; Jonathan Scott 2002; Houston 2014).

³³ Marchamont Nedham żył w latach 1620-1678, był dziennikarzem i pamphletystą politycznym. Jego najsłynniejszym dziełem była praca „The Excellency of a Free State” będąca zbiorem artykułów pochodzących z periodyku „Mercurius Politicus” „będącym ustami zwolenników republiki”, które to artykuły były publikowane jako słowa wstępne w latach 1651-1652 (Worden 2012; Skinner 2013b; Worden 1994; French 1936).

³⁴ Zob. przypis 15.

³⁵ John Milton żył w latach 1608-1674 i był jednym z najwybitniejszych przedstawicieli przełomu epoki Stuartów, a także jednym z najwybitniejszych, obok Williama Shakespeare'a, poetów angielskich. Do jego najbardziej znanych dzieł należy „Raj utracony” („Paradise Lost”) z 1667 roku. Po podróży do Włoch w 1639 roku zaangażował się w życie polityczne kraju pisząc pamflety w obronie wolności religijnej i obywatelskiej (m.in. „The Tenure of Kings and Magistrates” czy „Eikonoklastes”) jawnie uderzające w panujący ustrój monarchiczny (Armitage, Himy, Skinner, 1998).

³⁶ Jednym z pierwszych, którzy stworzyli nowożytną koncepcję państwa był Samuel Pufendorf, który zdefiniował państwo jako „złożoną osobę moralną”. Dotychczasowe próby opisu tego, co dzisiaj określamy jako państwo obejmowały relacje władzy będące w dyspozycji panującego, jednak to Hobbes jako pierwszy przypisał państwu (a nie osobowemu władcy) polityczne zobowiązania obywateli (Skinner 1995, 90–131).

rzeczy we wszelkich rodzajach działania, o których nie wspominają prawa, ludzie mają wolność czynienia, co im poddaje własny ich rozum jako rzecz dla nich najkorzystniejszą” (Hobbes 2009, 298–99). Taka konstrukcja, zdaniem Skinnera miała na celu „zdyskredytować i wyprzeć zdecydowanie przeciwstawną tradycję, w myśl której wolność obywatelska łączona była z klasyczną ideą *civitas libera*, republiki” (Skinner 2013b, 37).

Początki pojawienia się republikańskiej myśli politycznej, Skinner lokuje jeszcze w czasach elżbietańskich. Przyjmuje on pogląd reprezentowany przez historyka Patricka Collinsona, którego zdaniem objawami „quasi-republikańskiego stylu politycznej refleksji i działania” były debaty o mieszanej formie rządów, które przetrwały do przełomu XVI i XVII wieku, zanim doszło do kryzysu wywołującego wojnę roku 1642 (Collinson 1994, 17–18; Skinner 2013b, 38). Wizja obecności republikańskich motywów jeszcze w XVI wieku spotyka się z krytyką Pococka, który obserwując zmiany społecznej świadomości dostrzega zachodzący zwrot, ale nadaje mu odmienny charakter. Zdaniem Pococka przypisywanie angielskiemu społeczeństwu połowy XVI wieku zwiększonej dynamiki przemian przełamującej dotychczasowe schematy podziału korona-lud i wprowadzenie do słownika terminu „obywatela” nieznajdującego się na ustalonej osi podziału jest daleko idącym zabiegiem. Nowa perspektywa w dalszym stopniu wynikała z pozycji monarchy i jego ustrojowej pozycji. Porządek świata niczym nie zmieszany, nie ulegał zachwianiu (Pocock 2016, 338–41; Szlachta 2008, 284). Jednakże zdaniem obu badaczy tworzących szkołę Cambridge realny wpływ na rozwój republikanizmu miało pojawienie się prac opiewających Republikę Rzymską i jej oddanie wolności obywatelskiej. Twórcami republikańskiej koncepcji wolności są autorzy, których zaangażowanie po stronie republiki przypada na czasy *Interregnum*, a także na okres restauracji Stuartów.

Twórczość angielskich republikańców nie sprowadza się tylko do reinterpretacji starożytnych i renesansowych idei, stanowiących jedynie krótkie epizody w historii Europy, lecz tworzą oni koncepcje polityczne nie mające odpowiednika we wcześniejszych epokach. Republikańska koncepcja wolności wypracowana przez pisarzy i pamflicistów doby Stuartów tworzyła niewątpliwie nowe ramy debaty o roli obywateli w państwie. Istotnym *novum*, które wprowadzają XVII-wieczni anglosascy autorzy jest rola podstawowych uprawnień naturalnych, przypisanych każdemu człowiekowi, będących boskim darem przynależnym każdemu (jak wskazuje Skinner, Harrington różni się w tym miejscu od reszty angielskich republikańców). „Prymitywne swobody” - jak określa je Milton – są wartościami wypływającymi ze stanu natury i są dostępne dla każdego, a ich ochrona należy do rządu

(Skinner 2013b, 44). Republikanie nie tworzą zbioru podstawowych wolności, aczkolwiek ich prace wskazują na swobody gwarantujące powodzenie republik. Odmienne od Pococka, Skinner przypisuje teorii republikańskiej korzystanie z systemu uprawnień wiążąc rozważania republikanów z zależnością od statusu prawa. Jego zdaniem „nie da się odróżnić stanowiska neorzymskiego [republikańskiego – przyp. Ł.D.] od kontraktualistycznych w kwestii swobód obywatelskich przez odniesienie do ich rzekomo odmiennego poglądu na prawa” (Skinner 2013b, 44). Dla Pococka rozróżnienie na język uprawnień i język cnoty stanowi fundamentalne rozgraniczenie pomiędzy republikanizmem, a późniejszą myślą liberalną. Różnica wpływa stąd, że przedmiotem analizy Pococka jest nurt obywatelskiego humanizmu reprezentowanego głównie przez nowożytnych republikanów, w Anglii głównie reprezentowanych przez Harringtona, a przedmiotem refleksji Skinnera jest republikanizm, którego formacja co prawda należy do intelektualnych spadkobierców Cycerona i Machiavelliego, lecz jej autorzy znaleźli się w okresie, w którym funkcjonowały znacznie odmiennie koncepcje myślenia o świecie, wyrażane nowym językiem (jak np. kwestia politycznych uprawnień czy stanu natury) (Skinner 2013b, 44). Także perspektywa Skinnera nie kwestionuje podziału dokonanego przez autora „Machiavellian Moment”. Uprawnienia wynikające z natury są przypisane każdemu, co oznacza, że nie muszą one zależeć od jakiegokolwiek umowy czy zgody. To co odróżnia republikanów od twórców myślenia protoliberalnego jest przede wszystkim koncepcja wolności rozumianej jako brak dominacji. Według Skinnera republikańskie odczytanie wolności obywateli nie jest zatem konsekwencją troski o obywatelskie wychowanie, nie wywodzi się także z permanentnego przeświadczenia o możliwości odwrotu od losu republiki, tak jak to miało miejsce w Rzymie. Milton i jemu współcześni podstawowych wolności doszukują się w stanie natury, bowiem to Bóg jest jej dawcą. Obowiązkiem rządzących jest zabezpieczać i podtrzymywać istnienia tych swobód (Skinner 2013b, 44). W tym celu Milton, gdy bronił wolności druku poza cenzurą postrzegał wolność słowa jako swobodę, która „sprawia, że krzywdy są otwarcie wysłuchiwane, głęboko rozważane i prędko naprawiane” (Milton 2012, 26). Angielscy republikanie do końca nie przyjęli jednak optyki Hobbesa w kwestii wolności, wiążąc ją z władzą sprawowaną z woli obywateli. Republikańska koncepcja wolności stanowiła fundament i punkt wyjścia dla entuzjastów republikańskich zdobywcy z czasów trwania *Interregnum* (Skinner 2013b, 46–47; Palonen 2003, 115–21).

Spierający się w debacie, twórcy republikańskiej koncepcji wolności, kwestionowali brak u Hobbesa wzmianki o wolności politycznej wspólnoty, którą odnajdywali u Cycerona czy Machiavelliego. Hobbesowskie państwo, ich zdaniem, przenosząc uprawnienia będące do

tej pory w gestii jednostek na rzecz tworu reprezentowanego przez piastujących władzę wybrańców odstępowało od wolności obywatelskiej. Autorzy ci, zastąpili sztuczny podmiot suwerenności jakim jest państwo wspólnotą obywateli, którzy sami sobie w najlepszy sposób „rozporządzają swymi własnymi swobodami” (Skinner 2013b, 48). Nedham pisał: „jest niezaprzeczną zasadą, że to ludzie (...) są najlepszymi obrońcami własnej wolności” (ang. *It is undeniable rule, that the people (...) are the best keepers of their own liberties*) (Nedham 1767, 2). Przedmiotem wolności nie jest, jak u Hobbesa wolność indywidualna, lecz wolność wspólnoty, którą Milton nazywał „powszechną swobodą” bądź wolnym rządem”, Harrington – „wolnością państwa”, a Sidney – „wolnością narodów” (Skinner 2013b, 47). Za radą Machiavelliego uznawali, że powodzenie państwa uzależnione jest od wolności, która panowała w republice: „Nietrudno dociec przyczyny, dla której ludy wysoko cenią sobie wolność. Uczy nas bowiem doświadczenie, że żadne państwo nie powiększyło swego terytorium ani nie pomnożyło swych bogactw, jeśli nie było w nim wolności” (Machiavelli 2009, 152).

Pisma angielskich republikanów krytykowały władzę Stuartów, broniły egzekucji Karola I, ale także negatywnie postrzegały władzę uzurpatora Olivera Cromwella (Szlachta 2001, 208). Władza absolutna była zagrożeniem dla wolności republiki, która w koncepcji republikanów oparta była na wolności wszystkich obywateli. Gwarancja sprawiedliwych rządów republiki była ugruntowana na zasadzie wspólnotowości, której republikanie szukali w starożytnym Rzymie oraz relacji obywatela z republiką, która była gwarancją dla ładu państwowego. W koncepcji republikańskiej wolność w państwie jest zdeterminowana przez formę rządów, gdyż republika lepiej zabezpiecza obywateli niż nawet najwspaniałomyślniejszy tyran. Słusznie więc wskazuje Skinner na istotę przymusu odróżniającą podejście liberalne jak i republikańskie. Dla nowożytnych liberałów pokroju Hobbesa wolność jest autonomią rozumu i jedynie niepełne korzystanie z własnej woli może świadczyć o jej ograniczeniu. Zwolennicy republikańskiej koncepcji wolności, autonomiczność woli postrzegają w braku potencjalności jej ograniczenia (Skinner 2013b, 82). Tak więc wizja ta „wymaga czegoś więcej niż nieingerencji, wymaga zabezpieczenia przed ingerencją, szczególnie tą dokonywaną arbitralnie” (Pettit 1997, 51).

Wolność republiki niesie konsekwencje dla całej wspólnoty, co wynika z przyjętej metafory obrazującej wspólnotę jako organizm. Wedle koncepcji organicystycznej każda część organizmu ma wpływ na całość ciała politycznego. Dosłownie do tej wizji odnosi się Harrington pisząc, iż mimo że mądrość republiki (ang. *commonwealth*) jest dana arystokracji,

to ze względu na to, że republika jest ciałem złożonym ze wszystkich ludzi, reprezentacja polityczna powinna opierać się na równości w dostępie do władzy (Harrington 1992, 24). Sidney, którego dramaturg w stulecie jego śmierci obwołał „angielskim Brutusem” (Worden 1985, 1) pisał o wolności będącej zawsze „niezależnością od woli drugiego” (Sidney 1751, 12). „Utrata wolności jednostki oznacza zawsze to, że staje się ona niewolnikiem” - przekonuje Skinner (Skinner 2013b, 54). Rzymski podział prawny na ludzi wolnych i niewolników naniósł znaczący ślad na myśleniu anglosaskich republikanów. Dominacja i uzależnienie zamieniało człowieka w niewolnika, stąd też republikanie byli nieprzychylni umowie społecznej stworzonej przez Hobbesa, która nie wyswobadzała z niewoli wiecznej zależności.

Rekonstrukcja zaproponowana przez Skinnera staje po stronie wizji republikanizmu będącego negacją liberalizmu odczytywanego w duchu koncepcji wolności negatywnej (Skinner 2012, 131). Dlatego krytyka Skinnera skupia się na eseju „Dwie koncepcje wolności” w której kontrastujący ze Skinnerem Isaiah Berlin pragnie „jedynie” wyjaśnić i uporządkować „istotę pojęcia wolności” (Skinner 2013b, 98). Zdaniem Skinnera, Berlin zgubił sens republikańskiej koncepcji wolności i dokonując arbitralnego i ahisterycznego podziału przeciął możliwość debaty nad jednym z najistotniejszych zagadnień w historii myśli politycznej (Skinner 2013a). Przyjęte przez Berlina myślenie o wolności negatywnej, jako o wolności bez przeszkód i ograniczeń jest powrotem do argumentów Hobbesa, dla którego taka wolność mogłaby znaleźć uznanie nawet w reżimach autokratycznych. Istota samostanowienia o sobie samym i samorządności w liberalnej koncepcji jest pochodną demokracji, a nie konsekwencją wolności. Skinner słusznie więc przywraca debacie zapoznaną teorię wolności anglosaskich republikanów, pytając o pełną wartość wolności, wolności rozumianej jako braku dominacji.

Początek kształtowania się protoliberalnych pojęć odbywał się w momencie złotego wieku dla idei republikańskich. Obywatelski humanizm i nowożytny republikanizm nigdy później nie stały w centrum sporów o miejsce poddanego i obywatela w państwie. Późniejsze rekonstrukcje całkowicie zniekształcały republikańskie dziedzictwo. Dominacja języka uprawnień i teorii wolności rozumianej w nawiązaniu do Hobbesa, jako braku przeszkód, przeważała w historii myśli politycznej. Rozdział pomiędzy liberalizmem a republikanizmem jest aż nader widoczny. Wynika on z przyjęcia wizji liberalizmu opierającego się na teorii wolności w jej negatywnym sensie. Istotna dla rozwoju liberalizmu jest doktryna, w której liberalizm jest konstrukcją ufundowaną na pozytywnym charakterze wolności. Tradycja ta została jednak wyparta we współczesnej narracji i prowadzi do zubożenia debaty o potencjale myśli liberalnej. Przedstawiona wizja republikanizmu, rozpisana w kontrze do liberalizmu

wskazuje jednak na wartości wspólne. Wzrost znaczenia wspólnoty w politycznym myśleniu, wolność religijna, redystrybucja w dostępie do instytucji władzy; wszystkie te wartości stanowiły także *credo* liberalnej refleksji. Wydaje się więc, że więcej łączy niż dzieli dziedzictwo liberalne i republikańskie, wszak, zdobycze wolności są istotną spuścizną republikańskich wartości.

2.7 REPUBLIKAŃSKA GENEZA AMERYKI

Wraz z przybyciem pierwszych osadników na wybrzeża Nowego Świata odkrytego dla Europejczyków, przedostała się myśl i język, które przez kolejne dziesięciolecia stanowiły naturalne przedłużenie dla debat toczonych na starym kontynencie. Pielgrzymi przybywający na wschodnie tereny dzisiejszych Stanów Zjednoczonych w dalszym ciągu byli poddanymi króla, o czym świadczy ich przywiązanie do niematerialnej więzi, jaka łączyła ich z Koroną. Przywiązanie to odbijało się dysproporcjami w relacjach handlowych z innymi europejskimi państwami i przynależnością kulturową nowych przybyszów. Tereny na wschodnim wybrzeżu Ameryki były podporządkowane brytyjskiej jurysdykcji³⁷. Brytyjski parlament pozostawiał autonomię jedynie z zakresie spraw wewnętrznych, których kierowanie zza oceanu było niemożliwe. Część kolonii, uzależniona od posiadaczy prywatnych majątków ziemskich (jak Pennsylvania, stanowiąca ekwiwalent długu Karola II jaki ten władca zaciągnął u Williama Penna, admirała floty królewskiej, a zarazem jednego z najważniejszych przedstawicieli kwaków w ówczesnej Anglii) była całkowicie uzależniona od polityki rodzącego się Imperium Brytyjskiego (Robak 2000, 186–88). Z czasem republikański język przedostał się do Nowego Świata stając się programem amerykańskich kolonialistów wyrażających wątpliwości co do zakresu władzy parlamentu w Londynie (Żyro 2002, 145). Okres przedrewolucyjny to czas rodzącej się republikańskiej świadomości mieszkańców kolonii. Bohaterami pamfletów politycznych stali się antymonarchistyczni autorzy doby XVII w., którzy przeciwstawiali się arbitralnym poczynaniom władzy królewskiej oraz dworu, pomijającej głos suwerena. Co prawda autorytet króla cieszył się niezmiernie wysokim prestiżem, lecz związane było to jedynie z respektem do atrybutów władzy niż samą postacią władcy.

³⁷ Niezależnie od tego, czy nowo zamieszkałe tereny należały do Korony czy do towarzystw handlowych (jak Wirginia, która do 1624 roku należała do London Company of Virginia).

W powojennych analizach politologów i historyków myśli politycznej spotkały się dwie odmienne interpretacje tego, co działo się na terenie Stanów Zjednoczonych Ameryki w II poł. XVIII (Dulęba 2017). Zdaniem Louisa Hartz, politologa z Uniwersytetu Harvarda, liberalizm stanowił naturalną konsekwencję historycznych uwarunkowań społeczeństwa, które zaludniło wschodnie wybrzeże. W swojej pracy „The Liberal Tradition in America” przedstawił twórców rozwiązań ustrojowych doby rewolucji jako kontynuatorów myśli Johna Locke’a (Hartz 1955). Wedle tej koncepcji, amerykańscy osadnicy porzucając kontynentalną Europę, zostawili tam także cały bagaż historycznych doświadczeń, które oparte na silnych podziałach klasowych, nie były już bezpośrednio obecne w Nowym Świecie. Amerykański politolog przywoływał dwa historyczne wymiary warunków społeczno-politycznych fundujących wyjątkową odmienność amerykańskiego społeczeństwa. Po pierwsze, w Nowym Świecie porzucono feudalizm, jako system relacji pomiędzy władzą a ludem, a wraz z zakwestionowaniem europejskiego porządku realizowano idee liberalne (Hartz 1955, 20–21). Nowe myślenie, nieobciążone ciężarem europejskiej organizacji społecznej było podstawą do skonstruowania całkiem nowego amerykańskiego stylu myślenia (ang. *American style of life*). Wedle Hartz, w przeciwieństwie do Europy, liberalizm nie został zaabsorbowany przez jedną klasę, w tym wypadku mieszczan, lecz wyznaczał standardy myślenia całego społeczeństwa. W podobnym tonie wypowiedzieli się inni badacze, których określano jako twórców tzw. teorii konsensusu: m.in. Daniela J. Boorstina, czy Richarda Hofstadera (Lutz 1992, 94–95). Historycy, ci wykluczali fundamentalne znaczenie jakie dla historii Stanów Zjednoczonych miały republikańskie dokonania rewolucji amerykańskiej. Odrzucali także dokonania tzw. „progresywnych historyków” wskazujących na relacje klasowe jako podstawowy determinant kształtowania się amerykańskiej historii, w której rola i miejsce mniejszości (migrantów, rdzennych mieszkańców kontynentu, kobiet czy czarnej mniejszości) w strukturze społecznej wynikały z jej podległej pozycji względem klasy posiadaczy. Dostrzegając ciągłość procesów społeczno-politycznych stwierdzali, że rewolucja była konsekwencją całej organizacji życia amerykańskich osadników przybyłych z Europy. Jedność ideologiczna miała być konsekwencją przeniesienia europejskiego liberalizmu odczytywanego przez pisma Johna Locke’a (Crick 1972, 143). Hartz nawiązując do poglądów marksistowskiego historyka Charlesa Bearda, odrzucił jego porównanie, w którym realizacja republikańskich postulatów jest zestawiana z francuskimi ruchami antyfeudalnymi. Zdaniem politologa, porównanie to czyni z rewolucji amerykańskiej „zakończonej nadzwyczajnym sukcesem, ruch praktycznie niezrozumiały. Gdzie indziej bowiem monarchia została zniesiona poprzez szybką depeczę i parę zdań z wyrazami ubolewania?” - pisał Hartz ograniczając wagę i znaczenie rewolucji

(Hartz 1955, 68). Wedle tej koncyliacyjnej narracji, debata wokół konstytucji to jedna z wielu kłótni w liberalnej rodzinie.

Wpływ konsensualnej wizji narodzin Stanów Zjednoczonych zatwierdził zwycięstwo ideologii liberalnej jako fundamentu amerykańskiego konstytucjonalizmu. Współcześni badacze znaczenie koncepcji Hartza porównują z konsekwencjami jakie przemeblowanie dokonała na gruncie filozofii politycznej praca Johna Rawlsa (Abbott 2005, 93)³⁸. W opozycji do liberalnej narracji, politolodzy i historycy realizujący kontekstualne wymogi metodologicznych zobowiązań, zakwestionowali istniejący paradygmat przeciwstawiając mu nowe odczytanie ideologicznej tożsamości powstających Stanów Zjednoczonych. Do tych badaczy należeli przede wszystkim Bernard Bailyn, J.G.A. Pocock oraz po części Gordon S. Wood, a ich dokonania były określane jako „republikańska synteza” (Shalhope 1972)³⁹. Publikując do druku pamflety oraz biuletyny okresu rewolucji, Bailyn zwrócił uwagę na powtarzający się republikański wzorzec stanowiący polityczny ideał ich autorów. Dokumenty te posiadały radykalny wydźwięk, który odróżniał je od reszty pism pojawiających się w ówczesnym obiegu. Przyznając, że rewolucja czerpała swoje znaczenie z wielu źródeł, Bailyn nie odrzucił przeświadczenia jakoby republikańskie *credo* stanowiło fundament tworzącego się porządku politycznego. Coraz większe obciążenia ze strony Korony brytyjskiej, powodowały, że mieszkańcy Ameryki czuli ograniczenie swobód działania. Począwszy od 1763 roku, kiedy to Wielka Brytania ogłosiła zakaz osadnictwa na zachód od pasma górskiego Alleghenów i od 1764 roku kiedy parlament w Londynie wydał tzw. ustawę o cukrze (*Sugar Act*), na której podstawie zabraniano importu melasy potrzebnej w celach spożywczych z terenów nienależących do Wielkiej Brytanii, bezpośredniego eksportu cukru do Irlandii oraz wprowadzone dodatkowe cła na wiele towarów, które nie były objęte podatkiem, tworzyły się silne zręby oporu przeciw działaniom króla i parlamentu. Parlament brytyjski potrzebował bowiem pieniędzy ze względu na braki budżetowe spowodowane zakończoną w 1763 wojną (Rusinowa 1974, 51). W 1764 roku zaczęły powstawać komitety protestujące przeciwko opodatkowaniu. Sytuację zaostrzyło wprowadzenie rok później ustawy stemplowej (*Stamp Act*), której dodatkowemu opodatkowaniu miały ulec wszystkie dokumenty powstałe przy

³⁸ Dokonania twórców szkoły konsensusu miały także odzwierciedlenie w polskim piśmiennictwie. Wiktor Osiatyński pisze o zawartości Deklaracji Niepodległości jako o emanacji liberalnej ideologii widzącej w ogłoszeniu niepodległości zerwanie istniejącej umowy społecznej (Osiatyński 1983, 95). Ten sam autor przedstawiając podstawowe zasady „klasycznego amerykańskiego liberalizmu społecznego i politycznego” powołuje się na prace czołowych historyków konsensusu: Louisa Hartza, Richarda Hofstadtera, czy Clintona Rossitera (Osiatyński 1983, 88).

³⁹ Wcześniejsze próby podważenia istniejących narracji i przywrócenia republikańskiej tradycji odpowiedniego miejsca były w dużym stopniu ignorowane (Ball 2001, 112).

obsłudze handlowej, prawnej i społecznej. Spopularyzowany przez Jamesa Otisa Juniora slogan „nie ma opodatkowania bez reprezentacji” (ang. *no taxation without representation*) stał się celem jaki postawili sobie amerykańscy kolonialiści. Zdaniem Bailyna ostrze rebelii zwróciło się przede wszystkim w kierunku parlamentarnej jurysdykcji w Ameryce (Bailyn 1992, 94). Narzucone prawa rozpatrywano w kategoriach zagrożenia i doszukiwano się jego głębszego znaczenia w destrukcji angielskiej konstytucji, która zapewniała prawa i swobody obywatelskie. Działania parlamentu brytyjskiego w pismach pamflecistów nie były problemem sprawiedliwego prawa czy zakwestionowaniem własności prywatnej, lecz stanowiły „niebezpieczny sygnał mówiący, że obecne jest znacznie większe zagrożenie” (Bailyn 1992, 99). Tym bardziej obawiano się dalszych działań ze strony Brytyjczyków, gdyż uzyskane sumy z podatków były bardzo małe. Coraz więcej działań Korony było postrzeganych jako gwałt władzy na posiadaną wolność: nieusprawiedliwione opodatkowanie, osłabianie sądownictwa, dublowanie urzędów pozwalające Brytyjczykom na omińnięcie działań lokalnych władz, (czterokrotne) wymówienie miejsca w brytyjskim parlamencie i w konsekwencji uwięzienie dla posiadającego mandat reprezentanta kolonii Johna Wilkesa, czy w końcu pojawienie się stałej brytyjskiej armii na terenach kolonii, która odegrała niechlubną rolę na początku 1770 roku (Bailyn 1992, 117). Amerykanie postrzegali siebie przez pryzmat udręczonych przez rządy Stuartów angielskich parlamentarzystów. Pisząc o zasadach ustrojowych nowego państwa Jefferson wprost wyprowadzał zasady amerykańskiego rządu z „mieszaniny najbardziej wolnych zasad angielskiej konstytucji z innymi, wywiedzionymi z prawa natury i naturalnego rozumu” (Jefferson 2014, 117).

Udręczeni arbitralnymi działaniami Korony, Amerykanie zwracali się w kierunku klasycznych wzorców postępowania. Antyczny świat miał zawierać odpowiedzi i podpowiadać działania wobec analogicznej sytuacji, w jakiej znaleźli się Amerykanie w konflikcie z zaborczą władzą Londynu. Takie pietystyczne podejście do czasów Republiki Rzymskiej, czy demokracji w Atenach spowodowane było w dużym stopniu istniejącym wówczas kanonem wypełniającym edukację i kulturę wykształconego mieszkańca kolonii. Znajomość łaciny i greki stanowiły wówczas ogólne wykształcenie pełniących publiczne obowiązki prawników, czy urzędników państwowych. Często jednak te wzorce stanowiły retoryczne środki mające zjednać sobie czytelników, czy słuchaczy. Niemniej jednak takie postacie jak Cynceron, czy Brutus, stanowiły wzorcową postawę wobec polityki Brytyjczyków. Ameryka bowiem, była dla Korony, zdaniem pamflecistów, tym „czym Cezar był dla Rzymu” (Bailyn 1992, 26). Antyczne toposy można było znaleźć wszędzie, lecz to nie one stanowiły o „logice i gramatyce

myślenia [i nie stanowiły - przyp. Ł.D.] źródła politycznych i społecznych przekonań” (Bailyn 1992, 26). W swoich pismach i odezwach rewolucyjnych, Amerykańscy rebelianci sytuując się w pozycji stronników brytyjskiego parlamentu walczących z despotycznymi Stuartami aspirowali do tworzących się republikańskich ideałów tamtych czasów. Figura republikańska, „starego Wiga”, określanego w XVII w. Anglii mianem *Commonwealthmen*, stanowiła wzorzec obywatelskiego postępowania powstającego stronnictwa amerykańskich patriotów. Pisma bohaterów angielskiej wojny domowej i okresu Angielskiej Republiki: Milton, Harrington, Neville, czy Algernon Sidney, byli poważnymi inspiracjami w argumentowaniu politycznym. Podobnie rzecz się miała z publicystyką Thomasa Gordona i Johna Trencharda, którzy byli ideowymi przedstawicielami wigowskiej retoryki po okresie Chwalebnej Rewolucji. „Listy Katona”, dzieło Gordona i Trencharda, były artykułami pisanymi do „London Journal” i „British Journal” i reakcją na kryzys, jaki powstał w związku z falą bankructw, wynikających ze spadku spekulowanym kursem akcji Kompanii Mórz Południowych (*South Sea Company*). Skala oszustw i korupcji stała się bezpośrednią przyczyną do oskarżeń rządzących o sprzyjanie nierównościami w dystrybucji dóbr doprowadzającej do deprawacji władzy.

„Zainfekowani” wirusem wolności, Amerykanie z pomocą artylerii republikańskich idei uzyskali niepodległość, tłumiąc brytyjskie i lojalistyczne wojska, publikując w 1776 roku Deklarację Niepodległości oraz ostatecznie uchwalając Konstytucję w 1787 roku. Dokumenty te nie powstając bez sporu wyrażają ideologiczne *credo* Ameryki. Zdaniem Pococka wpisują się one w schemat obywatelskiego humanizmu (Pocock 2016, 506–7). Mimo istniejących wówczas inspiracji oświeceniowych i religijnych, Amerykańscy patrioci wyczuwając zagrożenie własnej wolności, obawiając się o cnotę obywatelską rozpoznawali niebezpieczeństwo w kategoriach republikańskiego języka. Jednakże ówczesne republikańskie slogany, okazały się ostatecznym tchnieniem „obywatelskiego humanizmu”. Zwycięstwo ideałów w postaci niepodległości stało się początkiem końca republikańskiej wizji politycznej. Spory wokół kształtu Konstytucji były pochodną obaw i niepokojów dotyczących przyszłości Ameryki. „Ojcowie Założyciele” mieli świadomość, że jako pierwsi projektują umowę społeczną, w której stroną nie będzie jednoosobowy władca narzucający swoją wolę, a jej przepisy będą respektowane ze względu na demokratyczne zasady, które ją ukształtowały (G. S. Wood 1998, 127). Istniejące wówczas kłótnie pomiędzy Federalistami a Antyfederalistami wokół ustrojowego kształtu przyszłego państwa nie podlegają dzisiaj prostemu skatalogowaniu. Zdaniem Gordona S. Wooda, ideologiczne wektory konfliktu przecinały się

nie tworząc jednolitego obrazu debaty konstytucyjnej. Co prawda autor „The Creation of the American Republic” wspomina o trwającym sporze pomiędzy klarującą się arystokracją a zwolennikami radykalniejszych reform w duchu moralności republikańskiej, lecz dodaje, że po każdej ze stron przekrój społeczny układał się w miarę symetrycznie. Wielcy posiadacze ziemscy czy przedstawiciele wpływowych amerykańskich rodów zasilali obie strony politycznej barykady. Arystokracja amerykańska była w większości kolonii „słaba i podzielona, nieodstępująca od kłótni i warcholstwa” (G. S. Wood 1992, 122). Interesy bogatych kupców z Północy i wielkich posiadaczy ziemskich z Południa często wykluczały się nawzajem, co powodowało brak wspólnego programu politycznego. Istniejący konflikt klasowy nie przenosił się zdaniem Wooda na debatę konstytucyjną jednakże Federaliści z Alexandrem Hamiltonem i Jamesem Madisonem na czele, projektowali arystokracji kolonialnej (ang. *the purest and noblest characters*) miejsce jakie w angielskiej hierarchii społecznej zajmował dwór Jerzego III. Wszystko to jednak miało dzieć się w imię budowy nowej republiki (G. S. Wood 1992, 255). Wszak obydwie strony sporu z przekonania wierzyły w ideały republikańskie (Osiatyński 1983, 112). Konstytucja przyniosła także zmianę płaszczyzny problemów, wpływającymi na postulaty, z którymi występowali Amerykanie. Tym samym, jak pisze Wood zakończyła się klasyczna polityka, a sens postulatu wolności w obliczu braku dotychczasowego tyrana przyjęło nowe znaczenie. Nowy porządek porzucił przekonanie stojące za argumentami radykałów o jednolitości społeczeństwa stojącego na równi wobec władcy. W ten sam sposób odrzucono język publicznego i zarazem politycznego aspektu wolności. Spory o konstytucję odkryły nieobecne przekonanie o nadrzędnej potrzebie ochrony praw indywidualnych (G. S. Wood 1998, 606–9).

2.8 PODSUMOWANIE

Genealogiczne odczytanie myśli politycznej nowożytności pozwala na przywrócenie do dyskursu naukowego zapomnianego już nurtu myślenia politycznego, który nie pozostawał bez znaczenia dla ideowej tożsamości współczesnych. Idee republikańskie będą miały w późniejszym okresie fundacyjny wpływ na liberalizm, gdyż stanowiąc będą punkt odniesienia dla tworzenia odmiennego paradygmatu myślenia politycznego. Nowa rzeczywistość tworzona była w oparciu o antyczne wzorce kulturowe wyimaginowanej i wyidealizowanej przeszłości. Ich renesansowe odczytanie nadawało nowe znaczenia, adaptując ideał cnoty obywatelskiej na grunt walki o reprezentację polityczną oznaczającą brak dominacji władzy królewskiej nad

parlamentem. Walka zwolenników parlamentu z królem w Anglii, czy walka o republikę w Ameryce wskazują na znaczenie przebadanych wzorców, które ostatecznie ukształtowały nowe tradycje politycznego myślenia. Pytanie dotyczy wpływu, jaki nowożytne republikańskie wzorce wniosły na kształt wartości protoliberalnych, które w późniejszym okresie będą tworzyć ideologię liberalną. Niewątpliwie, na co starano zwrócić uwagę w poniższym rozdziale, w początkowej fazie tradycja jurydyczna i republikańska funkcjonowały w oparciu o przeciwstawną argumentację, jednakże należy mieć świadomość braku takiego rozróżnienia w kontekście historycznym. Kwestią przyznającą polityczne znaczenie była skala radykalizmu demokratycznych aspiracji.

Najważniejsze elementy republikańskiej argumentacji: wolność jako brak dominacji i zależności, własność jako element zobowiązania obywatelskiego, idea rządu mieszanego, pielęgnacji cnoty jako moralności publicznej skonstruowały wizję politycznego działania umożliwiającego narodziny protoliberalnych wartości. Wolność jednostek i indywidualizm jako pojęcia liberalnego języka nie powstałyby gdyby nie możliwość zaprezentowania ich w szerokiej debacie publicznej, w której pojawiła się polityczna i moralna realizacja obywatelskości w postaci reprezentacji politycznej. Przywrócenie do debaty na temat ideologicznych źródeł liberalizmu tradycji republikańskiej wskazuje na kontekstualną i historyczną zależność, w jakiej utrzymana jest późniejsza myśl liberalna. Bez powstania i rozbudowy republikańskiego języka, kształt liberalnych wartości pozostałby politycznie uboższy.

3 ARCHETYPY LIBERALNEGO MYŚLENIA

3.1 WSTĘP

Zmiany paradygmatu fundujące podwaliny pod nowożytną myśl polityczną nabrały tempa na przełomie XVI i XVII w. Na boku republikańskich wątków myślenia politycznego kształtowały się wartości formujące późniejszą ideologię liberalną. W okresie narodzin fundamentów współczesnego myślenia politycznego, pęknięcia zaistniałe wewnątrz systemów politycznych przyczyniły się do powstawania idei, które znalazły odpowiedni słownik opisujący wagę i znaczenie nowych form politycznej refleksji. Archetypiczne idee wolności, własności, reprezentacji politycznej, koncepcje umowy społecznej znalazły swoje podłoże na gruncie nowożytnego języka. Współczesność zaciągnęła intelektualny dług, budując na historycznej podstawie nowe znaczenia starych pojęć. Dlatego, nie może budzić wątpliwości struktura tego podrozdziału, który opisuje będzie protoliberalne wartości. Anglia stała się miejscem, w którym humanizm obywatelski napotkał równie silnych rywali, którzy przez kolejne stulecia wyprą republikańskie ideały. Liberalna refleksja narodzi się w przekonaniu, że natura ludzka nie stanowi bezpiecznego schronienia dla niej samej. Próba emancypacji, obecna u Harringtona w kontekście własności całkowicie zagubi swoje znaczenie. Niemniej zarówno kwestia własności, jak i roli jednostki w społeczeństwie przez kolejne dziesięciolecia ulegając presji nowej epoki w dalszym stopniu podlegać będzie próbom moralnego osądu. Liberalne wartości tak jak je widzieli wigowscy historycy i ich XX-wieczni spadkobiercy nawiązywały do innych problemów i pytań, niż te które definiowały liberalizm w czasie funkcjonowania masowej produkcji, specjalizacji pracy, czy demokratycznych uprawnień. Kontekst powstawania protoliberalnych wartości stanowi konflikt na linii władca-poddani, nie dotyczy pełnej demokratycznej reprezentacji i powstaje w okresie, w którym wczesny kapitalizm ograniczony jest przez merkantylistyczne pojęcie o nadwyżce handlowej. Tym samym przyglądając się przedliberalnym wartościom należy przywrócić im ich miejsce w krwioobieg historii wskazując na polityczne znaczenie języka oraz konsekwencje jego użycia. Redefinicja paradygmatu liberalnego porządku pozwoli na zwrócenie uwagi na polityczne wartości, które kształtować będą naszą mityczną nowożytność. Protoliberalne wartości stanowić będą

polityczny język odróżniający go od wigowskiego przekonania o wynalezienie ostatniego systemu opartego na balansie stanowiącym późniejszą demokrację liberalną.

3.2 SYTUACJA POLITYCZNA W I POŁ. XVII W. W ANGLII

Po śmierci Elżbiety, na tronie angielskim zasiadł szkocki król, Jakub V przybierając imię Jakuba I Stuarta. Stuart posiadał „niepodważalne prawo do tronu angielskiego” jako prawnuk Henryka VII Tudora (Davies 2003, 481). Liczne obawy związane z objęciem angielskiego tronu przez władcę Szkocji, początkowo ustępowały deklaracjom króla. Nowy władca jako katolik, stanowił zagrożenie dla dotychczasowego ładu, który stabilizował system rządów. Wrogość do Kościoła Katolickiego, czy papieża w dużym stopniu oddawała ówczesne nastawienie wśród mieszkańców Albionu (Sommerville 2014, 3). Z czasem jednak, działania Jakuba I powodowały, że nawet urzędnicy państwowi odmawiali uznania postulowanej przez monarchę doktryny władzy. Nowy władca postrzegał pozycję króla jako przedłużenie boskiej władzy na ziemi. Jak głosił w swoich licznych pamfletach politycznych oraz w czasie publicznych zgromadzeń, jakikolwiek głos sprzeciwu oznaczałby poddawanie w wątpliwość boskiego planu. Znaczeniu tej pozycji dodawał fakt, że monarcha stanowił także głowę Kościoła anglikańskiego. Jakub, parlament uznawał za dobrą wolę ze strony władcy, co uzależniało działania zgromadzenia od jednostkowej decyzji króla. Rządzący od 1625 r. jego syn Karol I także nie liczył się z siłami parlamentarnymi, zapoczątkowując swoje rządy od zerwania parlamentu w 1626 r., co w czasie konfliktu z Hiszpanią i Francją oznaczało wzmożone zagrożenie ze strony katolickich dworów.

3.3 PROTOLIBERALNE PARADYGMATY: ANTYCZNA KONSTITUCJA I *COMMON LAW*

Próby ograniczenia parlamentarnych prerogatyw spowodowały, że nie ustawały poszukiwania stanowiska mającego bronić stanowiska „ludu”. Jednym z tych, który próbował przeciwstawić się absolutystycznym zabiegom Stuarta był, Sir Edward Coke, jeden z najwybitniejszych angielskich jurystów przełomu XVI i XVII w., prokurator generalny, sędzia najwyższy przy trybunale Common Pleas, zwolennik racji parlamentarnej. Co prawda jego antymonarchistyczna postawa okazała się najbardziej rozpowszechniona i znacząca dopiero po jego śmierci, lecz nie umniejsza to jego dokonań, które skupiają się przede wszystkim w

„odzyskaniu” równowagi władz (Pocock 1987, 45). Coke, powołując się na historyczne rozstrzygnięcia zapoczątkowane przez Magna Carta Libertatum (pol. *Wielka Karta Swobód*), wydaną w 1215 roku przez króla Jana bez Ziemi, przeciwstawiał królewskim uprawnieniom, całość prawnych ustaleń o stałym charakterze określanych jako *common law* (Szlachta 2008, 590). Taka interpretacja systemu prawa powodowała, że król był jedynie jego częścią, a nie sytuował się ze względu na aspekt boskości jako dawca prawnych regulacji (D. C. Smith 2014, 10). Według Coke’a istniejące rozwiązania prawne zawarte w *common law* ograniczały pozycję monarchy na rzecz parlamentu, który nie był ciałem doradczym króla, lecz piastował równorzędną pozycję. Wiara w antyczną konstytucję, jak ten mit określił Pocock, dawała silną podstawę do odrzucenia wizji jaką prezentował Jakub I wraz z przedstawicielami obozu rojalistycznego bliskiego władcy. Nie oznaczało to jednak, że idee kształtowane przez *common law* wznosiły gmach republikańskiego myślenia. Narracja, w której *common law* stanowiła fundamentalny aspekt porządku społecznego, stanowiła według Pococka pierwowzór „wigowskiej interpretacji”, która zdominuje pojmowanie idei politycznych aż do lat 30. XX w. (Pocock 1987, 46). Mit ten będzie stanowić podstawę wigowskiej wizji wolności, legitymizując ewolucyjny charakter zmian w pryncypiach nawiązujący do wyśnionych antycznych wartości politycznych. Edmund Burke w swojej odpowiedzi na chęć przejścia rewolucyjnego zapалу przez angielskich wigów zatytułowanej „Rozważania o rewolucji we Francji”, będącej emanacją późno wigowskiego myślenia, pisał:

*Naszą najstarszą reformą jest Magna Charta. Przekona się Pan, że sir Edward Coke, wielka wyrocznia w sprawach naszego prawa, i właściwie wszyscy jego znakomici następcy, aż po Blackstone’a, starali się ukazać rodowód naszych swobód. Starali się udowodnić ten starodawny statut, Magna Charta króla Jana, nawiązywał do statutu z czasów Henryka I, a oba nie były niczym inne jak tylko potwierdzeniem jeszcze bardziej starożytnego prawa królestwa. W rzeczy samej twierdzenia tych autorytetów wydają się po większej części słuszne, może nie zawsze, lecz jeśli nawet prawnicy ci mylą się co do pewnych szczegółów, to wzmacnia to tylko moje stanowisko, świadczy bowiem o przemożnej skłonności do dawności, przepelniającej zawsze umysły naszych prawników, prawodawców i wszystkich ludzi, na których chcieli oddziaływać, a także o niezmienności zasad politycznych tego królestwa, nakazujących traktowanie naszych najświętszych praw i swobód obywatelskich jako **odziedziczonych**” (Burke 1994, 50).*

Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że spór wokół systemu prawnego i zobowiązań króla i parlamentu bazował w dużym stopniu na rozpoznanym przez wielu historyków paradoksie. Rojaliści, zdaniem takich autorów, a zarazem aktywnych politycznie działaczy, jak Milton, czy Sidney, mieli argumentować za przekonaniem, że za aktem ustanawiającym *common law* i nadającym antyczną konstytucję, stało rozwiązanie siłowe w formie podboju dokonanego przez Wiliama I Zdobywcę w 1066 roku. Faktycznie jednak, stanowiło to polityczną manipulację mającą na celu ukrycie wstydliwego grzechu pierworodnego republikańskiej koncepcji (Skinner 2004b, 241). Sidney, Coke, a w XVIII w. także znany kodyfikator prawa Sir William Blackstone dowodzący, iż ustanowienie praw było konsekwencją najazdu obcych wojsk, było błędne. Perspektywa jakoby podbój miał stać się gwarantem praw i swobód ośmieszałyby, wszakże stanowisko parlamentarnych propagandzistów. Quentin Skinner pisze nawet o zawstydzającym fakcie, który wyłania się z przyjęcia perspektywy, która głosi, że antyczne wolności, które miałyby legitymizować ograniczoną rolę monarchy wynikały z siłowego działania władcy naruszającego jego istotę (Skinner 2004b, 239). Ówczesni antymonarchiści robili wiele, by uniemożliwić podważenia legalności systemu, który miał zakładać równowagę stron. Rojaliści posiadaliby wówczas argument, który by stwierdzał, że podbój Wilhelma Zdobywcy uzasadniałby wizję, w której „królowie Anglii są dziedzicami niepodważalnego kształtu suwerenności” (Skinner 2004b, 240). Jak ten paradoks relacjonuje wybitny marksistowski historyk Christopher Hill, zwolennicy króla dość późno, bo dopiero pod koniec wieku zrobili użytek z takiego argumentu (Hill 1958, 62). Podobnego zdania są historycy myśli politycznej m.in. Peter Laslett i John Pocock, według których ten argument nie był znany i nie pojawiał się w debatach poświęconych relacji król i poddani (Skinner 2004b, 241). Jednakże zdaniem Skinnera, przyjęcie takiej interpretacji zawęża przedmiot ówczesnych debat. Argumentem tym bowiem w swoich pracach posługiwał się Thomas Hobbes, z jednej strony stronnik dworskiego stanowiska, który musiał pozostawić Anglię i udać się na emigrację do Paryża, a z drugiej autor przychylny niektórym racjom parlamentarnej sprawy.

3.4 THOMAS HOBBS: PIERWSZY PROTOLIBERAL

Protoliberalny język debat politycznych pojawił się w XVII-wiecznej Anglii, a za ich istotnego autora uznaje się Thomasa Hobbesa, którego pisarstwo było ściśle powiązane z wydarzeniami mającymi miejsce w Anglii doby dynastii Stuartów. Thomas Hobbes żył w latach 1588-1679, początkowo był prywatnym nauczycielem w zamożnej rodzinie

Cavendishów. Przed 1640 rokiem niewiele publikował, wydając przede wszystkim tłumaczenie „Wojny Peloponeskiej” Tukidydesa. Wraz z narastającym konfliktem wewnętrznym, będącym odzwierciedleniem sporu pomiędzy dworem Karola I a parlamentem, Hobbes zbiegł do Francji, gdzie wkrótce opublikował „De Cive” (pol. „O obywatelu”). Jego bliskie kontakty z obozem rojalistycznym (poprzez związki z rodziną Cavendishów) narażały go na niebezpieczeństwo ze strony antymonarchistów. Jego najsłynniejsza praca, „Lewiatan”, została napisana na wygnaniu w Paryżu, a jej publikacja w Anglii zbiegła się z jego powrotem w 1651 roku. W Anglii brał udział w debatach publicznych, gdzie spierał się o naukową metodę Roberta Boyle’a, eksponując swój domniemany ateizm i krytykując scholastyczną atmosferę Oxfordu w tamtym czasie. W 1668 roku wydał łacińskie, poprawione wydanie „Lewiatana”. Ostatnie lata spędził w majątku Cavendishów, gdzie zmarł w 1679 roku w wieku 91 lat.

Kontekstem wprowadzenia pierwszych rozważań protoliberalnych jest wielowątkowy spór mający miejsce w Anglii w XVII w. Spór ten wyznacza granicę dla nowożytnego postrzegania świata i tworzy podwaliny pod myślenie, w którym prawa a nie cnota będą stanowiły o pomyślności suwerennego państwa (Pocock 1995e, 41). Hobbes wykladał w swoich pismach przede wszystkim problemy swojej epoki, do której współczesność silnie nawiązuje, nie tylko szukając źródeł, lecz także, by wrócić do fundamentalnych problemów myślenia politycznego. John Rawls, jeden z najważniejszych liberalnych teoretyków XX w., będzie prace Hobbesa uważał za „największe dzieło myśli politycznej napisane w języku angielskim” (Rawls 2010, 71), a polscy badacze będą widzieć w nim tego, który zainicjował nowożytną filozofię polityki (Jakubowski i Szahaj 2008, 38). To, co pisał Hobbes jest nie tylko ważne z perspektywy historycznych postulatów myśli liberalnej, lecz będzie istotne dla „naszego zrozumienia naszej kultury politycznej” (Pocock 1995a, 52). Twórczość Hobbesa zapoczątkowała tradycję liberalnego myślenia i stwierdzenie to, mimo różnorodności metodologicznych interpretacji, stanowi punkt wyjścia dla większości interpretacji twórczości autora „Lewiatana” (Macpherson 1990; Skinner 2008b)⁴⁰. Autor stara się zaprezentować poglądy Hobbesa, wskazując jego wpływ na kierunek późniejszej myśli liberalnej. W tym celu zestawie ze sobą fundamentalne dla myśli politycznej odczytania dzieła Hobbesa. Hobbes bowiem w literaturze występuje, jako twórca ideologicznego pola działania dla społeczeństwa rynkowego (Macpherson 1990), matematyzujący racjonalista (Tokarczyk 1998), czy aktywny politycznie myśliciel dla którego przewodnią myślą była problematyka jedności państwa

⁴⁰ Richard Tuck będzie nawet przekonywał w swojej pracy poświęconej Hobbesowi, że zarówno autor „Lewiatana”, jak i John Locke, wyrażali paradoksy „klasycznego liberalizmu” (Tuck 1989, 72–73).

(Bobbio 1993, 29), czy uprawniony porządek społeczny (Strauss 1963, 1). To co dla historycznego odczytania wydaje się naturalne (Koselleck 2015, 69; Skinner 2011, 140), dla wielu innych badaczy pozostaje niedostrzegalne, dlatego rozważania dotyczące Hobbesa rozpocznę od klasycznej lektury, która urzeczywistniła mit Hobbesa jako myśliciela politycznego zanurzonego w tradycji wigowskiej, opowiadającej się za wyższością wartości rynkowych.

3.4.1 Hobbes i „posesywne społeczeństwo rynkowe”

W mającej już status klasycznej pracy „The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke”, kanadyjski politolog Crawford Brough Macpherson, którego Alasdair MacIntyre określił jako najważniejszego spadkobiercę Johna Stuarta Milla (MacIntyre 1976, 177), starał się zaprezentować idee powstałe w XVII w. jako wartości na których ufundowana została koncepcja, którą on sam określał jako: posesywny indywidualizm (ang. *possessive individualism*)⁴¹. Koncept ten miałby opisywać teoretyczną wizję XVII-wiecznego liberalnego myślenia politycznego, który został ukształtowany przez dokonania Hobbesa, ugrupowania lewellerów (ang. *levellers*), Harringtona oraz Locke’a. Posesywny indywidualizm stanowić miał ideologiczne wcielenie liberalnych zdobyczy, a jego podstawowe wyznaczniki stanowiłyby: rozumienie wolności jako niezależności od woli innych; pojęcie wolności jako wolności od wszelkich relacji międzyludzkich, w które jednostka nie wstępuje dobrowolnie; utożsamienie jednostki jako posiadacza swojej własnej osobowości i własnych zdolności, z których posiadania nie wynikają żadne zobowiązania wobec społeczeństwa; przeświadczenie, że jednostka nie może odseparować swoich zdolności wyłącznie dla siebie, lecz może tak uczynić w stosunku do własnych zdolności do pracy; wizja społeczeństwa będącego zbiorem relacji rynkowych; podgląd, według którego jeśli niezależność od woli innych stanowi o człowieczeństwie, to wolność każdej jednostki może być ograniczona tylko przez takie obowiązki i prawa, które są nieodzowne, by zapewnić wolność innym; przekonanie, że społeczeństwo polityczne stanowi formę ludzkiego urządzenia służącego ochronie własności jednostek, osobowości i dóbr, w celu zachowania podstawowych relacji wymiany zachodzących pomiędzy jednostkami jako właścicielami (Macpherson 1990, 263–64). Te

⁴¹ W polskim piśmiennictwie nie ma utrzymanej jednolitości w tłumaczeniu tego terminu, najbardziej przekonywującym zapisem jest forma zaprezentowana w monografii Mariusza Turowskiego (Turowski 2014, 19).

wyznaczniki inkorporowane w tradycję XVII-wiecznego myślenia politycznego są według Macphersona najbardziej widoczne w myśli politycznej Hobbesa (Macpherson 1990, 264). Uznanie jednostki, z jej motywacjami skierowanymi na własne potrzeby, powoduje powstanie społeczeństwa handlowego, w którym relacje kształtowały poczucie zobowiązania politycznego tak bardzo potrzebnego do zaakceptowania zrzeczenia się jednostkowej władzy na rzecz suwerena.

W myśl koncepcji kanadyjskiego politologa, Hobbesowska wizja człowieka stanowi uosobienie realizowanych w późniejszym okresie relacji rynkowych, które wzmacniały indywidualizm jednostki, traktując jego wolność w kategoriach negatywnych. Hobbesowska wizja stanu natury, w którym podstawowym pojęciem jest konflikt, utwierdza Macphersona w przekonaniu, że obraz ten odpowiada kształtującemu w czasach autora „Lewiatana” posesywnego społeczeństwa rynkowego (Macpherson 1990, 53–54). Zdaniem Macphersona, Hobbes znał funkcjonowanie i zasady relacji rynkowych, tym bardziej, że w XVII w. w Anglii proces „eksploatacji ziemi jako kapitału była bardzo zaawansowany” (Macpherson 1990, 61)⁴². Relacje pomiędzy właścicielami ziemskimi a najemcami stanowiły odzwierciedlenie paternalistycznych relacji, które nie zmieniły ani powołanie Republiki Angielskiej, ani dokonania „chwalebnej rewolucji” (ang. *Glorious Revolution*). Państwowe działania były dalekie od zasady *laissez-faire*, lecz błędem byłoby przeświadczenie, że rynek, na którym dokonywano wymiany handlowej nie istniał. To właśnie wówczas w większym stopniu funkcjonował rynek oparty na wymianie handlowej niż jakakolwiek „ekspansywna” polityka kształtujących się jeszcze państw⁴³. Stosunki handlowe przenikały wówczas istniejące zwyczaje i przy pomocy wyjątkowych warunków do rozwoju współtworzyły „posesywne społeczeństwo rynkowe” (Macpherson 1990, 62). Potwierdzenie tego faktu Macpherson znalazł we fragmencie, w którym Hobbes utowarawia pracę czyniąc z niej przedmiot wymiany: „praca człowieka bowiem, jest również dobrem, które można wymieniać tak na inne, tak samo jak każdą inną rzecz” (Hobbes 2009, 333). Macpherson, pomija jednak wyraźną sugestię Hobbesa, który łączy rozdział dóbr i ustanowienie własności z monopolem władzy państwowej:

⁴² Inne zdania będzie m.in. John Pocock, wedle którego kategorie rynkowe odnośnie ziemi będą stanowiły paradygmatyczny element przemian politycznego myślenia dopiero na początku XVIII w. Zdaniem Pococka kategoria ekonomicznego myślenia podlegała wówczas jeszcze przedkapitalistycznej perspektywie, w której przeniesienie własności ziemskiej odbywało się w ramach relacji spadkowych niż relacjach handlowych (Pocock 2016, 390). Więcej na temat polemiki z interpretacją Macphersona można znaleźć w pracy Mariusza Turowskiego (Turowski 2014, 68–94).

⁴³ Ówczesne państwowe zobowiązania finansowe, jeśli tak możemy określić wydatki władcy, oznaczały jedynie nakłady obejmujące koszty posiadania dworu oraz zbrojenia zabezpieczające handel i obywateli. Pieniądze wydawane przez władcę pochodziły z podatków, przede wszystkim opodatkowania bawełny (J. Brewer 1990, 4).

„gdzie bowiem nie ma państwa, tam trwa (...) wieczna wojna każdego człowieka z każdym jego sąsiadem; i wobec tego każda rzecz należy do tego, kto ją zdobył i kto ją dzierży siłą, a to nie jest *własność*, ani *współwłasność* dóbr, lecz *niepewność* (Hobbes 2009, 333–34)⁴⁴. Hobbes w ujęciu Macphersona dostrzega zmianę jaka nastąpiła wraz z próbą porzucenia króla (ang. *defection of so many from the king*). Ludzie zrozumieli, że kwestia własności jest fundamentalną wartością w konflikcie z władcą. Przemiana poglądów na temat posiadania jaką zauważa Hobbes jest, zdaniem Macphersona, dowodem na zakwestionowanie feudalnych przekonań filozofa Malmesbury. Obraz jaki wyłania się z „Behemotha”, pracy poświęconej wojnie domowej w Anglii, która nie otrzymała początkowo zezwolenia króla na publikację (Seaward 2010, 12–13), wedle Macphersona przedstawia funkcjonowanie społeczeństwa rynkowego (Macpherson 1990, 66). W nim to bowiem grupa bogatych kupców dokonuje akumulacji kapitału, który potrzebny jest władcy chociażby do działalności obronnej czy ekspansyjnej. Tym samym zależność instytucji związanych z państwem od rynku powoduje dalszy rozrost kapitalistycznych relacji w duchu „modelu posesywnego indywidualizmu”. Ta konkurencyjna presja ze strony innych, obecna w stanie natury nigdy nie znika, lecz zostaje ograniczona pod wpływem praw (Macpherson 1990, 22). Powstanie praw mających ujarzmić wrogą naturę ludzi nie stanowi dla Macphersona argumentu na rzecz ograniczenia zapędów społecznych, realizujących jedynie potrzeby jednostek. To, że Hobbes wprowadza prawa mające ujarzmić naturę ludzką, świadczy o tym, że interes własny stanowi fundament ludzkiej perspektywy (Macpherson 1965, 180–81). Powstanie praw wcale nie neguje natury człowieka, jedynie pozwala wprowadzić i utrwalić „mieszczańskie wolności” (ang. *bourgeois freedoms*): prawo zachowania i ważności umów, bezpieczeństwo wymiany czy prawo własności. To właśnie, zdaniem Macphersona, stanowi esencję hobbesowskiej doktryny politycznej (Macpherson 1965, 174).

Perspektywa marksistowska (obecna u Macphersona), a więc taka która uznaje za determinującą motywację interesu klasowego, nie jest jedyną która przedstawia protoliberalne wartości koncepcji politycznych Hobbesa jako próbę skodyfikowania reguł dla społeczeństwa rynkowego. Inni autorzy dostrzegali w projekcji Hobbesa wizję człowieka jako racjonalnej jednostki, *homo oeconomicus*, pożądamy dóbr dla siebie, a tym samym przynoszącej pożytek wszystkim członkom społeczeństwa. Przekonania o utylitarnej sile Hobbesa pozwalały na nadanie mu tytułu „ojca ekonomii politycznej”, sugerując jego fundamentalny wpływ dla

⁴⁴ Co ciekawe z perspektywy hobbesowskiego sceptycyzmu wobec autorów republikańskich, Hobbes broniąc roli państwa jako gwaranta własności powołuje się na Cyncerona (Hobbes 2009, 334).

leseferystycznej teorii państwa (de Jouvenel 1972, 240–41). W jeszcze innym kierunku poszedł Leo Strauss, który przedstawiał Hobbesa jako myśliciela całkowicie odrzucającego demokratyczne wartości na rzecz moralnej przewagi monarchii (Strauss 1963, 110). Jednakże nie to stanowi największą uwagę ze strony krytyków Straussa. Dla tego urodzonego w Niemczech badacza, Hobbes ustanawia moment kresu starożytnej filozofii politycznej jako „niewystarczającej i fałszywej” (Strauss 1989, 83–84). Hobbes, wedle Straussa, jest twórcą nowożytnej formy filozofii politycznej, która stanowi wynik jego peregrynacji w głąb nauk ścisłych (Strauss 1963, 136). Hobbes w perspektywie Straussa staje się krytykiem kultury mieszczańskiej stanowiącej przykład nowego modernistycznego myślenia politycznego (Strauss 1963, 118). Jednakże mało która z konkurencyjnych interpretacji twórczości Hobbesa nie wywołała takiego odzewu jak właśnie praca kanadyjskiego politologa (Berlin 1964; Carmichael 1983; D. Miller 1982; Pincus 1998; Viner 1963). Koncepcja Macphersona spotkała się z krytyką i komentarzami wielu znaczących politologów czy historyków myśli politycznej. Zdaniem Isaiah Berlina, w którego opinii praca Macphersona podniosła historię idei z poziomu marksistowskiego punktu widzenia do rzadko spotykanego w zachodnim pisarstwie stylu, główna teza pracy stawiająca Hobbesa i Locke’a jako ojców założycieli ideologii kapitalistycznej pozostaje nie do utrzymania (Berlin 1964). Z podobnej, krytycznej perspektywy wypowiadał się David Miller, według którego opisywanie ideologicznej spójności trwającej ponad dwieście lat myśli politycznej kwestionuje filozoficzne i polityczne przynależności omawianych przez Macphersona autorów (D. Miller 1982, 122). Wybitny historyk brytyjski, Keith Thomas zarzucał w swoim komentarzu, że niekoniecznie należy interpretować historyczne teksty pomijając postulowaną wizję świata, przy jednoczesnym faworyzowaniu opisu stanu zastanego i traktowaniu tej wizji jako całości przekonań społecznych danego autora (K. Thomas 1965, 187). Jednak najtrudniejsza do zakwestionowania krytyka pojawiła się ze strony autorów współtworzących Szkołę Cambridge: Quentina Skinnera i Johna Pococka (Turowski 2014, 34–35). Według Skinnera, model zaprezentowany przez Macphersona, nie tylko nie odpowiada zapisowi rzeczywistych debat politycznych, które miały miejsce w XVII w., ale także wymusza ahistoryczną interpretację polegającą na doszukiwaniu się ukrytych sensów i „alternatywnego wyjaśnienia” (Skinner 1966b, 210). W swoim głośnym tekście Skinner zarzuca Macphersonowi, że dla dobra własnego wystąpienia decyduje się na „rozstrzygnięcie sprzeczności” autorów, których opisuje (Skinner 2014). Sama praca Macphersona zainspirowała Skinnera do pracy nad własną koncepcją badawczą mierzącą się z nowożytną myślą polityczną (Turowski 2014, 35). Dla Pococka najistotniejsza w pisarstwie Macphersona była próba wskazania na fundacyjny

związek pomiędzy XVII-wiecznymi relacjami społecznymi, a kształtującym się duchem przedsiębiorczości. W tym miejscu zdaniem Pococka, Macpherson nadbudowuje funkcjonujące wówczas paradygmaty wyznaczające myślenie polityczne tamtych czasów. Biorąc za przykład koncepcję władzy u Harringtona, Macpherson ze zbytnią łatwością przypisuje jej atrybut własności prywatnej, która może stać się obiektem handlu. Zdaniem Pococka takie przekonanie jest błędne, gdyż, po pierwsze pojęcie własności jako elementu władzy występowało u Harringtona jako kategoria polityczna a nie ekonomiczna (wówczas takie rozróżnienie nie istniało) oraz ziemia nie była przedmiotem obrotu handlowego, wobec czego nie podlegała spekulacji rynkowej (Pocock 1975a, 67; 1965, 554–57). W konsekwencji, trudno jest dostrzec elementy wspierające „posesywny indywidualizm” w koncepcji jednego z najważniejszych przedstawicieli myśli politycznej XVII w.

3.4.2 Hobbes i protoliberalna koncepcja państwa

Podążając za interpretacją podyktowaną przez Quentina Skinnera należy zwrócić uwagę na fakt, iż jego twórczość przełamuje złudną doskonałość istniejących po II wojnie światowej narracji w historii myśli politycznej, przywracając głos adwokatom republikańskiej koncepcji wolności, zwolennikom parlamentarnej racji. Co znaczące dla perspektywy poznawczej ówczesnych sporów politycznych, Skinner w debatę z XVII w. umiejętnie wpisuje argumenty Hobbesa, które na pierwszy rzut oka wydają się być uzasadnieniem pozycji monarchy. Perspektywa debat politycznych, stanowi bowiem dla Skinnera podstawowy punkt wyjścia dla właściwej interpretacji znaczenia prac autora „Lewiatana”. Współczesny dyskurs eliminuje tradycje intelektualne, które stanowią zerwanie ze współczesnym kanonem, dlatego „zadaniem historyka jest próba ponownego odkrycia i zwrócenia naszej uwagi na pełny wachlarz tych wcześniejszych debat” (Skinner 1997, 40). Skinner przypatruje się Hobbesowi, nie jako abstrakcyjnemu twórcy koncepcji umowy społecznej, czy idei reprezentacji, lecz aktywnemu uczestnikowi debat, które przeobraziły nowożytną myśl polityczną.

W połowie lat 40. XVII w., gdy rozgorzał spór pomiędzy zwolennikami króla, którzy bronili pochodzącego od Boga prawa do tronu oraz zwolennikami koncepcji suwerenności ludu, głos Hobbesa stanowił odrębne zdanie na tle toczonych polemiki. Hobbes, początkowo mało aktywny, dał się poznać w czasie eskalacji konfliktu jako „wymagający przeciwnik dla republikańskiego pojęcia wolności, a jego próby zdyskredytowania tej koncepcji zaowocowały

epokowym przełomem w historii anglojęzycznej myśli politycznej” (Skinner 2008b, XIII). Publikując w 1651 roku „Lewiatan” Hobbes zakwestionował argumenty, jak będzie pisał później w „Behemothcie”, „panów demokratów” (ang. *Democraticall Gentlemen*) (Skinner 2011, 157; Hobbes 2010, 141). Nie można jednak w Hobbesie widzieć jedynie przeciwnika opcji parlamentarnej. Jak zwraca uwagę Skinner, istniały polityczne wątki, w których krytycy monarchii jak i Hobbes zgadzali się ze sobą. Przykładowo, Hobbes „popiera odrzucenie przez nich prawa boskiego, zgadzając się, że w stanie natury istnieje jedna równa wolność dla wszystkich. Podobnie zgadza się co do charakteru wolności [który – przyp. – Ł.D.] polega na »niepodleganiu prawom«” (Skinner 2011, 157). Co więcej, sytuując władzę w roli suwerena, Hobbes nie dokonał tego w imię obrony pozycji Stuartów. Jak stwierdza w dedykacji dla Francisa Godolphina: „ja nie mówię o określonych ludziach, lecz abstrakcyjnie o siedlisku władzy” (Hobbes 2009, 80). „Lewiatan” jest czymś więcej niż tylko zapisem teoretycznych sporów tamtych czasów, stanowi nowożytną teorię stosunków politycznych, której znaczenie będzie niezmiennie oddziaływało na odczytanie naszego dziedzictwa intelektualnego aż do czasów współczesnych.

Państwo w koncepcji Hobbesa ma dużo poważniejszą rolę do odegrania, niż życzyliby sobie tego jego republikańscy polemici. Pojawienie się państwa powoduje zakończenie „nędznego stanu wojny” jak o stanie permanentnego konfliktu pisze Hobbes (Hobbes 2009, 253). Stan ten jest konsekwencją sytuacji, w której znalazł się wolny od ograniczeń i równy innym człowiek. Uprawnienia natury (łac. *jus naturale*), będące niczym innym jak wolnościami znajdującymi się w dyspozycji każdego, służą do „obrony swego własnego życia” (Rau 2006, 86). Korzystanie z tych uprawnień zdaniem Hobbesa w stanie natury rodzi konflikt. Dlatego człowiek wyrzeka się uprawnień by móc korzystać z praw natury, które tworzą: dążenie do pokoju i podtrzymywania go; nieczynienie innym tego, czego człowiek nie chce, by jemu uczyniono⁴⁵; sprawiedliwość, która dotyczy wypełniania zobowiązań wynikających z zawartej umowy (Hobbes 2009, 210–43). Z perspektywy ewolucji późniejszej myśli liberalnej najistotniejszym pytaniem wydaje się być kwestia tego, kto będzie wolność, realizowaną w ramach praw, zabezpieczał: *quis custodiet ipsos custodes?* Suwerenem nie jest, tak jakby to chcieli republikanie, społeczeństwo obywateli ani także jednoosobowy władca, jak pragnęliby tego rojaliści. Suwerenem jest sztucznym twór zwany państwem. W tej kwestii Hobbes brzmi jednogłośnie zarówno w wydanym na uchodźctwie w Paryżu „O obywatelu” (łac. *De Cive*) jak

⁴⁵ Prawo to oznacza rezygnację z uprawnień do wszelkich rzeczy, tak dalece jak uważa się to za konieczne, by osiągnąć pokój. Prawo to wiąże się także z przyznaniem innym ludziom takiej samej wolności, jaką przyznaje sobie wobec innych (Hobbes 2009, 212–13).

i w „Lewiatanie”. Głos Hobbesa w dużym stopniu przypomina rady jakich udziela autor „Historii florenckich” niż twórca liberalnego archetypu myślenia (Skinner 2011, 159).

Umowa społeczna, w której konsekwencji powstaje państwo, powoduje, że uprawnienia ludzi zostają scedowane na twór, który będzie powiernikiem ludzkiej wolności. Pisząc o państwie, Hobbes pisze o „jednej osobie, której działań i aktów każdy członek jakiejś dużej wielości stał się mocodawcą” (Hobbes 2009, 258). Suweren jednak nie przybiera postaci konkretnej osoby, lecz stanowi ją abstrakcyjna, fikcyjna osoba państwa. Pojawiająca się w „Lewiatanie” koncepcja państwa, reprezentacji oraz autoryzacji decyzji państwowych stanowi *novum* w myśli politycznej Hobbesa (Skinner 2007, 157). Postać suwerena tworzy wielość ludzi (ang. *multitude*), która pozostaje obdarzona jedną wolą i jednym głosem (Hobbes 2009, 247)⁴⁶. Umocowaniem tego przeobrażenia jest ugoda każdego z każdym, co oznacza porzucenie naturalnych uprawnień, które posiadały jednostki. Fikcyjna osoba państwa może podejmować działania za pomocą autoryzowanego reprezentanta, w którym przeciwnicy koncepcji Hobbesa widzieli samą postać króla. W koncepcji Hobbesa reprezentantem jest osoba, która wypowiada się i działa w imieniu państwa. Rola i osoba odpowiedniego reprezentanta muszą zostać zatwierdzone i autoryzowane przez mocodawcę (ang. *author*). Mocodawca natomiast musi spełnić dwa podstawowe warunki. Po pierwsze jako osoba fizyczna, musi być możliwy do zidentyfikowania, a po drugie jego działania w roli mocodawcy muszą zostać uznane jako jego własne, co oznacza też i to, że jest on odpowiedzialny za działania reprezentanta. Postulat odpowiedzialności mocodawców za działania reprezentanta ma dalekosiężne skutki, co Hobbes nieco cynicznie obnaża:

„każdy poddany przez fakt ustanowienia władzy jest mocodawcą wszelkich działań i orzeczeń ustanowionego suwerena, przeto cokolwiek ten suweren uczyni, nie może to być niezgodną z prawem krzywdą dla żadnego z jego poddanych; i żaden poddany nie ma prawa oskarżać go o niesprawiedliwość”
(Hobbes 2009, 263).

Wielość, złożona z pojedynczych osób autoryzuje suwerena do reprezentowania państwa jedynie w zakresie działań, do których poszczególne osoby fizyczne mają prawo, „a to znaczy tyle co ustanowić jednego człowieka czy jedno zgromadzenie, które by ucieleśniało

⁴⁶ Warto zwrócić uwagę na fakt, że w koncepcji zwolenników parlamentu, co jest symptomatyczne dla całej koncepcji opierającej się wartościach republikańskich, jedność ludu formowana była w celu ochrony naturalnej wolności, natomiast u Hobbesa, głównym kryterium dokonującego się zrzeczenia uprawnień naturalnych jest bezpieczeństwo (Skinner 2011).

ich zbiorową osobę (...) każdy [więc – przyp. Ł.D.] podporządkował swoją wolę woli tego reprezentanta i swój sąd o rzeczach jego sądowi” (Hobbes 2009, 257–58). Tak określona pozycja suwerena wytrąca argumenty obrońcom parlamentarnej racji. Po pierwsze, „twierdzenie, iż król posiada władzę większą od każdego z poddanych, a zarazem mniejszą od nich wszystkich razem, jest pozbawione sensu” (Biały i Dulęba 2016, 296). Kolejnym argumentem, na który uwagę zwraca Skinner, jest warunkowość działań suwerena podnoszona przez parlamentarzystów. Jak zaznaczył Hobbes, mocodawcy suwerena sami są adresatami tej uwagi, gdyż to oni są pośrednio autorami działań suwerena, więc jakiegokolwiek ograniczenie roli władcy oznaczałoby ograniczenia dla wszystkich (Skinner 2011, 165). Ten postulat dotyczy także czynów, które świadczą o złamaniu przez suwerena warunków umowy: „skoro bowiem każdy poddany jest mocodawcą działań swego suwerena, to karałby go za działania, których sam dokonał” (Hobbes 2009, 264).

Przypisując demokratyczne aspiracje jedynie zwolennikom wysokiej pozycji parlamentu w systemie władzy, kwestionujemy zarazem Hobbesowską perspektywę. Podważając z liberalnego punktu widzenia słuszność argumentów Hobbesa należy mieć na względzie dwa istotne warunki. Po pierwsze decyzje suwerena są decyzjami ludzi, więc odpowiadają zobowiązaniom władzy wobec reprezentowanych obywateli. Po drugie absolutna władza w rękach suwerena ma na celu zapewnić bezpieczeństwo i pokój, który nie jest możliwy do zachowania w przypadku realizacji praw naturalnych. Zatem to od ustanowienia pozycji wolności w państwie będzie zależało na ile ten „wielki LEWIATAN” stanowić będzie o powodzeniu obywateli. Jak słusznie wydaje się wskazywać Skinner: „nie mamy innego wyboru prócz pozwolenia, by suweren uosabiał takiego właśnie potwora, jeżeli chcemy mieć jakąkolwiek szansę na wspólne życie w bezpieczeństwie i pokoju” (Skinner 2011, 176).

3.4.3 Hobbes: prawo jako gwarant wolności

Kolejnym elementem zmieniającym dotychczasowe myślenie o politycznych zasadach działania państwa była kwestia wolności. Według Skinnera Hobbesowska wizja wolności miała na celu obnażyć błędy logiczne koncepcji wypracowywanych przez autorów odwołujących się do Machiavellego i Cyncerona i sławiących republikańskie rozwiązania (Skinner 2013b). Hobbes przede wszystkim uznawał wolę i działanie jako dwie sprzężone ze sobą wartości. Działanie jest połączone z wolą jako jej rezultat, dlatego zdaniem Hobbesa mówienie o wolnej

woli (inna być przecież nie może) jest niedorzecznością (Hobbes 2009, 121–22). Człowiek we wszystkim, co czyni zawsze poszukuje „dobra własnego”. W sytuacji, gdy efektem jego działania jest ograniczenie bezpieczeństwa własnej osoby i gdy człowiek działa wbrew własnemu interesowi, wtedy możemy domniemać o braku świadomości konsekwencji wpływających z danych czynów (Hobbes 2009, 215). Negatywna koncepcja wolności Hobbesa wskazuje na działania zewnętrzne (ang. *external impediments*) jako jedyne mogące stanowić przyczynę dla ograniczenia wolności człowieka (Hobbes 2009, 295–96; Skinner 2004f, 210–11). Wolnością więc jest brak zewnętrznych przeszkód w realizacji zamierzonego celu (wynikającego z własnej woli). Tak rozumiana definicja wolności zakłada, że zarówno strach i konieczność nie są przeciwstawne wolności człowieka, lecz koegzystują razem w czynieniu tego co chce wola człowieka (Skinner 2013b). Konsekwencją takiego założenia jest przekonanie Hobbesa o możliwości bycia wolnym i zarazem działać zgodnie z prawem. Prawo „nakłania go do podjęcia namysłu w taki sposób, by ostatecznie porzucił on [człowiek – przyp. Ł.D.] wolę jego nieprzestrzegania, a zyskał wolę przestrzegania” (Skinner 2013b, 35). Z drugiej strony Hobbes rysował wyraźną granicę pomiędzy funkcjonowaniem prawa a wolnością. Według tej konstatacji możemy mówić o wolności wszędzie tam, gdzie prawo milczy (Skinner 2013b, 36; 2008b, 157–60).

Poglądy Hobbesa na kwestię wolności wspierały argumenty rojalistów poszukujących uzasadnienia dla funkcjonowania monarchii (Skinner 2008b, 155). Stronnicy króla dbali, by ostrze Hobbesowskiej argumentacji sprzyjało postulatowi zachowania króla jako suwerena. Głosy takich rojalistów jak Dudley'a Diggesa, czy w późniejszym okresie Roberta Filmera pokrywały się z wizją ograniczonej wolności przez suwerena. Poglądowi temu sprzeciwiał się Hobbes według którego niezależnie „czy państwo jest monarchią, czy demokracją, wolność jest zawsze ta sama” (Hobbes 2009, 302).

3.4.4 Hobbes i jurydyczna tradycja myśli politycznej

Myśl polityczną XVII w. można zaprezentować jako proces kształtowania się dwóch słowników, w których myśl polityczna jest tak przeprowadzona, że „wyraźne zerwanie pomiędzy nimi ze względu na ich oparcie na różnych wartościach, napotykać odmienne problemy, korzystając z odmiennych strategii wobec języka i używanych argumentów” (Pocock 1995e, 39). Słownik republikański mówił o *dictatores* (pol. dyktatorach), publiczni

retorzy i humaniści głosili pochwałę wolności bliski współczesnemu pozytywnemu znaczeniu, a człowiek tej tradycji był na wskroś przesiąknięty ideą życia obywatelskiego (Skinner 2013b, 27). Wyznawana przez nich wolność wynikała z ćwiczeń praktycznych i stanowiła zapewnienie o powodzeniu republiki. Życie w republice było synonimem życia w wolności. To myślenie, zostało przerwane przez drugi nurt określany przez Pococka jako jurydyczna (ang. *juridic*). Uosabiał go właśnie Hobbes, który pisał, karcąc republikańskie zapewnienia o gwarancjach dla wolności republiki wynikające z samego faktu funkcjonowania demokratycznego ustroju (Hobbes 2009, 301–2). Jurydyczna tradycja postrzegała rzeczywistość z perspektywy języka praw. Powstanie państwa u Hobbesa wiąże się z ograniczeniem uprawnień istniejących w stanie natury, lecz tam, gdzie prawa nie ma, wolno robić co się chce. Hobbesowska (jak i Locke’owska) tradycja myśli politycznej nie będzie jednak zdaniem Pococka, co jest podejściem wyróżniającym się na tle sporu o liberalne źródła współczesnej myśli politycznej, kształtować przez najbliższe sto lat rzeczywistości politycznej. „Od 1688 do 1776 r. (a nawet później) centralną kwestią w anglofońskiej teorii politycznej nie jest problem, czy rządzący może opierać się zaniedbaniom i wykroczeniom władzy, lecz reżim oparty na patronażu, deficycie publicznym, profesjonalnej stałej armii nie korumpuje zarówno rządzących jak i rządzonych; i korupcja była problemem odczytywanym przez pryzmat cnoty, nie praw, gdyż perspektywa praw nigdy by nie rozwiązała tego problemu zapewniając o prawie do sprzeciwu” (Pocock 1995e, 48). Mówiąc inaczej, korupcja, tak jak ją rozumiano w tradycji cnoty, była nierozzerwalnym elementem jurydycznego myślenia, przede wszystkim stawiała obywateli w zależnej od władzy sytuacji (Marczewski 2013, 35).

Trudno nie odnieść wrażenia, że jurydyczna tradycja stanowi nowożytny prototyp myśli liberalnej, lecz paradygmatyczne myślenie w jakiej umiejscowiona jest rekonstrukcja Pococka powoduje, że takie przeświadczenie może być nieuprawnione. Badaczem, który wpisał jurydyczną tradycję w nurt liberalnego myślenia jest Richard Tuck (Pocock 1995e, 45). W swojej pracy „Natural Rights Theories: Their Origin and Development” stawia tezę, iż problem na gruncie definiowalności prawa we współczesnej filozofii politycznej wiążą się z historycznymi konotacjami, jakie pojęcie praw budzi w liberalizmie (Tuck 1979, 1). Liberalizm w tej perspektywie jest „opowieścią jak prawa stały się wstępnym warunkiem, szansą i udanym źródłem suwerenności, dzięki czemu suwerenność mogła objawić jako twór praw jednocześnie je chroniący” (Pocock 1995e, 45). Przyjmując model Pococka i trzymając się opowieści Tucka należy uznać, że samo powołanie przez Hobbesa idei państwa w postaci suwerena reprezentującego wszystkich jest aktem jurydycznym i na wskroś liberalnym. Hobbes wiążąc

sytuację obywateli z prawem, którego są zobowiązani przestrzegać na skutek umowy z suwerenem nadaje sens późniejszej liberalnej tradycji widoczny w politycznym zobowiązaniu wspólnoty.

Analizując miejsce Hobbesa z jurydycznej perspektywy należy sobie zadać pytanie o konsekwencje jakie przypadną w udziale ideologii liberalnej w związku z dorobkiem filozofa z Malmesbury. Zdaniem amerykańskiego politologa Iana Shapiro, pierwszą konsekwencją jest ustanowienie jednostek przedmiotem prawnych roszczeń. Wynika to z przyjętego przez Hobbesa obrazu człowieka w stanie natury, który kreowany jest nie z perspektywy wielości, lecz z perspektywy indywidualnej (Shapiro 1986, 59). Drugą cechą otrzymaną w spadku przez liberalizm jest oddzielenie praw od zobowiązań. Prawa bowiem przypisane są człowiekowi jako jednostce, a zobowiązania traktują całą wspólnotę (Shapiro 1986, 60–61). Trzecią konsekwencją myśli Hobbesa dla liberalizmu jest odczytanie znaczenia praw z perspektywy wolności w znaczeniu negatywnym. Wolność bowiem odpowiada milczącemu prawu. Shapiro jest tutaj zgodny zarówno ze Skinnerem jak i Pocockiem (Pocock 1995e, 40). Kolejną konsekwencją jest przeświadczenie o potencjalnej nieskończoności praw indywidualnych. Przykładem są prawa własności, których zasadności Hobbes w żaden sposób nie kwestionuje i trudno tę kwestię usprawiedliwiać ograniczonością ówczesnych stosunków gospodarczych, gdyż kwestia własności miała fundamentalne znaczenie m.in. dla myślicieli republikańskich, jak Harringtona. Dostrzeżone przez Macphersona utowarowienie pracy oznaczając w tym wypadku będzie nieograniczone prawo do dzieła własnej pracy (Shapiro 1986, 63–64). Finalną ideologiczną konsekwencją dla przyszłej myśli liberalnej jest pozycja i funkcje państwa. Shapiro, przywołując takich liberałów jak John Maynard Keynes, czy John Atkinson Hobson, zaznacza, że do fundamentów liberalnego myślenia nie należy idea państwa minimalnego, lecz zapoczątkowanego przez Hobbesa, państwa jako regulatora praw (Shapiro 1986, 67). Przedstawione koncepcje, obecne w twórczości autora „Lewiatana” stanowiąc będą fundament liberalnych wartości. I nawet nie mogąc za radą Pococka określić Hobbesa jako myśliciela liberalnego, jego konotacje i wpływ pozostają nie do podważenia.

3.5 SYTUACJA POLITYCZNA W II POŁ. XVII W. W ANGLII

Karol I w krótkim czasie spowodował, że Anglia prowadziła wojnę nie tylko z Hiszpanią, lecz z Francją, z którą do tej pory miała trwały sojusz. Obwiniany przez społeczeństwo o złą sytuację kraju, protegowany Karola, George Villers, ks. Buckingham

został zamordowany, a morderca, niejaki John Felton, uznany został przez admiratorów republikańskiej tradycji za angielskiego Brutusa (Norbrook 2000, 55). W 1628 r. parlament wymógł na królu uznanie „Petycji o prawa” (ang. „Petition of Rights”), która ustalała ściąganie podatków bez zgody parlamentu jak i aresztowania bez procesu za bezprawne. Rok później król, odczuwający dyskomfort związany z ograniczeniem swojej władzy, rozwiązał parlament. W tym czasie szerzyła się korupcja, dwór udzielał pożyczek w zamian za nobilitacje i przywileje⁴⁷, religijne przywództwo Williama Lauda w dużym stopniu opierało się na permanentnej pochwalie władzy królewskiej i antypurytańskiej doktryny. Sytuacja została doprowadzona do ostateczności: wybuchł otwarty konflikt króla i parlamentu, toczony na polach bitewnych całej Anglii, który doprowadził do zgładzenia na początku 1649 r. prawowitego władcy. Ówczesny spór intelektualny, który ciągnął się przez całe stulecie rozpatrywany jest współcześnie jako: konflikt pomiędzy dworem a ludem, frakcją rojalistów a zwolennikami parlamentu, a także walką pomiędzy klasą wielkiej burżuazji i nowej szlachty, a starą arystokracją (Cust i Hughes 2014, 1–46; Pocock 2016, 401–36; Seidler 1972, 193–238).

Ścięcie króla w koronie nadało wydarzeniu wymiar symboliczny. Stracono nie tylko człowieka, lecz przede wszystkim Koronę. Od tej pory władza królewska w Anglii nie istniała (Hill 1988, 94). W marcu 1649 r. oficjalnie zniesiono monarchię oraz Izbę Lordów. Powołano 50-osobową Izbę Gmin i Radę Państwa. Republika Angielska w krótkim okresie zamieniła się w protektorat. Właściwa władza trafiła jednak w ręce Olivera Cromwella, dowódcy wojskowego tzw. „armii nowego wzoru” (ang. „New Model Army”). Po jego śmierci w 1658 r. chaos ustrojowy się pogłębił i dla wielu okres ten będzie definiowany w mocno ideologicznym zabarwieniu jako *interregnum* (pol. *bezkrólowie*). W momencie, gdy wpływ republikanów malał, rojaliści przepchnęli pomysł restauracji monarchii, co było spełnieniem dużej części społeczeństwa⁴⁸. Przywrócona Izba Lordów zadeklarowała ciągłość władzy królewskiej i oddała koronę w ręce Karola II, syna straconego władcy. Restauracja przyniosła znaczne ograniczenia dla dysydentów religijnych, co spowodowało funkcjonowanie wielu odłamów religijnych na uboczu życia publicznego. Katolickie konotacje nowego władcy i jego dworu spowodowały, że parlament stał się znowu miejscem kształtowania się antyrojalistycznych postaw w myśl przekonania, że „rojalizm angielskich posłów kończył się

⁴⁷ Historyk Lawrence Stone określa okres rządów dwóch pierwszych Stuartów mianem „inflacji godności” (Stone 1968).

⁴⁸ Samuel Pepys, kronikarz tamtych czasów pisał: „przez cały dzień wczorajszy w Londynie wielka radość, a wieczorem więcej ognisk świątecznych niż kiedykolwiek i bicie w dzwony, i po wszystkich ulicach picie zdrowie Króla na klęczkach, co już mi się zdaje trochę nadto” (Pepys 1978, 70).

tam, gdzie zaczynał się lęk «niemal irracjonalny» przed papieżyństwem, z czym od razu łączono absolutyzm Korony” (Kędziński 1986a, 204). Mający wspólną wizję, w której podstawowymi wartościami były: „rządy prawa w których połączenie władzy królewskiej, arystokratycznej i ludu zabezpieczały ich wolności oraz własność” ówczesni zwolennicy reform stanowili coraz ważniejszą siłę w parlamencie (Robbins 1968, 56–57). Wrogość opozycji wobec władcy nie malała, czego dowodem były próby zgładzenia monarchy⁴⁹. W jednym z przygotowywanych zamachów, tzw. „Rye House Plot” (pol. „spisek Domu Zbożowego”) udział brał Algernon Sidney, którego pisma będą później określane jako „podręcznik rewolucji” amerykańskiej (Robbins 1947). Król zmarł w 1685, a sukcesorem tronu stał się Jakub II, katolik, o którego pominięcie przy koronacji następcy Karola II walczyli rosnący na znaczeniu wigowscy posłowie z lordem Shaftesburym na czele. Gdy okazało się w 1688 r., że nowy władca wydał na świat męskiego potomka, który z zasady dziedziczyłby tron po śmierci ojca, przynależący do różnych odłamów protestanckich, a także zwolennicy kościoła anglikańskiego rozpoczęli działania, by miejsce Jakuba zajęła jego córka, Maria, wychowana na protestantkę, będąca wówczas żoną Wilhema Orańskiego, władca Niderlandów. Pod koniec roku przyszły władca pojawił się kraju i w bezkrwawy sposób przejął od lordów władzę w państwie. Wigowska historiografia, będzie później w XIX w. odnosić się do zmiany władzy pisząc o zaproszeniu jakie naród wystosował do protestanta Wilhelma (Kędziński 1986a, 241). Nowy władca zwołał konwent (zwołanie parlamentu leżało w gestii koronowanego króla, a tym nie był jeszcze Wilhelm), który ofiarował mu koronę. Parlament uchwalił „Deklarację praw” (ang. „Declaration of Rights”) gwarantującą liczne uprawnienia Izbie Gmin kosztem prerogatyw królewskich.

Wydarzenia z przełomu 1688 i 1689 r. miały istotne znaczenie dla ukształtowania się wigowskiej myśli politycznej. To właśnie odczytanie tamtych wydarzeń z perspektywy XIX-wiecznych wigów stworzyło mit bezkrwawej rewolucji, opierającej się na protestanckich wartościach, tworzonych przez narodowy charakter Anglików, którzy dalecy od rewolucyjnego zapалу przejawiającego się na kontynencie potrafili połączyć idee monarchii z „popularną wolnością”. W wigowskiej wizji historii Anglii za rewolucją nie przemawiały żadne kwestie społeczne, lecz jedynie kwestie związane z problemem zabezpieczenia praw do własności, których nie zapewniała monarchia. Rewolucja miała z wigowskiej perspektywy uwolnić ducha przedsiębiorczości i pozwolić „angielskiej gospodarce kwitnąć” (Pincus 2009, 5), a przede

⁴⁹ Tym próbom towarzyszyły także sfabrykowane informacje o planowanych spiskach i próbach obalenia władzy, jak m.in. spisek całkowicie wymyślony przez autora wielu ówczesnych konfabulacji Titusa Oatesa (J. Miller 1973, 155–62).

wszystkim prowadziła „nie tylko do nowej i szerzej rozumianej wolności, dotąd nieznannej w Brytanii, ale też do wznowionej energii i sprawności w polityce państwowej i w rządach imperium” (Trevelyan 1963, 568).

3.6 JOHN LOCKE: FUNDATOR PROTOLIBERALNYCH WARTOŚCI

Obok Hobbesa kolejnym autorem, który stanowił o kształcie późniejszego liberalnego panteonu jest John Locke. Locke urodził się w 1632 r., początkowo kształcił się w elitarnej Westminster School (gdzie dostał się dzięki protekcji), by później rozpocząć studia w Christ Church College w Oxfordzie. Porzucił funkcję tutora w college’u, lecz w dalszym ciągu przebywał w środowisku naukowym skupionym wówczas wokół Roberta Boyle’a. Krąg Boyle’a miał fundamentalny wpływ na kształt i kierunek refleksji filozoficznej przyjmującej spadek po Baconie oraz Descartesie (McCann 1999, 56–58)⁵⁰. Zetknąwszy się w 1666 r. z lordem Ashleyem, późniejszym hrabią Shaftesburym, tempo kariery Locke’a uległo znacznemu przyspieszeniu. Dzięki wstawiennictwu króla, Locke w krótkim czasie stał się świeckim wykładowcą na bardzo konserwatywnym wówczas Uniwersytecie Oxfordzkim (Ogonowski 1972, 29–30). Po roku, zawiedzony utrzymującą się scholastyczną refleksją filozoficzną, opuścił Oxford i pojawił się w Londynie, gdzie rozpoczął karierę urzędniczą, nie porzucając przy tym swego zainteresowania dla nauki. W 1667 r. napisał „Szkic o tolerancji” w którym dał się poznać jako gorący orędownik wolności wobec religijnych desydentów⁵¹. W 1669 r. przygotował broszurę pt. „The Fundamental Constitutions for the Government of Carolina” (pol. „Fundamentalne prawa prowincji Karolina”), która miała służyć ustrojowym regulacjom angielskich kolonii w Ameryce. W 1675 r. Locke, ze względu na stan zdrowia wyjechał na południe Francji, gdzie dużo czasu spędził z kontynuatorami myśli Pierre’a Gassendiego. Po powrocie, angażował się politycznie po stronie stronnictwa wigów, założonego przez swojego protektora i przystąpił do pracy nad „Dwoma traktatami o rządzie” (ang. „Two Treatise of Government”). Na skutek nieudanych prób obalenia monarchy, Locke, jako anonimowy

⁵⁰ Locke zaznajomiwszy się z pracami Boyle’a w czasie wspólnego pobytu w Oxfordzie, wielokrotnie wracał do jego prac, nawet gdy całkowicie zmienił swoje przekonania dotyczące religijnej tolerancji po 1667 roku. Wczesne prace Locke’a, pisane jeszcze w Oxfordzie powstawały w dużym stopniu pod wpływem antyscholastycznych treści Boyle’a. Ówczesne przyrodznawcze elementy filozofii Locke’a były zbieżne z poglądami głoszonymi przez najpoważniejszego wówczas spadkobiercę Kartezjusza na Wyspach Brytyjskich.

⁵¹ Traktat ten posłużył Lordowi Shaftesbury’emu do stworzenia na jego podstawie politycznego pamfletu przedłożonego królowi, który miał wbrew braku jedności parlamentarnej wprowadzić religijną tolerancję.

pamflecista polityczny, zmuszony został do wyjazdu do Amsterdamu, gdzie rozpoczął prace nad „Rozważaniem dotyczącym rozumu ludzkiego” i działając pod wpływem informacji o odwołaniu edyktu nantejskiego przez Ludwika XIV napisał także po łacinie „List o tolerancji” (łac. „Epistola de tolerantia”) (Dunn 2003, 15). Po objęciu tronu przez Wilhema Orańskiego wrócił do Anglii, gdzie poruszał się w sferach intelektualnych ówczesnego Londynu. Wtedy też opublikował swoje dotychczasowe prace powstałe od lat 70. XVII w. Wycofując się z życia publicznego ostatnie lata spędził w posiadłości Oates w hrabstwie Essex, gdzie zmarł w 1704 r. (Goldie 2004, 1–2; Ogonowski 1972, 21–47; Rau 2015, 13–19).

Jak zauważył Zbigniew Rau, w swoim wnikliwym wprowadzeniu do myśli angielskiego filozofa, liczne interpretacje pism Locke’a czynią z niego zarówno autora aprobującego rynkowe rozwiązania wręcz „apostoła kapitalizmu”, „prekursora socjalizmu”, czy obrońcę koncepcji „państwa minimalnego” (Rau 2015, 13)⁵². Najdonioślejsze i najsilniej obecne we współczesnej literaturze nawiązania do myśli politycznej Locke’a postrzegają go przede wszystkim jako rzecznika burżuazji i prekursora idei państwa minimalnego (Macpherson 1990, 194–262; Nozick 2010; Manent 1990, 63–82), choć istnieją także publikacje postrzegające Locke’a jako żarliwego kalwinistę, czy cichego naśladowcę Hobbesa (Ryan 1988, 33). Pierre Manent idzie dalej zaprzęgając Locke’a wraz z Hobbesem w liberalne rozważania, którym wierność okazują XX-wieczni przedstawiciele koncepcji libertariańskich, postrzegając kwestie sprawiedliwości społecznej jako pozbawione sensu (Manent 1990, 74). Polskie podręcznikowe (czy nawet lapidarne) opracowania w krzywdzący dla historycznej chronologii opinii łączą poglądy autora „Dwóch traktatów o rządzie” z rozwiązaniami utylitarystycznymi i określając poglądy na rolę jednostki w państwie jako leseferystyczne. Krzywdzące dla całości kształtu myśli Locke’a są także abrewiacyjne przypuszczenia, że „wolność to w skrócie – własność” (Olszewski i Chojnicka 2004, 111; Dubel 2003, 230).

Istotnym momentem dla prób rzetelnego zrekonstruowania myśli Locke’a jest odkrycie oxfordzkiego badacza, Petera Lasletta (Laslett 1956b)⁵³. Do połowy XX w. istniało bowiem

⁵² John Locke ma szczęście do polskich komentatorów swojej myśli. Zarówno prace Zbigniewa Raua (Rau 2008, 90–101; 2015, 13–114), jak i komentarze Zbigniewa Ogonowskiego stanowią pisarstwo w zakresie myśli politycznej najwyższej próby (Ogonowski 1972).

⁵³ Odkrycie Lasletta nie byłoby możliwe, gdyby nie odkrycie wczesnych prac Locke’a znalezionych w Bodleian Library w Oxfordzie stanowiące katalog hrabiego Lovelace. Okazuje się bowiem, że wcześniejsze teksty Locke’a, praktycznie nie wyróżniają się spośród tekstów umiarkowanych rojalistów okresu *interregnum*. Locke kwestionował tolerancję religijną, całkowicie pomijał teorię uprawnień naturalnych, nie wierzył w sens i rolę parlamentu jako reprezentanta i przedstawiciela władzy społeczeństwa, a także w żaden sposób nie pojawia się jakkolwiek koncepcja własności prywatnej, tak bardzo zajmująca Locke’a w późniejszym okresie. Locke do momentu pojawienia się w jego życiu jego protektora publikuje teksty stanowiące zaprzeczenie jego późniejszej

przeświadczenie sytuujące datę napisania przez Locke'a „Dwóch traktatów o rządzie” po 1689 roku, czyli po wybuchu tzw. „chwalebnej rewolucji”, stanowiąc tym samym ideologiczne uzasadnienie dla charakteru ówczesnych zmian (Sabine 1947, 523). Taki pogląd fundował Locke'a jako głównego egzegetę i zwolennika nowego porządku politycznego utrwalonego po 1689 roku. Tymczasem zdaniem brytyjskiego naukowca, Locke zaczął pisać swoją pracę o rządzie jeszcze w 1679 roku i rozpoczął ją właśnie od drugiej części, traktującej o społecznych aspektach własnej teorii politycznej (Ogonowski 1972, 137; Laslett 1956b, 45). „Drugi traktat” nie miał więc na celu uzasadnienia i legitymizacji politycznych zmian w państwie po rewolucji w 1688 roku. Co prawda, nieco innego zdania jest Richard Ashcraft, który twierdzi, że napisanie „Traktatu pierwszego” poprzedziło pracę nad „Traktatem drugim”, który został ukończony w 1682 r (Laslett 2003a, 123), jednak mimo tej różnicy wśród politologów i historyków myśli politycznej, najistotniejszym faktem jest to, że osadzenie pracy Locke na niecałą dekadę przed rewolucją roku 1688 znacząco zmienia odczytywanie intencji jej autora. „Drugi traktat” przez wiele lat był postrzegany jako usprawiedliwienie zachodzących przemian i pochwała parlamentarnej demokracji. W wyniku dokonanych odkryć należy uznać, że wartość pracy Locke'a wynika z przedrewolucyjnych założeń, co nie oznacza wyeliminowania politycznych intencji tekstu (Ashcraft 1980, 449). Osadzenie pracy Locke'a niemal dekadę wcześniej eliminuje perspektywę uładzonego wigowskiego porządku, w który Locke został wpisany przez swoich późniejszych interpretatorów. W uznanej już za klasyczną interpretacji dokonanej przez Leo Straussa, Locke został przedstawiony jako kwintesencja wigowskiej sztuki myślenia, w której istotą polityki jest kompromis. Co więcej, błędne przypisanie daty powstania jego pracy w postaci twierdzenia o obronie „chwalebnej rewolucji” ma swoje poważne konsekwencje. Dla Straussa, „pisać znaczy działać”, więc zgodnie z takim założeniem Locke jako zbyt ostrożny pisarz ukrywał swoje, często kwestionujące istniejący porządek poglądy unikając niedogodności czy otwartego sporu (Strauss 1969, 190–91). Co istotne, dla wskazania istniejącej zdeformowanej narracji (obecnej także w polskiej literaturze przedmiotu), mimo zabiegów wspomnianych komentatorów nadal prace Locke'a postrzega się jako tekst „którego głównym celem było dostarczenie politycznej legitymizacji dla chwalebnej rewolucji” (Stępkowski 2014, 153). Co więcej, zdaniem tego autora, ostrze polemiki Locke'a było wymierzone w Hobbesa, mimo iż wielokrotnie odrzucano powyższą tezę przedstawiając argumenty na rzecz próby zdyskredytowania dworskich argumentów politycznych, których

twórczości, która przyniesie mu pośmiertne zaszczyty i miejsce w panteonie liberalnej chwały (Ashcraft 1986, 75–76).

źródłem był Robert Filmer (Ogonowski 1972, 139–41; Dunn 2003, 39)⁵⁴. Autor jednak nie decyduje się na ujawnienie źródeł mających potwierdzać jego przypuszczenia, przyjmując za oczywistość fakt, że celem Locke’a „było zmierzenie się ze stanowiskiem Hobbesa” (Stępkowski 2014, 153).

Dokonania Petera Lasletta rozbudziły kontekstualne odczytywanie historii myśli politycznej, uzasadniając metodologiczne dociekania autorów powiązanych z tzw. „szkołą z Cambridge”. Dotychczasowe interpretacje podkreślały uniwersalizm pracy Locke’a, odczytując jego argumenty z perspektywy dalekiej od konfliktu kolejnych Stuartów z członkami parlamentu. Prace Locke’a, podobnie jak prace wielu innych pisarzy, stanowiły odwołanie i silne zaangażowanie do historycznego kontekstu, w którym powstały. Można uznać za Pocockiem, że „myśl polityczna Locke’a nie wynikała z prostego przedłużenia jego poglądów filozoficznych, lecz stanowiła wyjaśnienie politycznych wydarzeń jakie oferował swoim współczesnym” (Pocock 1971a, 204). Wszystkie maski nałożone na Locke’a przez jego interpretatorów bardziej oddalają nam intencje jego dzieł niż starają się wpisać go w kontekst ówczesnych sporów. Kontekstualna wykładnia pozwala na zrozumienie argumentów Locke’a, nie przez płaszczyznę współczesności i dzisiejszych problemów tak obcych XVII-wiecznemu filozofowi, lecz z perspektywy debat, w których Locke sam brał udział. Korzystając z opracowań autorów akcentujących kontekst historyczny w którym żył i tworzył Locke, czyli Johna Dunna, Johna Pococka, Richarda Ashcrafta i Timothy’ego Stanton postaram się zakwestionować pogląd o bezdyskusyjnej przynależności Locke’a do nurtu klasycznego liberalizmu (na który zwraca uwagę wielu autorów) (Kuniński 2006, 128–31; Anna Krawczyk 2011), czemu nie przeczy utrzymane przeze mnie przeświadczenie, że prace Locke’a stanowiły poważne źródło inspiracji dla autorów, którzy się do niego odwoływali pod koniec XVIII w. Idąc zatem śladem kontekstualnej interpretacji postaram się zamącić spokój utartego przekonania o klasycznym liberalizmie Locke’a. Zanim jednak przejdę do krytycznego rozważania ideologicznej pozycji autora „Dwóch traktatów o rządzie” postaram się przedstawić podstawowe pojęcia ze słownika Locke’a (Stanton 2011, 7–8).

Przez wiele lat jednym z podstawowych punktów wyjścia dla rekonstrukcji najbardziej doniosłej pracy Locke’a była próba skonfrontowania się z najistotniejszym elementem jego teorii politycznej, czyli kwestią zakwestionowania arbitralności władzy na rzecz wolnych

⁵⁴ Ten fałszywy pogląd jest często przedstawiany w opracowaniach popularnonaukowych. Amerykański kulturoznawca, Neil Postman pisał w swojej pracy, że „największym przeciwnikiem Hobbesa był John Locke” (Postman 2001, 149).

jednostek. Wynikał on z historycznego kontekstu stawiającego Locke'a jako przeciwnika nieograniczonej władzy króla i zwolennika prerogatyw ludu. Pozycja Locke w świetle badań nad późno nowożytną myślą polityczną wzrastała wraz ze świadomością przemian zachodzących na gruncie struktury społecznej kształtującej nowy obraz państwa. Zdaniem Skinnera, nie można jednak autora „Dwóch traktatów o rządzie” uznawać za twórcę koncepcji suwerenności ludu, czy prawa do rewolucji, które to rozwiązania istniały zarówno przed reformacją, w pracach obrońców antycznych wolności (Skinner 2004e, 148), czy wśród pamfletów republikańskich rewolucjonistów działających w XVII w. Anglii (Skinner 2004d, 347–48). Co więcej w latach gdy Locke pracował nad swoim największym dziełem ukazywały się wówczas bardziej donioślejsze (i radykalniejsze) prace poruszające zagadnienia mające znaleźć się w „Drugim traktacie” (M. Thompson 1976, 184–85; Ashcraft 1980, 430). Jednakże, wpływ jaki osiągnęły jego poglądy przy towarzyszącej zmianie politycznej, spowodowały, że to właśnie pisarstwu Locke'a przypisuje się fundacyjną rolę dla wartości liberalnych, która będzie szeroko obecna w drugiej połowie XVIII w. dając ideowe amunicje amerykańskim patriotom, czy inspirując oświeceniowe pisma Woltera (Wolter 1953). Locke bowiem, zakwestionował legalność ustaleń stawiających absolutną władzę królewską poza roszczenia ludu. Za głównego adwersarza uczynił jednego z pisarzy rojalistycznych, Roberta Filmera. Filmer, autor pracy „Patriarcha, or the Natural Power of Kings against the Unnatural Liberty of the People” (pol. „Patriarcha, czyli obrona naturalnej władzy królów przeciw nienaturalnej wolności ludu”) przedstawił argumenty, które we władzy królewskiej widziały suwerena działającego wprost z boskiego nadania. W rozumieniu Filmera ludzie nie są wolni, gdyż przychodząc na świat tkwią w uzależnieniu od swoich rodziców, którym są poddani. Taka postawa, usłużna wobec istniejącej władzy istnieje zdaniem Filmera w „Dekalogu”, który każe „czcić ojca twego i matkę twoją”⁵⁵. „Patriarchia”, mimo iż pisana w latach 30. bądź 40. XVII w., a całość została wydana dopiero po śmierci jej autora (Laslett 1948, 531), stanowiła zbiór rojalistycznych przekonań, które zdaniem przeciwników polityki dworu zastosowane w praktyce były zagrożeniem dla Anglii. W tym kontekście pracę Filmera postrzegali Locke, który „Traktat Pierwszy” w całości poświęcił by odeprzeć argumenty patriarchalnej racji. Zdaniem Johna Dunna istotą odpowiedzi Locke'a nie był sprzeciw wobec nieograniczonej roli króla, lecz „idea, że bezgraniczna władza monarchy powinna być postrzegana jako dar od Boga” (Dunn 1969, 50).

⁵⁵ Jak skrzętnie odnotowuje w swojej krytyce pracę rojalisty Locke'a, Filmer pomija matkę w dalszej argumentacji ustalającej hierarchię władzy (Locke 2015, 129, § 6).

Omówienie pojęć, składających się na protoliberalny słownik, przedstawionych przez Locke'a należy rozpocząć od zaprezentowania koncepcji stanu natury, który zdaniem Richarda Ashcrafta ma „fundamentalne” znaczenie dla myśli politycznej autora „Dwóch traktatów o rządzie” (Ashcraft 1968, 915). U Locke'a władza polityczna to „uprawnienie (ang. *rights*) do tworzenia praw (ang. *law*)”⁵⁶ i obejmuje zarówno uregulowanie systemu własności, dysponowanie systemem kar i użycia siły do egzekwowania praw, „a wszystko to dla dobra publicznego” (Locke 2015, 256, § 3). Inaczej niż u Hobbesa, ludzie w stanie natury żyją zgodnie z obowiązującym każdego prawem natury, którym jest rozum (Locke 2015, 258, § 6). W stanie natury wszyscy znajdują się naturalnie i podlegają regułom „zupełnej wolności” oraz równości (Locke 2015, 256, § 4), co oznacza wzajemność czynów, w tym kar, gdyż ze względu na brak władzy kogokolwiek nie ma autorytetu do narzucenia innych praw niż prawa natury. Władza jednego nad drugim sprowadza się do wzajemności, co wiąże się z dwoma zasadami, które mówią o tym, że człowiek posiada władzę do „czynienia tego co uzna za słuszne dla zachowania siebie i innych” oraz do wyznaczania kar dla przestępców łamiących nakazy rozumu (Locke 2015, 330, § 128). Jednakże u Locke'a, brak jednostki lub grupy z autorytetem nie powoduje braku konfliktów, które istnieją, gdy tylko ktoś porzuca prawa natury. By temu zapobiec Locke przypisuje jednostkom dwie zasady, które zostały wspomniane wyżej. Może być jednak tak, że działania człowieka przekroczą uprawnienia wynikające z posiadanych władz w stanie natury. Wtedy też osoba „nie będąca (...) związana powszechnym prawem rozumu” występuje w stan wojny, oznaczający poddanie innej osoby swojej absolutnej władzy (Locke 2015, 264 §16).

Stan wojny grożący ludziom kierującym się rozumem powoduje, że ludzie wychodzą ze stanu natury i zakładają społeczeństwo, które Locke określa mianem społeczeństwa obywatelskiego (ang. *civil society*). Przekazanie władzy z rąk społeczeństwa następuje na skutek zawarcia umowy (Locke 2015, 263, § 14; 312–13, § 96–97, 99). Umowa zostaje związana nie z autorytetem uosabiającym ciało polityczne, lecz pomiędzy członkami społeczności. Efektem zgody jest poddanie się woli większości, gdyż niemożliwe jest, by powstała jednolita struktura społeczna zgodna wobec wszystkich ustaleń. Dla wielu badaczy nakreślona przez Locke'a wizja zgody (ang. *consent*) stanowić będzie centralną rolę w teorii

⁵⁶ W polskich tłumaczeniach często popełniana jest nieprawidłowość polegająca na przypisywaniu anglojęzycznym terminom „rights” i „law” tego samego znaczenia, przy czym należy zwrócić uwagę, że ten pierwszy (zazwyczaj) należy tłumaczyć jako „uprawnienie” a ten drugi jako „prawo” w sensie powinność i obowiązku do odpowiedniego działania (Locke 2015, 256, § 3). W kontekście ważnej pracy Straussa zwraca na to uwagę Ogonowski (Ogonowski 1972, 171–72, 337).

politycznej angielskiego filozofa, ponieważ jej konstrukcja rzutować będzie na kształt pozycji rządu jaki wyłoni się z nowożytnej myśli politycznej (Dunn 1967, 153). Locke wyraźnie podkreśla, że „postanowienia większości oznaczają postanowienia całej wspólnoty” (Locke 2015, 312, § 96). Powstały rząd staje się dysponentem uprawnień społeczeństwa, a dokładniej uprawnień jednostek (Dunn 1969, 122–23). Zgoda jednostek następuje w dwojaki sposób: zostaje manifestowana wyraźnie i milcząco. Zgoda wyraźna (ang. *express consent*) obejmuje dobrowolne „przystąpienie do [społeczeństwa – przyp. Ł.D.], pozytywne zobowiązanie, wyrażenie obietnicy i zawarcie umowy” (Locke 2015, 328, § 122). Zgoda milcząca (ang. *tacit consent*) wyrażana jest własnościową przynależnością do części obszaru panowania państwa. Zdaniem Locke’a, jeśli czyjś majątek bądź własność znajdują się na obszarze jurysdykcji państwa, wówczas ta osoba poprzez fakt posiadania i trwania w tym stanie milcząco zgadza się na warunki umowy. Milcząca zgoda na przynależność do wspólnoty nie dotyczy jednak osób. Jednostki są zmuszone do dostosowania się zarządzeń rządu, lecz nie stają się automatycznie członkami społeczeństwa (Locke 2015, 326–28, § 119–122; Dunn 1969, 131–33). Godny uwagi jest fakt, na który zwrócił uwagę w swoim przełomowym opracowaniu John Dunn, a który polega na braku w doktrynie Locke’a kategorii władzy ostatecznej, „zarazem ludzkiej i zgodnej z prawem” (Dunn 1969, 127). Prawo natury jest u Locke’a wieczną zasadą, której podlega zarówno ustawodawca jak i członkowie społeczeństwa. Wszystkie tworzone reguły muszą być „zgodne z prawem natury, to znaczy z wolą Bożą” (Locke 2015, 335, § 135).

Kwestia przynależności do społeczeństwa obywatelskiego oraz podleganiu jurysdykcji danego państwa dotyka problematyki wolności, tak bardzo interpretowanej i wiążącej dla dalszej, historycznej liberalnej wykładni. Ta kwestia stanie się szczególnie ważna w momencie kształtowania się powojennego harmonogramu praw człowieka. Locke uznaje, że: „członkiem społeczeństwa może uczynić człowieka tylko rzeczywiste przystąpienie do niego, pozytywne zobowiązanie, wyrażenie obietnicy i zawarcie umowy” (Locke 2015, 328, § 122). Za pomocą zgody udzielonej przez człowieka czyni z niego członka danej wspólnoty. W kontekście historycznym, znajdziemy tutaj więc zupełnie odmienny pogląd, niż to co wcześniej rojaliści cenili w argumentacji Filmera, że poddanym stawał się człowiek w momencie narodzin. Istotną różnicą, co podkreśla w swoim komentarzu Rau, jest także ograniczenie u Filmera wynikające z władzy ojcowskiej polegające na pośredniczącej roli w poznaniu praw naturalnych. „Jedyną naturalną instytucją i naturalnym autorytetem jest władza ojcowska”, z czego wynika absolutne podporządkowanie panującej władzy (Rau 2015, 40).

W porzuconym stanie natury, ludzkość mogła cieszyć się wolnością ograniczoną ze względu na wzajemność „stanu zupełnej równości” (Locke 2015, 259, § 7). Locke, który przez Isaiah Berlina będzie określany mianem „miłośnika wolności” (Berlin 1994a, 184), kategorię „naturalnej wolności” człowieka postrzega jako brak władzy, pomijając przy tym władzę, którą ludzie sami powołali na mocy zgody (Locke 2015, 268, § 22). Konstruując swoją koncepcję wolności, Locke odnosi się przede wszystkim do jej negatywnego znaczenia jakie wolności przypisuje adwersarz Filmer. Dla autora „Patriarchii” bowiem wolność to możliwość do czynienia wszystkiego co mu się podoba i brak ograniczeń ze strony prawa. Czym innym jest wolność w społeczeństwie obywatelskim powołanym przez ludzi. W państwie bowiem, rządzą ściśle określone reguły umożliwiające „kierowania się swoją wolą we wszystkich sprawach, w których prawa tego nie zakazują, oraz niepodlegania, niepewnej, nieznannej, arbitralnej woli innego człowieka” (Locke 2015, 268, § 22). W tej perspektywie powstaje definicja mocno pozytywna. Prawo pełni rolę nie ograniczenia zakresu wolności, lecz działa jedynie w jej własnym interesie (Ogonowski 1972, 198).

Istotnym, a czasem uznawanym za fundamentalne pojęciem jest kategoria „własności”, której Locke poświęcił sporo miejsca w swoich politycznych rozważaniach. Dla wielu marksistowskich historyków czy badaczy kierujących się chęcią uchwycenia źródeł „długiej udręki istot ludzkich” (Macpherson, Hartz, N. Wood, Meiksins Wood), a także tych, którzy ze sceptycyzmem zwracali się w kierunku kontekstualnych prób zrozumienia ideologicznych przemian społecznych oferując wyjaśnienia osadzone w „ezoterycznej” epistemologii (Strauss, Manent) Locke jest nierozzerwalnie powiązany z ideologiczną treścią wieku oświecenia⁵⁷. Przede wszystkim, należy zwrócić uwagę, co często umyka w opisie u komentatorów XVII-wiecznego filozofa, że własność nie oznacza jedynie dóbr materialnych, lecz dotyczy w dużym stopniu przekonania o samoposiadaniu. Taka perspektywa pomaga zrozumieć historyczność pojęć politycznych tworzących ówczesne polityczne *credo*.

3.6.1 Tolerancja w myśli Locke’a

Kwestia tolerancji, rozumianej jedynie jako tolerancji religijnej była w epoce Locke’a jednym z fundamentalnych zagadnień definiujących podziały społeczne w XVII w. Anglii. Religijne spory były pokłosiem Reformacji w Europie, która wprowadziła nowy punkt

⁵⁷ Sam Strauss przyznawał o istniejących silnych podobieństwach interpretacyjnych pomiędzy jego pracami a dorobkiem Macphersona (Strauss 1969, 215).

odniesienia dla politycznych wartości tamtych czasów. Od momentu, kiedy Henryk VIII w 1534 roku ustanowił siebie najwyższym władcą po Bogu i podporządkował sobie całą administrację kościelną, polityczne konsekwencje religijnej przynależności wzmocniły swoje znaczenie (Elton 1977, 185–86)⁵⁸. Późniejsze próby wprowadzenia jednoznaczności w kwestiach wyznawanego kultu religijnego jedynie zaogniły i przedłużyły spory. W konsekwencji, za czasów królowej Elżbiety panującej w latach 1558-1604 kościół angielski stanowił w kwestii doktrynalnej rezultat wpływów luterzańskich i kalwińskich, natomiast co do obrządku, ten w dużej części stanowił mieszaninę istniejących odłamów wewnątrzchrześcijańskich. Elżbieta balansując na stronie umiaru, próbowała także zjednać sobie katolików, odchodząc od prześladowań (Bérenger 2002, 140–42). Konflikt na tle religijnym położył się cieniem na cały okres nowożytności nie tylko Anglii, ale i całej Europy i definiował w znaczny sposób ówczesne podziały polityczne. Wobec powyższego, próba odczytania, przy użyciu współczesnych kategorii zubaża nieco polityczne znaczenie sporów badanego okresu. Spoglądając nawet z perspektywy stulecia powstania „Listu o tolerancji”⁵⁹ można dostrzec jak bardzo argumenty Locke’a wpisane były w kontekst tamtych czasów i jak szybko doszło do ich dezaktualizacji wobec pojawienia się problemu szeroko pojętej wolności myśli. Przyporównując „List o tolerancji” napisany przez Locke’a do „Traktatu o tolerancji” Woltera, który powstał w 1763 roku, warto zwrócić uwagę na rzucającą się różnicę wśród tych dwóch tekstów mających paradygmatyczne znaczenie dla kwestii tolerancji w Europie. Dla Locke’a fundamentalnym elementem tolerancji była kwestia wolności wyznania (ang. *freedom of worship*) wynikająca z uznania przez samego Locke’a za najistotniejsze kwestie: kult zewnętrzny oraz dogmaty (Locke 1963, 32)⁶⁰. Z kolei dla Woltera podstawowym elementem tolerancji jest kwestia wolności myśli (franc. *liberté de pensée*). Zestawienie obu prac wydaje się zasadne także dlatego, że Locke pisząc o tolerancji miał na uwadze decyzję francuskiego władcy i losy protestantów we Francji (Dunn 2003, 65), choć liczył się także wątek angielski i

⁵⁸ Co więcej, wielu autorów badając polityczne i społeczne znaczenie reformacji spogląda na odłamy religijne jako na ideologie opisujące całokształt relacji społecznych (Walzer 1968, 27; Perry 1964).

⁵⁹ List o tolerancji nie był pierwszym tekstem Locke’a poświęconym kwestii tolerancji religijnej. W 1661 roku, pełniąc funkcję tutora w Christ Church College na Uniwersytecie w Oxfordzie, Locke stworzył dwa teksty poświęcone kwestiom relacji pomiędzy państwem a kościołem. W 1667 roku powstał traktat: „Essay Concerning Toleration” (pl. „Szkic o tolerancji”). Ten esej służył początkowo dla uzasadnienia przez Lorda Shaftesbury’ego argumentów na rzecz tolerancji religijnej. Jego wydanie miało miejsce dopiero pod koniec XIX w. (Ogonowski 1999, 118). Najgłośniejsza praca Locke’a poświęcona problemowi tolerancji powstała po łacinie i ukazała się w 1685 r. na uchodźctwie w Niderlandach jako „Epistola de tolerantia”. W odpowiedzi na uwagi dotyczące tekstu, Locke w latach dziewięćdziesiątych XVII w. wydał „Drugi list o tolerancji” oraz „Trzeci list o tolerancji”. Pisanie „Czwartego listu o tolerancji” przerwała śmierć autora (Ogonowski 1972, 79–80).

⁶⁰ Zgodnie z przekonaniem, że celem stowarzyszenia religijnego jest „kult Boga dla osiągnięcia życia wiecznego” (Locke 1963, 15).

obawa o prześladowania dysydentów religijnych (Tully 2004, 643). Należy także pamiętać, że praca Locke'a była bardzo popularna we Francji. Pod koniec XVIII w. wznawiano ją aż ośmiokrotnie (Ogonowski 1972, 352). Przyjrzenie się kwestii religijnej jest mocno uzasadnione w literaturze przedmiotu, gdyż zdaniem Johna Dunna, dla Locke'a „teologia była kluczem spójnego zrozumienia ludzkiej egzystencji” (Dunn 1969, 263). Przez wiele lat interpretacja odwołująca się do teologicznego kontekstu pracy Locke'a kwestionowała sens stosowanych kategorii dla współczesnego, zsekularyzowanego języka. Niemniej, jak pokazuje Jeremy Waldron, religijne uzasadnienie, którego trzymał się Locke nie przeszkadza by wydobyć z niego sens pewnych kategorii politycznych jako nauki dla współczesności. Widać to w koncepcji równości u Locke'a, który zdaniem Waldrona na tle swojej epoki okazał się być egalitarnym radykałem (Waldron 2002, 6, 13).

Przyjęcie przez część badaczy w latach 60. XX w. perspektywy kontekstualnej, całkowicie zmieniło dotychczasową optykę w jakiej spoglądamy na autora „Dwóch traktatów o rządzie” (Ashcraft 1992, 703; Dunn 1969; Ashcraft 1969; Sigmund 2005, 407)⁶¹. Pisząc o ateizmie Hobbesa, czy zagadnieniu tolerancji u Locke'a przypisujemy im współczesny sens tych pojęć, wypierając znaczenie politycznych decyzji, czy kondycję debaty, która się wówczas odbywała. Locke, w swoich tekstach poświęconych kwestiom tolerancji wypowiadał się przede wszystkim jako wyznawca chrześcijaństwa i najistotniejsze elementy jego koncepcji dotyczyły zagadnień związanych z mocną obroną wiary w Boga (Ashcraft 1969, 198). Spoglądając na Locke'a z perspektywy jego „Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego” można dostrzec „fundamentalne oddanie” pewnym aspektom wiary chrześcijańskiej (Ashcraft 1969, 194)⁶². „Rozważania” są próbą zarysowania widocznej granicy pomiędzy wiedzą, podlegającą rozumowi i rezultatowi dedukcji, a wiarą bazującą na wiedzy wynikającej z objawienia (Locke 1955, II:445). Dedukcja dla Locke'a nie stanowi jednak gwarancji pewnej wiedzy, bowiem nie jesteśmy w stanie „znać esencji każdego gatunku” (Locke 1955, II:277). Pewność, zdaniem Locke'a możemy mieć jedynie względem idei rzeczy. Tym co dla Locke'a pozostaje najpewniejsze na świecie jest przekonanie o istnieniu Boga. Co więcej wedle Locke'a o niczym innym nie możemy być pewni tak, jak o tym, że Bóg istnieje: „wolno mi powiedzieć, iż z większą pewnością wiemy, że Bóg jest, niż że jest poza nami cokolwiek innego” (Locke 1955,

⁶¹ Nie mówiąc już o wiktoriańskich próbach skonfrontowania Locke'a ze sceptycyzmem poznawczym autorstwa historyka wigowskiego (Ashcraft 1969, 196).

⁶² Nieco odmiennie na religijne afiliacje Locke'a spoglądał polski badacz Zbigniew Ogonowski, który pisał że „na kwestię tolerancji patrzy Locke nie z punktu widzenia działacza religijnego zatroskanego o losy współwyznawców i nie z punktu widzenia religijnego myśliciela roztrząsającego sprawy sumienia, ale ze stanowiska polityka (Ogonowski 1999, 118).

II:340). Jednakże taka „racjonalizacji woli wiary” nie przypadła do gustu współczesnym Locke’a (Becker 1995, 51). Jego „Rozważania” nie były czytane przez współczesnych jako obrona wiary chrześcijańskiej, lecz jako atak (Ashcraft 1969, 198).

Z perspektywy analizy myślenia politycznego należy zwrócić uwagę na relację pomiędzy religijną postawą Locke’a, a jego pracami z zakresu teorii politycznej. Współcześni autorzy starają się odróżnić próby uzasadnienia politycznych argumentów z pobudek religijnych od kwestii tolerancji wynikającej z perspektywy instytucji państwa (Stanton 2006)⁶³. Przekonanie o istnieniu Boga kazałoby przypuszczać, że wiara chrześcijańska jest wiarą prawdziwą i jedyną wybraną⁶⁴. Jednakże dla Locke’a przyjęcie perspektywy religijnej wymusza przymus rozdzielenia spraw państwa od spraw religijnych. Kwestie rozpatrywane w ramach instytucji państwowych to kwestie dotyczące „zachowania i pomnażania dóbr doczesnych” (Locke 1963, 7). Nie można jurysdykcji religijnej rozciągać na kwestie państwowe, ponieważ Bóg nigdy nie dał ludziom prawa do wywierania wpływu na religijność innych przymuszając ich do przyjmowania innej, od wyznawanej wiary (Locke 1963, 8). Kolejnym argumentem Locke’a kwestionującym praworządność ingerencji w przekonania religijne jest sama istota władzy, która opiera się na wywieraniu przemocy, „podczas kiedy prawdziwa i zbawienna religia – na wewnętrznej wierze ducha, bez której żadna rzecz nie ma u Boga wartości” (Locke 1963, 9)⁶⁵. Co więcej, każdy chrześcijanin powinien mieć świadomość, że jego wiara zrodziła się w momencie prześladowania i jako świadomy chrześcijanin powinien oczekiwać cierpienia, a nie samemu przybierać postać ciemności i siłowo przymuszać do własnej wiary (Locke 1963, 14). Nie pozostaje to w sprzeczności z apostołską wizją chrześcijaństwa, jednak czym innym jest przekonywać, a czym innym stać za rozkazami. Trzecim powodem dla konieczności zaistnienia rozdziału spraw państwa od spraw

⁶³ Polski filozof Ryszard Legutko pomijając religijną perspektywę Locke’a zwraca uwagę na wprowadzony przez niego podział na dziedziny życia podlegające polityce i takie, które pozostają poza jej sferą wpływów. Ten podział jednakże nie jest tożsamy z podziałem na sferę publiczną i prywatną (Legutko 1997, 51–53).

⁶⁴ W swojej tolerancyjnej perspektywie Locke’a przedstawiał wiarę w Boga jako prawdziwą przyczynę moralności, natomiast nie wskazywał nigdy wyznania, które stanowiłoby prawdziwą drogę do zbawienia. To mało zaszczytne przekonanie, z perspektywy ówczesnych fanatyków kościoła angielskiego, zostało dostrzeżone przez jednego ze swoich pierwszych adwersarzy Locke’a, oksfordzkiego duchownego, Jonasa Proasta, który w swych uwagach krytycznych wymagał od Locke’a konsekwencji wynikającej z uznania wiary w Boga za jedyne źródło moralności i wyodrębnienia kościoła prawowiernego od bałwochwalczego (Proast 2010, 111).

⁶⁵ W elemencie podważania przez Locke’a słuszności mającej stać po stronie rzymskiego kościoła, widać argumenty kształtujące reformacyjny język odnoszący się przede wszystkim do zatracenia przez rzymski-katolicyzm słuszności w kwestiach wiary w związku z nadużyciami jakich dopuścił się w minionych wiekach (Locke 1963, 28). Należy przy tym pamiętać, że ostrze tolerancji było wymierzone we wszystkie strony ówczesnego konfliktu religijnego. Locke w swoim tekście krytykując daleko idące polityczne dążenia kalwinistów (Locke 1963, 39). Esej o tolerancji powstał w krótkim okresie po działaniach mających podporządkować obrzędy religijne rytuałom anglikańskim. W późniejszym okresie, akceptując część odłamów protestanckich duchowieństwo anglikańskie pomstowało na „tyranię Kościoła Rzymu” (Delumeau 1986, I:201).

wiary jest kwestia sankcji karnych, których dotkliwość nie wpłynęłaby na zbawienie duszy człowieka (Locke 1963, 10). Wymóg karnośći wobec zasad religijnych stanowiłby zaprzeczenie istoty wiary. Jednocześnie Locke w żaden sposób nie kwestionuje wagi i doniosłości religijności w sferze publicznej. Zdaniem Stanton, Locke przyjmując religijny punkt widzenia wskazuje jak bardzo bezzasadne z tej pozycji są dążenia do gromadzenia dóbr doczesnych i same uczestnictwa takiego myślenia w kontekście zbawienia (Stanton 2006, 90). Kwestie ludzkiego porządku takie jak: wolność czy posiadanie dóbr materialnych są zbyt błahe w świetle wieczności, ale jednocześnie zbyt istotne z perspektywy życia ludzkiego, by je pozostawiać bez organizacji. Bóg tworząc świat stworzył człowieka rozumnego, który podporządkowując sobie boskie dzieło miał zapewnić rodzajowi ludzkiemu „jak największe korzyści i wygody” (Locke 2015, 270, § 26). Tym samym dla sprawności funkcjonowania ludzi należy ustanowić rząd, który we właściwy sposób zorganizuje działalność, gdyż „powinnością władzy publicznej” jest „ochrona sprawiedliwego posiadania” (Locke 1963, 7). Władza kościelna nie posiada żadnego uprawnienia do tego, by wymagać i oczekiwać posłuszeństwa, gdyż „nie ma żadnej jurysdykcji w sprawach doczesnych” (Locke 1963, 19).

Oprócz religijnego przekonania Locke’a o wadze rozdziału spraw kościelnych od spraw państwowych istotnym elementem jest jego odczytanie kwestii tolerancji, które będzie fundamentem dla kształtującego się liberalnego myślenia politycznego. Sprawa tolerancji dla Locke’a wynika z faktu pozycji religii w systemie władzy sprawiając że stanowi „probierz prawdziwego kościoła” (Locke 1963, 2). Taka wstępna argumentacja, każe wierzyć w słuszność współczesnych autorów w mocno religijne przesłanie koncepcji politycznej Locke’a (Dunn 1969). Celem tolerancji religijnej jest nie, jak oczekiwiliby XX-wieczni autorzy, swoboda wyrażania myśli, lecz przede wszystkim próba odseparowania spraw państwowych od religijnych. Instytucje państwa nie są bowiem zainteresowane w tym, by wymuszać na obywatelach zmiany przynależności religijnej i prześladować obywateli innego wyznania. Locke odrzucał istniejące przekonanie o prawdzie kościoła, która była głoszona przez jego współczesnych (Stanton 2006, 86–89). Ta właśnie kwestia stanowi wkład Locke’a rozwój idei politycznych stanowiących o znaczeniu dla kształtowania się w późniejszym okresie liberalnych wartości. Co prawda Locke nie był pierwszym który pozostawiał jednostkom swobodę wyznawanej religijnych oraz praktyk religijnych (Bejan 2015; King 1998, 82–87), jednakże Locke, nie ograniczał się jedynie do stwierdzenia o niemożliwości rozstrzygnięcia religijnych sporów. Wychodząc z eklezjalnego postrzegania świata, sformułował wyodrębnioną koncepcję polityczną, w której pluralizm religijny miał za zadanie ustabilizować

wszelkie spory religijne (Ogonowski 1972, 91). Prawdziwa wiara musi zostać zaakceptowana przez sumienie, toteż nie jest rolą państwa, by w tej sprawie, nawet jeśli władza kapituluje na rzecz duchownych, wymóc obywatelskie posłuszeństwo z przyczyn religijnych (Locke 1963, 30–31). Tym samym Locke, przerzucając religijne źródła relacji społecznych na grunt publiczny, gdzie by wykorzystać przymioty stanu natury tworzy ideał politycznej wspólnoty, której celem jest „powszechny dobrobyt” (Locke 1963, 50).

3.6.2 John Locke i jego rola w rozwoju społeczeństwa klasowego

Dokonując reinterpretacji protoliberalnych wartości musimy zwrócić uwagę na narracje, które przez długi czas kształtowały osąd historyczny dotyczący politycznych konsekwencji tekstów uznawanych za klasyczne w budowaniu „mieszczańskiej filozofii dziejów” (N. Wood 1984, 112). Pisma Locke’a stanowią przykład twórczości, której percepcja w znaczący sposób została ukształtowana na podstawie historycznego kontekstu jej interpretacji, tzn. pisma Locke’a stanowiły w historii ważną inspirację dla tworzenia racjonalistycznej wizji świata opartej na przekonaniu o niepodważalności praw jednostek rozumianych jako prawa do własności. Wiek później amerykańscy rewolucjoniści będą czerpać z prac Locke’a dostrzegając w jego twórczości przede wszystkim uzasadnienie dla budowy obywatelskiego rządu niezależnego od zachcianek monarchy. Dla Francuzów okresu Oświecenia, Locke będzie stanowił źródło inspiracji dla nowego rodzaju myślenia, pozbawionego scholastycznego uzasadnienia dla poznania świata⁶⁶. Mając na względzie to silne zakorzenienie Locke’a w tworzeniu intelektualnego ładu zachodniej myśli politycznej, powrócę do prac komentatorskich kanadyjskiego politologa C.B. Macphersona, a także innych badaczy krytykujących „burżuazyjne” elementy systemu społecznego, która to krytyka w dużym stopniu ukształtowała współczesne myślenie o wartościach politycznych Locke’a (Tully 1993, 71). Przyjrę się także konkurującej interpretacji, która paradoksalnie czerpiąc z innych źródeł epistemologicznego wyjaśnienia dostrzegają w Locke’u poparcie dla egoistycznej postawy kształtującej „ducha kapitalizmu” (Strauss 1969, 225).

⁶⁶ Wolter w czasie swojego pobytu w Anglii zachwycił się systematycznością i logicznością wyводу przedstawionego przez Locke’a w „Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego. W swoich listach z Anglii pisał tak: „nigdy nie było pewnie umysłu mądrzejszego i bardziej metodycznego, nigdy nie było człowieka rozumującego bardziej logicznie i ściślej niż pan Locke” (Wolter 1953, 95).

O ile u Hobbesa najistotniejsza zasada państwa określana była przez organizację porządku politycznego (Macpherson 1977, 228), o tyle u Locke'a Macpherson dostrzega pragnienie budowy społeczeństwa klasowego wynikającego z przyzwolenia na nadrzędną pozycję prawa do posiadania, spośród wszystkich istniejących praw naturalnych. Zdaniem Macphersona, początkowo Locke omawiając kwestię prawa do własności postrzegał je jako konstrukt społeczny posiadający ograniczenia w jego funkcjonowaniu. W późniejszej części „Drugiego traktatu” prawo do posiadania jest pozbawione społecznych ograniczeń, co dla Macphersona oznacza przyzwolenie na nierówności w stosunku do istniejącej własności. Prawo własności to z czasem można odczytać jako „nieograniczone indywidualne zawłaszczenie” (ang. *unlimited individual appropriation*) (Macpherson 1990, 221). Jego zdaniem poza świadomością Locke'a istniał fakt, że indywidualizm jednostki jest warunkiem wewnętrznie sprzecznym, gdyż wolność jednego zawsze narusza wolność drugiego. Macpherson twierdzi, że dostrzeżenie tego problemu nie mieściło się w przekonaniu człowieka „dla którego wielkie możliwości indywidualnej wolności, tworzą podstawy społeczeństwa kapitalistycznego” (Macpherson 1990, 262). Idee Locke'a sprowadzają się do ubezpieczenia wolności jednostki, co ostatecznie oznacza w jego przypadku konstrukcję, która będzie determinować nierówność społeczną, w której załóżku narodzi się społeczeństwo klasowe reprodukujące istniejące podziały (Macpherson 1990, 269).

Główną zasługą Locke'a zdaniem kanadyjskiego politologa było pozbawienie pojęcia własności oraz pojęcia pracy ich społecznego kontekstu (Macpherson 1990, 221). Locke wprowadza klasowe rozróżnienie polegające na wykluczeniu klasy pracującej/robotniczej. Jako członek Rady ds. Handlu Locke przekonywał o słuszności pracy dzieci osadzonych w przytułkach dla ubogich (ang. *workhouses*). Nie rozpatrywał kwestii pracy z perspektywy ekonomicznej, lecz poprzez moralność. Na pozbawianych pracy przedstawicieli klas najbardziej potrzebujących czeka jedynie rozluźnienie dyscypliny i upadek obyczajów (Macpherson 1990, 222). Locke więc zdaniem kanadyjskiego politologa akceptuje status quo i nie widzi potrzeby zmiany pozycji społecznej klasy robotniczej. Nie bierze ich jednak pod rozwagę zastanawiając się nad prawem do sprzeciwu wobec władzy politycznej. Część z tej argumentacji pochodzi z kontekstu społecznego i pochodzi z braku odpowiedniej argumentacji ujmującej się za prawami ubogich. Macpherson rozciąga bowiem purytańskie przekonanie o „politycznej niezdolności klasy pracującej” na całe spektrum ówczesnej myśli politycznej wliczając w to samego Locke'a (Macpherson 1990, 227). Wszak jak sam stwierdza: „Locke nie musiał przedstawiać tych argumentów. Uznał jedynie, że czytelnik uzna je za pewnik, tak jak

on sam to zrobił” (Macpherson 1990, 229). Ekspansyjne postrzeganie kwestii prawa własności oraz rynkowe konsekwencje indywidualizmu wystarczają, by Macpherson mógł stwierdzić, że „Locke rzeczywiście stanowi źródło angielskiego liberalizmu” (Macpherson 1990, 262). Niemniej Macpherson jest świadomy, że liberalizm ten oparty jest na niedemokratycznych postulatach zabierających możliwości do wyrażenia indywidualizmu części społeczeństwa.

W ślad za krytycznymi uwagami Macphersona odsłaniającymi mieszczańskie motywy politycznego działania poszli także historycy i politolodzy przypisujący Locke’owi koncepcje polityczne utrwalające reprodukcję szkodliwych nierówności społecznych (Meiksins Wood 1992; 1994; N. Wood 1984). Dwójka marksistowskich teoretyków, Ellen Meiksins Wood oraz Neal Wood poszli krok dalej, postrzegając Locke’a jako autora realizującego jedynie polityczne postulaty bogatej klasy posiadaczy ziemskich. Amerykańska badaczka krytykowała Macphersona za przypisanie liberalnemu porządkowi społecznemu możliwości współtworzenia i przystawalności z „socjalistyczną praktyką” (Meiksins Wood 1978, 216). Takie podejście, które zdaniem autorki polega na odrzuceniu przez teorię polityczną społecznej wrażliwości, przynosi w rezultacie podporządkowanie uwodzicielskiej mocy liberalizmu (Meiksins Wood 1978, 217). Autorka ta wielokrotnie kwestionowała realność demokratycznego znaczenia idei podziału władz w pracach Locke’a (Meiksins Wood 1992, 673). Jej zdaniem, Locke nigdzie tam, gdzie wspomina o instytucji parlamentu nie uzależnia jej powstania od kwestii reprezentatywności legitymizującej demokratyczny system. Istotą demokratycznego rozwiązania u Locke’a jest idea zgody, która powołuje do życia rząd obywatelski. W tym miejscu swojego wywodu Locke przywołuje idee Richarda Hookera, który zgodę pierwotną uznawał za element legitymizujący posłuszeństwo wobec władzy. W swoich tekstach Locke nigdzie nie przedstawia zgody jako elementu poszerzenia praw wyborczych, co można odebrać według autorki jako zakwestionowanie istniejących historycznie argumentów o demokratycznych rządach wszystkich obywateli. Meiksins Wood pozbawiając Locke’a przywiązania do demokratycznej legitymizacji władzy, pozbawia go radykalnego charakteru, który pojawia się w opracowaniach innych badaczy. Gdyby Locke rzeczywiście miał radykalne aspiracje, wykorzystałby dorobek levellerów i pamflecistów z czasów debaty w Putney do wzmocnienia nie tylko roli parlamentu, lecz przede wszystkim samej zasady reprezentacji politycznej (Meiksins Wood 1992, 672–73; 2012, 262).

We wspólnej pracy z Nealem Woodem, amerykańscy politolodzy zaprezentowali Locke’a jako teoretyka „powstającego” kapitalizmu, który w swoim *opus magnum* naszkicował koncepcję polityczną idealnie wpisującą się w interesy ówczesnego „progresywnego”

ziemiaństwa (N. Wood i Meiksins Wood 1997, 116). Idąc w ślady marksowskiej interpretacji pojawiającej się w pierwszej części „Kapitału” dostrzegali oni wyjątkową specyfikę ówczesnych warunków społecznych charakteryzujących się relacjami pomiędzy właścicielami ziemskimi a farmerami (dzierżawcami ziemi rolnej), którzy nie tylko byli uzależnieni od feudalnych zobowiązań wobec właściciela gruntów, lecz także funkcjonowali pod presją rynku oczekującego stałego doskonalenia produktywności, czyli w konsekwencji maksymalizacji zysku (N. Wood i Meiksins Wood 1997, 15). Duże znaczenie dla degeneracji systemu relacji społecznych miała koncepcja Locke’a, którą Neal Wood określał jako „agrarny kapitalizmu” (N. Wood 1984, 13). Głównym grzechem Locke’a było rozpatrywanie kwestii rolnictwa w kategoriach podlegających rynkowym dogmatom (N. Wood 1984, 39). Zdaniem Wooda, taka perspektywa przyczyniła się do ubożenia klasy dzierżawców i pracowników rolnych, gdyż oprócz uzależnienia od stopy zwrotu właściciela, podlegali także ograniczeniom rynkowym, czyli permanentnej konkurencji. To właśnie podejście, które reprezentował Locke, a polegające na akceptacji i utrwalaniu systemu wyzysku powodowało dalsze uzależnienie biedoty od właścicieli ziemskich, którzy funkcjonowali w systemie ułatwiającym akumulację kapitału i możliwość wyzysku siły roboczej, doprowadzającej w dalszej części do całkowitej alienacji producentów od produktów rolnych. W konsekwencji, Locke zasłużył na określenie go „pionierem ducha kapitalizmu”, gdyż propagował system własności względem ziemi rolnej pozwalający na akumulację społecznych nierówności (N. Wood 1984, 114). W przeciwieństwie do kanadyjskiego politologa, Neal Wood oraz Ellen Meiksins Wood w swojej krytyce klasowych zależności Locke’a powoływali się na historyczne procesy przemian politycznych widziane przez marksowskie narzędzia analizy społecznej.

W innym kierunku szła krytyka przeprowadzona przez Leo Straussa, który poświęcił wiele miejsca angielskiej myśli politycznej w czasie pierwszej dekady swojego pobytu na Uniwersytecie w Chicago (Strauss 1952; 1958). Tym, co odróżniało podejście Straussa była kwestia metodologicznego sceptycyzmu względem historycznego rygoryzmu⁶⁷. Wedle Straussa, istniejąca niegodność pomiędzy przedmiotem badania a badaniem, szczególnie gdy za przedmiot obieramy filozofię będącą na szczycie ludzkiego poznania, powoduje, że należy przyjąć sposób myślenia wynikający z próby niedostosowania się filozoficznej refleksji do

⁶⁷ Strauss i pokrewni mu metodologicznie historycy myśli politycznej jak Hannah Arendt czy Eric Vogelin sądzili, że antyczna myśl polityczna odcisnęła wybitne piętno na myśleniu o polityce. Tym samym źródłem naszej wiedzy o sobie i politycznym kontekście naszego współistnienia powinien być stały powrót do źródeł naszego dziedzictwa, wszak to od niego pochodzi „starodawna mądrość, niedostępna dla nowoczesnych nauk o polityce” (Tuck 2002, 109).

rzeczywistości społecznej. Tym samym stosując sformalizowane metody badawcze narzucamy ograniczenia godzące w możliwość poznania, deprecjonując tym samym istnienia form próbujących porzucić istniejącą rzeczywistość rzeczy badanych (Drury 2005, 18–20). Postulat metodologiczny Straussa zawiera w sobie tęsknotę za sokratejskim odkrywaniem niedostrzeganych praw. Wedle tej perspektywy autorzy przeszłości pisali przede wszystkim z myślą o „potencjalnych filozofach z przyszłości” (Armada 2012, 314). Dlatego też Strauss pozwala sobie strofować XVII-wiecznych filozofów nie zważając na wypominanie mu błędu prezentyzmu (Riley 1982, 87–89; Skinner 2014, 144). Przyjmując taką perspektywę refleksji badawczej, myśl Locke’a pojawia się w zupełnie innym świetle, choć zdaniem wielu krytyków (jak i we własnej ocenie) ostatecznie Strauss w swoich konkluzjach przypisujących Locke’owi pozycję hedonistycznego oportunisty, stoi bliżej marksowskich krytyków niż autorzy kontekstualnych prób weryfikujących skalę radykalizmu na tle wigowskiego wzburzenia pod koniec XVII wieku (Strauss 1969, 215).

Dla Straussa najistotniejszym wątkiem myśli politycznej Locke’a jest niepoprawność jego koncepcji stanu natury. Głównym problemem jaki wyłania się ze Straussowskiego, „ezoterycznego” odczytania myśli autora „Dwóch traktatów o rządzie” jest relacja pomiędzy prawem natury, które ma być prawem danym od Boga i prawem objawionym. Prawo natury, które przywołuje Locke musi być prawem nie tylko w odwołaniu do Boga, ale także powinno mieć swoje źródła w rozumie. Jednak, na co zwraca uwagę Strauss, prawo natury posiadając boskie pochodzenie usankcjonowało się samo, wyłącznie przez boskie źródło swojego pochodzenia (Strauss 1969, 189). To według Straussa to główny „błąd” Locke’a. Chcąc bowiem skonstruować koncepcje odwołującą się do prawa natury powiązał ją jedynie z prawem boskim nie tworząc żadnych podstaw dla istnienia prawa pozytywnego, tak jak deklaruje to w „Dwóch traktatach o rządzie”. Jest to istotne z punktu widzenia członków społeczeństwa, bowiem prawo natury nie znika wraz z powołaniem rządu obywatelskiego. Wręcz przeciwnie, „prawo natury nie obowiązuje jako wieczna zasada dana wszystkim ludziom, zarówno *ustawodawcom* jak i wszystkim innym” (Locke 2015, 335, § 135). Prawa stanowione nigdy nie mogą być sprzeczne z prawem natury. Wynika to z faktu, że prawa natury są fundamentem gwarantującym zachowanie rodzaju ludzkiego. Ten „lapsus” w koncepcji Locke’a Strauss tłumaczy faktem, że Locke nie mógł „uznawać żadnego prawa natury we właściwym tego słowa znaczeniu” (Strauss 1969, 203). To co pojawia się na kartach „Dwóch traktatów o rządzie” to tak naprawdę argumentacja rodem z Hobbesa, jedyna jaskrawa różnica dotyczy obrazu stanu natury. W momencie, w którym Hobbesa upodmatawia lud zarazem odbierając

mu władzę na rzecz wybranego władcy, Locke decyduje się uznać zwierzchnictwo ludu dając tym samym początek władzy ustawodawczej i wykonawczej w społeczeństwie obywatelskim (Locke 2015, 306, § 88).

Rekonstrukcja prawa natury przez Straussa i nadanie mu hobbesowskiej perspektywy pozwala uzupełnić koncepcję Locke'a o „centralną część jego doktryny politycznej”, czyli kwestię własności (Strauss 1969, 215). Prawo naturalne reguluje kwestię własności pozwalając na przywłaszczenie tyle ziemi, ile jest w stanie swoją własną pracą zagospodarować. Sytuacja ulega zmianie, gdy zostaje ustalony rząd obywatelski, wówczas okazuje się, że wszystko co mogłoby być przywłaszczone zostało już rozdysponowane. Nie ma już ziemi, którą można by obdarzyć ludzi (Strauss 1969, 220). Dodając do tego fakt, że praca przestała być jedynym źródłem własności, Locke, zdaniem Straussa, w pełni legitymizuje nierówności społeczne, które pojawiają się wraz z porzuceniem stanu natury. Ratunkiem dla biednych staje się praca, która ich wzbogaca czyniąc z nich szczęśliwych. To właśnie praca spowodowała, że robotnik utrzymujący się z dniówki w Anglii jest bogatszy od „króla tamtejszego [amerykańskiego – przyp. Ł.D.] największego i najbogatszego terytorium” (Locke 2015, 279, § 41). To co popycha ludzi do pracy to chęć wygody wynikająca z egoistycznego wypełnienia własnych potrzeb. W straussowskiej interpretacji wyjaśnione zostaje przede wszystkim nieporozumienie wynikające z używania przez Locke'a języka praw natury, jednocześnie głoszącego pochwałę hedonizmu rozumianego jako XIX-wieczny benthamowski utilitaryzm dążący do zniwelowania poczucia przykrości ze sfery życia ludzkiego (Strauss 1969, 230). Locke bowiem stał się obrońcą nowego świata, ale według Straussa zrobił to w ukryciu, chowając przed swoimi późniejszymi czytelnikami „prawdziwy” sens własnej doktryny. Celem jego koncepcji było wykazanie, że chciwość i pożądlivość nie są wcale moralnie złe, a jedynie stanowią element wyzwolenia jednostek na tym świecie. Zdaniem Straussa jest to wynikiem tego, że „życie jest smutnym poszukiwaniem radości”, a Locke był filozofem, który miał uwolnić nas wszystkich od bólu nieposiadania (Strauss 1969, 230).

Kwestia potrzeby rozdziału spraw doczesnych od spraw dostępnych jedynie przez wiarę wynika zdaniem Locke'a z samej istoty kościoła. Perspektywa, w której tworzy Locke to punkt widzenia przeświadczony o boskiej władzy nad światem z jednoczesnym przekonaniem o ludzkiej ułomności. Człowiek sam ze swej istoty błądzi i „z prostej drogi schodzi na manowce, na własny rachunek błądzi taki nieszczęsny” (Locke 1963, 17). W kontekście jego argumentacji dostrzegamy silne powiązanie z ówczesnym kształtem tworzących się właśnie instytucji

państwowych, które odseparowywały się stopniowo od królewskiego dworu formułując zręby państwowości. W swej argumentacji Locke, wierny podziałowi na to, co prywatne, a więc możliwe i w pełni niemożliwe do usankcjonowania, a to, co publiczne, czyli podlegające ocenie moralnej, przedstawia rolę państwa z ograniczonymi atrybutami. Zadania jakie stały przed państwem odbiegają bowiem od współczesnej sytuacji, w której instytucje państwowe zmuszone są do wypełnienia zobowiązań, z których wynika troska o dobrobyt i jakość życia obywateli⁶⁸.

3.6.3 Egalitaryzm Locke'a

Wśród istniejących kontekstualnych interpretacji myśli politycznej Johna Locke'a istotne miejsce zajmują te prace, które przedstawiają „rewolucyjną” zawartość tekstów Locke'a czy też ich egalitarny charakter (Waldron 2002; Ashcraft 1986). Jednakże tych prób nie można łączyć z tzw. perspektywą „kolektywistyczną” przedstawioną w głośnej pracy autorstwa Willmoore'a Kendalla pt. „John Locke and the Doctrine of Majority-Rule” (Ogonowski 1972, 210; Kendall 1959). Kendall doszedł do wniosku, że rzekomy indywidualizm Locke'a, w którym ustanawia jednostkę jako pełnoprawny podmiot rozważań politycznych (Sabine 1947, 525), który stanowił oś interpretacyjną przed II wojną światową jest całkowicie błędny. Wizja sformułowanej przez Locke'a parlamentarnej większości pozwoliła na przedstawienie przez Kendalla koncepcji demokracji parlamentarnej jako swoistej tyranii większości⁶⁹, posiadającej arbitralną pozycję, którą do tej pory sprawował jednoosobowy władca. Zdaniem amerykańskiego politologa, wszelkie uprawnienia (ang. *rights*) przypisane jednostkom przez Locke'a tracą na znaczeniu w obliczu sankcji narzucanych przez parlamentarną większość. Jak zauważa nawet polski komentator prac Kendalla zwracający uwagę na kontrowersyjność jego tez, wiele wskazuje na fałszywość argumentacji amerykańskiego politologa, co w zderzeniu z późniejszymi odkryciami kontekstualistów całkowicie kwestionuje ich zasadność (Merta 2011, 23).

Analizowane tutaj interpretacje odrzucają perspektywę kolektywistyczną rozpoznaną w pracy Kendalla. Praca amerykańskiego politologa Richarda Ashcrafta to jednak coś więcej niż kolejna interpretacja prac autora „Dwóch traktatów o rządzie” negująca sens wcześniej

⁶⁸ W perspektywie Locke'a zadaniem państwa jest zabezpieczeniem przed czynem zabronionym przez innych, nie przez „niedbalstwo” czy „marnotrawstwo” własne (Locke 1963, 25).

⁶⁹ Warto zwrócić uwagę na idącą w podobnym kierunku interpretację myśli politycznej Johna Stuarta Milla, dokonanej przez Maurice'a Cowlinga, który także starał się wykazać próbę skonstruowania liberalnej tyranii przez tego XIX-wiecznego liberała.

istniejących wykładni. Ashcraft reinterpretuje ideologiczne znaczenie końca XVII-wiecznej myśli politycznej w perspektywie pojawiających się prób ujednoczenia wigizmu jako ruchu politycznego. Jako pierwszy po odkryciach Petera Lasletta, tak stanowczo kwestionuje usytuowanie w czasie momentu powstania drugiej części głośnych „Dwóch traktatów o rządzie”⁷⁰. Niemniej zgadzając się co do podstawowych wniosków Lasletta, czyli kwestii powstania tekstu na długo przed „chwalebą rewolucją”, umiejscawia pracę nad tekstem Locke’a na rok 1681 wskazując, że punktem odniesienia jest ówczesny spór o sukcesję władzy królewskiej (Ashcraft 1980). W uznawanych za klasyczne opracowaniach postać Locke’a pojawia się z perspektywy późniejszych wydarzeń tak, jak gdyby możliwe było opisanie intencji Locke’a z perspektywy późniejszych ruchów politycznych i wydarzeń okresu „chwalebnej rewolucji” (Laski 1955, 23; L. Stephen 1876, 2:143; Sabine 1947, 523; Seidler 1972, 260). Według Ashcrafta istotnym kontekstem dorobku Locke’a jest jego wyróżniająca się pozycja na tle istniejących argumentów politycznych obecnych w pojawiających się w ówczesnych pamfletach. Amerykański badacz zwracał przede wszystkim uwagę na różnorodne postulaty polityczne tworzące ówczesną wigowską myśl polityczną. Locke, mimo iż był autorem licznych pamfletów politycznych, ze względu na anonimowość oraz brak zainteresowania ze strony radykałów, pozostawał na obrzeżach sporu. Jednocześnie będąc zaufanym Lorda Shaftesbury’ego, jako działacz polityczny, znajdował się w samym centrum intelektualnego fermentu przygotowującego się na oczekiwane zmiany mające na celu ograniczyć władzę monarszą i poszerzyć zakres religijnej tolerancji⁷¹.

Warto zatrzymać się w opisie sylwetki intelektualnej Locke’a na roli Lorda Shaftesbury’ego, który fundamentalnie wpłynął na późniejszego autora „Listu o tolerancji”⁷². Okres od 1660 do 1681, czyli do momentu powstawania „Drugiego traktatu” zdaniem Ashcrafta stanowił moment radykalnej zmiany w myśleniu politycznym Locke’a (Ashcraft 1986, 76). Zdaniem amerykańskiego politologa, przywołującego w tej kwestii m.in. argumenty Lasletta, radykalizacja ta nie była konsekwencją studiów na uniwersytecie Oxfordzie, który wówczas uchodził za bardzo zachowawczy ośrodek naukowy (Trevelyan 1963, 559), lecz przede

⁷⁰ Ufając, podobnie jak Laslett w wagę kontekstualnego odczytania prac Locke’a, Ashcraft starał się zakwestionować datę powstania „Dwóch traktatów o rządzie” umiejscowioną przez Lasletta na przełom 1679 i 1680 roku. Warto zwrócić uwagę, że ustalenia Lasletta i Ashcrafta w żaden sposób nie zamknęły debaty dotyczącej rzeczywistej pracy Locke’a nad tekstem i wynikającej z tego faktu kontrowersji (Hinton 1974; Tarlton 1981; Menake 1981; Knights 1993).

⁷¹ Locke w tamtym okresie był uznawany przede wszystkim za sekretarza Lorda Shaftesbury’ego. Opiekował się jego politycznym dziennikiem, był pośrednikiem pomiędzy swoim patronem, a działaczami obozu wigowskiego. Locke pisał przemówienia i szkice wykorzystywane do działalności politycznej Shaftesbury’ego. Wielokrotnie brał udział w spotkaniach, w których uczestniczył Shaftesbury (Ashcraft 1986, 84–87).

⁷² Zdaniem Petera Lasletta, „bez Shaftesbury’ego, Locke nie zostałby tym kim został” (Laslett 2003b, 27).

wszystkim wynikała z wejścia i zaangażowania w „świat spraw publicznych” podążając w ślad za swoim politycznym mentorem (Ashcraft 1986, 78–79). Ashcraft zwracał uwagę na istniejący fałszywy obraz znajdujący się we współczesnej literaturze, prezentujący Locke’a jako ważną osobistość akademickiej kultury Oxfordu, tzw. „Oxfordzkiego dona”, filozofa empirystę, „inicjatora oświeceniowej formacji filozoficznej”, piszącego także fragmenty poświęcone ustrojowi państwa, czy religii (Ashcraft 1986, 75; Cranston 1979, 17; Kuderowicz 2014, 310). Tymczasem z ujawnionych źródeł wynika, że ówczesne życie Locke’a bardziej przypominało życie uchodźcy, czy konspiratora politycznego niż akademika funkcjonującego za murami uniwersyteckimi (Ashcraft 1986, 79). Spoglądając w ten sposób na proces twórczy domniemanego fundatora liberalizmu należy obrać za cel przyjętą przez badaczy kontekstualną wykładnię służącą do wyswobodzenia myśli Locke’a z postrzegania w jakim „ugrzął” poprzez narastające przez lata, a powstałe w dziełach wigowskich historyków, mityczne konotacje koronującego go ojcem-założycielem liberalnej demokracji (L. Stephen 1876, 2:135).

Praca Ashcrafta wprowadza nieco zmodyfikowane spojrzenie na epokę kształtowania się liberalnych wartości, co w konsekwencji zmienia optykę całej myśli protoliberalnej. Po pierwsze, zdaniem Ashcrafta, większe znaczenie należy przypisywać tzw. kryzysowi ekskluzyjnemu (ang. *Exclusion Crisis*) datowanemu na lata 1679-1681, który posiadał znamiona działań rewolucyjnych w większym stopniu niż tzw. „chwalebna rewolucja”, która jedynie stanowiła przypieczętowanie wcześniejszych wydarzeń (Ashcraft 1980, 429)⁷³. W konsekwencji więc, działania Locke’a, dążącego do głębokich zmian politycznych w kraju należy określić jako radykalne. Po drugie przypisanie przez Ashcrafta Locke’a do rdzenia wigowskiego obozu politycznego zdecydowanie rozbudowuje polityczną argumentację ówczesnych wigów. Niemniej radykalizm doby „kryzysu ekskluzyjnego” stanowi inny rodzaj politycznej motywacji niż radykalnie argumenty sprzed republikańskiego epizodu na Wyspach Brytyjskich. Należy ich, czyli wigów doby licznych prób pozbawienia tronu Karola II, traktować jako inspiratorów działań rewolucyjnych, jednakże nie można uznawać ich za spadkobierców radykalnie demokratycznej myśli levellerów (Walzer 1968, 301–6). W tym świetle, Locke stanowił punkt graniczny dla wszystkich stron konfliktu. Nie był on bowiem ani republikaninem, tak jak Algernon Sidney, jego towarzysz w politycznych knowaniach, który spiskowanie przeciwko królowi przypłacił życiem. Nie był Locke, także wigiem, gdyż wigizm na samym początku to doktryna niespójna i wzajemnie styczna jedynie w punkcie krytyki absolutnej pozycji króla i niedostatecznej tolerancji religijnej (Robbins 1968, 63–64). Locke

⁷³ Podobne stanowisko przyjmuje Peter Laslett (Knights 1993, 94–95).

próbując odpowiedzieć na pytanie o zakres władzy politycznej, odrzucił historyczność i partykularność ówczesnej argumentacji najbardziej widocznej w sporze o kwestię antycznej konstytucji (Pocock 2016, 424). Jego postulaty polityczne były obce radykalnym demokratom, głoszącym pragnienie zniesienia własności prywatnej na wzór radykalnych purytanów i „prawdziwych levellerów” (ang. „True Levellers”) (Hill 1991, 123).

Pytanie o miejsce egalitaryzmu w teorii Locke’a stanowi probierz dla ideologicznej treści jego politycznych rozważań. Przyglądając się temu, co pisał Locke przez pryzmat kontekstu czasów walki o realizację wigowskich celów, jesteśmy w stanie dostrzec autentyczną wartość politycznych pojęć używanych przez autora „Dwóch traktatów o rządzie”. Żadne z prac Locke’a, traktowane jedynie analitycznie jako zbiór uniwersalnych reguł dla liberalnej demokracji, nie dają całkowitego i ostatecznego rozstrzygnięcia na temat znaczenia i miejsca idei politycznych w hierarchii wartości. Jedynie zderzenie z politycznymi ambicjami definiującymi XVII-wieczną Anglię są w stanie przybliżyć nas do politycznych intencji ich autora. Jedynie kontekstualne odczytanie ich sensu może pozwolić na określenie politycznego stanowiska zajmowanego przez tego, którego poglądy stanowić będą w kolejnych wiekach wzorzec z Sèvres liberalizmu.

Co prawda, Locke’a za podstawę do budowy społeczeństwa obywatelskiego obrał wizję stanu równości, w którym „cała władza i jurysdykcja jest wzajemna, nikt nie ma więcej od innych” (Locke 2015, 256, § 7). Jednakże przy pozostawiana stanu natury i przechodzeniu do społeczeństwa obywatelskiego fundament równości zostaje w dużym stopniu zakwestionowany. Zdaniem Macphersona, w „Drugim traktacie” można znaleźć ślady dwóch koncepcji równości (co stanowi pokłosie dwóch przeciwstawnych koncepcji stanu natury), jednej, zbieżnej z chrześcijańską wizją prawa natury oraz drugiej, bliskiej XVII-wiecznym wartościom mieszczańskim (Macpherson 1990, 243–47). Niemniej, Locke w oczach swoich krytyków postrzegany był przez pryzmat paradygmatu posesywnego indywidualizmu, skazującego go na głównego autora legitymizacji panujących stosunków ekonomicznych. Taka perspektywa skazuje go za odpowiedzialnego wielkim nierównościom klasowym. Wykorzystując dorobek i dokonania badaczy z zakresu kontekstualnej teorii politycznej, interpretacyjne rozbieżności należy skonfrontować z szerszą perspektywą polityczną, w której pojawiały się teksty Locke’a.

Jedną z ciekawych kontrowersji jest nie pasująca do obrazu „ojca założyciela liberalizmu” konotacja jaka przychodzi na myśl przeglądając wczesne pisma i korespondencję z okresu oxfordzkiego, czyli momentu poprzedzającego jego znajomość z Shaftesburym. Po

pierwsze, należy zwrócić uwagę na to, co w swoim ważnym komentarzu uwypuklił brytyjski historyk David Wootton, przedstawiając pierwsze teksty polityczne Locke'a, które powstawały, gdy pełnił już rolę tutora i cenzora w Oxfordzie. Ich treść stanowi zaprzeczenie jego późniejszym artykułowanym już publicznie poglądom politycznym⁷⁴. Locke wówczas tworzył pisma polityczne stanowiące niemalże plagiat znanego rojalistycznego kaznodziei i teologa Roberta Sandersona. W tamtych czasach, Locke najpoważniejsze zagrożenie widział ze strony motłochu, w którym dostrzegał przede wszystkim niezdolność do kontroli i posłuszeństwa. Jak bardzo ewoluowały jego poglądy widać w jego późniejszej obronie pozycji ludu, który stawiał wyżej w społecznej hierarchii od rządu (Wootton 1993, 26–32)⁷⁵. Przy zmienności poglądów politycznych, jego zainteresowania filozoficzne pozostawały w miarę stałe. Jego traktaty epistemologiczne pisane były w duchu sceptycyzmu poznawczego (młody Locke w odróżnieniu od swojego intelektualnego środowiska uniwersyteckiego znajdował się pod wpływem Descartesa), co było można uznać za kontynuację z jego późniejszymi poglądami idącymi śladem racjonalizmu Pierre'a Gassenediego czy Roberta Boyle'a. W listach naprzemiennie wyrażał się negatywnie bądź pozytywnie o tolerancji religijnej. Potrafił z ironią wyrażać się o możliwości zaistnienia pokojowej koegzystencji różnych odłamów religijnych w Anglii, Francji, czy Polsce (Wootton 1993, 35). W swoim „First Tract on Government” napisanym w 1660 jako odpowiedź na argumenty rzecznika tolerancji religijnej Edwarda Bagshawa, młody Locke kwestionował sens tolerancji polegającej na niemożliwości utworzenia religijnej sankcji wobec chrześcijan, na tej samej zasadzie, na której tolerancja nie pozwalała na utworzenie wymogów religijnych, ze strony chrześcijańskiej władzy, wobec innowierców: żydów czy muzułmanów (Locke 2002b, 13–15). Przez długi okres Locke traktował tolerancję religijną jako niemożliwą do pogodzenia przede wszystkim z perspektywą praktycznej. Jego późniejszy pobyt w Cleves we Francji i perspektywa zderzenia z różnymi wyznaniem chrześcijańskimi spowodowała, że zaczął powątpiewać w swoje przekonania, szczególnie dotyczące kultu religijnego i autentyczności religijnych nabożeństw (J. Marshall 1996, 46–48). Jednak dopiero znajomość z Lordem Shaftesburym spowodowała, że poglądy Locke'a, coraz bardziej ukierunkowane zostały w stronę wigowskiego przekonania o słuszności suwerenności ludu i tolerancji religijnej. Co więcej, Locke przyjmując posadę sekretarza

⁷⁴ Locke praktycznie do czasów „chwalebnej rewolucji” nie opublikował żadnej ze swoich prac, tworząc (w dużej części anonimowo) przede wszystkim teksty rozprawdane w gronie przyjaciół czy szkice polityczne pisane na potrzeby Lorda Shaftesbury'ego.

⁷⁵ Maurice Cranston, autor jednej z najważniejszych biografii intelektualnych opisuje młodego Locke'a jako „prawicowego monarchistę” (ang. *right-wing monarchist*) (Cranston 1986, 85).

przewodniczącego stronnictwa wigów, stał się de facto elementem wigowskiej maszyny politycznej sterowanej przez jego zwierzchnika (Rau 2008, 99).

Ówczesne stronnictwo wigów nie stanowiło politycznego monolitu. Z jednej strony w skład ugrupowania wchodziła część działaczy politycznych i pamfletistów, która akcentowała poparcie dla republikańskiej tradycji myślenia Harringtona, krytycznie nastawionej do siły politycznej dopatrującej się cnoty w kupieckiej potrzebie poszukiwania łatwego zysku. Z drugiej strony rosła presja ze strony zaangażowanych w handel kupców oraz tych, dla których handel stanowił o sile ówczesnego państwa⁷⁶. Dla komentatorów postrzegających Locke'a przez pryzmat wagi klasowych przynależności społecznych jest jasne, że egalitaryzm ten był „egalitaryzmem mieszczańskim” nieposiadającym żadnych demokratycznych korzeni. Intencją Locke'a, piszącego o stanie natury jako stanie równości, nie było przeciwstawienie ówczesnych mieszczan miejskiej i wiejskiej biedocie i próba wyrównania politycznych uprawnień przeciwstawnych grup społecznych (N. Wood 1984, 101). Z faktu, że egalitaryzm stanu natury zanika, w momencie opuszczania go, a wszystko to, co do tej pory traktowano jako wspólne na etapie budowy społeczeństwa obywatelskiego staje się czyjąś własnością (Locke 2015, 271, § 28), wnioskowano, że moment budowania społeczeństwa obywatelskiego to moment zachęcający do kształtowania dysproporcji majątkowej. O ile Locke wprost nie tworzył takich zależności, to jest to ujęte w przyjętych milcząco właściwościach funkcjonujących w ramach struktur myślenia ówczesnego mieszczaństwa (np. kwestię faktu posiadania siły roboczej przez właściciela stanowiącej w ramach rezultatu pracy także przedmiot wymiany handlowej) (Macpherson 1990, 215).

Inny wątek egalitarystycznych przekonań przedstawia Ashcraft starając się skonfrontować pisarstwo autora „Dwóch traktatów” z ówczesnym kontekstem politycznym, silnie odkształcającym się na ówczesnych ideach politycznych. W jego przekonaniu Locke to postać reprezentująca radykalną formę wigizmu (Ashcraft 1986, 185)⁷⁷. Należy pamiętać, że radykalni wigowie, tacy jak Locke, czy Sidney stanowili jedynie nieliczną grupę wewnątrz

⁷⁶ Ekspansja handlowa wpłynęła na poprawę ekonomicznej pozycji rzemieślników i kupców korzystających z możliwości awansu społecznego. Ostrożne szacunki wskazują, że w okresie ostatniej dekady XVII w. liczba uprawnionych do głosowania mocno wzrosła i wynosiła ok. 200 000 osób, czyli ok. 1/13 całego społeczeństwa (Plumb 1982, 29). Paradoksalnie ówczesna Anglia była dużo bardziej demokratyczna, w kontekście ilości osób posiadających bierne prawo wyborcze niż przez kolejne dekady, aż do wielkiej reformy w 1832 roku (Plumb 1969, 116). Rola i głos ówczesnych bogatych mieszczan wzrastał się dzięki wspólnocie interesów z ówczesnym ziemiaństwem (ang. *landed gentry*) dla których kwestia własności stała się głównym punktem spornym z dworem królewskim (Manning 1968, 460–63).

⁷⁷ Kontekstualne obserwacje pozwalają wielu autorom na dojście do podobnych wniosków. Zdaniem Dunna, teoria polityczna zawarta w „Dwóch traktatach o rządzie”, oparta na koncepcji społecznej odpowiedzialności i równości politycznej jest „bardzo radykalną” w świetle ówczesnych koncepcji politycznych (Dunn 2003, 40).

ugrupowania wigów. Dlatego też nie dziwi brak radykalnych reform przeprowadzonych po „chwalebnej rewolucji” w zdominowanym przez wigów parlamencie (Ashcraft i Goldsmith 1983). W obliczu nowego władcy i zmieniającego się układu w parlamencie, rewolucja ograniczała swoje zdobycze redukując częściowo tolerancję religijną i spychając rolę parlamentu na boczny tor (Ashcraft 1986, 184). Przede wszystkim, najistotniejszymi elementami wigowskiej retoryki doby kryzysu ekskluzyjnego była kwestia domniemanej interwencji papieża oraz groźby dominacji ze strony władzy absolutnej (ang. *arbitrary power*), jaką przypisywali sobie kolejni Stuarci (Ashcraft 1986, 201). Obawy te wzmacniane były przez możliwość zaprzysiężenia na tronie katolickiego władcy. Ówczesni wigowie nie wyobrażali sobie istnienia umowy społecznej pomiędzy katolickim władcą, a protestanckimi poddanymi. Należy pamiętać, że Kościół rzymskokatolicki traktował protestantyzm jako herezję (Ashcraft 1986, 199). Dla wigów było więc jasne, że jedyną możliwą formułą polityczną wobec parlamentu ze strony katolickiego władcy było całkowite posłuszeństwo. Ówczesne hasło polityczne noszone na wigowskich sztandarach całkowicie oddawało sens doktryny czyniącej z własności podstawowe uprawnienie: „No Popery, No Slavery” (pol. „nie ma papieża, nie ma niewoli” (Ashcraft 1986, 201). W kontekście antykatolickiej propagandy pojawiła się druga kwestia, niezwykle istotna dla rewizji egalitaryzmu wigów i Locke’a. Obawy związane z przejściem władzy królewskiej przez katolickiego potomka dotyczyły w dużym stopniu ograniczenia w stosunku do własności i posiadłości ziemskich należących do protestanckich poddanych (Ashcraft 1986, 202). Wszak własność Kościoła rzymskokatolickiego w Anglii została, w czasie Reformacji, zagrabiona i przekazana kościołowi państwowemu, a z czasem częściowo przeszła na ręce nowej szlachty stanowiąc odtąd jej majątek (Bernard 2011). Obawa przed cofnięciem konfiskaty stanowiła trzon ówczesnej propagandy politycznej.

Istniejące dwa elementy wigowskiej propagandy posiadały silny wydźwięk republikański. Broniono bowiem własności, która oznaczała polityczną niezależność od podporządkowania i dominacji. Z początku taki wydźwięk niesie także perspektywa autora „Dwóch traktatów o rządzie”. Locke traktuje własność przede wszystkim w kontekście szerszym niż powiązana z wymianą towarową wykładnia tego terminu. Locke pozbawiony przeświadczenia o jedynie materialistycznej kategorii pojęcia był zdania, że przede wszystkim „każdy człowiek dysponuje *własnością* swojej *osoby*” (Locke 2015, 270, § 27). Należy pamiętać, by narzucająca się krytyka ze strony autorów z zakresu historii społecznej, dotycząca akceptacji i legitymizacji istniejących głębokich nierówności społecznych przez Locke’a, nie

została pozbawiona kontekstu ówczesnej sytuacji. Nawet w okresie kryzysu ekskluzyjnego, kiedy decydowały się losy władzy, zwolennicy króla obawiali się przede wszystkim powrotu okresu bezkrólewia i tylko w królu widzieli prawowitego suwerena władzy (Rau 2008, 94). Konsekwencją rojalistycznej lojalności było przekonanie, że prawo własności stanowi przedmiot prerogatyw królewskich (Ashcraft 1986, 252; Dickinson 1977). Perspektywą dla wigów nie była obawa przed radykalnością własnego stanowiska widzianego oczami współczesnych historyków, lecz wizja rządów despotycznego władcy. To wówczas, w 1675 roku Shaftesbury, jako lider opozycji wobec królewskich lojalistów, ogłosił swój głośny pamflet polityczny wyrażający pełnię obaw przed kroczącymi ku niewoli działaniami władcy (Gunn 1983, 9)⁷⁸. Ówczesny monarcha stanowił permanentnie zagrożenie wobec istniejących praw i wolności parlamentu.

Ważnym elementem Locke'owskiego egalitaryzmu była kwestia równej reprezentacji umożliwiająca utrzymanie odpowiedniej proporcji ludu wobec władzy. Jak zauważa Ashcraft, w tej kwestii Locke w silny sposób wpisywał się w ówczesne wigowskie przekonania mające na celu zmienić charakter ówczesnego parlamentu. Na długo przed „chwalebą rewolucją” Shaftesbury i wigowscy parlamentarzyści proponowali poszerzenie prawa wyborczego zgodnie z postulatem Locke'a, tak by stworzyć „rzetelną i równą reprezentację” (Locke 2015, 350, § 158). Ta kwestia nie spotkała się z aprobatą mniej radykalnych członków parlamentu, a Karol II rozwiązał wrogi mu parlament obawiając się utraty władzy na rzecz swojego protestanckiego syna, Lorda Monmoutha. Locke traktował bardzo poważnie równość wobec prawa stawiając ją jako fundament stanu natury. Zerwanie obietnicy i niedotrzymanie słowa ze względu na chęć uzyskania własnej korzyści łamie podstawową zasadę równości. Jednocześnie, jeśli jedna osoba narusza tę regułę wzajemnego współżycia, musi się liczyć z tym, że swoim działaniem daje przyzwolenie na podobne działania wszystkim innym ludziom. Tym samym, jak stwierdza Locke dbałość o sprawiedliwość z perspektywy funkcjonowania państwa to „największy i najtrudniejszy obowiązek” (Locke 2002c, 268–69).

Ashcraft stara się skonfrontować próby istniejących analitycznych interpretacji „Drugiego traktatu o rządzie” stawiając jego powstanie w kontekście zagrożeń stojących przed odrzuceniem wigowskich roszczeń po 1688 roku. W tym podejściu przedstawiona przez Locke'a kwestia własności, stanowiąc jeden z najważniejszych elementów funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego, wcale nie odnosiła się do kwestii nieograniczonej akumulacji

⁷⁸ Co prawda autorstwo tekstowi pt. „A Letter from a Person of Quality to His Friend in the Country” przypisuje się Lordowi Shaftesbury'emu, lecz dużą rolę w jego powstaniu odegrał Locke.

zasobów, lecz przede wszystkim wynikała z chęci zabezpieczenia prawa własności jednostki i uniemożliwienia jej zajęcia przez nieograniczonego władcę (Manent 1990, 90). Taka perspektywa wpływała przede wszystkim z ówczesnej sytuacji politycznej i zakusów Karola II na własności i dobra należące do protestantów (Ashcraft 1986, 202). Locke przede wszystkim za punkt wyjścia obrał próbę zakwestionowania biblijnej argumentacji na rzecz absolutnej władzy monarchy, stanowiącej konsekwencję przyjęcia filmerowskiej egzegezy. Wszak wielu badaczy podkreśla, że polityczna propaganda dworu królewskiego ostatnich lat rządów Stuartów całkowicie opierała się na koncepcji Filmera widząc w niej ideologię dla całego państwa (Ashcraft 1986, 187). Ówczesna argumentacja bowiem opierała się na dwóch zasadach. Po pierwsze, odwołując się do Filmera powoływano się na boskie prawo króla, wywiedzione wprost od Adama. Po drugie, fundamentem „toryowskiego porządku” była „nienaruszalna” zasada dziedziczności, z której wynikał fakt przekazywania ziemskiego panowania z ojca na syna (Dickinson 1977, 15). Taka argumentacja była ślepa na racje wykluczonych z zasady sukcesji. Wszak, zdaniem historyków ówczesne konflikty, które stanowią przedmiot zainteresowania niniejszej pracy należały w ówczesnym okresie do sporów wąskiej grupy uprzywilejowanych stanowiącej ok. 5-10 proc. całości społeczeństwa (Schochet 1969, 414; Stone 1966, 20). Patriarchalizm, zakładający, że władca dzierży ciężar władzy politycznej dany mu wprost od Boga podważał sens istnienia reprezentacji politycznej. Próba ograniczenia prerogatyw królewskich łączyła się próbami ograniczenia samego Boga. Sięgnięcie po Filmera przez ostatnich Stuartów miało, uzasadnić, że prawowita władza uzyskana z rąk Boga, pomimo wszelkich działań rewolucyjnych i prób podważenia autorytetu władzy znalazła swojego prawowitego dziedzica (Dickinson 1977, 23).

Według Ashcrafta wychodząc z założenia wagi ówczesnych sporów politycznych można zaobserwować trzy fundamentalne kwestie dotyczące problemu własności, które określać będą znaczenie tego pojęcia dla Locke’a. Po pierwsze, atak na Filmera miał zwrócić uwagę na teologiczne źródła idei praw własności. Po drugie, istotne jest zwrócenie uwagi na społeczny i polityczny ciężar znaczenia jakie terminowi „praca” (ang. *labor*) Locke przypisuje kontekst własności, gdyż ten kontekst staje się fundamentem dla politycznej doktryny Locke’a. Po trzecie, wedle Ashcrafta by uzyskać sens XVII-wiecznego myślenia politycznego należy przyrównać polityczne cele zawarte w odczytaniu znaczenia własności z całokształtem politycznej propozycji spisanej w „Drugim traktacie o rządzie” (Ashcraft 1986, 257–58). Pierwsza ważna perspektywa myślenia Locke’a o kwestii własności dotyczy jej biblijnej egzegezy. Locke nie zgadza się z Filmerem, dla którego własność wiąże się z relacją

patriarchalną wynikającej z pozycji Boga jako *primus motor*. (Locke 2015, 164, § 53). Według Locke'a, wszyscy jesteśmy poddanymi Boga i wszelkie moralne zobowiązania jakie posiadamy wynikają właśnie z faktu stworzenia, który zawdzięczamy właśnie Jemu⁷⁹. Boska kreacja narzuca pewne ograniczenia wynikające z możliwości dysponowania samym sobą. Wedle Locke'a „nie można więc zakładać istnienia wśród nas takiej podległości, która upoważniałaby do unicestwienia jeden drugiego, jakbyśmy zostali stworzeni jeden dla pożytku drugiego, jakby chodziło tu o stworzenie dla nas istoty niższego rzędu” (Locke 2015, 258, § 6). Jednostki ludzkie powinny być brane pod uwagę, przede wszystkim jako własność boska, bo z Boga powstały, co właśnie Boga czyni właścicielem wszystkich osób. Mocno religijna koncepcja własności wynika przede wszystkim z faktu zanegowania przez Locke'a argumentacji Filmera, czyniącego biblijnego Adama posiadaczem prawa do absolutnej własności, które to prawo zostaje przez niego przekazane kolejnym pokoleniom⁸⁰. Według Filmera, Adam otrzymał władzę od Boga i przekazywał dalej przenosząc boski aspekt władzy z ojca na syna. Jak zwraca uwagę polska badaczka, tym co pozwoliło ostatecznie zdyskredytować koncepcję rojalistyczną, było potraktowanie „prymarności samozachowania jednostkowego” (Gładziuk 2005, 357). W tej perspektywie Bóg odnosi się równo wobec każdego, traktując jednostki jako wolne osoby, które mogą rozporządzać sobą samym. Ludzie są wolni i równi wobec siebie, bowiem w pierwszym rzędzie stanowią narzędzie i własność Boga (Ashcraft 1986, 261).

Drugim wyróżnionym przez Ashcrafta elementem rozumienia kwestii własności przez Locke'a jest przypisanie jej teleologicznego znaczenia (Ashcraft 1986, 262 i 265). Naturalną konsekwencją własności jest praca, która nadaje osobiste prawo do kwestii posiadania (Locke 2015, 271, § 28). Ten kontekst zdaniem Locke'a powstał już w pierwszym akcie stworzenia świata, gdy Bóg czyni ją poddaną ludzkiej woli. Akt nadania można interpretować także jako akt zawłaszczenia, bowiem przynależność ziemi do danej jednostki wiąże się z wykluczeniem prawa do własności innych (Locke 2015, 270, § 26). Wynika to z przeświadczenia jakim kieruje się Locke, a które umocowane jest w przekonaniu, że ludzie otrzymując od Boga rozum są zobowiązani do czynienia użyteczności z jego posiadania: „zapewnienia sobie w życiu jak największych korzyści i wygod” (Locke 2015, 270, § 26). Nierozłączną częścią własności jest

⁷⁹ Ten element Locke'owskiej myśli pozostaje aktualny przez cały okres jego aktywności intelektualnej, a po raz pierwszy tak dobitnie został wyartykułowany w eseju o prawach natury (Locke 2002a) i można je spotkać w późniejszych tekstach m.in. w „Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego”.

⁸⁰ Wielokrotnie historycy myśli politycznej zwracają przechodzą do interpretacji „Drugiego traktatu” pozostawiając „Pierwszy traktat” pozbawiony komentarza. Zdaniem Ashcrafta, „Pierwszy traktat” służy Locke'owi przede wszystkim do obalenia torysowskiego porządku politycznego, którego Filmer był głównym ideologiem (Ashcraft 1986, 260–61).

praca, która jest rezultatem twórczych zasobów człowieka jest praca. To dzięki pracy, ludzie są w stanie wypełnić własne zobowiązania wobec Boga (Ashcraft 1986, 262). Niemniej zdaniem Ashcrafta sam wywód postrzegający własność jako wytwór pracy nie może być brany pod uwagę bez jej teologicznego znaczenia. Własność obwarowana jest moralnymi zobowiązaniami wynikającymi ze specyficznej roli w jakiej się znaleźliśmy jako poddani Boga (Locke 2015, 258, § 6). Zdaniem Ashcrafta, mocno religijny wywód Locke'a powoduje, że nie można jego koncepcji traktować jako teorii negatywnej, czyli ograniczającej prawo do własności jednostek, ani także pozytywnej, uznającej boską ingerencję względem dyspozycji własności. To pozwala Ashcraftowi stwierdzić, że koncepcja własności przyjęta przez Locke'a z pobudek religijnych posiada mocno radykalny, polityczny wymiar (Ashcraft 1986, 263).

Praca podobnie jak ziemia uzależniona jest od ludzkiego wysiłku. Gdy ziemia i jej owoce były ogólnodostępne dla wszystkich, problem ten nie istniał. Dopiero w momencie nadania własności powstaje pytanie o słuszność posiadania i wykluczenie z posiadania innych. Praca rozdziela w perspektywie Locke'a to, co przynależy wszystkim i to, co przynależy jednostkom. Uprawnienie do posiadania dóbr jest uzależnione od wkładu pracy. Jednocześnie Locke przestrzega przed zbyt szybkim uzależnieniem pracy od prawa do własności. Gdyby relacja ta była całkowicie sprzężona i możliwość konsumpcji zależała od nakładów pracy, wtedy (mimo niezaawansowanego pod koniec XVII w. podziału pracy) wszyscy bylibyśmy głodni „niezależnie od obfitości dóbr, które Bóg nam dał” (Locke 2015, 271, § 28). Także tutaj jednostki ludzkie działają za przyzwoleniem Boga, bowiem od niego pochodzi przyzwolenie na zawłaszczenie (ang. *appropriation*). Z tą koncepcją wiąże się istotne nieporozumienie. Zawłaszczenie dotyczy takiej formy własności, która wynika z samego tytułu pracy. W tym złączeniu pracy z własnością Locke dostrzega rezultat boskiego nakazu. Jednakże Locke stawia ograniczenie i tej formie własności wynikającej z praw natury, bowiem nie można posiadać rzeczy, których nie jesteśmy w stanie zużyć. W ten sposób, zdaniem wielu komentatorów prac Locke'a potwierdzających sugestię Ashcrafta, mamy do czynienia z perspektywą, w której nie możemy łączyć teorii wartości z koncepcją akumulacji kapitału w silnie ekonomicznym znaczeniu tego terminu (Turowski 2014, 214). Błędem jest bowiem odrzucenie perspektywy „teologicznej struktury” zastosowanej przez Locke'a w „Dwóch traktatach o rządzie” (Ashcraft 1986, 262).

W tym samym duchu pracę Locke'a zaleca czytać Dunn, stwierdzający, że kontekst w jakim Locke'a osadza swoją koncepcję pracy w świetle aktu boskiego stworzenia. Głównym zadaniem, przed którym staje człowiek jest wypełnienie boskich zobowiązań (Dunn 1969, 93).

To zdaniem Dunna „powołanie” (ang. *calling*)⁸¹ stanowi punkt wyjścia dla zrozumienia spectrum myśli moralnej, w której przestrzeni poruszał się Locke. Wszelka władza jaką posiada człowiek na ziemi jest tylko i wyłącznie władzą nadaną mu przez Boga (Dunn 1969, 127). Część krytyków, przedstawione przez Dunna religijne źródła moralnych przekonań autora „Dwóch traktatów o rządzie” wpisuje w obraz kultury protestanckiej jako elementu formowania się reguł kapitalistycznego społeczeństwa (Hundert 1977, 8). Jednakże protestancka teologia w czasie reformacji nie była uzależniona od wyobrażonego przez Maxa Webera „ducha kapitalizmu”, lecz stanowiła powiązanie całego systemu chrześcijańskiej moralności mówiącej także językiem egalitaryzmu. Znacznie większą wartość miała wizja społecznego charakteru boskiego powołania oraz równość indywidualnych jednostek zawierających religijne relacje stanowiących odpowiedź na boskie powołanie. Jak pisze Dunn, byłoby całkiem niestosowne by wpisywać Locke’a w kontekst systemu ekonomicznego tylko i wyłącznie pod wpływem powiązania „kalwińskiej doktryny powołania” (ang. *Calvinist doctrine of the calling*) z kapitalistycznym systemem produkcji i wymiany (Dunn 1969, 250–51).

Trzecim elementem rozumienia przez Locke’a kwestii wolności, na których zwraca uwagę Ashcraft jest kwestia osadzenia wyjaśnienia wynikająca z politycznych celów służących ambicjom Locke’a. Ten argument wyciągnięty na światło dzienne przez amerykańskiego politologa jest prawdopodobnie najbardziej radykalnym elementem całej protoliberalnej tradycji myślenia politycznego. Co więcej, ta argumentacja będzie powtarzać się w pamfletach politycznych czartystów uderzających w polityczną dominację bogatych właścicieli ziemskich. Zdaniem Ashcrafta, Locke pisząc o własności w „Drugim traktacie” miał na celu dostarczyć argumentów politycznych broniących pozycji „pracowitych” warstw społecznych, zajmujących się rzemiosłem, handlem i wymianą, uderzając jednocześnie w najbogatszą warstwę społeczeństwa, czyli bogatych właścicieli ziemskich: bezproduktywnych, próżnych i uzależnionych od koterii dworskich magnatów (Ashcraft 1986, 264). Ten element koncepcji własności ma przede wszystkim partykularne znaczenie i stanowi oręż w wigowskiej propagandzie wobec arystokracji związanej z Dworem. Locke mierzył własność wkładem pracy włożonym w jej osiągnięcie. Tym samym wielkie obszary ziemskie znajdujące się we władaniu właścicieli ziemskich mających przede wszystkim zyski nie ze swojej bezpośredniej pracy, lecz zysków osiągniętych z dzierżawy. Jak pisał w „Drugim traktacie”: „*Jak dalece człowiek uprawia grunt, obsiewa go, doskonali, kultywuje, tak dalece może korzystać z jego*

⁸¹ Znaczenie tego terminu podkreśla w swoim *opus magnum* Richard Tawney wskazując na zarówno duchową i świecką definicję tego pojęcia wytworzoną w ówczesnej kulturze protestanckiej (Tawney 1963, 226–29).

plonów, tak dalece stanowi jego *własność*” (Locke 2015, 273, § 32). Praca daje prawo do gruntu, którego nikt nie może przywłaszczyć

Kontekstualne odczytanie dorobku intelektualnego Locke’a, szczególnie w kwestii własności pozwoliło Ashcraftowi, a także innym badaczom, na zakwestionowanie klasycznego poglądu traktującego wątek własności jako element przypisany z perspektywy „egoistycznych interesów jednostek” (Ashcraft 1986, 263). Podobnie przedstawia się krytyka Dunna, który podważa interpretacje części badaczy, kwestionując jej autentyczność względem obecności idei politycznych w historycznej rekonstrukcji myśli politycznej Locke’a. Zdaniem współtwórcy „szkoły Cambridge”, dla autora „Dwóch traktatów o rządzie” wiążąca nie była wcale płaszczyzna „społecznej moralności”, lecz perspektywa „indywidualnego zbawienia”. Kluczowymi dla Locke nie były kwestie cnoty i zobowiązań społecznych, lecz wątpliwości wobec tego co człowiek powinien zrobić, by zostać ocalony, a także jak odpowiedzieć na boskie znaki (Dunn 1968, 82; 1969, 215–16). Zdaniem Dunna istniejące trudności interpretacyjne nie pozwalają nam dokładnie stwierdzić relacji pomiędzy jego postrzeganiem kwestii własności przyjmując jej znaczenie w kontekście boskiego ofiarowania a kwestią zawłaszczania, która to perspektywa daje Macphersonowi asumpt do usytuowania Locke’a jako fundatora paradygmatycznego ujęcia własności prywatnej. To, co wiemy o postawie Locke’a w tej kwestii to to, że gdy porzuca taktykę polityczną i wychodzi poza spór i poza zakotwiczenie w jakim tkwi wykształcony Anglik, nie zwraca się do duchowych podstaw i zasobów kapitalizmu (Dunn 1968, 83). Tropem religijnych wątków w myśli politycznej Locke’a idzie także Jeremy Waldron, który z tej perspektywy doszukuje się u niego argumentów konstruujących egalitarystyczne stanowisko angielskiego filozofa (Waldron 2002).

3.6.4 John Locke i „obsesja liberalizmu”

Z perspektywy analizy liberalnej myśli politycznej należy zwrócić się w kierunku syntezy XVII-wiecznej myśli politycznej. Trzymając się argumentu, obecnego w pismach wigowskich historyków i pracach marksistowskich politologów, utożsamiającego XVII-wieczne protoliberalne wartości z wigizmem, chciałbym skupić na wzajemnie sprzężonej relacji jaka łączyła spuściznę autora „Dwóch traktatów o rządzie” z wigowskimi przekonaniem politycznymi. Zdaniem Pococka przeświadczenie jakoby Locke był główną postacią intelektualnej obrony „chwalebnej rewolucji” jest mitem (Pocock i Ashcraft 1980, 7). Przede

wszystkim zainteresowania Locke’iem jako fundatorem protoliberalnych wartości nie można wiązać z ekspansją wigowskiej myśli politycznej w XVIII w. Według Pococka, pisma Locke’a dystansują się znacząco od wigowskiej tradycji, której Locke miał być uosobieniem. Po pierwsze, Locke jest nieobecny na gruncie debaty dotyczącej faktu istnienia i kształtu antycznej konstytucji, mającej fundamentalne znaczenie w dyskusji dotyczącej utraty tronu przez Jakub II (Pocock 1980, 4). Podstawowym celem wigów w okresie rewolucji było przekonanie dworu, czyli tworzących wówczas stronnictwo torysów, by zaakceptowali jej dokonania, wszak byli krytycznie nastawieni wobec religijnej postawy monarchy. Było to możliwe do akceptacji przez torysów, gdyby uznali legitymizację zmiany władzy za wynikającą z prawa do detronizacji (ang. *right to forfeiture*). By przekonać torysów należało wskazać na historyczne zapisy antycznej konstytucji i uznać w konsekwencji, że rozwiązanie rządu (ang. *dissolution of government*) nigdy nie miało miejsca. Z tej perspektywy rola Locke’a jest mocno marginalna, gdyż nie przywołuje ani nie powołuje w swojej twórczości argumentu dotyczącego wagi antycznej konstytucji (Pocock 1980, 5). Umowa społeczna Locke’a tworzona jest w oderwaniu od historycznych zapisów, lecz w odwołaniu do pojęcia naturalnych i niezbywalnych praw (Dickinson 1977, 72). Sama idea antycznej konstytucji zapewniającej prawa dla swoich obywateli stanowiła kręgosłup wigowskiego myślenia aż do początku XX w. (Pocock 1987, 46). Innym argumentem na wskazanie irrelevantnej roli Locke’a jest odwołanie do teorii uzasadniającej wygaśnięcie prawowitej władzy poprzez działania królobójców, określanej jako teorii *de facto*. Wigowie (ale również torysi) powoływali się na tę koncepcję by uzasadnić przekazanie tronu Wilhelmowi i Marii, którzy mimo bezprawnych warunków przejęcia władzy mogą zostać zaakceptowani jako *de facto* rządzący (Kenyon 1990, 21). Dlatego też zdaniem Pococka, gdy w latach 60. XVIII w. Edmund Burke będzie kwestionował działalność radykalnych Wigów nie umieści w swoim wywodzie Locke’a, którego szczyt popularności pojawia się wraz z rewolucyjnymi argumentami tzw. Ojców Założycieli. Z perspektywy angielskiej, Locke przez długi okres czasu nie odpowiadał na partykularne argumenty ówczesnych politycznych debat (Pocock 2016, 423–24). Należy jednak pamiętać, iż „Locke nie był autorytetem czy też oficjalnym ideologiem Angielskiej Rewolucji, chociaż mit jakoby był nim właśnie zaczął się kształtować” (Pocock 1980, 7).

Argumentem, który nie pojawia się w interpretacji Pococka, a który funkcjonuje w literaturze jest znajomość, obecność i waga pism Locke’a w dyskursie publicznym z początku XVIII w. Do 1703 roku, czyli przez ok. 14 lat od momentu pojawienia się w szerokim obiegu wydawniczym *opus magnum* Locke’a, nie doczekała się krytycznej odpowiedzi stawiającej

sobie za cel konfrontację z jej ideowymi postulatami. Najgłośniejsi polityczni pamfletyści tego okresu pomijali dzieło Locke'a milczeniem, a wigowscy działacze posiadali w swoim intelektualnym zasobie inne teksty, których polityczna waga była oceniana wyżej (M. Thompson 1976, 184–85). Nawet James Tyrell, uznany później za jedną z najważniejszych postaci w panteonie wigów w skromny sposób powoływał się na prace swojego przyjaciela (Dickinson 1977, 72). Późniejsi historycy karmieni mitem o rzekomej zależności rewolucji od pism Locke'a będą przekonani o znaczeniu jakie filozof miał dla okresu porewolucyjnego. Jeden z ostatnich historyków tradycji wigowskiej (Carr 1999, 33), George Macaulay Trevelyan widział w osobie Locke'a, którego bezrefleksyjnie określał jako „wigowskiego filozofa” symboliczną figurę ówczesnej tolerancji religijnej (Trevelyan 1963, 546). Nieobecność Locke'a wynikała w dużym stopniu z radykalnej postawy jaką przyjmował w kontekście relacji władzy politycznej. Locke, na co zwraca uwagę John Pocock, wyróżniał się na tle pisarzy tamtych czasów. Jego *opus magnum*, wydane dla szerszego obiegu czytelników w 1689 roku nie odwoływało się wprost do wydarzeń tamtych czasów poszukując argumentacji uniwersalnej, pozbawionej historycznego zakorzenienia w tradycji wyspiarskiej. Dlatego też Locke nie zajmował otwarcie stanowiska w sporze o legalność i wartość polityczną antycznej konstytucji (Pocock 1987, 235–36).

By opowiedzieć Locke'a, by opowiedzieć prymarne wartości tego, co określamy liberalizmem, a nawet liberalizmem „klasycznym”, należało idąc wskazówką Johna Pococka przedstawić cały kontekst historyczny (Pocock 2016, 424). Bez niego, by móc powrócić do jego postaci i pokazać paradygmatyczną różnicę jaka dzieliła jego prace od sporów epoki. Locke całkowicie nie bierze udziału w konflikt o rolę antycznej konstytucji, mimo iż, jako podopieczny najważniejszego ideologa tamtego okresu bierze udział w kształtowaniu jego sposobu myślenia.

3.6.5 Sytuacja polityczna po „chwalebnej rewolucji”

Rewolucja roku 1688 ograniczyła rolę monarchy w dotychczasowym systemie władzy. Monarcha stracił nie tylko boską symbolikę własnych uprawnień, lecz arbitralną pozycję w stosunku do parlamentu. Wyrazem zwiększenia się roli parlamentu była uchwalona w 1689 roku, wspomniana wcześniej, *Deklaracja praw*. Od tego momentu możliwe były wolne wybory

parlamentarne⁸², a nowe prawo gwarantowało wolność wypowiedzi jego członkom⁸³. Wprowadzono także prawo regularnych posiedzeń parlamentu mające gwarantować niezależność od możliwości pojawienia się politycznych zapędów monarchy. Za pośrednictwem *Aktu o buncie* (ang. *Mutiny Act*) ograniczono uprawnienia władcy do nieograniczonego powoływania armii w przypadku zagrożenia bezpieczeństwa i w razie obrony religii protestanckiej wprowadzając limit jednego roku (Lockyer 1965, 365). Istotne znaczenie miała także reforma finansowa, która przeniosła decyzję dotyczącą wydatków budżetowych z monarchy na Izbę Gmin⁸⁴. Wówczas także uchwalono *Akt o tolerancji* (ang. *Toleration Act*), który przyzwolił religijnym dysydemtom (protestanckim członkom buntującym się przeciwko Kościołowi Anglii: baptystom, prezbiterianom, czy kongregacjonalistom) na uczestnictwo w nabożeństwach w ich własnym obrządku. Akt o tolerancji nie dotyczył katolików rzymskich oraz ateistów, którzy byli postrzegani jako zagrożenie dla istniejącego porządku. Nowe przepisy nie zniosły istniejącego obowiązku złożenia przysięgi lojalności i posłuszeństwa oraz deklaracji zrzeczenia się wiary w przeistoczenie przy obejmowaniu urzędów dworskich i państwowych⁸⁵. Wydarzenia tego okresu miały fundamentalne znaczenie dla kształtowania się systemu politycznego przez kolejne dziesięciolecia i można śmiało powtórzyć za historykiem, że dokonania tego okresu uformowały znacznie więcej niż „historię i doświadczenie co najmniej trzech angielskich pokoleń” (Plumb 1982, 1). Wiele jednak w kwestii pozycji parlamentu wynikało z charakteru rządów Wilhelma III Orańskiego, którego działania nie ułatwiały relacji z Izbą Gmin. Większość rządów za jego panowania upadała pod naporem sporów politycznych odległych od kształtującego się w tle sporu pomiędzy wigami i torysami. Duże znaczenie miał wcześniej wspomniany rozdział na *Court Party* i *Country Party*. Te przecinające się podziały polityczne będą kształtować ideologiczne zręby myśli politycznej w całym XVIII wieku. Nowy władca, który swoje miejsce na tronie zawdzięczał obawie przed katolickim królem, coraz częściej tracił cierpliwość dla wigowskich polityków. Przekształcony

⁸² Trudno jednak używać terminu „wolne wybory” w kontekście ówczesnych warunków politycznych, kiedy to prawo wyborcze obejmowało jedynie posiadaczy ziemskich. Jak szacuje brytyjski historyk John H. Plumb, liczba posiadających bierne prawo wyborcze w czasach Wilhelma Orańskiego wynosiła 1/30 populacji (Plumb 1982, 29).

⁸³ Ówczesna wolności wypowiedzi stanowiła dumę pamflicystów politycznych tego okresu. Jak pisał o David Hume o XVIII-wiecznej sytuacji politycznej: „nic bardziej nie zaskakuje cudzoziemców goszczących w naszym kraju niż panująca tu wolność publicznego wygłaszania dowolnych komentarzy i otwartego krytykowania wszelkich działań podejmowanych przez króla lub jego ministrów” (D. Hume 2013, 16).

⁸⁴ W konsekwencji spór o opodatkowanie stał się od tego momentu stałym elementem wyborów (Pincus 2009, 385).

⁸⁵ Przepisy te nie były uznawane wówczas za znacząco liberalne. „List o tolerancji” Johna Locke’a, napisany w tym samym roku w niderlandzkiej Goudzie zawierał dalej idące ustalenia wobec kwestii tolerancji w stosunku do Nonkonformistów, m.in., Locke opowiadał się za rozdziałem władzy kościelnej od władzy świeckiej (Schwoerer 1990b, 545; Schochet 1992, 127).

system rządów dał silne uprawnienie dla legislatywy, która od 1689 roku będzie zbierać się corocznie. Zwolennicy dawnego porządku nie składali jednak bronii. Stronicy Jakuba II, obecni przede wszystkim w rodzinnej dla Stuartów Szkocji, aż do połowy XVIII w. aktywnie kwestionowali obalenie prawowitej, ich zdaniem, władzy. Zwolennicy ciągłości władzy Stuartów nie porzucali nadziei na przejęcie władzy w Anglii. W 1715 w Szkocji wybuchła rebelia mająca na celu przejęcie tronu przez samozwańczego Jakuba III, syna obalonego przez chwalebny rewolucję Jakuba II. Kwestia powrotu Stuartów do władzy, była na rękę Francji, która będzie inspirować powstania jakobińskie jeszcze w drugiej połowie XVIII w.

Tymczasem na przełomie wieków, wojna z Francją przyniosła wielkie wydatki na zbrojenia pogarszając stan kasy państwa (Rubini 1970, 693). Pod koniec XVII w. chcąc ratować finanse państwa utworzono instytucję długu publicznego, a także powołano w 1694 roku Bank Anglii tworząc kapitał państwowy. Towarzysząca politycznym przemianom „rewolucja finansowa” przeobraziła nie tylko sytuację obiegu gospodarczego kraju, ale także wpłynęła na polityczne znaczenie instytucji państwowych (Pocock 2016, 425). Budżet państwa w większym stopniu będzie instytucją państwową coraz mniej zależną od władzy królewskiej. Dwustronność tego procesu polegała także na odejściu od militarnych wydatków jako jedynych kosztów budżetowych (Graham 2015, 3). Nastąpił także wzmożony wzrost wydatków publicznych, co pozwala dzisiaj badaczom postrzegać tworzące się zręby ideologii liberalnej jako „rewolucyjne i interwencjonistyczne” (Pincus 2009, 8). Jak pisał polski historyk: „«Rewolucja wspaniała» zaczynała nabierać sensu materialnego” (Kędzierski 1986a, 274). Jeśli bowiem początków liberalizmu szukać w Anglii po 1689 roku i uznać jej działania mające stanowić mityczną realizację zapisów *Deklaracji Praw*, to wówczas mając na uwadze działania państwa trudno, by uznać leseferyzm za podstawową wartość rodzącej się doktryny.

Rozbici torysi częściowo zaakceptowali nowy system władzy (Pocock 1995e, 228). Wynikało to z przeświadczenia o braku możliwości poparcia dla katolickiego władcy. Mieli oni świadomość, że ich własne przywileje oraz pozycja Kościoła anglikańskiego zostanie zrewidowana w sytuacji nieograniczonej władzy katolickiego władcy (Dickinson 1977, 30). Przez długi okres Wigowie skutecznie odpierali ataki torysowskich pamflicistów kwestionujących legitymizację władzy Wilhelma i Anny⁸⁶. W wyniku pogłosek dotyczących planowanych reform mających na celu całkowicie zrównać dostęp do urzędów pomiędzy

⁸⁶ Należy pamiętać, że zarówno Wilhelm jak i Anna byli członkami rodziny królewskiej. Matką Wilhelma była siostra Karola II, a żoną córka Jakuba II. Następczyni tronu, królowa Anna była młodszą córką Jakuba II i siostrą Marii, żony Wilhelma.

Anglikanami a Nonkonformistami, a także ograniczyć władzę kościelną nad uniwersytetami, panujące nastroje społeczne odwróciły się na niekorzyść Wigów (G. Holmes 1973, 47; Kenyon 1990, 126)⁸⁷. W międzyczasie powołano unię pomiędzy Anglią a Szkocją, która skutkowałą rozwiązaniem parlamentu w Szkocji i powstaniem Królestwa Wielkiej Brytanii, w której centrum decyzyjne stanowił Londyn. Wprowadzone ustawodawstwo w kwestii wolności religijnej w dalszym stopniu odpowiadało obawie o rewoltę katolików, dlatego ograniczano im działalność na terenie kraju, dostępu do urzędów publicznych (w postaci wymogu przysięg zawierających fragment potępiający rzymski katolicyzm jako „bałwochwalczy zabobon” oraz pozbywano katolików do prawa własności ziemskiej (Davies 2003, 559).

Za powrotem do władzy torysów przemawiała także przedłużająca się wojna o sukcesję hiszpańską przynosząca coraz uciążliwsze wydatki. Dodatkowo królowa Anna, mocno związana z torysami, dokonywała zmian w rządzie, ostatecznie konstruując mieszany gabinet, w którego skład wchodził politycy związani z partią dworską. Podział na „głupie określenia”, jak to określał Jonathan Swift, wigów i torysów dopiero podlegał formalizacji (Swift 1801, 329). Wielu ówczesnych polityków wiązało się z obydwoima stronnictwami mając także na względzie sympatie polityczne odnoszące się do statusu własnych *beau monde*⁸⁸. Antydesydenckie nastroje, będące u szczytu w trakcie trwania procesu Sacheverella sprzyjały torysowskiej retoryce. Proces wpłynął także na wigów, wśród których linia podziału biegła wzdłuż zakresu obrony ograniczoności władzy monarszej. Torysi, na czele których stanął umiarkowany Robert Harley pełniący funkcję Kanclerza Skarbu (ang. *Chancellor of Exchequer*) oraz wybijający się polityk Henry St. John, wicehrabia Bolingbroke pragnęli początkowo utrzymać powściągliwy kurs w polityce wewnętrznej, dążąc przede wszystkim do zakończenia prowadzonych działań wojennych powodujących rosnące koszty dla skarbcza Jej Królewskiej Mości. Jednak w parlamencie dominowali radykalni torysi pragnący odwołania

⁸⁷ W 1709 roku członek Uniwersytetu Oksfordzkiego, dr Harry Sacheverell, skrytykował w swoich kazaniach tolerancję wobec religijnych dysydentów, a także kwestionował ustalenia okresu rewolucyjnego dające swobodę parlamentowi. Wigowscy politycy chcąc uciszyć profanatora istniejącego ustroju politycznego przeprowadzili procedurę *impeachmentu*, nadając sprawie Sacheverella przesadne znaczenie. Proces ten miał raz na zawsze odrzucić torysowskie roszczenia wobec porządku politycznego i religijnego sprzed rewolucji (Dickinson 1977, 49–50). W konsekwencji tłumy na ulicach Londynu i większych miast Anglii protestowały wobec działalności Wigów uderzającej przede wszystkim w rolę Kościoła Anglikańskiego i prerogatywy królowej Anny. Spór ten był jednym z ostatnich prób podważenia ustaleń „chwalebnej rewolucji” oraz republikańskich wartości broniących ówczesnej tolerancji religijnej. Korzystający z silnego antyrewolucyjnego sentymentu Sacheverell został skazany a jego mowa, dowód w sprawie o *impeachment* została publicznie spalona. Część wigów, bliskich torysowskim sympatiom głosowało za uniewinnieniem oksfordzkiego kaznodziei (Kędziński 1986a, 291–94).

⁸⁸ Robert Harley, najważniejszy polityk na dworze królowej Anny, początkowo wspierał stronnictwo wigów, by ostatecznie przejść na stronę torysów. Sidney Godolphin oraz John Churchill (Lord Marlborough) związani ze stronnictwem torysów pozostawali w bliskiej współpracy z politykami wigowskimi (Lockyer 1965, 383).

części ustawodawstwa o tolerancyjnym charakterze, naturalizującego dysydentów religijnych, przede wszystkim Hugonotów uciekających z Francji oraz żądający wprowadzenia w życie *Occasional Conformity Bill*, który ograniczał osobom pełniącym funkcje publiczne na uczestnicznictwo w nonkonformistycznych nabożeństwach. St. John, coraz bardziej reprezentujący głosy rozgoryczonych radykałów wprowadził ustawodawstwo („Landed Property Qualification Bill”) uniemożliwiające niezamożnym właścicielom ziemskim biernego prawa wyborczego. Jednocześnie torysi roztrwonili swoją parlamentarną przewagę. Od 1714 roku Partia Wigów dominuje zarówno w Parlamencie jak i życiu publicznym Wielkiej Brytanii (Plumb 1982, 186–89). Torysi stracili władzę głównie przez przedłużającą się wojnę z Hiszpanią, która nie przynosiła szybkiego rozwiązania. Główną postacią Wigów stał się wówczas Robert Walpole, który w późniejszym okresie uznany zostanie za twórcę nowego porządku politycznego konstytuującego pozycję i zapewniającego dominację polityczną Partii Wigów na kolejne 40 lat. To w nim współcześni historycy upatrują tego, który z czasem stanie się uosobieniem wigowskiej oligarchii (Kramnick 1992, 49). Walpole, stanął na czele rządu w momencie wejścia na tron Jerzego, elektora Hanowerskiego, przedstawiciela dynastii hanowerskiej, która uzyskała dostęp do tronu Zjednoczonego Królestwa w skutek śmierci królowej Anny i elektorki Zofii, matki Jerzego, naturalnego dziedzica. Walpole okazał się być politykiem, w którym jego potomkowie będą widzieć emanację epoki raczkującego kapitalizmu, porzucającego język cnoty i obowiązku politycznego na rzecz interesu i handlu, przywiązany pod względem instytucjonalnym z dworem królewskim jak i państwem. Nie jest to jednak ocena krzywdząca, wszak sam siebie określał, dostrzegając swoje dokonania czyniące z niego patrona obozu władzy, że nie jest „ani świętym, ani ascetą, ani reformatorem” (Targett 1994, 289). Należy mieć na względzie, że na tle epoki dowartościowującej znaczenie zysku handlowego, w której korupcja uzyskała moralne rozgrzeszenie, trudno oczekiwać by polityczna oligarchia stała na straży porządku wartości mitycznej republiki.

Wigowska oligarchia sprawująca władzę w latach 1714-1742 zyskała na wygaśnięciu linii potomków Anny, choć w Szkocji aktywny pozostawał Jakub Edward, syn Jakuba II, który dążąc do powrotu na tron królewski przygotowywał zbrojne powstanie. Spiskujący z nim politycy torysowscy (w tym Lord Bolingbroke) mieli świadomość, że sytuacja powrotu na tron władcy katolickiego jest w obliczu wrogości wobec „papistów” niemożliwa (Zakrzewski 2012, 83). Mimo tego, obciążające relacje torysowskiej oligarchii z niemile widzianym szkockim pretendentem do tronu spowodowały uruchomienie procedury *impeachmentu* wobec Roberta Harley’ a, Bolingbroke’ a, czy Lorda Stadfforda. W 1714 roku na tronie Zjednoczonego

Królestwa zasiadł Jerzy I, prawnuk Jakuba I Stuarta, który nie mówił po angielsku i do tej pory, jako mający na uwadze interesy Hanoweru, kierował się przede wszystkim wbrew interesom brytyjskim. Słabość władcy wobec wydarzeń wewnętrznych spowodowała, że wzrosło znaczenie jego ministrów, którzy w tej sytuacji byli odpowiedzialni za zmiany w państwie. Ówczesny podział polityczny w dalszym stopniu nie rozciągał się wzdłuż linii oddzielającej torysów od wigów. W politycznej codzienności decydowały faksje i interesy osobiste arystokracji i ziemiaństwa. Od 1720 roku decydującym politykiem wigowskim został Robert Walpole, którego działania ukształtują odmienione wigowskie myślenie o wartościach politycznych⁸⁹. Wigowskiej dominacji towarzyszyła także paradygmatyczna zmiana modelu ekonomicznego i jego realnych warunków gospodarczych. Okres porewolucyjny to czas, w którym najklarowniej widać przemiany nowoczesnego państwa. Ustanowienie długu publicznego i powołanie banku narodowego, całkowicie uniezależniło zarządzanie państwem od roli jednoosobowego władcy. Państwo powoływało do życia spółki handlowe w celu emisji długu publicznego na rzecz państwa (Graham 2015, 43). W dalszym ciągu jeszcze handel papierami dłużnym oparty był na koneksjach, a nie na analizie ryzyka. Szczytem wzmożonego doceniania roli handlu i szaleństwa rynkowego był krach giełdowy, wówczas to w 1720 roku pękła spekulacyjna bańka na akcjach Kompanii Mórz Południowych⁹⁰. Wartość udziałów w tej spółce stała na tyle wysoko i wykazywały perspektywę wzrastającego trendu, że dyrektorzy Kompanii proponowali rządowi wykup części długu publicznego, co było korzystne dla budżetu, a przy sprzyjającym sentymencie na giełdzie, dla samej spółki. Cały proces przejęcia długu odbywał się za aprobatą i poparciem Roberta Walpole'a, który autoryzował odpowiednie ustawy w Parlamencie. Postrzeganie ówczesnych wyników jako jedynie zysków finansowych powodowało, że firma decydowała się na udzielanie kredytów dla własnych akcjonariuszy na zakup dodatkowych akcji, co ostatecznie spowodowało, że cena w krótkim okresie wzrosła dziesięciokrotnie. Ostatecznie cena akcji w krótkim okresie czasu spadła powodując chaos na giełdzie, a rząd został zmuszony do wykupienia swojego długu.

Paradoksalnie do władzy w 1720 roku wyniosły Walpole'a działania, które w późniejszym okresie będą zaliczane do mankamentów jego rządów⁹¹. Rządy Walpole'a

⁸⁹ Walpole obejmował stanowisko Kanclerza Skarbu (ang. *Chancellor of the Exchequer*) oraz przewodniczącego Izby Gmin (ang. *Leader of the House of Commons*). Pozycja premiera została ustanowiona dopiero w XIX wieku (Speck 1977, 25–26).

⁹⁰ Spółka została założona w 1711 roku przez Roberta Hartleya w celu stworzenia przeciwwagi dla powstającego imperium zarządzanego przez wigów (Bank Anglii, Kompania Wschodnioindyjska), a także przeniesienia długu państwowego. Głównym działaniem spółki miało być handlowanie koncesjami handlowymi

⁹¹ Walpole kojarzony z rozrostem korupcji sprzeciwiał się na chwilę przed swoim odwołaniem w 1717 r., działaniom wykupu długu przez Kompanię Mórz Południowych. Jego pomysłem było założenie państwowego

stanowiły umocnienie roli parlamentu, co zawdzięczały nie tylko umiejętności lidera wigów, lecz w dużym stopniu słabości Jerzego I, niezainteresowanego wewnętrznymi sprawami państwa. Walpole pozbył się ciężającej na nim opozycji, Lord Bolingbroke'a zmuszony był emigrować, a Robert Harley, wówczas już Lord Oxford, trafił do celi w Tower⁹². Walpole na początku realizował tradycyjne postulaty wigów znosząc antytolerancyjne ustawodawstwo wprowadzone przez torysów po procesie Sacheverella. Pozostając wierny krajowej facji wigów od której rozpoczął w 1701 roku swoją karierę parlamentarną (Speck 1977, 204–5). Walpole zawierał alianse ze wszystkimi, którzy dali mu możliwość osiągnięcia parlamentarnej większości. Wpływając na wysokość podatków i ceł, zbudował system patronażu, uniezależniając od siebie funkcjonowanie parlamentu. W czasie wigowskich rządów do 1760 roku największej przemianie uległa ówczesna brytyjska gospodarka. Od 1714 roku, w czasie wigowskiej dominacji eksport wzrósł o 80 proc, a import o 40 proc. (Speck 1977, 156). Opozycja oskarżała Sir Roberta o kupczenie stanowiskami, Lord Bolingbroke, na łamach swojej gazety, założonej po powrocie z Francji, „The Craftsman” oskarżał Walpole'a zaprzecanie wartości płynących z ducha rewolucji 1688 roku (Zakrzewski 2012, 110–11). Walpole zmuszony w 1742 roku do odejścia ciągle był obecny poprzez wpływ na swoich protegowanych, którzy dopiero w 1762 roku oddadzą parlament torysom.

3.7 PODSUMOWANIE

Liberalne myślenie oderwane od republikańskich wzorców rozpoczęło tworzyć na przełomie XVII i XVIII w. swój własny język politycznego zaangażowania. Podstawowy słownik protoliberalów wywodził się z jurydycznej tradycji języka praw jako gwaranta wolności obywatelskich. Jednakże polityczna rzeczywistość, objawiająca się nawracającymi żądaniem wobec władzy królewskiej o respektowanie zapisów antycznej konstytucji i obawami przed niewolniczym statusem w obliczu władzy monarszej, nie podlegała klarownemu rozdzieleniu języka praw od języka cnót. Radykalizacja nastrojów społecznych, a także korzyści leżące u podnóża relacji handlowych kształtowały rzeczywistość o odmiennych

funduszu amortyzacyjnego, mającego zabezpieczyć wierzycieli skarbu państwa. Walpole'owi nie udało się wprowadzić tego rozwiązania, lecz później uruchomił je częściowo jego wigowski przeciwnik Charles Stanhope (Kędziński 1986a, 329–30). Walpole, pozbawiony władzy w okresie krachu giełdowego, stał się jednym z nielicznych wigów, których nie wiązano ze spektakularnym kryzysem giełdowym (Speck 1977, 199).

⁹² Należy pamiętać, że w czasie rządów torysów Walpole, także korzystał z „gościnności” Tower. Za jego uwięzienie odpowiedzialny był właśnie St. John.

kierunkach społecznego działania. Wigowscy działacze polityczni, przesiąknięci racjami republikańskiej tradycji, rozproszyli się po całym spectrum politycznej argumentacji. Kolejne pokolenia wigowskich spadkobierców odchodziły od republikańskich ideałów tworząc ideowe konstelacje wierne republikanizmowi jedynie w warstwie retorycznej. Powstające frakcje i ugrupowania tworzyły nowy paradygmat politycznego myślenia, który najciekawiej opisany przez Edmunda Burke'a stworzył nowe ramy sporu politycznego.

Jak bardzo XVII-wieczne wartości protoliberalizmu są trudne do analitycznej oceny, niech świadczy fakt o pozycji Hobbesa, którego przynależność polityczna określona może być jako sceptyczny monarchista. Podobnie jak prace Locke'a, nieznanego przecież szerszej publiczności do połowy XVIII w., które później odczytywane w wigowskiej perspektywie oddawały ducha „chwalebnej rewolucji”, choć przecież w żaden sposób nie były częścią kanonu radykalnych tamtych czasów. „Nie ma prostej odpowiedzi na pytanie o to, co wydarzyło się pomiędzy 1660 a 1780 roku względem progresywnych i znaczących idei, które wypłynęły w Anglii w XVII wieku” – pisała brytyjska badaczka tradycji republikańskiej (Robbins 1968, 378).

Uznana już za klasyczną, perspektywa „posesywnego indywidualizmu” wraz z przekonaniem obecnym w wigowskiej historiografii kształtowała wizję narodzin liberalizmu jako rezultat emanacji sił kapitalistycznego świata, jako rezultat presji klas średnich: burżuazji i kupców by zapewnić realizację nowego paradygmatu: interesu (Hirschman 1997, 45). Wśród wielu komentatorów panuje przekonanie, że moment liberalny, formujący liberalne wartości nastąpił w Anglii wraz z chwalebnią rewolucją, która na lata legitymizowała demokratyczną zmianę uosobioną przez ustawodawczą pozycję parlamentu. Tymczasem język praw został stłamszony przez perspektywę, która fetyszyzowała dotychczasowe republikańskie przywary. Prywatne przywary stały się publicznym zyskiem (Pocock 2016, 465).

4 WIGOWSKA MYŚL POLITYCZNA I PARADYGMAT MORALNOŚCI SPOŁECZEŃSTWA HANDLOWEGO

4.1 SPÓR O INTERPRETACJE MYŚLI POLITYCZNEJ XVIII WIEKU

Spór polityczny w XVIII wieku wyznaczył język debaty, który posłużył do wyjaśnienia zachodzących zmian, a także do ustalenia moralnych postaw społecznych. Wówczas, zdaniem badaczy, miał miejsce ostatni etap przemiany politycznego myślenia, które ceniło wartość cnoty, roztropności i rozważności (Hirschman 1997, 23–24). Te pojęcia pod koniec XVIII w. będą posiadały zupełnie inne znaczenie, a ich miejsce z czasem zastąpi nowy język, który będzie opisywał świat społeczeństwa handlowego (Pocock 2016, 462–67; 1995d, 246–52). Ta zmiana wpłynęła na wartości polityczne kształtujące protoliberalny słownik pojęć, który później ewoluował w kierunku wyznaczony przez wigowskie pragnienie zamożności, odrzucając jednocześnie własne korzenie tkwiące w potrzebie roztropnego i uważnego życia społecznego. Warto pamiętać, że ówczesna ocena i opis wydarzeń i procesów zachodzących w tamtym czasie, stanowiły i stanowią do dziś wyraźny spór wśród badaczy myśli politycznej. Wedle części z nich, z racji rosnącego znaczenia parlamentu, spór polityczny przeniósł się z królewskiego dworu do Izby Gmin (Zakrzewski 2012, 17). Z tej perspektywy wiek XVIII w dużym stopniu był uzależniony od sporu politycznego zdefiniowanego przez oś podziału, ukształtowanego przez tzw. kryzys ekskluzyjny, czyli antykatolickiej kampanii mającej na celu niedopuszczenie Jakuba II, do tronu (Zakrzewski 2012, 24). Dopatrywanie się ówczesnych podziałów politycznych w religijnych sporach utrwalaloby ciągłość ideologicznej wagi wydarzeń z okresu „chwalebnej rewolucji”. Z kolei inne podejście, kwestionujące istotę sporów ideowych, większą wagę przywiązywało do walki o dostęp do urzędów, skupiając się na badaniu losu elit politycznych wyznaczających bieg historii (Colley 1986, 363). Refleksja nad treścią okresu porewolucyjnego jest o tyle ważna, iż warunkuje cały obraz genezy późniejszych liberalnych argumentów, stanowiąc fundacyjny moment dla liberalnej myśli politycznej⁹³. Przez lata bowiem historycy przedstawiali diametralnie różną wersję zjawisk kształtujących

⁹³ To także, jak zwraca Pocock, okres w którym Anglia przemienia się w Brytanię i wchodzi w okres w którym język polityki ulega znaczącemu przekształceniu (Pocock 2016, 423–25).

myślenie polityczne tamtego okresu. Kierując się w niniejszej pracy zrozumieniem dla „wszechstronnego krajobrazu politycznego” postaram się przedstawić, co uważam za konieczne, historyczne wizje przemian mających stać się podstawą dla genezy idei liberalnych (Skinner 2013b, 93).

Badaczem, który odrzucał znaczenie ideologicznego podziału, opierającego się na permanentnym i stałym sporze pomiędzy wigami i torysami, był brytyjski historyk polsko-żydowskiego pochodzenia: Lewis Namier. Namier w swoich badaniach opierał się na źródłach historiograficznych i narracyjnych, a także bazował na prozopografii, analizującej dane dotyczące grup społecznych. Jest on uznawany za twórcę tego podejścia do źródeł, w którym prymarne znaczenie dla badacza ma biografistyka zbiorowa (ang. *collective biography*) (Price 1961, 74). Dla Namiera tym co liczyło się do budowy obrazu historycznego były „twarde” fakty oddające ilościowy obraz wydarzeń i procesów historycznych. Namier poddawał w wątpliwość ideologiczne źródła decyzji politycznych. Badanie idei politycznych stanowiło dla niego zajęcie niepoważne (Skinner 2004a, 350)⁹⁴. Idee bowiem, były jedynie próbą racjonalizacji ludzkiego działania, a nie stanowiły źródeł jego motywów⁹⁵. Dla Namiera i jego licznych uczniów (m.in. Roberta Walcotta, Betty Kemp i Johna Brooke’a) to nie spór o wartości polityczne stanowił koło zamachowe ówczesnych relacji społeczno-politycznych, lecz osobista i pozapolityczna walka o urzędy, która wyznaczała płaszczyznę ówczesnego sporu⁹⁶.

Metoda badań zastosowana przez Namiera wpływała na jego hipotezy badawcze, przeszukując bowiem archiwa i pamiętnikarskie zapisy poznawał kulisy zapadających decyzji politycznych. W naturalny więc sposób odrzucał ideologiczne źródło ówczesnych postaw politycznych. Co prawda, dostrzegał istnienie konfliktu na osi wigowie-torysi, lecz zwracał uwagę, że spór na tle ideowym dotyczył ograniczonej liczby ówczesnych sporów politycznych (Namier 1982, 70). Jego zdaniem opis XVIII-wiecznej Wielkiej Brytanii, w której oś konfliktu politycznego opiera się na antagonizmie pomiędzy wigami i torysami, jest całkowicie błędny. Ówczesne stronnictwa polityczne nie cechowały się partyjną jednością, znaną współczesnym

⁹⁴ O lekceważeniu ideologicznego sporu świadczą słowa jakie z ust Namiera usłyszała Caroline Robbins autorka „The Eighteenth-Century Commonwealthman”, jednego z najważniejszych naukowych opracowań sporu wokół republikańskiej myśli politycznej przełomu XVII i XVIII w. W momencie, gdy wręczała historykowi swoje *opus magnum* urodzony w Woli Okrzejskiej badacz miał powiedzieć: „nie przeczytam tej książki. To jest książka o ideach, a idee nic dla mnie nie znaczą. Przekażę swojej żonie do poczytania” (Smyth 2012, 382).

⁹⁵ Według Quentina Skinnera, Namier uważał, że „teorie polityczne służą jedynie za wysuwane *ex post facto* racjonalizacje działań politycznych” (Skinner 2013b, 92).

⁹⁶ Jedna uczennic Namiera, Betty Kemp, w swojej pracy poświęconej relacjom króla i parlamentu w latach 1660-1832 nie użyła ani razu pojęć „wig” i „torys” [sic!], pomimo iż opisuje relacje wewnątrzparlamentarne okresu gwałtownego sporu pomiędzy tymi frakcjami politycznymi (Kemp 1957).

partiom politycznym, która wymagały od jej członków podzielenia jej programu politycznego. Co więcej nie istniała jeszcze wówczas spójność ideologiczna, która mogłaby wypełniać znaczenie terminów opisujących dychotomię ówczesnej rzeczywistości politycznej (Namier 1962, 229–30). Wielu badaczy, idąc śladem pochodzącego z terenów dzisiejszej Polski historyka, postrzegało walkę o władzę jako czynnik determinujący ówczesne ustawodawstwo (Dickinson 1977, 122). Jego naśladowca, amerykański historyk Robert Walcott, zastosował podobną metodę do oceny okresu do 1714 roku, obserwując irrelewantność sporu partyjnego za czasów panowania Wilhelma Orańskiego i Anny Stuart. Jego zdaniem ówczesne stronnictwa nie kierowały się samodzielnym programem politycznym opartym na podzielanym systemie idei i przekonań, lecz były konsekwencją więzów rodzinnych, zawiązywanych koterii i sojuszków personalnych (Walcott 1962, 60). Co więcej Walcott krytykował wigowską interpretację historii, nie dostrzegając różnicy znaczeń, którymi na co dzień się posługiwali się mieszkańcy XVIII-wiecznych Wsyp Brytyjskich. Wigowie doprowadzający do „chwalebnej rewolucji” nie byli bowiem takimi samymi Wigami jak Ci, którzy znajdowali się w otoczeniu królowej Wiktorii dwieście lat później (Walcott 1962, 54). W tej perspektywie ideowe spory stanowiły jedynie usprawiedliwienie procesów politycznych, których obecność była przede wszystkim konsekwencjami starć o urzędy i dobra materialne.

Odrzucając całkowicie sens badania idei politycznych, powyższa narracja konstruuje alternatywny obraz przeszłości. O ile bowiem, można się zgodzić co do mitotwórczej roli wigowskiej wizji dziejów, o tyle niemożliwe jest całkowite odrzucenie wpływu myślenia politycznego na procesy i wydarzenia XVIII wieku, bądź jakiegokolwiek okresu w historii⁹⁷. Rewolucja 1688 roku zniekształciła bowiem ideową tożsamość o jakiej przywykliśmy myśleć, gdy przywołujemy obraz nowożytnej myśli politycznej⁹⁸. Co więcej, okres rewolucyjny wprowadzał nowe ustawodawstwo zmieniając charakter dotychczasowej formy władzy politycznej w kraju. Wektory sporów politycznych przecinały się na różnych płaszczyznach. Dychotomia wigów i torysów kształtowała się w kontekście sporów o miejsce religii w sferze publicznej i granic tolerancji religijnej, wierności ideałom politycznych obecnych w antycznej konstytucji, pozycji ustrojowej władcy i roli parlamentu, dlatego też sojusze polityczne uwarunkowane były pragmatyzmem (Zakrzewski 2012, 22–34). Mimo, iż ten podział

⁹⁷ Warto tu dostrzec wspólnotę badaczy tworzących w duchu odmiennym od namierowskich uprzedzeń. Zapewne zgodziliby się oni ze stwierdzeniem Lorda Actona, który twierdził, że „idee (...) w świecie historii stają się siłami” (Acton 2006b, 117).

⁹⁸ Przykładowo, jak zostało przedstawione wcześniej, Locke nie był główną postacią broniącą intelektualnego wartości „chwalebnej rewolucji”, jak twierdzą niektórzy badacze (Bartyzel 2004, 17), ani nie stał za nowym porządkiem politycznym „europejskiego, jak i amerykańskiego kapitalizmu” jak sądzą inni (Seidler 1972, 261).

pozostawał fundamentem (G. Holmes 1987, XII; Plumb 1982, 130), to przeobrażenia myśli politycznej tamtego okresu, które dzisiaj obserwujemy nie pozwalają na przyjęcie założenia o ideologicznym wykrystalizowaniu się liberalizmu czy konserwatyzmu. Samo pojęcie wigizmu w świetle powstawania fakkji i podziałów, pozwala wielu autorom na pisanie o: „Pierwszych Wigach”, „Prawdziwych Wigach”, „Starych Wigach” czy „Uczciwych Wigach”, co sprawia, że pojęcie „wig” pozostaje wyjątkowo nieostre (Pocock 1995d, 215). Znaczenia te kształtowały sposób myślenia porewolucyjnego Zjednoczonego Królestwa sprawiając, że pojęcie to było atrakcyjnie politycznie nadając mu idealizacyjny charakter powiązany z mitycznymi zdobyczami „chwalebnej rewolucji” (Schwoerer 1990a).

4.2 GENEZA WIGOWSKIEJ MYŚLI POLITYCZNEJ

Prześlągnięci wigowską narracją historycy będą często potwierdzać mityczną ciągłość wyprowadzając wprost od Locke’a fantomowe wartości ówczesnego liberalizmu⁹⁹. Z czasem poszukiwanie ciągłości okazało się konstruować własny twór opisujący nurt intelektualny na który składały się wartości indywidualizmu, racjonalizmu, utylitaryzmu, stanowiąc zarazem filozoficzny odpowiednik leseferystycznej ekonomii politycznej (Burrow 1988, 3). Do tej narracji będą nawiązywać także krytycy szkicowanej tradycji, wywodzący się z tradycji marksistowskiej, widząc w tak postrzeganej tradycji liberalnej konsekwencje wielu problemów społecznych (Pocock 1995c, 111; Dunn 1992, 38–40). Powyższe interpretacje będą dostrzegać ideologiczną ciągłość pomiędzy Lockiem, a utylitaryzmem, którego ugruntowane fundamenty pojawią się dopiero wiek później (J. C. D. Clark 1986, 44). Jednakże ta wytworzona przez wigowskich historyków ciągłość, nie stanowiła żadnej stałej struktury, a jedynie odwoływała się do przeszłości zgodnie z mitycznym odczytywaniem wydarzeń z 1688 roku. Samo używanie przez historyków określenia „chwalebna” nakreślało odpowiednio nacechowane znaczenie tego co miało miejsce wraz z końcem rządów Jakuba II. Rewolucja ta nie przyniosła podwalin dla ideologii liberalnej, lecz dla pewnego mitycznego nurtu wigowskiej myśli dotyczącej rządu, której żywotność położy się cieniem na kolejne dwa stulecia (Tulejski 2006, 90–92).

⁹⁹ W późniejszej, historiografii wigowskiej polityczne ideały roku 1688 oraz koncepcje polityczne Johna Locke’a będą zlewały się w jedną, mityczną „polityczną biblię XVIII wieku” jak dzieło Locke’a określił jeden z najważniejszych umysłów epoki wiktoriańskiej, Leslie Stephen (L. Stephen 1876, 2:135).

Konstrukcja pojęcia wigizmu, opiera się na przecięciu się narzuconych historycznie znaczeń. Termin wigizm odwołuje się do pojęcia szeroko zakorzonego w przemianach politycznych z drugiej połowy XVII w., a także koncepcji politycznych obecnych jeszcze dwa wieki później. Sama czasowa przepaść musiała przynieść odmienną treść tego pojęcia. Tym bardziej, że od początku obecności wigizm zmieniał swoją znaczeniową postać. Już w pierwszych latach po „chwalebnej rewolucji”, znaleźli się tacy którzy kwestionując działalność wigów szukali prawdziwego obrazu jego zdobywcy wiążąc go z radykalizmem republikańskich argumentów politycznych (Goldie 1980, 195)¹⁰⁰. Posługując się tym pojęciem należy mieć na względzie przede wszystkim jego podwójne oraz wzajemnie sprzężone (Skinner 1965, 151). Po pierwsze, wigizm oznacza doktrynę polityczną, która zinstytucjonalizowaną postać postulatów politycznych uzyskała w okresie „chwalebnej rewolucji”. W późniejszym okresie polityczne zwycięże tamtego czasu będą stanowiły dla wielu punkt odniesienia, lecz jednocześnie będą zmieniały swoje znaczenie na rzecz partykularnego języka politycznego. Historycy opisujący wiktoriańską epokę będą postrzegali siebie jako tych, którzy poruszają się po linii wyznaczonej właśnie przez wigowską doktrynę zamkniętej w hasłach demokracji, wolności myśli czy tradycji liberalnej (Butterfield 1968, 96). „Wigowska interpretacja historii”, która stanowi drugie znaczenie tego terminu, będzie ufundowana na przekonaniu o poprawności i słuszności ugruntowanych historycznie rozwiązań politycznych. W swoim klasycznym dziele, angielski historyk Herbert Butterfield opisał model narracji historycznej który polega na „badaniu przeszłości w odniesieniu do teraźniejszości” (Butterfield 1968, 11). Przyjmując takie odniesienie do przeszłości należy uznać, że perspektywa wigowska zdominowała ocenę wydarzeń historycznych, traktując dokonania rewolucji 1688 roku jako moment założycielski demokracji parlamentarnej opartej na równowadze władz. Dominacja ta przez wiele lat nie była w żaden sposób kwestionowana (J. C. D. Clark 1986, 11), a pierwszym który w znaczący sposób zakwestionował jej deskryptywną słuszność był właśnie Butterfield. Co istotne Butterfield w swojej pracy nie zdefiniował na czym polega wigowska interpretacja posługując się jedynie szerokim opisem mówiącym o „tendencji wśród wielu historyków do pisania w obronie protestantów i wigów, zachwalania rewolucji zakończonych powodzeniem, uwydatniania pewnych wartości postępu i tworzenia opowieści uznającej, jeśli nie gloryfikującej teraźniejszość” (Butterfield 1968, V). Temu przeświadczeniu trafnie odpowiada przekonanie polskiego historyka, który będzie pisał, że po „chwalebnej rewolucji” „droga do demokracji burżuazyjnej to już droga reform” (Baszkiewicz 1981, 67). Wigowska

¹⁰⁰ Należy pamiętać, że jednocześnie pojawiali się wigowscy politycy, którzy zwracali się na zaabsorbowanie argumentów przynależnych do tradycji dworskiej (*Court Party*) (Plumb 1982, 134).

historiografia, w roku 1688 będzie widziała moment zwycięstwa wolności zawartych w antycznej konstytucji i gwarantowanych przez *common law*.

Śledząc ideologiczne źródła myśli liberalnej, zainteresowanie kieruje ku wigizmowi jako doktrynie politycznej kształtującej się na przełomie XVII i XVIII wieku. Historykom trudno dociec kim dokładnie byli pierwsi pamfleciści i politycy mieniący się tym określeniem (Pocock 1995d, 219)¹⁰¹. Jak jednak wskazuje brytyjski badacz Mark Goldie, ich ideowe korzenie widoczne są w żarliwej religijności, nie będącej odseparowanej od politycznych intencji wzmocnienia statusu parlamentu w systemie władzy. Co więcej to przede wszystkim religijne argumenty stały za politycznymi aspiracjami pierwszych wigów (Goldie 1993, 212–13)¹⁰². Część z nich, tworzących polityczne stronnictwo, stanowiła religijnych dysydentów należący do różnorodnych odłamów kościoła protestanckiego czy tworzących tzw. *Low Church*, czyli odłam Kościoła anglikańskiego oczekujący reform w stylu protestanckim, ale zachowujący przynależność do kościoła państwowego. Podstawowym punktem spornym, który nakłaniał ich do zabrania głosu, była kwestia państwowej tolerancji religijnej. W ówczesnym kościele państwowym dostrzegali odejście od drogi moralnej żarliwości, na rzecz rytualności i pozorności postawy moralnej, spełniających religijne zobowiązania jedynie w formie. Jak przekonuje Goldie, purytanie stali się wigami poszukując czystego Kościoła, pozbawionego elementów „papistycznych”, utożsamianych z wrogami państwa pragnących podporządkować władzę w Londynie pod dyktando papieża. Wkraczając na grunt coraz bardziej świecki stali się zakładnikami własnych uprzedzeń, które skierowały ich na drogę religii obywatelskiej, będącej w dalszym stopniu pełną papieskich nawiązań. Grzechem głównym buntu wobec Kościoła katolickiego było więc, utrzymane w duchu reformacji, odrzucenie sfery *sacrum* jako jedynej drogi do zbawienia w Kościele, a przyjęcie duszpasterskiej sprawności odnajdującej się w terminie *priestcraft* co jak tłumaczy „The Oxford English Dictionary” oznacza „umiejętność sprawowania posługi kapłańskiej” oraz co pozostaje w kontekście znaczeniowym przełomu XVII i XVIII w. „warsztat czy politykę duszpasterską stosowaną przez ambitnych i myślących w kategoriach doczesności księży by narzucić ludowi własne poglądy” („Priestcraft” 1998, 466). Termin *priestcraft* stał się nagle pojęciem określającym bolączki przeszłości, a eksplozja jego popularności towarzyszyła szczytowi wigowskiej narracji (Goldie 1993, 219).

¹⁰¹ Jak pisał znany wigowski historyk, pojęcie wig (ang. *whig*) ma swój szkocki źródłosłów, który oznaczał albo określenie szkockiego Prezbiterianina, albo stanowi pochodną słowa *whiggam* używanego przez pasących bydło szkockich pasterzy (Lecky 1878, I:18).

¹⁰² Wolter przebywający w Anglii w czasach rządów Jerzego I raportował w swoich „Listach o Anglikach”, że wszelkie społeczne konflikty zrodziły się z politycznej ambicji przywódców religijnych odłamów i stronnictw (Wolter 1953, 103–4).

Przebudzenie i uświadomienie sobie tego grzechu tworzyło z purytanina wchodzącego w XVIII wiek - wiga. Znajdujący się u podstawy pierwszych wigów antyklerykalizm miał być wycelowany przede wszystkim w tych którzy porzucili religijnego ducha przyjmując jedynie widoczne dla doczesnego świata artefakty wiary tkwiące w porządku społecznym i władzy politycznej. Symbolem tego upadku była władza monarcha, która zawiodła swoich wiernych, a która wszak wiązała się z boską ingerencją (Goldie 1993, 215–16). Oderwanie wiernych od skostniałej instytucji stanowiło istotny argument dla działań wigów. Polityczność ich argumentów tkwiła w przekonaniu o moralnych właściwościach jakie przypisane były historycznym aspektom władzy, tj. antyczności ich własnej konstytucji oraz wynikającej z tego argumentu suwerennej pozycji odwiecznego gminu (ang. *commons*) (Pocock 1995d, 221–22). Jednakże wśród badaczy zdania co do religijnego źródła politycznej odmienności wigów pozostają podzielone. Według Harry’ego Dickinsona to nie religia stanowiła fundament wigowskiego buntu. Wielu spośród wigów, nie różniło się w ocenie rzeczywistości politycznej od polityków skupionych wokół dworu królewskiego. Dla wielu, własna tożsamość religijna nie stanowiła asumptu do ograniczenia pozycji w systemie władzy Kościoła anglikańskiego (Dickinson 1977, 57). Według niego, istotą sporu była niechęć wigów wobec „toryowskiej ideologii porządku”, która przede wszystkim stawiała pozycję monarchy jako nieograniczoną i arbitralną wobec innych organów władzy. Dla wigów bowiem, to władza parlamentu jako jedyna posiadała legitymizację i pozycję, mające możliwość powoływania zobowiązań wobec monarchy.

Nim doszło do rewolucji 1688 roku, gruntującej ideowe korzenie wigów, przez Anglię przetoczyła się debata polityczna, której doniosłość ukierunkowała podział pomiędzy siłami dworskimi, a zwolennikami suwerennej władzy parlamentu. W tzw. sprawie Brady’ego (ang. *Brady controversy*) spór toczył o rolę parlamentu w systemie władzy, a także o dziedzictwo Izby Gmin, której historię, zdaniem części ówczesnych dziejopisarzy, można było wyprowadzić wprost od antycznych wolności stanowiących odwieczne prawo obowiązujące na Wyspach Brytyjskich (Pocock 1987, 183). Odpowiedzią na próby podważenia absolutystycznej władzy monarchy była obrona niezaprzeczalnej pozycji króla rozpoczęta przez Roberta Brady’ego, rojalisty, autora prac poświęconych historii Anglii. Zwolennicy całkowitej suwerenności Karola II, by uzasadnić jego arbitralną władzę posługiwali się, wznowionymi na przełomie 1679 i 1680 roku pamfletami Roberta Filmera¹⁰³. Stały się one intelektualną

¹⁰³ Odwołanie do Filmera sprowokowało Locke’a do stworzenia politycznej odpowiedzi na argumenty rojalistów. Wówczas Locke rozpoczął pracę nad „Dwoma traktatami o rządzie” (Pocock 2016, 421).

podstawą dla tworzenia się myśli politycznej torysów. Wedle tej koncepcji, każda władza pochodzi od Boga, a więc istnieje zawsze określony suweren, jednoosobowy władca, *imago Dei* (pol. *ziemski obraz Boga*). Do takich pomazańców boskich, o których w swoich pamfletach wspominali dworscy lojaliści, należał biblijny Adam, stanowiący obraz ludzkości oraz Noe, wybrany przez swoją prawość do zawarcia przymierza z Bogiem (Pocock 1987, 187; Gładziuk 2005, 323). Taka argumentacja podważała wizję władzy uzyskanej inaczej niż przez boskie namaszczenie na którą powoływali się wigowscy politycy niechętni Stuartom. Ówczesni pamfleciści poczuli się wówczas zmuszeni do odpowiedzi wobec rojalistycznej propagandy argumentującej na rzecz lojalności wobec władzy królewskiej. Odwoływali się oni do wizji antycznego porządku konstytucyjnego, gwarantującego szerokie wolności podległemu ludowi (Resnick 1984, 100)¹⁰⁴. Coraz popularniejsze, wigowskie odczytania wydarzeń sprzed wieków pozwały by w historii podboju Brytanii przez Normanów widzieć symboliczny początek legalnej władzy w Anglii. Tym samym panowanie monarchy nie pozostaje niczym nieograniczone, gdyż sam jej początek wynika z siłowego przejęcia władzy. Takie przywołanie znaczenia podboju Normanów, stanowiło także problem dla stanowiska wigowskiego, bowiem wiązało się to z odwołaniem do „nieusuwalnej skazy suwerenności nad angielską konstytucją” (Pocock 1987, 53; Skinner 1965, 153). Mimo interpretacyjnych mankamentów, argumentacja ta była kontynuowana szczególnie w okresie „chwalebnej rewolucji”, w której to wigowscy obrońcy księcia Oranii, Wilhelma, porównywali nowego władcę z Wilhelmem Zdobywcą, który także przez podbój rozpoczął swoje rządy (Pocock 2016, 421–22).

Rewolucja 1688 roku oraz objęcie tronu wbrew istniejącemu prawu sukcesji, zakwestionowało istniejący porządek prawny i polityczny państwa. Odpowiedzialna za te wydarzenia była całkowicie narracja wigowska (Robbins 1968, 57). Stary porządek, ze względu na dysonans pomiędzy instytucjonalną rolą władcy, a jego uosobieniem w postaci Jakuba II, został odrzucony nawet przez grupę, która przez lata broniła komponentów istniejącego systemu rządów. Torysi byli bezbronni wobec postawy i zamiarów władcy, a perspektywa kontynuacji obecności katolika na tronie wymusiła na części z nich poparcie dla nowych warunków politycznych (J.R. Jones 1978, 235–36). Porzucając chwilowo wiarę w porządek bazujący na monarchii absolutnej w dalszym ciągu poszukiwali możliwości legitymizacji zachodzących zmian zgodnie ze swoimi przekonaniem (Dickinson 1977, 27–42). Próby podważania wigowskich argumentów przez długi okres nie znajdowały posłuchu. Wyjątek

¹⁰⁴104 Jak słusznie zwraca uwagę Pocock, Locke był jedynym z pamflecistów krytykujących Filmera, który w żaden sposób nie powoływał się na antyeczność konstytucji (Pocock 1987, 187; Skinner 1974, 286). Locke pomija arbitralność boskiej władzy odwołując się do pochodzącej od Boga stanu natury (Gładziuk 2005, 335).

stanowił głośny proces Harry'ego Sacheverella, który doprowadził do przełamania większości parlamentarnej, która spoczywała w rękach polityków wigowskich (Robbins 1968, 57). Mimo tego wigowska narracja przetrwa do okresu sporu, który do historii przejdzie jako tzw. „wojna pamfletów”, a której główny bohater, Edmund Burke dał sygnał do odrzucenia dalszych zmian stanowiących konsekwencję działań radykalnych wigów. Polityczne pamflety Burke'a stanowiły odpowiedź dla tych, którzy dalsze procesy reform politycznych nie traktowali w kategoriach demokratyzacji, lecz widzieli w tym „samozwaństwo” dążenia do przywłaszczenia i nadużywania władzy państwowej (Burke 2015, 203). Grzech, który popełnił w swojej twórczości Burke, a wraz z nim Ci wszyscy, którzy klarowne postulaty uznali za autorytarnie słuszny rozdział na politycznych obrońców istniejącego porządku oraz zwolenników rewolucyjnego nieładu, polegał na przekonaniu o jedności i stałości wigowskiej argumentacji w okresie od rewolucji roku 1688 do czasu rewolucji we Francji. Jak pokazuje reakcja wigów na proces Sacheverella, wielu z nich nie godziło się z politycznym stanowiskiem drugiej strony. Burke w swojej krytyce wigowskich wartości roku 1791 nie powoływał się na tradycję wigów, lecz na tę część Partii Wigów, która ze zrozumieniem postrzegała krytykę Sacheverella i dystansowała się od próby uzasadnienia głębszej niezależności parlamentu (Robbins 1968, 86–87). Właśnie wówczas, po raz pierwszy zwrócono uwagę na argumentację Locke'a, która przez cały okres porewolucyjny była zdominowana przez popularność argumentacji klasycznie wigowskiej pracy Algernona Sydney'a „Discourses concerning Government” (Kenyon 1974, 57–61).

Zarówno marksistowscy historycy, jak ich antagoniści nie doceniali wartości wigowskiej doktryny upuszczając jej różnorodność do klasycznych argumentów mówiących o „wzroście liberalnego indywidualizmu i triumfu mieszczaństwa” (Pocock 1995d, 218)¹⁰⁵. Wigowska doktryna nie była jednolita i do momentu utworzenia Partii Liberalnej w 1867 roku transformacja wartości politycznych uzależniona była od zmieniającego się kontekstu politycznego. Niewątpliwie wigowska narracja odpowiadała za odrzucenie języka cnoty, który marginalizowany, całkowicie stracił na znaczeniu w Zjednoczonym Królestwie Wielkiej Brytanii okresu rewolucji francuskiej. Jednakże, to właśnie pierwsi wigowie (*Old Whigs, Real Whigs, True Whigs*) byli tymi, którzy kierowali się nostalgią za republikańskimi wartościami

¹⁰⁵ Dla amerykańskich historyków o marksistowskiej afiliacji: Ellen Meiksins Wood oraz Neala Wooda, głównym zarzutem wobec przed nowożytnej myśli politycznej (w szczególności Locke'a), mającej stać się źródłem reform, było brak afirmacji dla demokratycznych wartości, mających upodmiotowić niereprezentowaną część społeczeństwa, przy jednoczesnym wsparciu dla budowy ograniczonego rządu służącego jedynie niedemokratycznym wartościom kapitalizmu (N. Wood and Meiksins Wood 1997, 135).

(Robbins 1968). Podstawowym pytaniem, jakie pojawia się w kontekście kształtowania się myśli liberalnej jest więc kierunek politycznej zmiany, która będzie kształtowała język politycznego myślenia. Argumenty wigów z XVIII w. stanowią odpowiedź na problemy epoki i nie dają się rozpatrywać z perspektywy uniwersalizacji historii idei oraz stałości problemów jakich ona dotyczy.

Kwestionując użyteczność powyższych historycznych konotacji opisujących język ideologicznych przemian okresu kształtowania się myśli liberalnej, postaram się idąc tropem Caroline Robbins oraz Johna Pococka zakwestionować utrwalony historycznie mit o tożsamości pojęciowej wigizmu i liberalizmu oraz odpowiedzialności tego drugiego za oblicze myśli politycznej w XVIII wieku. Moment krytyczny wigizmu przypadł na okres, który przez wielu badaczy uznawany jest za moment narodzin tzw. klasycznego liberalizmu. Przybliżając wartości wigizmu oraz kontekst debat politycznych tego okresu postaram się przedstawić obraz kwestionujący obiegowe przekonanie o ideologicznej jedności myśli politycznej doby kształtowania się liberalnych wartości.

4.3 PRZEMIANY WIGOWSKIEGO MYŚLENIA

Punktem wyjścia dla rekonstrukcji przemian w myśleniu XVIII-wiecznych wigów jest dokonana rewolucja i sposób jej obrony. Ten definicyjny moment w historii będzie kształtował wigowskie myślenie i stanowił wytyczne dla późniejszej wigowskiej historiografii, bowiem to historycy, w szczególności Thomas Babington Macaulay, stworzyli mit o państwowotwórczej roli wigów dla politycznego myślenia na Wyspach Brytyjskich (Rzegocki 2000, 357–69). Domniemany liberalizm XVII i XVIII wieku odziedziczył „klasycyzm” właśnie od mitycznego wigizmu idealizowanego w tradycji XIX-wiecznych historyków. Stworzyli oni polityczny ideał środka, ujmujący polityczną słuszość w umiarkowaniu monarchii parlamentarnej. To ona miała w najlepszy sposób zabezpieczać wolność i własność przed prerogatywami władcy, a zarazem odrzucać rewolucyjną drogę na rzecz zachowawczych reform (Hamburger 1976, 137–38). Wigowscy historycy stworzyli urojoną tradycję politycznego myślenia, która nigdy nie istniała, bowiem całość myślenia politycznego ulegał aksjologicznemu przewartościowaniu. Odwołanie do antycznej konstytucji u pierwszych wigów zostało w XVIII w. zastąpione przez ahistoryczną doktrynę naturalnych uprawnień. Idea

postępu społecznego zakwestionowała pozycję antyczności (Burrow 1983, 111; Skinner 1965, 155). „Nowi wigowie” odrzucili tę perspektywę tradycji politycznej gwarantującej obronę praw i wolności, na rzecz wywrotowego wówczas przekonania o wyjątkowości jednostki wywodzonej z abstrakcyjnej idei naturalnych uprawnień (Burrow 1983, 21–28)¹⁰⁶. Polityczne wzorce wigizmu czerpały z przeciwstawnych źródeł tworząc przekonanie o istnieniu tradycji godzącej zwaśnione strony. Tymczasem w XIX-wiecznej historii myśli politycznej budował się mit, który jednocześnie przyjmował pozytywne jak i negatywne konotacje (Burrow 1988, 14). Wiktoriański historyk, Edward Freeman, podtrzymywał polityczne przekonanie o tożsamości Wilhelma Zdobywcy i Wilhelma III, podbudowując wigowski mit o ciągłości procesu historycznego i wigowskiej słuszności dziejów (Burrow 1983, 196). Biskup William Stubbs doszukiwał się elementów i niezmienności podstawowych zasad antycznej konstytucji już w teutońskiej historii przenikającej myślenie normandzkich prawników (Burrow 1983, 134–39). W pracach Johna Dalberga-Actona, Lorda Actona, ukształtowało się przekonanie o wolności jako największym dobru, a wigizmie jako rozsądku i umiarze pomiędzy skrajnościami liberalizmu i radykalnej demokracji (MacRae 1953, 289). Wigizm rzeczywiście odgrywał fundamentalną rolę w kształtowaniu politycznych idei w XVIII w., a także w XIX w., lecz przeświadczenie o ideologicznej spójności prowadzącej do skonstruowania koncepcji „klasycznego liberalizmu” stanowi uproszczenie, które zostało obalone w literaturze przedmiotu. Jak pisze współczesny historyk, wigowska interpretacja dziejów stanowi „polityczną propagandę przybraną w historyczną suknię” (Skinner 1965, 178).

Realizacja podstawy wigowskiego myślenia, czyli idea monarchii parlamentarnej oparta na równowadze władz, pomiędzy królem, arystokracją i ludem, reprezentowanym przez Izbę Gmin ulegała przekształceniom i nigdy całkowicie nie zaspokoila żądań kształtującej się nowej burżuazji. Wigizm, wywodzący się z republikańskich wartości i ulegający przemianom społecznym, interesuje mnie tutaj jako język politycznego myślenia, który zdominował na

¹⁰⁶ Przeciwno tej argumentacyjnej przemianie, mającej epistemologiczny charakter i odrzucającej racje historyczne, głośno oponował Edmund Burke. Pisząc ironicznie w imieniu swoich przeciwników, żegnał wysławianą w XVII w. antyczną konstytucję pisząc: „doskonałe właściwości konstytucji brytyjskiej wykorzystały już i wyczerpały zdolności największych myślicieli i najbardziej elokwentnych pisarzy i mówców, jakich kiedykolwiek widział świat” (Burke 2015, 208). Burke bowiem odwoływał się do wizji antycznych wolności obecnych w historii kwestionując abstrakcyjne idee nieobecne w historii. W „Rozważaniach o rewolucji we Francji” pisał: „w okresie Rewolucji [Chwalebnej – przyp. Ł.D.] chcieliśmy, i chcemy nadal, wywodzić wszystko, co posiadamy, z dziedzictwa naszych przodków. Pilnie baczylismy, by na tym oddziedziczonym pniu nie zaszczerpić ani jednego pędu obcego naturze pierwotnego drzewa. Zasada wszelkich przedsięwziętych dotąd reform było odwołanie się do przeszłości, i mam nadzieję, więcej: jestem przekonany, że te wszystkie, jakie dokonane zostaną w przyszłości, będą naśladowały ściśle ten sposób postępowania, autorytet i przykład” (Burke 1994, 50). Tym samym warto zwrócić uwagę, że stanowisko Burke’a nie gloryfikuje tradycji *per se*, lecz idealizuje „tradycyjną interpretację angielskiej historii” (Pocock 1971a, 207).

ponad wiek ówczesną kulturę polityczną i który, jako doktryna polityczna, doprowadził do ukształtowania się liberalizmu w XIX wieku (Pocock 1995d, 215). Jego polityczne znaczenie wzrosło pod koniec XVIII w., kiedy tradycja wigowska musiała zweryfikować swoje postulaty w kontekście walki o niepodległość Stanów Zjednoczonych oraz rewolucji we Francji. Dokonania rewolucji z 1688 roku, mimo iż stanowiły tradycyjnie serce wigowskiej narracji, były kwestionowane przez wielu wigów. Konsekwencje uchwalonej rok później „Deklaracji praw” dla wielu nie przyniosły oczekiwanych rezultatów. Radykalni wigowscy politycy mówili o złamanym zobowiązaniu wobec Boga, gdyż rewolucja zatrzymała się w połowie drogi (Plumb 1982, 66). Sentyment republikański stanowił istotny element tożsamościowy jeszcze w czasach rządów Walpole’a, zanim ostatecznie przeniósł się do Ameryki. Dla części wigów samo obalenie Jakuba II, satysfakcjonowało ich polityczne aspiracje.

Pierwsi wigowie stanowili grupę dawnych prezbiterian, członków Kościoła Anglii (ang. *Church of England*), którzy wierzyli, że jest on zreformowany jedynie częściowo i obecne w nim elementy papieskie wymagają ograniczenia (Goldie 1993, 215)¹⁰⁷. Religijna afiliacja wynikała z przekonania wigów o zohydzeniu religii jakiej uległa ona poprzez działalność urzędników kościoła, a także wrogich działań papieża, które łączyło jedynie chęć uzyskania władzy i zaszczytów. Władza i narzucane religijne przekonania kojarzyły się z działalnością papieża: *all church power is popery* (pol. *cała władza kościoła należy do papieża*). Wobec tego działalność wigów miała przywrócić religijnym przekonaniom ich prawdziwy sens, chociażby opowiadając się za tolerancją religijną (nie obejmującą jednak katolików, zwanych „papistami” oraz ateistów), która miała ograniczyć wpływy hierarchów (Goldie 1993, 209–31). Uchwalony w 1689 roku Akt o Tolerancji (ang. *Toleration Act*), który zezwalał protestantom na odbywanie praktyk religijnych, stanowił w oczach wigów prymarny element rewolucji (Robbins 1968, 85). Kolejne dekady, upłynęły na kształtowaniu się wigowskiej oligarchii, która miała zabezpieczyć jedynie najbardziej podstawowe zdobycze rewolucji.

Z czasem rewolucyjny zapał opuścił szeregi wigów i tylko nieliczni domagali się autentycznego wypełnienia zobowiązań rewolucji. Dla wielu wigów, ideowe rozwiązania znajdujące się na kartach pamfletów politycznych tamtych czasów, nie wystarczały na zaakceptowanie porewolucyjnego systemu władzy. Radykalni wigowie oczekiwali całkowitego ograniczenia władzy króla. Określani w literaturze, także terminem „prawdziwych

¹⁰⁷ Przeczy to tezie o prymitywnej antyklerykalnej postawie towarzyszącej ideologicznej modernizacji zabiegającej o świeckie racje i obierającej za punkt kulminacyjny okres oświecenia (Goldie 1993, 209).

wigów” (ang. *True Whigs*) stanowili oni istotne miejsce na mapie wigowskiej doktryny, tym bardziej, że z czasem rezultaty rewolucji zostały zakwestionowane w praktyce politycznej (Goldie 1980, 195–236). Pod hasłem ograniczonej władzy króla widziano przede wszystkim potrzebę częstych zgromadzeń parlamentu (Pocock 1995d, 225). Tymczasem parlament zwoływany był coraz rzadziej, a wybory parlamentarne albo posiadały ustalony rezultat (poprzez celowe wytyczenie okręgów wyborczych), albo odbywały się coraz rzadziej (Plumb 1982, 72). Zdaniem H.T. Dickinsona podział na wigów i torysów został w okresie porewolucyjnym na pewien czas zastąpiony na dychotomię dworu i kraju (ang. *Court and Country*)¹⁰⁸, która była konsekwencją zmieniającego się politycznego spectrum: „wigowie stali się mniej radykalni, a torysi mniej zachowawczy w stosunku do wcześniejszych pozycji ideologicznych” (Dickinson 1977, 92–93). Spór o sukcesję w 1714 roku wzmocnił podział polityczny przecinający w poprzek ławy parlamentarne. Nieudana próba przywrócenia tronu potomkom Stuartów, przyczyniła się do wzmocnienia pozycji wigów. Nie oznaczało to jednak realizacji postulatów zgłaszanych przez radykalnych wigów. Nawiązując do przemian jakie wydarzyły się w pierwszych dekadach po rewolucji Pocock pisze, że „»starzy wigowie« utożsamiali wolność z cnotą i lokowali ją w przeszłości; »nowocześni wigowie« utożsamiali ją z zamożnością, oświeceniem, postępem prowadzącym do przyszłości” (Pocock 1995d, 231). Konstatując ten fakt stwierdza, że ten motyw całkowicie definiuje to co na gruncie idei politycznych wydarzy się w myśleniu wigów w XVIII w. W podobnym tonie wypowiada się Dickinson, który stwierdza, że w okresie porewolucyjnym wigowie złagodzili swoje stanowisko, a torysi porzucili swoje przywiązanie do idei boskiego pochodzenia władzy i „niepodważalności dziedzicznej sukcesji” (Dickinson 1977, 123). Punktem odniesienia staną się nowe problemy, które na stałe utożsamiać będą okres panowania dynastii hanowerskiej. Stare pojęcia zmieniają swoje znaczenie. Własność, której definicja zaszczerpiona przez Harringtona wiązała się z niezależnością i autonomicznością, jak i praktykowaniem cnoty obywatelskiej, straciła na znaczeniu. Co więcej, w nowych warunkach można było usprawiedliwiać występne życie, ludzkie przywary, które wbrew cnotliwym oczekiwaniom dają upust ludzkim namiętnościom i ułomnościom. W wydanej po raz pierwszy w 1705 roku „Bajce o pszczołach”, Bernard Mandeville pisał:

„*Cnota od polityki*”

¹⁰⁸ W polskiej literaturze przedmiotu oba wyrażenia określające ówczesny podział społeczny są różnorodnie tłumaczone bądź pozostają w anglojęzycznej formie. W poniższej pracy zastosowane zostało prawdopodobnie najwłaściwsze tłumaczenie czyli „dwór” i „kraj”, zaproponowane przez wybitnego historyka Antoniego Mączaka (Mączak 2002, 225).

*Przejąwszy rozmaite triki
Szczęśliwie się w tej dobrej szkole
Z grzechem zbliżyła. Odtąd stale
I najpodlejszy człon całości
Współdziałał dla jej pomyślności”
(Mandeville 1957a, 19)¹⁰⁹.*

Jednak to nie sama wymiana handlowa stanowić będzie przyczynę zmian, lecz rozrastający się wówczas rynek akcji, który przekształcił istniejące do tej pory relacje polityczne w relacje handlowe oparte na pragnieniu szybkiego i łatwego zysku. Dość szybko przedmiotem obrotu handlowego staną się zobowiązania państwa, których kupczenie pozbawi państwo charakteru republikańskiego. Zdaniem Pococka, całe niebezpieczeństwo leżało w przemianach, które stosunki pomiędzy obywatelami zamieniały się w relacje pomiędzy dłużnikami i kredytodawcami (Pocock 1995c, 109). Nową formą korupcji miał stać się kredyt, który miał aspirować do symbolu nowej epoki (Pocock 2016, 447). Współczesny ekonomista i politolog, Albert O. Hirschman w swojej pracy „Namiętności i interesy. U intelektualnych źródeł kapitalizmu”, zwrócił uwagę na dokonane na przełomie XVII i XVIII w. porzucenie politycznych ideałów zawartych w ideach chwały, cnoty i wielkości (symbolizujących republikański język), na rzecz „interesu” (Hirschman 1997). Jednym z pierwszych efektów procesu ideowych przemian były wydarzenia z początku XVIII w. Korupcja sfery publicznej najdonioślej uderzyła w momencie wybuchu bańki spekulacyjnej, w czasie której kurs akcji „South Sea Company” (pol. *Kompania Mórz Południowych*) stracił znacząco na wartości, zaprzepaszczając dorobek wielu poszukujących szybkiego i łatwego wzbogacenia. Spółka była połączona finansowo ze skarbem państwa, bowiem tak naprawdę udziały stanowiły krótkoterminowe obligacje państwowe¹¹⁰. W dekadę później, nastąpił kolejny krach giełdowy

¹⁰⁹ Pierwsza edycja głośnej pracy nosiła tytuł „Ul makontent, czyli łajdaki umoralnione” i nie spotkała się ze znaczącą reakcją czytelników. Dopiero wydanie późniejsze z 1723 roku, wzbogacone o obszerny komentarz dopisany przez autora, wywołało wzburzenie opinii publicznej. Wobec wydawcy wszczęto śledztwo, a autor stał się znaną postacią skandalizującą kolejnymi opiniami na tematy społeczne wydając m.in. w 1724 roku „Skromną obronę domów publicznych albo rozprawę o porubstwie”, w której wytykał hipokryzję moralnie oburzonym mieszczańcom, przeciwstawiając im publiczne korzyści płynące z ujarzmienia, niełatwej do poskromienia, seksualnej energii mężczyzn (Mandeville 2016).

¹¹⁰ Należy pamiętać, że społeczne oburzenie wywołane finansowym krachem było odwrotnie proporcjonalne do szkód jakie odnieśli akcjonariusze. Większość z poszkodowanych stanowiła bogate mieszczaństwo, które nie odczuło nagłego odpływu gotówki. Kompania Mórz Południowych była spółką założoną przez torysów w celu przełamania wigowskiej dominacji i sfinansowania przedłużających się działań wojennych prowadzonych przez

pociągający za sobą negatywne skutki finansowe, tym razem uderzając przede wszystkim w miejską biedotę. W 1732 roku, wyniku długoletnich zaniedbań, oszustw i malwersacji finansowych upadła założona na początku wieku „Charitable Corporation” (pol. *Korporacja Dobroczynna*), która udzielała niskoprocentowanych pożyczek chroniąc swoich klientów przed drapieżnymi działaniami ówczesnych lombardów. Zarządzający spółką defraudując publiczne pieniądze doprowadzili ją do bankructwa (Brealey 2013, 721–26). Oszustwa przyczyniające się do upadku spółek zaufania publicznego stały się trwałym elementem ówczesnego krajobrazu politycznego (Speck 1977, 79; Langford 1975, 20). Wiele oszustw powiązanych było zaufanymi urzędnikami Walpole’a, co spowodowało, że pod wpływem antyrządowej propagandy rządu elity wigowskiej stały się symbolem moralnego zepsucia, politycznej korupcji i finansowej defraudacji oszczędności należących do obywateli. Najdonośniej wybrzmiewał głos radykalnych wigów reprezentujących *Country Party*, którzy uderzyli w zapomniane tony: cnoty i społecznej odpowiedzialności (Dickinson 1977, 171). Publikowane w latach 1720-1723 pamflety: „Independent Whig” (pol. Niepodległy Wig) oraz „Cato's Letters” (ang. „Listy Katona”) drukowane w poczytnych „London Journal” i „British Journal” autorstwa dwóch radykalnych wigów: Thomasa Gordona i Johna Trencharda, obnażały ideologiczne treści głoszone przez torysów i wigów wskazując, że powiązania z dworem i hierarchią kościelną, pomimo deklarowanych politycznych różnic, wskazywały na to że torys może być wigiem, a wig torysem (Robbins 1968, 121–22; Pocock 2016, 426). Coraz bardziej klarował się podział w oparciu o interes społecznych kształtujących się grup: *country* i *court* (Dickinson 1977, 169–92). Autorzy piszący w duchu humanizmu obywatelskiego atakowali działania dworu postulując zniesienie cenzury wprowadzonej przez Walpole’a i ogólną wolność myśli z dala od ingerencji Kościoła. Sprawy duchowe ich zdaniem, nie wymagały nadzoru władzy kościelnej, bowiem religia człowieka była konsekwencją sumienia jednostki (Robbins 1968, 117). Wśród zwolenników *Country Party* istniało przekonanie o znaczeniu ziemi jako elementu, któremu nie można przypisać takiej wartości jakiej podlega pieniądz czy handel. Ziemia, w doktrynie humanizmu obywatelskiego stanowiła atrybut władzy i niezależności. Niezbywalna, stanowiła element trwały republiki. W tym podejściu widać kontynuację harringtonowskiego stanowiska stawiającego ziemię jako część systemu władzy, dającej niezależność i brak dominacji (Pocock 1965, 553–54). Nowy porządek społeczny, wprowadzony wraz z rewolucją finansową stopniowo zmieniał perspektywę w której ziemia nie stanowiła obiektu wymiany handlowej (Pocock 2016, 436). Mimo nadchodzących przemian

Lorda Marlborough. Tym samym część propagandy antywigowskiej, rzucając oskarżenia na działania ekipy Walpole’a, chciała odsunąć oskarżenia padających pod adresem torysów (Hopit 2002, 141–42).

doktryna humanizmu obywatelskiego nie została całkowicie zakwestionowana. Neo-harringtonowski język polityczny zaadaptowany został na rzecz retoryki *country*, którą w najlepszy sposób reprezentował Lord Bolingbroke (Pocock 2016, 446–47; Zakrzewski 2012, 385–92). Jednakże nowy paradygmat polityczny przeddefiniował wartości republikańskie odchodząc od ich XVII-wiecznych znaczeń okresu Republiki Angielskiej. Wigizm Walpole’a wytworzył wiarę w kredyt, przyniósł zaufanie dla spekulacji giełdowej i stałej armii (ang. *standing army*), a porzucił obronę swobód obywatelskich zapisanych w antycznej konstytucji potwierdzonej przez „chwalebą rewolucję”, powołując się jedynie na mglistą tradycję tej ostatniej (Dickinson 1977, 142). Nowi wigowscy apologety: Bernard Mandeville, Joseph Addison czy Daniel Defoe dyskredytowali myślenie odwołujące się do humanizmu obywatelskiego, współtworząc nową obyczajowość, opartą o obronę idei politycznych mających wpłynąć na kształtowanie się protoliberalnego języka.

Zanim jednak przedstawię argumentację nowej moralności mieszczańskiej, muszę zwrócić uwagę na kształtowanie się XIX-wiecznej narracji wigowskiej, dla której okres funkcjonowania oligarchii Walpole’a funkcjonował jako model wypracowanego konsensusu. Istniało bowiem szczere niezadowolenie z drogi jaką kroczył republikanizm, który stał się w tej retoryce „opresywny i nietolerancyjny” (Acton 2006a, 83). Ocena Walpole’a w oczach wigowskich historyków podlegała uzależnieniu od politycznej stabilizacji jakie przyniosły jego rządy¹¹¹. Nauczyciel Herberta Butterfielda z Cambridge, Harold Temperley w opracowanej przez Lorda Actona serii „The Cambridge Modern History” pisał o „systemie Walpole’a” jako „logicznej konkluzji rewolucji 1688 roku rozwijającej władzę parlamentu i zapewniającej sukcesję protestancką”, a na poziomie polityki gospodarczej dostrzegał odpowiedzialność za narodowe zasoby realizującej interes „wspólnoty i harmonię celu” (Temperley 1909, 43, 55). Ta przesiąknięta wigowską idealizacją narracja odbiega jednak od współczesnych interpretacji, dostrzegających kontekst ówczesnych sporów i odróżniających znaczenie ideologicznych treści tamtego okresu.

To co stało się klarowne dla współczesnych badaczy to polityczne konsekwencje istniejących zależności pomiędzy praktyką polityczną, a myśleniem politycznym tamtego okresu. Monopolizacja wigów u władzy spowodowała utworzenie się systemu patronażu uzależnionego od powiązań na styku dworu i powstających spółek handlowych,

¹¹¹ Należy mieć na względzie, że przez cały okres porewolucyjny Anglia znajdowała się w stanie wojny (1689-1714), a początkowy okres sukcesji hanowerskiej łączył się ze względnie bezkonfliktowym okresem w dziejach Zjednoczonego Królestwa (Kenyon 1990, 203).

podporządkowanych częściowo prywatnemu akcjonariatowi, mającemu zarazem reprezentować interesy państwa. Oligarchia wigowska wykreowana w czasie rządów Walpole'a, funkcjonowała w kontrze do ideologii krajowej (ang. *Country ideology*), której zawdzięczała swoje miejsce w strukturach władzy. Dotychczasowe prawo dopuszczające bunt przeciwko absolutystycznym zapędom monarchy, tak bardzo bronione przez XVII-wiecznych wigów oraz ich republikańskich towarzyszy, stanowiło w połowie wieku wielkie zakłopotanie wśród wigowskiego establishmentu (Dickinson 1977, 130). Politycy wigowscy wiedzieli bowiem, że dzierżą władzę otrzymaną przede wszystkim dzięki sentymentowi jaki towarzyszył rewolucji z 1688 roku i pojawieniu się możliwości do sukcesji hanowerskiej, która była otwarcie antytorysowska. Dlatego też w początkowym okresie tworzenia politycznych zasad nie powoływano się na twórczość Locke'a, która była radykalna w perspektywie pragnących zostać przy władzy wigów (Dickinson 1977, 132). Nowe warunki widoczne w dynamice rynkowej potrzebowały nowej moralności, która nie gorszyłaby się niepohamowanymi żądzami i nieograniczonymi pragnieniami bogactwa, wygody i luksusu. Potrzebowano odmiennych ideologicznie uzasadnień dla działalności mającej zapewnić majątek, a zarazem porządek społeczny. Humanizm obywatelski ze swoich wezwaniem do roztropności, wstrzeźliwości oraz postępowania opartego na cnocie nie pasował do nowego świata. To czym dla nowego myślenia był opłacany urząd publiczny czy polityczny i prywatny patronat, oraz zadłużenie państwa, dla republikańskiego języka stanowiło korupcję (Pocock 2016, 464). Dlatego tak bardzo do nowego myślenia pasowały rozważania Mandeville'a, który w „prywatnych przywarach” widział „pożytek publiczny”.

Finansowa rewolucja uzależniająca państwo od otoczenia gospodarczego ulegającego spekulacji i *fortunie* jeszcze bardziej podlegała rozrastającym się relacjom handlowym (Dickson 1993, 7). Decydujący wówczas o roli państwa merkantylizm przestrzegał przed deficytem handlowym i obnażaniem własnych zasobów (Pincus 2012). Tym samym w obliczu poglądów merkantylistycznych i wzrostu zależności od handlu głównym problemem politycznym stało się polityczne uzasadnienie intensyfikacji handlu oraz obrona gospodarki krajowej. Z jednej strony, według merkantylistycznej perspektywy, bilans kruszcowy powinien przynosić korzyść dla Zjednoczonego Królestwa nie dopuszczając do odpływu kamieni szlachetnych, z drugiej strony czerpanie korzyści z procesów handlowych stało się jednym z najważniejszych gałęzi ówczesnej gospodarki na Wyspach. W pierwszej połowie XVIII w. import towarów przez Kompanię Wschodnioindyjską (ang. *East India Company*) utrzymywał się na największym poziomie od momentu jej założenia w 1600 roku. Oprócz intensyfikacji

relacji handlowych wpływających na wydatki państwa przez cały XVIII w. dochodziło do systematycznego wzrostu długu publicznego¹¹². Przez długi okres rewolucję finansową stymulował niski poziom stóp procentowych, którego celem było, wedle wigów wsparcie dla „indywidualnych inicjatyw gospodarczych” (Dickson 1993, 203).

4.4 PIEWCY NOWEJ MORALNOŚCI: ADDISON, MANDEVILLE I DEFOE

Zmieniające się warunki społeczne w coraz większym stopniu wpływały na przemiany myślenia opinii publicznej. XVIII wiek co prawda będzie jeszcze areną w której to humanizm obywatelski będzie kształtował ideowe kryteria, lecz wokół niego pojawią się konkurencyjne perspektywy kwestionujące republikański język cnoty i obywatelską aktywność jako emanację wolności (Goldsmith 1990, 230). W dalszym ciągu aktywne były poszukiwania odpowiedzi na polityczne pytania w działaniach boskich. Równoległe pojawiły się idee odrzucające chęć poskromnienia ludzkiej natury. Śledząc protoliberalne składniki politycznego myślenia należy zwrócić uwagę na język kwestionujący klasyczne idee skromności, umiaru i rozwagi. Jak wskazywała Judith Shklar, liberalizm zaciągnął intelektualny dług w słabościach ludzkiej natury (Shklar 1997, 11–14). Tocząca się finansowa rewolucja w jeszcze głębszy sposób żerowała na ludzkich ułomnościach i słabościach, dlatego też odwrotowi od republikańskiego języka towarzyszyła obrona rozpasanej moralności uzasadniającej czerpanie z dobrodziejstw ówczesnych warunków społecznych i handlowych. Ówczesni pisarze i pamfletyści polityczni zaczęli dostrzegać iż słabość ludzkiej moralności może przynieść publiczne zyski. Konsumpcja stała się naturalna, a krępowany do tej pory interes własny, powtarzając za Monteskiuszem, stał się „najsilniejszym władcą świata” (Pocock 2016, 465). Transformacji ulegało podejście do własności, której zaczęto przypisywać znaczenie w kontekście rosnącej spekulacji giełdowej i możliwości pomnażania zysków. Wiązało się to z odejściem od tradycyjnej perspektywy wigowskiej. Torysowscy działacze, jak Lord Bolingbroke przejęli argumenty starych Wigów atakując władzę znajdującą się w rękach wigowskich działaczy związanych z dworem. Współczesnym badaczom trudno jest wskazać klarowną linię podziału politycznego, ponieważ spór podlegał wielowątkowym debatom w których wrogo nastawieni działacze polityczni w jednej sprawie znajdowali wspólnotę interesów w drugiej (Goldsmith 1979, 141–46). Niemniej, przewartościowania ideowe wśród zastanych podziałów politycznych świadczyły o erozji

¹¹² Wydatki publiczne w czasie wojny o niepodległość Stanów Zjednoczonych wynosiły 40 proc. i spadły pod koniec wieku po wprowadzeniu nowego opodatkowania (Dickson 1993, 9).

dotychczasowego myślenia politycznego. Do głosu dochodził nowy paradygmat, który dotychczasowe relacje społeczne widziane przez pryzmat chwały, roztropności i cnoty, postrzegał z pozycji mocno nieokreślonego interesu (Hirschman 1997, 45–50)¹¹³. Jak pisze Pocock, własność zaczęto rozpatrywać nie „w oparciu o ziemię, trwałe dobra czy nawet kruszec, lecz jako dokument zawierający obietnicę nieokreślonej przyszłości” (Pocock 1995d, 235). Paradygmatyczna zmiana wigowskiego myślenia będzie miała swoich wybitnych autorów, którzy stworzą polityczną alternatywę zarówno dla humanizmu obywatelskiego jak i tradycji rojalistycznej. W śledzonej tutaj narracji zaproponowanej przez Pococka, promotorami zmiany paradygmatu będą wspomniani wcześniej: Addison, Mandeville oraz Defoe (Pocock 1995b, 99). Ci trzej pamfliciści korzystając jeszcze z języka pełnego republikańskich znaczeń odwrócą ich wykładnię tworząc nowy paradygmat politycznego myślenia i całkowicie zniekształcą myślenie polityczne, które na zawsze zerwie z wartościami *Country Party*.

Addison był współzałożycielem i redaktorem niezwykle popularnej gazety codziennej „The Spectator”, która wywarła znaczny wpływ na myślenie ówczesnego mieszczaństwa i ukierunkowała je w stronę wigowskiej obrony zdobyczy „chwalebnej rewolucji” (Słomkowska i Słomkowski 1978, 19–21). Był także autorem pamfletów politycznych i sztuk teatralnym w tym „Katona” (ang. *Cato*), która to przyniosła mu uznanie współczesnych¹¹⁴. Addison był przekonany, że wszelkie działania człowieka można sprowadzić do fundamentalnych motywów wynikających z chęci poszukiwania sławy i chwały oraz żądzy zysku (Ossowska 1966, 228). Wynikało to bowiem z konsekwencji posiadanej wolności, zabezpieczonej dla każdego człowieka przez system rządów mieszanych. Tym samym odrzucenie despotycznych rządów i tyranii miało sprawić, że człowiek staje się wolny od towarzyszących mu obaw i lęków. W konsekwencji tego, że „bogactwo i dostatek są przyrodzonymi owocami wolności (...), nauka i wszystkie sztuki wyzwolone natychmiast podnoszą głowę i bujnie rozkwitają” (Addison 1957c, 326–27). Jednocześnie na łamach „Spectatora”, ale także innych pism codziennych, w tym „Freeholdera” oraz „Tatlera” Addison wychwalał skromność, umiar i prostotę obyczajów. Ta, dostrzegalna dla nas niekonsekwencja usprawiedliwiona była przez

¹¹³ Polska badaczka idąc w ślad za opiniami Joyce Appleby, stwierdza, że interes stanowił już istotny punkt odniesienia w twórczości późnych merkantylistów i co za tym idzie stanowił znaczący paradygmat politycznego myślenia już w XVII wieku (Gładziuk 2005, 480–87; Appleby 1978). Zdaniem krytyków takiej perspektywy badaczka nadała sens ideologicznego myślenia debacie która nie miała stałych wartości i odwołań, a kontekst historyczny w których tworzyli XVII-wieczni uczestnicy sporów politycznych nie pozwala stwierdzić by tworzona później wizja istnienia wspólnych liberalnych wartości rzeczywiście miała miejsce (Winch 1985; Pocock 1979; Shalhope 1982, 343).

¹¹⁴ To właśnie pod wpływem sztuki Addisona, nawiązującej do piewcy Republiki Rzymskiej Katona Młodszego, Trenchard i Gordon nazwali swoje publicystyczne teksty „Listami Katona” (Ellison 1996, 591).

przekonanie, iż wielkość czynów, stworzyć mogą jedynie dobrobyt i zamożność. Handel bowiem „pomnożył rzesze bogatych, sprawił, iż wartość naszych majątności ziemskich niepomiaralnie wzrosła, przydając do nich bogactwa równie cenne jak ziemia” (Addison 1957a, 117–18)¹¹⁵. W ten sposób własność pozbawiona została republikańskiego statusu określającego ją przede wszystkim w politycznych kategoriach nie-dominacji, czyli posiadania sprzeciwu poprzez własność¹¹⁶. Chlubą publicysty nie był Parlament, symbol politycznego zwycięstwa nad upadłym tyranem, lecz londyńska giełda, gdzie „godziny największej czynności (...) zdają mi się wielkim sejmem, w którym wszystkie narody utrzymują swoich przedstawicieli” (Addison 1957a, 113). Współtwórca „Spectatora” symbolicznie dokonał fundamentalnej przemiany politycznego myślenia doby XVIII w. W jednym z pierwszych numerów „Spectatora” Addison opisał swój pełen symboliki sen, w którym dług finansowy staje się cnotą, co więcej kredyt przeistacza się w postać „pięknej dziewicy siedzącej na złotym tronie” otoczonej ustrojowymi fundamentami państwa, zapewniającymi własnym obywatelom swobodę i tolerancję¹¹⁷. Jednak kredyt publiczny¹¹⁸ marnieje i słabnie, a leżące za nią piramidy złota znikają (na ich miejscu pojawia się „kupka karbowanych patyków”). Dzieje się tak ponieważ do sali wkraczają w chaosie i pomieszaniu: Tyrania z Anarchią, Bigoteria z Ateizmem oraz Geniusz Republikański z „pewnym młodzieńcem”, którym okazuje się być pretendent do tronu ze strony Stuartów¹¹⁹. Są to elementy, które sięgają spustoszenie i burzą wszystko co napotkają na swojej drodze. Na szczęście w porę pojawiają się: jako pierwsza Wolność z Monarchią, Umiarkowanie wraz z Religią oraz, jak pisze autor: „osoba, której nigdy nie widziałem”, czyli Jerzy I pojawiający się wraz z Geniuszem Wielkiej Brytanii. Ich *entrée* uspokoiło damę, a pod jej stopami ponownie pojawiły się góry złota. Świadomy bezpieczeństwa Addison zostaje wybudzony ze snu (Addison 1957b, 21–27). Symboliczna wizja, w której Addison daje wyraz zmianie ideologicznego kierunku stanowi przekreślenie

¹¹⁵ W podobny sposób wychwalał stan kupiecki Richard Steele, współtwórca „Spectatora” i „Tatlera” oraz przyjaciel Addisona, kpiąc z finansowych roszczeń arystokratów czerpiących zyski z ziemi. Arystokraci zarzucając mieszczańskim ich dorobkiewiczowskie przyzwyczajenia przyzwalał na oszustwo i szalbierstwo, cynicznie zdaniem Steela nie dostrzegali swojej nieszczerej i „miłosiernej” postawy, którą obdarzają swoich poddanych winnych im posłuszeństwo (Steele 1957, 212–18).

¹¹⁶ Mimo tego u Addisona w dalszym ciągu można znaleźć powiązanie własności z jej politycznym charakterem, bowiem traktuje on dwie wartości: wolność i własność, jako najbardziej podstawowe ze wszystkich naturalnych uprawnień człowieka (Bloom and Bloom 1951, 569). Antyrepublikański zwrot u Addisona będzie polegał na dostrzeganiu cnoty ludzkiej w dotychczasowych przywarach natury człowieka (Pocock 2016, 456–58).

¹¹⁷ Na ścianie, w otoczeniu damy i góry złota, wisi dorobek pokoleń angielskich zmagających o wolność: antyczna konstytucja oraz ustawowe ustalenia „rewolucji chwalebnej”.

¹¹⁸ Zdaniem Pococka Addison, jak i Defoe przedstawiając kredyt jako kobietę wpisują się w tradycję politycznego myślenia w której kredyt stanowi dziedzictwo *fortuny* (Pocock 2016, 453–57).

¹¹⁹ Addison, podobnie jak większość wigów postrzegali możliwość restauracji Stuartów jako jedno z największych zagrożeń i nieszczęść dla powodzenia Wielkiej Brytanii.

wartości radykalnych wigów. Cnota zmienia swoją wartość, od tego momentu staje się bardzo uchwytą i co ważne, policzalną (Pocock 2016, 456).

Bardziej radykalnie w swoich sarkastycznych pamfletach kwestię podważenia istniejących społecznych dogmatów przedstawiał wspomniany wcześniej Bernard Mandeville (Pocock 1995c, 114). Podążając za francuskim filozofem Pierrem Baylem, głoszącym całkowitą tolerancję religijną oraz równorzędność moralną ateistów i chrześcijan, Mandeville kwestionował ustalone przekonanie o wyższości religii nad ateizmem¹²⁰. Nie ma bowiem znaczenia czy człowiek jest ateistą czy osobą wierzącą, gdyż za wszystkim stoją indywidualne namiętności i upodobania wynikające z „miłości własnej” (Horne 1978, 29). Te narcystyczne w swoim charakterze działania jednostki powodują, że wszelkie religijne czy społeczne konwenanse ograniczające ludzkie słabości i namiętności stają się ciężarem moralnym i przyczyniają się jedynie do cierpienia¹²¹. Mandeville, przywołując za Hobbesem negatywną ocenę natury człowieka, uzasadniał aprobatę dla ludzkich słabości. Zaakceptowanie ludzkich rząd i słabości spowoduje przede wszystkim korzyści dla ogółu. Jeśli bowiem „grzech intencjonalny nie jest podległy mocy prawa, to najlepszą rzeczą, jaką mogę sprawić wobec tego grzechu, będzie to, aby nie stał się cięższy przez czyn, który go realizuje” (Mandeville 2016, 76). Głównym punktem krytyki Mandeville’a był jak to określał „miły system” Anthony’ego Ashley’a Coopera, III Lorda Shaftesbury’ego¹²², próbującego przeciwstawić wizję złej natury człowieka, autonomiczności cnoty. Shaftesbury uważał, to co dobre jest naturalne, a to co jest złe naturalnym dla człowieka być nie może (Ossowska 1966, 142–43). Dla Mandeville’a taki altruistyczny obraz rzeczywistości społecznej wydawał się niedorzeczny i przeczył prawdziwemu obrazowi jaki stawiali sobie ludzie. Jeśli bowiem, twierdzi Mandeville, rzeczywiście jest tak, że kierując się „wskazaniami zdrowego rozsądku rozumny człowiek może (...) znaleźć, *pulchrum et honestum* [to co piękne i zacne – przyp. Ł.D.]” (Mandeville 1957b, 347), to dlaczego tak bardzo różnimy się w ocenach, kierujemy odmiennymi motywami i posiadamy odmienne poglądy? Mandeville, wbrew szeroko przyjętemu paradygmatowi politycznego myślenia kwestionował język samoograniczenia, wartość umiaru i rozwagi

¹²⁰ Powołując się na Bayle’a Mandeville głosił niemożliwość połączenia rozumowego poznania świata z wiarą w nauczanie religii chrześcijańskiej (James 1975, 44–45).

¹²¹ Mandeville w celu rozładowania napięcia seksualnego, którego ujarzmienie miałyby przynieść korzyści całemu społeczeństwu, postulował tworzenie legalnych domów publicznych, mających zniwelować wszelkie negatywne skutki porubstwa: ograniczenie obecności chorób zakaźnych, rozrzutności, aborcji, a także poprawienie relacji pomiędzy małżonkami (Mandeville 2016, 13–18).

¹²² Shaftesbury łączył wartość wolności z „uprzejmością” (ang. *politeness*) bowiem możliwość korzystania z wolności wymaga spełnienia warunku uprzejmości. Należy jednak mieć na uwadze, że wolność w tym kontekście, mimo iż Shaftesbury postrzegał siebie jako wiga związanego z „krajem”, nie nawiązywał w tym kontekście do wolności rządu lecz do wolności w kategoriach relacji społecznych (Klein 1994, 197–98).

przyjmując, że akceptacja prywatnych przywar przynosi korzyści dla ogółu. Prowokacyjne ujęcie problemu cnoty społecznej i moralności społeczeństwa nie przyniosło rezultatu w postaci zmiany ówczesnego myślenia politycznego. Do jego prac krytycznie nawiązywać będą zarówno Francis Hutchinson, nauczyciel Adama Smitha, jak i jeden z najistotniejszych empiryków epoki, George Berkeley. Ten drugi poświęcił Mandeville'owi rozdział w „Alkifronie” w którym postać Lizyklesa staje się rzecznikiem autora „Bajek o pszczołach” i obrońcą zepsutej moralności. W „sekcie” Mandeville'a wszystkie wartości zostają przedstawione na opak, nadając im cnotliwego znaczenia: oszust to ten który „zna świat”, szuler jest tym który staje się nieustępliwym i niezłomnym, a niegodziwiec okazuje się być „człowiekiem przyjemności” (Berkeley 2008, 61). Berkeley przedstawiał poglądy Mandeville'a jako naiwne oraz bezmyślne, bowiem korzystanie z wolności nie jest w stanie przynieść ogólnego pożytku wszystkim, lecz zaowocuje odkrywaniem kolejnych poziomów zła. W konsekwencji spowoduje to powrót papistów, gdyż w świecie bez religii (do którego zdaniem Berkeley'a kierował się Mandeville), pozbawiony konkurencji Kościół rzymski z łatwością przekona do siebie prostych i niewykształconych. Wszak na straży ich wolności stoją właśnie „wolnomyśliciele” (Berkeley 2008, 96). Sam Smith recenzując koncepcję Mandeville'a będzie się do jego wizji moralnej odnosił bardzo krytycznie: „Istnieje jednakże inna teoria która zamazuje całkowicie różnicę między przywarą a cnotą i z tego względu jej zasada jest całkowicie szkodliwa. Mam na uwadze teorię dra Mandeville'a. Choć koncepcje tego autora są nieomal pod każdym względem błędne, w naturze ludzkiej występują pewne zjawiska, które, gdy je rozpatrywać w szczególny sposób, zdają się na pierwszy rzut oka je potwierdzać. Przedstawione z przesadą, żywo i z humorem, choć w niewyszukanym i prostackim stylu, nadały jego poglądom symptom realizmu i prawdopodobieństwa, co łatwo może wprowadzić w błąd ludzi niewykształconych” (A. Smith 1989, 461).

Mandeville, mimo iż niektórzy autorzy przypisują mu za cel, przede wszystkim obnażanie torysowskiej krytyki, wpisując go jako autora przynależnego do świata Walpole'a (w przeciwstawieniu nostalgicznej wizji Bolingroke'a), nie stanowił przykładu autora o *stricte* wigowskich przekonaniach (Kramnick 1992, 203–4; Gunn 1983, 104–5). Twórczość autora „Bajek o pszczołach” wpisywała się w świat korupcji, zbytku i chciwości, lecz rozłam w ówczesnym myśleniu politycznym stawiał go na skraju wigowskiej facji, jeśli nie poza sporem dwóch stronnictw, w szczególności, jeśli zestawimy go z pisarstwem „Listów Katona” tworzonych w duchu republikańskiego męczennika Algernona Sidney'a (Gunn 1983, 100).

Innym twórcą z kanonu nadającego szlachectwo takim dziedzinom życia jak handel i kupiectwo był Daniel Defoe, autor wielu satyr, pamfletów politycznych oraz nowel obdzierających z purystycznej obyczajowości rzeczywistość społeczną pierwszej połowy XVIII wieku. To właśnie Defoe, jako pisarz, stał się twórcą, który chyba najgłośniej wychwalał cechy nowej moralności kupieckiej powiązanej z „wczesną wigowską ideologią” (K. Clark 2009)¹²³. W jego pracach na pierwszy plan wybija się postać kupca, wzorca osobowego Anglika. Sam Defoe, występował z początku jako piewca „chwalebnej rewolucji”, lecz w związku z pobytem w więzieniu, za cenę wolności stał się zwolennikiem torysów, stając się stronnikiem Roberta Harley’a. Wraz utratą przez nich władzy stał się na powrót przekonanym wigiem, w dalszym ciągu broniącym tego co w danej chwili uznawał za słuszne. Nie bez racji więc Maria Ossowska pisząc o wyborach życiowych Defoe’a określa je mianem „ekwilibrystyki moralnej” (Ossowska 1985, 141). Początkowo, Defoe nie pisał bezpośrednio pod wpływem sprzeciwu wobec monarchistycznej władzy Stuartów, lecz ze względu na niechęć wobec boskiego prawa jakie usurpowali sobie katoliccy władcy, stał się krytykiem władzy monarszej. Taka polityczna aktywność nie przeszkadzała mu jednak w swoich utworach równie często potępiać republikanów i radykalnych wigów. Za wigowskimi motywacjami autora przygód Robinsona Kruzoe stała przede wszystkim silna religijna afiliacja (K. Clark 2009, 598). Jako gorliwy prezbiterianin, opublikował w 1702 roku, nasycony szyderczą argumentacją pamflet „The Shortest Way with the Dissenters”, stając w obronie dysydentów religijnych (Leranbaum 1974). Polityczne wybory Defoe’a, tak jak i jego biografia nie stanowią jednak łatwej do prześledzenia drogi¹²⁴. Defoe, po pierwsze nie utrzymywał się z pisania, jego codziennym zajęciem był handel. Jednak, gdy już pisał, to w dużym stopniu pisanie to ofiarowywał do wynajęcia. To co niezmiennie w twórczości Defoe, to pochwała stanu kupieckiego wyrażającego nowe czasy. Dla Defoe’a handel było rzemiosłem, które decydowało o dominującej pozycji Anglii na świecie¹²⁵. Tym samym bronił w swoich pismach wszelkich atrybutów kupieckich pozwalającym handlarzom na poszerzanie swojego majątku i

¹²³ Zdaniem Pococka, jeśli chcemy poznać największego ideologa czasów tworzenia się wigowskiej doktryny należy studiować Defoe’a. Jego pisarstwo kształtowało polityczne przewartościowanie i wpłynęło na kierunek ówczesnego myślenia politycznego (Pocock 1995a, 67).

¹²⁴ Isaac Kramnick pisze wprost, że partyjna przynależność Defoe’a uzależniona była od tego, która z partii była u władzy (Kramnick 1992, 188).

¹²⁵ Do takiej obserwacji dochodził Wolter, który uważał, że tym czemu „obywatele Anglii zawdzięczają swój dobrobyt, [który – przyp. Ł.D.] pomógł im zdobyć wolność” jest handel. Co więcej według Woltera estyma z jaką cieszył się handel na progu rządów dynastii Hanowerskiej powodowała, że „nie bez racji ów kupiec ośmiela porównywać się do obywatela rzymskiego” (Wolter 1953, 79–80). Z perspektywy czasu inaczej na kwestie handlu patrzył Thomas Paine, według którego handel przyczynił się w dłuższej perspektywie do upadku i pogorszenia sytuacji Anglików. Handel jest tym co „osłabia ducha patriotyzmu i dzielności” (Paine 1998, 42).

bogactwa¹²⁶. Stawiał kupców w roli cnotliwych i rozsądnych obywateli, którzy powinni brać czynny udział w decydowaniu o państwie, chociażby poprzez obecność w parlamencie i rządzie (Dickinson 1977, 87). W publikowanym na polecenie Harley'a czasopiśmie „A Review”¹²⁷, Defoe przedstawiał symboliczne kredyty, podstawową dźwignię handlu, jako córkę roztropności, która wcześniej służyła republikanom jako wyjaśnieniennie odmiennych wartości (Bakscheider 1981, 90). Najwyżej w hierarchii społecznej Defoe stawiał wartości drobnych kupców, którzy osobiście zaangażowani byli w wymianę handlową. Kupiec przejmuje wartość obywatela dodając do nich drobnomieszczańską skrupulatność, oszczędność (wręcz ciułactwo) i pracowitość (Ossowska 1985, 148–50). Defoe, zalecał prowadzenie interesu w pojedynkę, bowiem współzależność mogła doprowadzić do rozpląnięcia się majątku, a dodatkowo był przekonany, że pracownikom i pomocnikom kupieckim zaufanie się nie należy. Dobry kupiec powinien wyzbywać się przyjemności i rozrywek absorbujących czas, który to należy poświęcić prowadzonemu interesowi. Handel dla Defoe'a to z jednej strony prosta droga, lecz znajdują się na niej zakręty, które mogą całkowicie zniweczyć ludzką ofiarności i poświęcenie (Defoe 1841, I:65). W prowadzeniu interesu liczy się sumienność polegająca na całkowitym oddaniu, bowiem przede wszystkim ona może przyczynić się do zaufania, a w konsekwencji do upragnionego kredytu¹²⁸. To sumienność ostatecznie świadczy o tym czy prowadzony interes okaże się udanym przedsięwzięciem (Defoe 1841, I:31–35). Defoe był piewą nowego wzoru człowieka, które definiował się przez potrzebę osiągnięcia zysku i zamożności. Nową definicją cnoty stała się finansowa niezależność zawarta w aspiracjach nowych klas społecznych:

„Wartością dla mnie tylko cnota (...)

Lecz cnotę widzisz w blasku złota”

¹²⁶ Robinson Kruzo, główny bohater najpoczytniejszej powieści Defoe, rozpoczynał swoje pełne przygód życie nie ze względu na młodzieńczą beztroskę, lecz przez „zuchwałą i nieposkromioną myśl zdobycia majątku” (Defoe 1983, 17). Co więcej młody bohater z powieści Defoe'a postrzegał siebie przez perspektywę swoich mieszczańskich wyobrażeń: „zostałem więc teraz kupcem gwinejskim i zacząłem przygotowania do nowej transakcji handlowej” (Defoe 1983, 18). Tytułowa bohaterka powieści „Fortunne i niefortunne przypadki sławetnej Moll Flanders...” (ang. “The Fortunes and Misfortunes of the Famous Moll Flanders”) ponad wszystko pragnęła poznać kupca, będącego uosobieniem gwarancji małżeńskiego szczęścia (Defoe 1984, 71).

¹²⁷ Pełna nazwa czasopisma brzmiała: “A Review of the Affairs of France”. Harley jako lider torysów pragnął posiadać periodyk, który uzasadniałby zaangażowanie Anglii w sprawę hiszpańskiej sukcesji.

¹²⁸ Kredyt stanowił najistotniejszy element rodzących się więzi społecznych, co dostrzegał i opisywał w swoich tekstach Defoe. Kredyt był celem samym w sobie, gdyż uzyskanie go łączyło się z polepszeniem statusu finansowego i społecznego. Zabieganie o kredyt łączyło się z wymuszeniem na innych pozytywnej oceny własnej osoby, dlatego relacje międzyludzkie ulegały przemianom na rzecz interesu związanego z celami handlowymi. W konsekwencji tych relacji ulegały one spekulacji, czy złożone obietnice przyniosą zakładany zysk, czy też nie (Pocock 1995c, 113).

(Defoe 1984, 89).

Nowa perspektywa usprawiedliwiająca działania, które do tej pory wydawały się przynależeć do gorszącego świata stała się osią nadchodzących zmian. Polityczne znaczenie nowego języka oparte było na konstrukcji nowych znaczeń. Mieszczanstwo, dokonywało oczyszczenia własnego sumienia projektując język kupiecki jako emanację najlepszych cech ludzkich. Jej wzrastająca pozycja dużo zawdzięczała przekształceniom, któremu ulegało ówczesne myślenie polityczne. Dostrzeżenie cnoty w handlu pozwoliło na powolny odwrót od merkantylistycznych dogmatów widzących w handlu niebezpieczeństwo. Ten proces, który rozpoczął się wraz z przemianami wigowskiej myśli politycznej porzucającej obywatelskie zobowiązania nie skończył się wraz ze szkockim oświeceniem i głosem Adama Smitha (Pocock 1995c, 123; Winch 1985). W kształtowaniu się ówczesnego myślenia politycznego, wiele zależało od roli, jaką Wielka Brytania rozegrała na arenie międzynarodowej. Ówczesne wojny i rewolucje skutkowały w przesunięciach dystrybucji dóbr i apanaży. Przewaga na morzu, uzyskana w skutek układu pokojowego w Utrechcie i przełamania pozycji floty francuskiej i hiszpańskiej przyczyniła się do dominacji handlowej, ustępującej jedynie ówczesnym Niderlandom (J. Brewer 1990, 172). Narastający proces przemian własności przyczynił się do powstania silnej burżuazji. Polityczna argumentacja nowej klasy odbiegała od tradycyjnie republikańskiego myślenia, przypisując nowym konstelacjom intelektualnym nieznanie znaczenia. Wigizm, posiadający swoje źródła w języku cnoty, skierował się ku *fortunie* poszukując w niej możliwości uzyskania politycznej stabilizacji. To *fortuna*, stała się obiektem pragnień, wbrew przekonaniu o pielęgnowaniu cnoty, jej przeciwniczki. Warto jednak mieć na uwadze przestrożę historyka, sugerującego, że przemiany znaczeń nie powstawały w drastycznej opozycji do istniejącego wówczas paradygmatu republikańskiego (Pocock 2016, 436–37). O ile jeszcze pod koniec wieku, nowopowstałe Stany Zjednoczone, własną polityczną tożsamość poszukiwać będą w republikańskim idiomie, o tyle ta przemiana w Wielkiej Brytanii zachodzić będzie całe stulecie. Edmund Burke, powołując się na autorytet „chwalebnej rewolucji” i retorykę „radykalnych wigów”, odstąpi od pogmatwanego przez kolejne znaczenia języka cnoty i przeciwstawi mu zwyczaje (ang. *manners*) jako język pozbawiony politycznych inklinacji, a dostrzegający społeczny charakter ludzkich relacji (Pocock 1995e, 49). Myślenie polityczne mające zawierać protoliberalne wartości będzie w XVIII w. poruszać się po zróżnicowanych wektorach, zarówno tych przeciwstawnych jak i tych przecinających się ze sobą. Było tak jak przedstawia to polska badaczka: „enumeracja podstawowych składników idei liberalnych może sprawiać wrażenie, że mamy do czynienia z doktryną wysoce

uporządkowaną. Tymczasem wolności jednostkowe w wieku XVII bronione były wedle rozmaitych, nierzadko kontrydktoryjnych argumentów, jako: prawa Anglików, umocowane starożytnej konstytucji od czasów niepamiętnych; jako wolności zawarte w kartach praw z nadania suwerennej prerogatywy; jako umocowane w Słowie Bożym uprawnienia jednostek nadane im przez Stwórcę; jako uprawnienia przyrodzone promulgowane przez rozum naturalny; jako wolności będące produktem historycznej przygodności, wynikiem szczególnego bilansu władzy i własności; jako wolności pozbawione ugruntowania w zasadzie, a ulegitymizowane jedynie utylitarnie” (Gładziuk 2005, 515). Podobną ocenę możemy rozszerzyć na wiek XVIII, kiedy to polityczne zobowiązania kształtować będą przeciwstawne oczekiwania społeczne, tak bardzo widoczne w konflikcie pomiędzy humanizmem obywatelskim a ulegającym metamorfozom wigizmowi.

4.5 REPUBLIKA A WARTOŚCI SPOŁECZEŃSTWA HANDLOWEGO

Mityczny spór pomiędzy Bolingbrokiem a Walpolem, uosabiających konflikt pomiędzy ideą humanizmu obywatelskiego a wizją „wulgarnego wigizmu” (Pocock 1995d, 251–52), któremu współczesne pisarstwo podporządkowuje ramy ówczesnego sporu politycznego, wydaje się przykrywać wielowątkowość rzeczywistego konfliktu politycznego. Przemiana języka, śledzona przez Pococka i jego naukowych akolitów, pokazuje poszerzanie politycznych granic w sięganiu po reakcję na zachodzące wydarzenia. O ile polityczni pamfletyści, publicyści i politycy próbowali wskrzesić zapomniane idee, wpisać się w obowiązujący język, czy też z nim zerwać, wracali na swoje potrzeby do interpretacji zawierających symbolikę politycznego działania. W ten sposób, zdaniem Pococka, można na historię myśli politycznej patrzeć z perspektywy kuhnowskiej, przyjmując paradygmat jako kategorię opisującą język dyskursu politycznego danej epoki. Tym samym więc przyglądając się historycznym argumentom konstruującym narracje należy zwrócić uwagę na przemiany i zerwania z polityczną argumentacją. Wyzwanie dla współczesnej historii myśli politycznej stanowi opisanie ideowej genezy myśli liberalnej pozostając w sztywnych ramach doktryn politycznych. Należy bowiem pamiętać, że perspektywa historyczna często zapomina braku świadomości ideologicznej przynależności i politycznego rozróżnienia opisywanych elementów politycznego języka.

Mając świadomość tego niedoskonałego obrazu przeszłości przetwarzanego w historycznych reprodukcjach warto przyjrzeć się momentowi, który w historii myśli politycznej budzi duże nieporozumienia. Załamanie pomiędzy tradycją humanizmu obywatelskiego, a przejściem w stronę języka praw zabezpieczających pozycję jednostki, jest najbardziej widoczne w znanym i stanowiącym punkt odniesienia dla peregrynacji po późno nowożytnej koncepcji liberalnego myślenia tekście Benjamina Constanta, w którym autor przedstawiał dwa modele wolności powstałe w czasie przemian europejskiej historii politycznej (Constant 1992). Zdaniem Constanta, świat nowożytny przeobraził pogląd z jakim jemu współcześni myślą o wolności. W starożytności, zdaniem Constanta, wolność dotyczyła kwestii publicznych: „jednostka u starożytnych, będąc władcą we wszelkich prawie sprawach publicznych, w życiu prywatnym jest zawsze niewolnikiem. Jako obywatel decyduje o wojnie i pokoju; jako osoba prywatna jest ograniczona, obserwowana, dławiona we wszystkich swych poczynaniach; jako częśćka zbiorowości przesłuchuje, odwołuje z urzędu, wydaje wyroki, pozbawia dóbr, skazuje na wygnanie lub śmierć swoich urzędników lub zwierzchników, jako poddana zbiorowości sama może z kolei pozbawiona swojego stanu, wyzbyta z godności, wygnana, skazana na śmierć na skutek nieograniczonej woli całości, której sama jest częścią” (Constant 1992, 74–75). Nowożytność oferowała z gołą odmienną perspektywę, uwalniając indywidualność jednostek od narzuconej jej roli w kontekście życia prywatnego. Nierzadko jednak zdarza się by, odwracając się od istniejącej republikańskiego porządku, budowniczy nowej rzeczywistości politycznej wybiórczo traktowali starożytne tradycje polityczne. Zagrożeniem więc były pozostałości starego systemu stawiające wolność polityczną, polegającą na ingerencji władzy w decyzje obywateli zabezpieczających bezpieczeństwo republiki, od wolności osobistej. W tej perspektywie nowy świat miał odrzucać republikańskie zobowiązania, zabezpieczając jedynie wolności jednostkowe poprzez instytucjonalne kształtowanie granic ingerencji. „Celem nowożytnych jest niczym nie zmaczone korzystanie z dobrodziejstw indywidualnej niezależności, a wolnością są dla nich gwarancje, zapewnione im w ten sposób przez instytucje” (Constant 1992, 78). W swoim głośnym wykładzie wygłoszonym w 1819 roku w paryskim Athénée Royal, Constant dał wyraz temu, co przeobraziło myślenie polityczne XVIII wieku. Zdaniem Constanta, wolność nowożytnych jest konsekwencją ludzkich potrzeb, które stały się faktem dzięki rozwojowi społecznemu, a w szczególności dzięki potędze jaką w rękach współczesnych stał się handel. Constant widział w relacjach handlowych przede wszystkim szansę na zniesienie monopolistycznej pozycji państwa, tłamszącej pozycję jednostek. Władza w nowej sytuacji miała silną konkurencję w postaci kredytu, który „sprawia, że to władza staje się zależna” (Constant 1992, 81).

Dla wielu współczesnych krytyków myśli liberalnej tekst Constanta stanowi moment narodzin nowych znaczeń politycznego języka, tworzącego myśl klasycznego liberalizmu (Ryan 1988, 50). W swoim wykładzie Constant opisywał zmiany, których świadkami byli jego współcześni. Nowa moralność pojawiająca się u boku nowych wigów nadała moralny i polityczny sens wymianie handlowej. Realizacja własnych ambicji, zawiadywanie własną wolnością i miał ostatecznie oznaczać realizację własnego interesu. Wszak istotą problemu nie był sam fakt istnienia wymiany handlowej, ta bowiem jako element życia społecznego istniała od dawna i znana jest historykom starożytności. Doniosłość handlu w życiu społecznym polegała na nadaniu etycznego sensu leżącego w pozytywnych cechach wymiany handlowej: skrupulatności, zaradności i pracowitości. Okazało się także że „chciwość, zachłanność czy miłość do pieniędzy – można z powodzeniem wykorzystać do przeciwważenia i ujarzmiania innych namiętności, takich jak ambicja, żądza władzy albo pożądanie cielesne” (Hirschman 1997, 44). Co więcej pozbawiono handel z religijnych obciążeń związanych z obecnym jeszcze w XVI w. przekonaniem o grzesznych właściwościach lichwy (Tawney 1963, 177–82).

Przywołanie tutaj eseju Constanta ma przede wszystkim zwrócić uwagę na odmienny kierunek XVIII-wiecznej refleksji politycznej powstającej na gruzach republikańskiego myślenia. Dla wielu XX-wiecznych komentatorów ideologiczna postawa Constanta stanowiła punkt odniesienia dla krytyki oraz pochwały liberalizmu kojarzonego z aprobatą dla wartości indywidualizmu jednostki oraz wolnością w jej negatywnym znaczeniu. Isaiah Berlin w swoim głośnym eseju poświęconym kategoryzacji pojęcia wolności pisze o Constantie jako „ojcu liberalizmu”. Wolność nowożytnych stanowi w Berlinowskiej perspektywie problematykę ingerencji władzy, próbę jak największego powiększenia „zakresu nieingerencji, jaki daje się pogodzić z minimalnymi wymaganiami życia społecznego” (Berlin 1994b, 222). Z przeciwległej strony refleksji politycznej, Constant był opisywany jako ten, który „daje początek liberalnej duchowości XIX wieku”. Pochwała wolności nowożytnych, miała być pochwałą zmieniających się czasów dążących do utworzenia „mentalności industrialnego społeczeństwa”. Twórczość Constanta dla niemieckiego jurysty Carla Schmitta to „pierwszy i jednocześnie najlepszy dokument zwycięstwa industrialnej mentalności” (Schmitt 2012, 309). Schmitt dyskredytując nowy wymiar politycznej wolności przedstawiał post-Oświeceniowe idee polityczne jako emanację liberalnej ideologii przypisując ostateczność własnym pozornym rozwiązaniom. Przez lata próby kwalifikowania liberalizmu w ramach obszernej narracji tworzącej z liberalizmu ideologię oświeceniowego przekonania o nadrzędności jednostki i jej zobowiązania do wolności oraz własności jako jej emanacji, nie akcentowała w żaden sposób

historycznego otoczenia w których powstawały te fundacyjne idee polityczne. Brak kontekstu tworzył obraz wymagowanego „klasycznego liberalizmu” jako przyczyny wszystkich chorób ponowoczesnego świata. Na takie ahistoryczne ujęcie zwracał uwagę Pocock według którego „zarówno klasycy jak i socjalistyczni autorzy opisujący nowożytnie społeczeństwo »potrzebowali liberalnej« antytezy jako preludeum do wyrażenia swojej własnej postawy jednocześnie upraszczając i błędnie umiejscawiając historię jego zaistnienia” (Pocock 1995c, 111).

Ta, zaobserwowana przez Poccocka, łatwa i upraszczająca wizja przemian paradygmatu pomija warunki historyczne w których tkwili ówczesni apologety liberalnych rozwiązań. Po pierwsze, Constant w żadnej mierze nie oddawał bezwarunkowego hołdu nowożytnie rozumianej wolności kładąc na ołtarzu warunki życia społecznego (Kalyvas i Katznelson 2008). Constant nie był także bezkrytyczny wobec mankamentów idei wolności: „niebezpieczeństwem wolności nowożytnej jest zaś to, że zaabsorbowani cieszeniem się naszą wolnością prywatną i zagonieni w poszukiwaniu zysku, zbyt łatwo możemy zrezygnować z należącego się nam prawa do udziału we władzy politycznej” (Constant 1992, 83). Liczni komentatorzy pism Constanta wskazują, że postawa Constanta silnie uwikłana była w tragizm francuskiego eskapizmu, Po czwarte, handel w dalszym ciągu budził negatywne konotacje mające swe źródła w przestrzeni religijnej. Powodzenie klasy przedsiębiorców i wszelkiej maści spekulantów nie było jeszcze ugruntowane społecznie i nieśpiesznie docierało do przekonań społeczeństwa. Cały czas nad ich pozycją społeczną widniała wizja klęski, wynikająca z faktu nieprzewidywalnych zdarzeń: wojny, nieurodzaju, czy krachu giełdowego¹²⁹.

Spółeczeństwo handlowe cechowało się tym, że każdy jego członek w jakiś sposób uzależniony był od funkcjonowania handlu, tzn. dzięki wymianie handlowej otrzymywał pożywienie, ubrania czy rzeczy codziennego użytku. Zakwestionowanie współczesnych narracji, deprecjonujących wielowątkowość momentu paradygmatycznego przejścia ma na celu wskazanie na trudności interpretacyjne związane z pojawianiem się politycznych argumentów na rzecz społeczeństwa handlowego. Podążając za perspektywą heroldów myśli liberalnej, tak

¹²⁹ Sam Adam Smith stwierdzał, że naturalną inwestycją wówczas była inwestycja w ziemię, czyli lokowanie kapitału w rolnictwo, niż w przemysł czy handel zagraniczny: „Ktoś, kto lokuje swój kapitał w rolnictwie, ma go w większym stopniu pod swą pieczę i kontrolą niż kupiec i znacznie mniej naraża swój majątek na wypadki; kupiec bowiem musi częstokroć wystawiać majątek nie tylko na pastwę wichrów i fal, ale i żywiołów jeszcze bardziej zdradzieckich – ludzkiej głupoty i złości, gdy udziela wysokich kredytów w dalekich krajach ludziom, których charakter i sytuację materialną rzadko kiedy może znać dobrze. Przeciwnie, kapitał właściciela ziemi, włożony w uprawę jego gruntów, jest, jak się zdaje, zabezpieczony tak, jak tylko natura spraw ludzkich na to pozwala” (A. Smith 2015a, 1:433).

bardzo spłaszczonej w pismach krytyków i entuzjastów widzących w celebracji, zmieniającego się paradygmatu myślenia o sprawach publicznych, dostrzegamy moralne wątpliwości tkwiące w nowych warunkach organizacji społecznej. Z czasem nowy wigizm, tak bardzo wyszydzany przez Edmunda Burke'a, stał się reprezentować dwa nurty myślenia: wigów dworskich (ang. *Country Whigs*) i wigów powiązanych szerszą reprezentacją polityczną (ang. *Country Whigs*). Z jednej strony odpowiadał na zapotrzebowanie wyższej klasy średniej i arystokracji, a z drugiej na jego obrzeżach pojawiały się argumenty, które w protekcji państwowej widziały działanie na szkodę dla niższych warstw społecznych (Dickinson 1977, 195–269; Małek 1993, 70–159). Istniejąca wówczas protekcja stanowiła wsparcie głównie dla grupy bogatych posiadaczy ziemskich, właścicieli gruntów i producentów decydujących o cenach produktów spożywczych. Nie miała ona nic wspólnego z redystrybucją dóbr i wyrównywaniem poziomu życia najbiedniejszych warstw społecznych. Dla nich zorganizowany był system pomocy oparty na dobroczynności i zależności od pomocy parafialnej. Ograniczenie państwowego interwencjonizmu mogło więc dokonać się jedynie kosztem najbogatszej grupy społecznej.

4.6 SZKOCKIE OŚWIECENIE: REPUBLIKA I POCZĄTEK KAPITALIZMU

Myśl wigowska w nowych warunkach społeczno-gospodarczych oddalała się od wzorca obywatelskiego humanizmu, aż przyjęła stanowisko kwestionujące jego wartości. Zmiana ta niewątpliwie następowała pod wpływem charakteru przemian jakim ulegała struktura gospodarcza ewoluujących państw Europy Zachodniej. Jak zauważa John Pocock, pierwsze dekady po rewolucji 1688 roku, to okres głębokich przemian towarzyszących językowi polityki (Pocock 2016, 425). Na scenie publicznej kwestia handlu i pieniądza nie mogła zostać jak do tej pory zakwestionowana przez religijne wymogi dotyczące moralności życia. Ciekawie zmianę w postrzeganiu handlu opisał David Hume: „handel aż do ubiegłego stulecia nie był uznawany za sprawę państwową i niemal żaden spośród pisarzy politycznych epoki starożytnej o nim nie wspomina. Nawet Włosi milczeli na ten temat całkowicie, mimo że obecnie wzbudza on wielkie zainteresowanie nie tylko państwowych ministrów, ale i myślicieli teoretycznych. Wielkie bogactwo, splendor i wojskowe osiągnięcia dwóch morskich potęg po raz pierwszy, zdaje się, ukazały ludzkości znaczenie rozległych powiązań handlowych” (D. Hume 2013, 72). Myśl scholastyczna, która tworzyła moralne ramy dla funkcjonowania archetypowej gospodarki rynkowej długo broniła hierarchicznej struktury społecznej przed fundamentalnymi elementami gospodarki kapitalistycznej, czyli kapitałem lichwiarskim i kupieckim. To jednak

długo nie powstrzymywało nadchodzących zmian w strukturze kształtującej się gospodarki. Choć koniec wieków średnich łączył się z nadawaniem życiu codziennemu elementów moralnych (Huzinga 1992, 273), to coraz większe znaczenie posiadała praktyka życia handlowego. W próbach poskromienia tego stanu rzeczy widziano hamowanie pomnażania kapitału, którego udział ze względu na ekspansję handlową miał coraz większe znaczenie. Przemiany paradygmatu myślenia widoczne były w akceptowaniu przywar ludzkich reprezentowanych silniej w społeczeństwie handlowym. Hume twierdził, także że „cnota i przywara muszą być częścią naszego charakteru, by budziły dumę albo pokorę” (D. Hume 1963, II:35). Do tego dochodził fakt ograniczonego rozwoju technologicznego, co powodowało cykliczne straty w postaci klęsk nieurodzaju, epidemii, zaraz czy licznych pożarów, niszczących narzędzia pracy niezbędne w procesie produkcji. Ówczesna akumulacja kapitału, jak dowodził Jerzy Topolski, „bywała zużywana w dużym stopniu na wyrównanie strat” (Topolski 2003, 81). Idąc w ślad za Marksem, Topolski dostrzegł, że nie sposób utożsamiać gospodarki okresu feudalnego z gospodarką kapitalistyczną. Akumulacja pierwotna bowiem nie powiększała środków produkcji, lecz jedynie powoduje ich koncentrację, oddzielając wytwórców od środków wytwarzania. W związku z tym w początkowych latach czasu przemian nie dochodziło do procesu tak charakterystycznego dla kapitalizmu jak powiększanie się środków produkcji (Topolski 2003, 82–83).

Ewolucja handlu, odkrycia geograficzne i naukowe, czy rozwój techniczny spowodowały, że większe znaczenie badacze gospodarki światowej zaczęli przypisywać handlowi międzynarodowemu, często opartemu na spekulacji. W tych nowych warunkach cena towarów zostawała oderwana od nakładów pracy, czy innych kosztów, a uzależniona była od jej aktualnej wyceny znajdującej się na rynku. Myślenie merkantylistyczne, zakładające istnienie wymiany handlowej w której korzyść jednej stron oznacza stratę drugiej, wynikała z partykularyzmu ówczesnych interesów handlowych kupców i rzemieślników. Wedle tego sposobu myślenia najistotniejsze znaczenie miał eksport, dlatego więc siła kraju mierzona była poprzez skalę produkcji, a nie konsumpcji. Porzuceniu moralnego wyjaśnienia kwestii handlu, pieniądza i procesu produkcji towarzyszyło pojawienie się prób opisanie wymiany handlowej językiem niezależnym od religijnych powinności. Transformacji struktury społeczno-gospodarczej w XVII i XVIII w. towarzyszyły próby ich opisu. Jednym z celów dokonywanych obserwacji było odnalezienie wzorów postępowania odpowiadającym ówczesnym wydarzeniom. Tworzone koncepcje, głównie wypracowywane przez aktywnych kupców mających codzienne doświadczenie z wymianą handlową, bądź przez urzędników dworskich

nadzorujących kompanię handlowe, stanowiły próbę zaadaptowania nowych koncepcji do nowych pojęć. Teoretyczne podstawy nowożytnej gospodarki opierały się na głębokim przekonaniu o wymuszonej roli handlu jako środka dla osiągnięcia bogactwa. Jak pisał Dudley North, chyba największy prekursor ekonomii klasycznej przed Smithem, „handel nie jest niczym innym jak wymianą rzeczy zbędnych” (North 1858, 748). Jedynie bowiem pozytywny bilans z wymiany handlowej może przynieść zgromadzone bogactwo. Merkantyizm ufundowany był na znaczeniu jakie przypisywano pojęciu państwa narodowego. Handel stanowił jeszcze wówczas element niedoceniany, dopiero możliwość wymiany dobrami należącymi do kolonii załamała przekonanie o jednostronnej przewadze eksportu nad importem. Istotą jednak było utrzymanie nadrzędnej roli państwa kolonizującego (Pincus 2012, 7).

Wśród badaczy istnieje wyraźny spór dotyczący treści XVIII-wiecznych przemian dokonywanych na gruncie gospodarczym i politycznym oraz ich wpływu na ukształtowanie się w późniejszych latach myśli liberalnej. Zdaniem Joyce Appleby, współcześni historycy zbyt często odrzucają domysł o liberalizmie epoki sprzed publikacji „Badań nad naturą i przyczynami bogactwa narodów” Adama Smitha (Appleby 1992, 34–35)¹³⁰. Zdaniem amerykańskiej badaczki myśl ekonomiczna przełomu XVII i XVIII w. posiadała treści, które w późniejszym okresie będą służyć jako fundamenty leseferystycznej wizji myśli liberalnej. To właśnie w pamfletach merkantylistów z końca XVII w. Adam Smith znalazł wizję człowieka jako „konsumującego zwierzęcia z bezgranicznym apetytem, potrafiącego doprowadzić gospodarkę na nowe poziomy rozwoju” (Appleby 1992, 48). Wielu z pamflecistów przełomu XVII i XVIII wieku zdawało sobie sprawę z ułomności merkantylistycznego uzasadnienia warunków handlu. Inne narracje, wierne republikańskiej retoryce nowożytności, próbowały odpowiedzieć na pytanie o ewentualną zmianę paradygmatów, choć nie wszyscy badacze utożsamiali Smitha i szkockie Oświecenie z odwrotem wobec języka cnoty (Winch 1978; Robertson 1983; Winch 1996). Kontekstualna analiza twórczości Smitha pozwala na zakwestionowanie jego współczesnego obrazu, podporządkowanego przekonaniu o leseferystycznych konsekwencjach jego koncepcji moralnej.

Sama Szkocja, mająca w tym czasie swój „złoty okres” jako część brytyjskiego imperium, stała przed pytaniem o swoją rolę w „angielskim imperium handlowym”

¹³⁰ Zdaniem Donalda Wincha, przedstawiciela historycznej szkoły z University of Sussex, takie przekonanie jest błędne. Istnieje bowiem w literaturze wiele konotacji widzących w merkantylistach, protoplastów liberalnych koncepcji ekonomicznych.

(Robertson 1985, 137). W efekcie unii handlowej, rozwoju handlu (w dużym stopniu za pośrednictwem Londynu z koloniami), odmiennej tradycji politycznej (wpływających na kontakty z kontynentem, w tym przede wszystkim z katolicką Francją), kultywowanej odrębności, Szkocja stała się istotnym miejscem na mapie kształtujących się prądów intelektualnych i kulturowych w Europie doby XVIII wieku (Lis 2014, 30). Język takich pisarzy jak Hume, czy Andrew Fletcher, nawiązywał do istniejącego kanonu republikańskiego. Dla Hume'a ideał polityczny zawierał się w równowadze sił wspierającej ustrój republikański. Monarchia, bowiem uzależniona od jednoosobowego władcy i ograniczającego go parlamentu nie mogła być z zasady stabilna. „W przypadku czystego ustroju republikańskiego, gdzie władza rozdzielona jest pomiędzy kilka zgromadzeń lub izb, wzajemne zabezpieczenia i kontrola działają stabilniej, ponieważ członkowie tych licznych zgromadzeń zazwyczaj są do siebie podobni pod względem zdolności i cnót, różni zaś ich jedynie liczba, majątek i autorytet” pisał Hume stając w obronie racji *Country Party* (D. Hume 2013, 45). Z kolei dla Fletchera powodzenie Szkocji uzależnione było od obywatelskiej wspólnoty, którą biedna Szkocja powinna zawrzeć zarówno na poziomie konstytucyjnym jak i ekonomicznym (Robertson 1985, 148). Fletcher wypowiadał się krytycznie wobec coraz silniejszych tendencji przedstawiając klasyczne republikańskie argumenty przeciwnika stałej armii uzależniającej dzierżawców od właścicieli ziemskich, *de facto* stawiając ich w relacjach zależności i uległości (Pocock 2016, 429). W jego mniemaniu wolny człowiek nie powinien pożądać niczego innego niż wolności oraz wspólnego dobra, dla którego potrafi poświęcić swoją pozycję społeczną (Pocock 2016, 431). Dla historyków pisma Fletchera będą stanowiły przedłużenie republikańskiego paradygmatu określającego łączność humanizmu obywatelskiego ze szkockim Oświeceniem (Pocock 1983, 240).

Istotnym dla kierunku późniejszej myśli liberalnej pozostają dokonania drugiego pokolenia twórców szkockiego Oświecenia, czyli przede wszystkim Adama Smitha oraz jego rówieśnika Adama Fergusona. Tak jak Locke bywa określany ojcem liberalnego porządku, tak Adam Smith jest uznawany jako główny przedstawiciel systemu kapitalistycznego, który wykształcił się na przełomie XVIII i XIX w. Wplatając polityczny sens liberalizmu w historyczny wzrost znaczenia społeczeństwa handlowego, utrwalił się pogląd mówiący, że „sztandarową ideologią burżuazji w okresie wolnokonkurencyjnego kapitalizmu jest liberalizm” (Seidler 1972, 386). Pogląd ten jest obecny zarówno w narracji autorów związanych z próbą marksistowskiej reinterpretacji historii myśli politycznej jak i tych, którzy na bazie streszczenia wigowskiego porządku historycznego widzą w liberalizmie libertariańskie

aspiracje do budowy społeczeństwa z minimalistyczną interwencją instytucji państwowych. Polityczne ambicje przedstawicieli szkockiego Oświecenia wiązały się przede wszystkim z próbami opisanego obserwowanej przemiany intelektualnej akceptującej mocno ingerujące działania sił handlowych. Z jednej strony twórcy Ci dostrzegali zalety handlu, a także mieli świadomość, że ludzka natura uzależniona jest od własnego poczucia bezpieczeństwa i pomnażania zasobów. Autorzy kwestionujący ten rozdzwitek określali go „problemem Adama Smitha” (niem. *Das Adam Smith Problem*), który polega na braku zgodności pomiędzy „Teorią uczuć moralnych, a „Bogactwem narodów” Smitha (Hirschman 1997, 92; Montes i Schliesser 2006, 2; Winch 1978, 2; Viner 1927, 201). Dla wielu badaczy nie istnieje możliwość pogodzenia autora obydwóch prac i określenia jego koncepcji moralnych jako spójne (Winch 1988, 88–89). Niektórzy szli dalej, całkowicie kwestionując poznawcze elementy zawarte w „Teorii uczuć moralnych”¹³¹. Pod koniec XX w. twórczość Smitha była czytana jako próba intelektualnej obrony zmian radykalnych paradygmatów w naukach ekonomicznych. W języku doraźnej debaty politycznej pojawiły się sformułowania obecne w pracach szkockiego myśliciela, lecz wyraźnie odbiegające od znaczenia w którym zostały przez niego użyte (Samuels 2011)¹³². Adam Smith z biegiem czasów stał się tym autorem, którego interpretacje ahistoryczne i pozbawione kontekstu społecznego wpisały w zupełnie nowy paradygmat myśli ekonomicznej. A mogło być zupełnie inaczej, jak bowiem postulował XX-wieczny teoretyk marksizmu, Louis Althusser, Smith w swoich ustaleniach pozostawał blisko Marksa: „czego Smith nie dostrzegł z racji niedowładu wzroku – zobaczył Marks; to czego Smith nie dostrzegł, było przecież widoczne, i dlatego właśnie, że było widoczne – Smith mógł tego nie dostrzec, a dostrzec mógł Marks” (Althusser i Balibar 1968, 37). Próbując odpowiedzieć na pytanie o treść liberalnej myśli politycznej, idąc tropami współczesnych historyków kontekstualnych, postaram się przedstawić Adama Smitha oraz twórczość Adama Fergusona w perspektywie transformacji ówczesnej myśli politycznej deformującej klasyczną wizję liberalizmu. Kontekstualne i konceptualne spojrzenie na twórczość Adama Smitha pozwala odrzucić historyczne naleciałości, których nagromadzenie się w przeciągu lat spowodowało

¹³¹ Ekonomista Jacob Viner pisał, że „Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów” jest „lepszą książką” przede wszystkim dlatego, że stanowi nieudolną doktrynę harmonijnego porządku natury (Viner 1927, 201, 206).

¹³² Polski wydawca „Badań nad naturą i przyczynami bogactwa narodów” nie ma wątpliwości co do sprzężonej relacji pomiędzy twórczością Adama Smitha a myślą liberalną, pytając wprost na obwołanie polskiego wydania: „Twierdzisz, że jesteś liberałem, a nie znasz największego dzieła Smitha?” (A. Smith 2015a; 2015b).

przypisywanie Smithowi leseferystycznych poglądów ekonomicznych nie odnajdujących racji w kontekście historycznej twórczości Szkota¹³³.

Kontekst, w którym pojawia się w tej pracy twórczość najwybitniejszych postaci tzw. szkockiego oświecenia Adama Smitha oraz Adam Ferguson, jest ich związek z będącą w odwrocie tradycją humanizmu obywatelskiego, tworzenia się tzw. teorii klasycznej w ekonomii i wigowskiej myśli politycznej. Jednakże, jednoznaczne stawianie Adama Smitha jako ojca myśli klasycznej jest problematyczne. XVIII-wieczne odejście od definiowania wartości cnoty skutkowało transformacją ideałów zmieniających swoje polityczne znaczenie. Na długo przed pojawieniem się „Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów” w 1776 roku podstawowe założenia myśli klasycznej pojawiły się w obiegu myśli ekonomicznej. Merkantyliści angielscy formułowali koncepcje rozprawiające się ze schematyzmem myśli scholastycznej, choć w dalszym ciągu jak przy krytyce bilansu handlowego, czy zagadnieniu intensyfikacji konsumpcji krajowej, trwali w przekonaniu o szkodliwości importu, definiując bogactwo w zależności od posiadanych zasobów złota i srebra¹³⁴. Późni merkantyliści tworzący w czasach „chwalebnej rewolucji” w dużym stopniu tworzyli intelektualne podstawy dla myśli klasycznej (Appleby 1992, 34). Humanizm obywatelski nie odszedł w zapomnienie wraz z gardzącą sentymentalizmem myślą Mandeville’a i Addisona. Francis Hutcheson oraz David Hume, dwaj nauczyciele Smitha, w dalszym ciągu pozostawali pod znaczącym wpływem etosu stawiającego dobro republiki ponad wszelkie dobro. W podobnym tonie swoją karierę rozpoczął sam Smith, który w 1759 roku opublikował „Teorię uczuć moralnych”. Praca ta była próbą odpowiedzi na pytanie dotyczące moralności natury ludzkiej i ustawiała zagadnienie kwestii moralnych jako podstawową kategorię ludzkich dociekań¹³⁵. Smith odrzucał w niej trzy odmienne teorie wyjaśniające kryteria moralne, którymi należy kierować się w życiu. Dla wielu badaczy znaczenie tej pracy miało istotny element dla całokształtu twórczości Smitha stanowiąc większość część projektu na temat polityki i prawa, którego nie ukończył przed swoją śmiercią (Winch 2006, 447; 1992).

¹³³ Współcześni komentatorzy wyróżniają dwa elementy mające świadczyć o fundacyjnym elemencie „ekonomii liberalnej” w pracach Smitha: koncepcji niewidzialnej ręki (ang. *invisible hand*) oraz wolnej konkurencji (Kwaśnicki 2000, 66–69). Wielu autorów próbowało odmitologizować Smitha zwracając na kontekstualne i konceptualne odczytanie tekstów autora „Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów” (Samuels 2011).

¹³⁴ W tej kwestii Smith krytykuje merkantylistyczne przesady Locke’a, wedle którego „celem gospodarki narodowej winno być pomnażanie ilości metali” (A. Smith 2015b, 2:9).

¹³⁵ W literaturze istnieje przekonanie o niedojrzałym charakterze „Teorii ewolucji moralnych” przede wszystkim ze względu na „młodzieńczy” wiek jego autora (Drozdowicz 2005, 20). Takie przekonanie nie wytrzymuje próby czasu ponieważ Smith wielokrotnie wracał do swojej pracy poprawiając ją i wielokrotnie wznawiając (aż pięciokrotnie do swojej śmierci). Zdaniem Knuuda Haakonssena rozważania moralne miały stanowić podstawę dla prawa, które regulowało kwestie ekonomiczne.

Podstawą moralnej refleksji, która stanowi właściwe postępowanie człowieka jest według Smitha *sympatia* (ang. *sympathy*) (Lamb 1974, 675). Jest ona przez niego rozumiana jako uczucie stające się częścią próby zrozumienia drugiego człowieka poprzez przyjęcie innej niż własna perspektywy w ocenie działań ludzi¹³⁶. *Sympatia* nie jest jednak cnotą, może ona stanowić uczucie każdego, „nawet największy łotr, najbardziej zatwardziały gwałcieł praw społecznych nie jest ich [uczucia współczucia i litości – przyp. Ł.D.] całkowicie pozbawiony” (A. Smith 1989, 5). Smith rozpoczyna swoje rozważania dotyczące moralności jako podstawy norm prawnych od przedstawienia tkwiących w ludziach uczuć, stanowiących fundament w relacjach między ludźmi (Wilson 1976, 74). *Sympatia* ma swoje znaczenie w porzuceniu feudalnych relacji i przejściu do społeczeństwa handlowego, bowiem na tym etapie rośnie potrzeba takich uczuć które w większym stopniu wyrażają życzliwość niż stanowią przejaw egoizmu czy resentymentu. *Sympatia* wyraża zainteresowanie innymi, której także towarzyszy chęć rywalizacji wynikając z istnienia uczuć egoistycznych. Współodczuwanie z innymi, wynikające z *sympatii*, łatwiej przychodzi wobec mniejszych radości niż wobec smutku, wszak pisze Smith „nasza niechęć do smutku nie uchroni nas nigdy, w naszym własnym przypadku, od doznania go z racji najbardziej błahych okoliczności, lecz stale powstrzymuje nas od współodczuwania z innymi, gdy smutek powstaje w następstwie podobnie błahych przyczyn” (A. Smith 1989, 60). Życie społeczne według Smitha opiera się na stałym porównaniu i ocenianiu ludzkiego zachowania: „zwyczaj, jaki przyswoił sobie człowiek żyjący w świecie, by rozważać wszystko, co go dotyczy, w świetle, jak to będą widzieli inni sprawia, że te drobne nieszczęścia ukażą się mu w takim samym naturalnym świetle, w jakim, jak wie, z całą pewnością będą je widzieć inni” (A. Smith 1989, 60–61).

Dokonana przez Smitha interwencja w etyczne rozważania wynikała z faktu, wyeksponowanego już przez Hume’a, który świadczył o posiadanej przez twórców szkockiego Oświecenia świadomości ciężaru społecznego wynikającego z faktu korupcyjnych właściwości handlu (Pocock 2016, 496–98). O ile Hume i później Ferguson najdobitniej wyrażali obawy związane z moralnymi i politycznymi konsekwencjami powiązanych z nowym paradygmatem politycznego myślenia, o tyle Smith skupił się na stworzeniu ekonomicznych podstaw służących moralności nowych warunków społecznych (Winch 2002, 293). Smith

¹³⁶ Jak pisał Smith na wstępie do „Teorii uczuć moralnych”: „skoro nie doświadczamy bezpośrednio, co czują inni ludzie, jedynym sposobem przedstawienia sobie, co oni przeżywają, jest wyobrażenie, co my sami czulibyśmy w takiej sytuacji. Jeśli nam nie dolega żadna troska, rozum nie powiadomi nas w żadnym przypadku, jak cierpi nasz bliźni, choćby nawet przechodził męki”. Dlatego więc „źródłem naszego współodczuwania (*fellow-feeling*) nieszczęścia innych jest to, że stawiając się w wyobraźni na miejscu człowieka cierpiącego, pojmujemy, co on czuje, albo jesteśmy tym poruszeni” (A. Smith 1989, 6).

opisując hierarchię uczuć moralnych postawił na piedestale cnotę której obecność nie powinna pozostawać uzależniona od woli jednostek. Sprawiedliwość miała według Smitha stać ponad wolnym wyborem decydującym o kierowaniu własnym życiem, ponieważ naruszenie cnoty sprawiedliwości stanowi krzywdę (A. Smith 1989, 116). By bronić sprawiedliwości Smith był gotowy do przyzwolenia użycia siły przez państwo do jej zachowania. Z jednej strony Smith traktował cnotę sprawiedliwości jako wartość zabezpieczającą, stanowiącą minimum i w podstawowy sposób „chroni od skrzywdzenia bliźnich” (A. Smith 1989, 120). Z drugiej strony od sprawiedliwości zależy konstrukcja wszelkich pozostałych relacji społecznych. „Społeczność może przetrwać, gdy zabraknie dobroczynności, choć nie będzie to dla niej najpomyślniejszy stan; jednakże przewaga niesprawiedliwości musi całkowicie je zniszczyć” (A. Smith 1989, 127).

Moralne konsekwencje życia społecznego miały także swoje przełożenie na możliwość relacji gospodarczych, bowiem uczucia kierujące działaniami ludzkimi wymagały odpowiedniego ładu gospodarczego. To właśnie chęć dopełnienia argumentów etycznych o ekonomiczne wyjaśnienia dotyczące wolnej wymiany handlowej, były głównym motywem do napisania „Badań nad naturą i przyczynami bogactwa narodów”. Praca ta przeszła do historii myśli ekonomicznej z powodu zakwestionowania dominującego wówczas myślenia o roli pieniądza. Największym wkładem Smitha w rozwój ekonomii było przekonanie o przypisaniu pracy znaczącego miejsca w całej refleksji nad problemami ekonomicznymi. Koncepcja podziału pracy wprowadzona przez Szkota wynika z założenia o ukształtowaniu się i profesjonalizacji handlu. Specyfika nowych czasów opierających się w coraz większym stopniu na dochodach z przemysłu warunkowała podział i specjalizację pracy¹³⁷. Zdaniem Smitha dokonujący się proces miał w efekcie przynieść „proporcjonalny wzrost siły produkcyjnej pracy” (A. Smith 2015a, 1:11). Podział pracy był uzależniony od wielkości i zasobności rynku na którym dochodziło do wymiany handlowej. Istotne miejsce w ocenie bogactwa narodów zajmowała kwestia akumulacji kapitału, będąca w późniejszym okresie elementem spornym dla liberalizmu społecznego. W teorii Smitha istniała praca wynikająca z nagromadzenia kapitału, która w żaden sposób nie była produktywna, gdyż z tej pracy nie było przychodów wyrównujących chociażby przeznaczone na nią wydatki. Do nieproduktywnej pracy Smith zaliczał pracę służby domowej jak i działalność przedstawicieli arystokracji kierującej

¹³⁷ Smith obrazując podział pracy powołuje się na znany przykład (obecny już u francuskich encyklopedystów): zakład produkcji szpilek. Zdaniem Smitha podział pracy wprowadza jej schematyczność, co przekłada się na powiększającą produktywność zakładu (A. Smith 2015a, 1:10).

działalnością budowanych wówczas instytucji państwowych¹³⁸. Ta druga kategoria wynikała z metodologicznej dewizy Szkota, który uznawał, że to co jest dobre dla jednostki w proporcjonalny sposób jest dobre dla państwa. Odczytując Smitha z perspektywy próby obrony wartości republikańskich, perspektywa w której fragment o niskiej produktywności pozwala na wyciągnięcie wniosków o pochwalę państwa w ujęciu radykalnie minimalistycznej ingerencji działającej jedynie na rzecz zapewnienia sprawiedliwości, staje się błędna.

Krytykując pracę nieprodukcyjną Smith nawiązywał do tradycji republikańskiej wiążąc język moralnego zobowiązania na rzecz działalności społecznej opartej o relacje handlowe. Jeśli wczesna nowożytność definiowana była przez spór pomiędzy językiem cnoty, a językiem praw w tradycji jurydycznej, to przeniesienie tego sporu na grunt społeczeństwa handlowego zmieniało ramy istniejącego dyskursu. Według Iry Katznelsona i Andreeasa Kalyvasa „liberalizm Smitha może być najlepiej rozumiany jako »przesiedlony republikanizm«” (ang. *displaced republicanism*), czyli forma myślenia politycznego przenosząca język cnoty na grunt nowych warunków ekonomicznych (Kalyvas i Katznelson 2008, 24). W podobny sposób na twórczość Smitha i jego umiejscowienie w pantheonie tradycji republikańskiej patrzą autorzy podkreślający wagę „Teorii uczuć moralnych” w całości twórczości Smitha (Winch 1988; 1978; 1992; Robertson 1983; Phillipson 1983; Lindgren 1973; Forbes 1976). Pozycja rządu w szerszej perspektywie odnajduje się jako instytucja zabezpieczająca sprawiedliwość i kwestię obronną państwa (Robertson 1983, 460). Takie cnoty kardynalne jak właściwe zachowanie (ang. *propriety*) oraz roztropność (ang. *prudence*) Smith wiązał z czysto mieszczańskimi zaletami jak oszczędność (ang. *frugality*) i rozsądne zachowanie (ang. *good conduct*) (A. Smith 2015a, 1:388)¹³⁹. W poskromieniu korupcyjnych interesów handlowych może pomóc wedle Smitha odejście od rozrzutności (ang. *prodigality*) w kwestii prowadzenia polityki publicznej. Państwowi urzędnicy, a więc majątni arystokraci stanowili główną przyczynę rozrzutności w państwie. W tej argumentacji można dostrzec kontynuację republikańskich przekonań kwestionujących pozycję dworu króla, czy zasadność stałej armii. Utrzymywanie ludzi nieprodukcyjnych dotyczyło bowiem „licznego i wspaniałego dworu, wielkiej organizacji kościelnej, załogi wielkich flot, i wielkich armie, które w czasach pokoju nie wytwarzają niczego” (A. Smith 2015a, 1:387). Smith krytykował przedsiębiorców i

¹³⁸ Wedle Smitha, wszystkie prace w których nie dochodzi do reprodukcji kapitału przynależą do pracy nieprodukcyjnej, bowiem ich praca jest utrzymywana z produktu pracy innych ludzi. Do tych zajęć Smith zaliczał: panujących i urzędników cywilnych oraz wojskowych, „duchownych, prawników, lekarzy, wszelkiego rodzaju ludzi pióra, aktorów, błaznów, muzykantów, śpiewaków i tancerzy operowych” (A. Smith 2015a, 1:374).

¹³⁹ Lekturze Smitha nie pomaga polskie tłumaczenie tekstu, które angielskie „*frugality*” oraz „*parsimony*” traktuje jednakowo jako oszczędność.

posiadaczy wielkich kapitałów, którzy narzekali na skutki podwyższenia płac do których są przymuszani. Przyjmując mocno egalitarystyczną pozycję Smith pisze że kupcy i fabrykanci „nie wspominają jednak nic o złych skutkach wysokich zysków. Milczą o zgubnych skutkach własnych korzyści, a narzekają jedynie na korzyści, jakie przypadają innym” (A. Smith 2015a, 1:115).

Odczytując Smitha w kontekście debaty której był uczestnikiem należy mieć na względzie jego przekonanie o naturalnej podstawie ludzkich pragnień. Jak pisał w II części „Badań nad naturą i przyczynami bogactwa narodów” „powiększenie majątku jest środkiem, za pomocą którego większość ludzi zamierza i pragnie poprawić sobie byt” (A. Smith 2015a, 1:387). Tym samym, zadaniem organizacji państwa jest kwestia uzyskania maksymalnie największej stopy wzrostu dochodów na mieszkańców. W 1776 roku najefektywniejszym podejściem do ekonomii politycznej była próba wyrwania produkcji i handlu z rąk nieprodukcyjnej pracy, która podkopywała wysiłki innych. W tym sensie wątki republikańskiej tradycji były zbieżne z wizją Smitha. Posługiwanie się przez państwo długiem publicznym stanowiło według Smitha ułudę zamożności: poprzez kreowanie długu rząd „rozgrzesza się sam z obowiązku oszczędzania” (A. Smith 2015b, 2:610). Smith był daleki od podzielenia entuzjazmu wigowskich pamflecistów z pierwszej połowy XVIII wieku postrzegających kredyt jako cnotę przynależną nowym czasom. Dług publiczny nie stanowił problemu w czasach, gdy szlachectwo ze wzdrgą traktowało handel, „a tym bardziej uwłaczałoby mu pożyczać pieniądze na procent, co uważano wówczas za lichwę, a więc czyn ustawowo zakazany” (A. Smith 2015b, 2:606). W międzyczasie, gdy interes z pogardzanego motywu stał się głównym kołem napędowym ludzkiej wytwórczości dla wielu zadłużenie stanowiło najszybszą możliwość wzbogacenia. Wraz z powstaniem państwowego skarbcza, niezależnego od dworu, osobnego budżetu finansującego stałą armię, dług publiczny stał się wymogiem umożliwiającym finansowanie państwowych wydatków. Państwa zarządzające coraz większą administracją odpowiedzialną za nowe dziedziny życia publicznego musiały znaleźć nowe źródki dochodów by móc sfinansować wydatki publiczne jak udział w wojnach czy prowadząc międzynarodową działalność handlową. W tradycji republikańskiej dług stanowił element korupcyjny (Pocock 2016, 427). Poglądy Smitha na kwestię długu publicznego stanowiły odstępstwo od XVIII-wiecznej myśli wigowskiej. Nie jest to jedynie perspektywa samego Smitha, lecz w większym stopniu dotyczyła ona innych przedstawicieli szkockiego Oświecenia. Wedle Hume’a dług publiczny został stworzony na potrzeby zbrojeń tworząc w ten sposób zagrożenie dla bytu państwowego (Pocock 1985a, 139). Zdaniem Istvana Honta

krytyka długu publicznego stanowiła wyraźny głos Hume'a w sporze pomiędzy handlem a wojną, stanowiącą zaplecze dla uniwersalnego sporu dotyczącego władzy i zakresu wolności (Hont 1993, 348). Hume kwestionował sens powierzenia pieniędzy publicznych arystokratom, których uważał za ludzi w większości beczynnych i żyjących jedynie z zysku pochodzącego z oprocentowania własnych dochodów. Nie widział także sensu w długu, który opłacany był w podatkach nieposiadających wówczas charakteru redystrybucyjnego, lecz jedynie stanowiących zabezpieczenie najistotniejszych dziedzin państwa i pozycji dworu (D. Hume 1875, I:364–66). Hume kwestionował pozycję właścicieli obligacji państwowych finansujących dług widząc w uzależnieniu od nich wydatków państwa. Niekontrolowane wydatki mogły stać się przyczyną do poddania własnej wolności w stan zależności. „Oto więc kłopot, z jakim mierzyć się muszą niemal wszystkie wolne rządy, w tym, przy obecnym stanie rzeczy, przede wszystkim nasz własny. Powinno zależeć nam wielce na oszczędniejszym wydatkowaniu publicznych pieniędzy, albowiem gdy ich zbraknie, wzrost podatków lub, co gorsza, niemoc i niezdolność do obrony państwa mogą sprawić, iż będziemy przeklinać własną wolność, życząc sobie powrotu do stanu poddaństwa, w jakim żyją wszystkie otaczające nas narody” (D. Hume 2013, 80). Smith w mocno egalitarnym tonie zwracał uwagę, że pożyczony rządowi kapitał stanowił tak naprawdę dochód utrzymujący pracę nieprodukcyjną, czyli taką która nie generowała nowych przychodów. Mając bowiem na względzie kontekst ówczesnej polityki społecznej, należy pamiętać że struktura wydatków publicznych nie uwzględniała problematyki redystrybucji dóbr, ówczesny system pomocy społecznej opierał się na dobroczynności i łasce kościoła anglikańskiego (Fraser 1973, 34)¹⁴⁰.

O sile republikańskiej tradycji pod koniec XVII wieku świadczy także jej obecność w twórczości Adama Fergusona, rówieśnika Smitha i jednego z głównych przedstawicieli szkockiego Oświecenia Tam gdzie Smith próbował harmonizować cnoty ludzkie z interesem, zastępując namiętności korzyściami, tam Ferguson był wierny tradycji republikańskiej, którą starał się włączyć w losy społeczeństwa handlowego (Kalyvas i Katznelson 2008, 52–53). Zdaniem Alberta O. Hirschmana Ferguson był jednym z ostatnich przedstawicieli myślicieli politycznych dostrzegających korupcyjność w moralności opiewającej obrót i pomnażanie pieniądzem jako cnotę życia (Hirschman 1997, 56–57). Polski badacz zwraca uwagę na silne

¹⁴⁰ Jak wskazuje Simon Fleischacker kwestia sprawiedliwości dystrybucyjnej, nie była popularnym przedmiotem zainteresowania ówczesnych myślicieli politycznych, czego głównym powodem było uznanie pomocy społecznej za element prywatnej szlachetności (wyjątek stanowią: uczeń na Uniwersytecie w Glasgow Smitha John Millar oraz Thomas Paine, postulujący wprowadzenie szkolnictwa ogólnokształcącego dla biednych dzieci) (Fleischacker 2009, 201).

przeciwstawienie jurydycznej tradycji języka politycznego zapoczątkowanej przez Hobbesa (Lis 2014, 162).

Ferguson w swoich pismach pielęgnował podstawy humanizmu obywatelskiego. Jego zdaniem jednostka przede wszystkim stanowi element społeczny, co powoduje, że wszystkie uczucia moralne, cnoty i przywary są nie do uniknięcia w życiu społecznym. Ocena działalności człowieka jest uzależniona od idei doskonałości (ang. *idea of perfection or excellence*), która posiada przez ludzi polega na tworzeniu dla siebie odczucia szacunku (ang. *esteem*) bądź pogardy (ang. *contempt*) (Ferguson 1792, II:134). Za najważniejszą uznawał cnotę sprawiedliwości, która podobnie jak u Smitha przedstawiona jest w perspektywie negatywnej oznaczając brak „naruszenia cudzych praw i uprawnień” (Szymaniec 2013, 183). Przedstawiając cnoty kardynalne, którymi jego zdaniem były: wiedza (ang. *wisdom*), sprawiedliwość (ang. *justice*), umiar (ang. *temperance*) oraz niezłomność (ang. *fortitude*) nawiązywał do klasycznego kanonu republikańskiego myślenia politycznego (Ferguson 1792, II:37). Interesującym, z perspektywy paradygmatycznych przemian na gruncie myśli politycznej, jest problematyka uprawnień jednostki w społeczeństwie. Ferguson jak i inni przedstawiciele szkockiego Oświecenia (m.in. Henry Home, znany bardziej jako Lord Kames) kwestionowali sens i historyczne prawdopodobieństwo zaistnienia umowy społecznej (Rahmatian 2015, 159–60; Dickinson 1977, 139). Ferguson kwestionując teorię umowy społecznej uzupełnił kształtowanie się uprawnień nabytych (ang. *adventitious rights*) poprzez wizję ewolucji (w pierwotnej wersji obecnej u Hume’a) dążącej do sprawiedliwości i zabezpieczenia własnych potrzeb. Tworzony rząd, także podlegał stałym przemianom uzależniając się od warunków społecznych i ich sił. Tym samym, w konsekwencji braku stanu natury, Ferguson był przekonany o ewolucyjnym charakterze ludzkich uprawnień, które rozwinęły się najbardziej wraz z dynamicznym rozwojem handlu (Szymaniec 2013, 267). Republikańskim aspektem myśli Fergusona była kwestia postrzegania wolności jako nie-dominacji: „każda osoba (...) jest panem swojej własnej woli” (Ferguson 1792, II:202). Takiej niezależności woli towarzyszyła także wizja Fergusona, stawiająca człowieka nie tylko jako przedmiot prawa, ale i jego twórcę (Kalyvas i Katznelson 2008, 79–80). Konsekwencją takiej definicji ludzkiej wolności jest przekonanie że nadużycie władzy jest przestępstwem. Ludzie w każdej chwili muszą być gotowi do obrony wolności, ponieważ przynależy im się ona jako ich nienaruszalne prawo (ang. *right*) (Ferguson 1996, 251). Ideałem dla Fergusona jest sytuacja w której społeczeństwo rozwija się w połączeniu z „majątkiem narodowym, wolnością i bezpieczeństwem osobistym” (Ferguson 1996, 139). Niestety, w społeczeństwie handlowym,

kupiec kieruje się przede wszystkim dobrem własnym: „przedmiotem handlu jest spowodować, by jednostki były bogate” (Ferguson 1996, 139).

Jako klasyczny przedstawiciel humanizmu obywatelskiego Ferguson dostrzegał problem korupcji w ówczesnym społeczeństwie, który przejawiał się w „upadku społecznej dynamiczności, wzroście despotycznych zapędów władzy, czy braku uczestnictwa społecznego zwyczajnych obywateli” (J. D. Brewer 1986, 473). Jak zauważa socjolog John D. Brewer, Ferguson wcale nie ograniczał się do republikańskich toposów tradycyjnie krytykujących zbytek i brak umiaru. W problematyce związanej z funkcjonowaniem społeczeństwa handlowego Brewer widział także zagadnienie „społecznego problemu podziału pracy (ang. *division of labour*), mechaniczności pracy, alienacji, wyzysku ekonomicznego, klasowych nierówności, podziałów klasowych czy prywatnej własności” (J. D. Brewer 1986, 473). Był więc tym autorem, który już w XVIII wieku dostrzegł dyskomfort społeczny kojarzony z nieograniczonymi konsekwencjami progresji handlowej. W ten sposób powracające pytanie o zakres wolności i kwestię sprawiedliwości w społeczeństwie handlowym w dużym stopniu znajduje u Fergusona odpowiedź w problemie nierówności względem dochodów. W jego przekonaniu bogaci posiadacze ziemscy, korzystający z feudalnych ustaleń prawnych, kwestionując legalność władzy monarszej, sami stają się tyranami (Szymaniec 2013, 224–25). Mocno egalitarna krytyka nadmiernej akumulacji kapitału była przez niego rozumiana w ramach republikańskiego języka. Korupcyjność nowej moralności kupców polegała więc na nieograniczonej chęci posiadania i zysku. Fortuna zamiast stać się „narzędziem pełnego zaangażowania ducha, stała się bożyszczem dla chciwości i obfitości, pazernym i tchórzliwym namysłem, stała się fundamentem na której zbudowano wolność, która może usługiwać tyranii” (Ferguson 1996, 248). Dla Andreasa Kalyvasa i Iry Katznelsona ta krytyka kapitalistycznej podstawy ówczesnego modelu rozwoju gospodarczego uświadamia jak bardzo początki liberalnej teorii były bliskie językowi cnoty (Kalyvas i Katznelson 2008, 53).

4.7 PODSUMOWANIE

Kontekstualne odczytanie protoliberalnych wartości nie pozwala utożsamić ich z późniejszą doktryną liberalną (Freeden 1996, 141–42). To co jesteśmy w stanie odczytać, to fakt, że kształtowanie się idei politycznych nie opierało się na linearnym sprzężeniu i

nakładaniu się coraz to nowych znaczeń. Przyglądając się wigowskiej myśli politycznej, tak różnorodnej, że przypisywanie jej tożsamości i ciągłości deprecjonuje różnorodność politycznych argumentów wigów, należy zwrócić uwagę na permanentnie powracający język republikańskiego zobowiązania do pielęgnowania cnoty. Powrót ten odbywał się jednak w kontekście rosnącej presji rynkowej każącej akceptować elementy do tej pory nieakceptowalne. Wraz z pojawieniem się determinującego czynnika dla ówczesnej zmiany społecznej, czyli relacji handlowych, wzrastała presja społeczna, która wpływała na polityczny język ówczesnych sporów.

Perspektywa wyodrębniająca humanizm obywatelski wraz z republikańskimi wartościami całkowicie kwestionuje dychotomię sporu politycznego na wigów, pragnących ograniczenia rządów jednoosobowego monarchy na rzecz parlamentu i torysów, broniących pozycji władcy i jego dworu w strukturach władzy. Wprowadzenie do narracji historycznej myśli republikańskiej i doprowadzenie jej wątków do XVIII w. powoduje, że dotychczasowy obraz, w którym liberalne wartości niesione na sztandarach „chwalebnej rewolucji” ulegają rozpadowi. Polityczne argumenty sięgające do języka humanizmu obywatelskiego nie deprecjonowały jednak późniejszej doktryny liberalnej, wskazują jedynie (bądź aż), że wprowadzone skróty myślowe całkowicie podważają współczesną wiedzę historyczną i politologiczną dotyczącą zeszłych epok.

XVIII wiek jako moment przemiany paradygmatycznej na gruncie myśli politycznej pokazuje jak bardzo koncepcja „klasycznego liberalizmu” nie mieściła się na mapie ówczesnych sporów politycznych. Jeszcze nieustalona oś ideologicznego podziału wykluczała liberalizm z coraz istotniejszych relacji handlowych i z drugiej strony poczucia społecznego zobowiązania. Nowy język uzależniony od warunków handlowych, przedkładający spekulację nad rozważaniem, nie przejął całkowicie politycznego słownika. Myśl liberalizmu społecznego, która powstanie z utylitarystycznych przesłanek dbałości o dobre życie, będzie stanowić konsekwencje moralnych wątpliwości towarzyszących wigowskiej narracji.

5 LIBERALIZM JAKO UKSZTAŁTOWANA IDEOLOGIA

5.1 WPROWADZENIE

Spory polityczne formułujące ideologię liberalną nabrały znaczenia wraz z konsekwencjami rewolucji przemysłowej, przemeblowującej strukturę społeczną i gospodarkę państw Europy Zachodniej. Szczególna sytuacja istniejącego od 1707 roku Zjednoczonego Królestwa Wielkiej Brytanii, które najbardziej odczuwało *entrée* „wieku kapitału” wyznaczona była przez tempo zachodzących przemian, a także następującego już w XVII w. „zmierzchu klasycznego absolutyzmu”, który wraz z przewyciężeniem religijnych konfliktów wyróżnił nowoczesne państwo (Koselleck 2015, 55). Industrializacja peryferii, gwałtowna urbanizacja, narodziny i gwałtowny przyrost klasy robotniczej, wszystko to spowodowało fragmentaryczny demontaż istniejącego systemu. Rola monarchy była w dalszym ciągu wiążąca, parlamentaryzm był jeszcze domeną dworu, lecz bogacenie się powoli przestawało być ściśle powiązane z arystokratycznymi zależnościami. Wraz z następującą „rewolucją przemysłową” permanentnie wzrastało znaczenie handlu, który Wielka Brytania wykorzystywała dzięki strukturze opartej o imperialny system kolonialny. Handel był przyczyną ekspansji, a zarazem tworzył system zależności, o którym wspominał Wolter pisząc o przewadze jaką, Brytyjczycy uzyskali nad resztą narodów Europy (Wolter 1953, 79–81). Dzięki akumulacji kapitału zdobytego w oparciu o relacje handlowe brytyjski produkt narodowy brutto był najwyższy spośród wszystkich państw europejskich do okresu międzywojennego (Landes 2005, 267).

Okres przełomu XVIII i XIX wieku to także erupcja rozwijanego nowego leksykonu polityki, który nadawał nowe znaczenia utartym pojęciom. Ukuty przez Reinharta Kosellecka termin „czasu siodła” (niem. *Sattelzeit*), oddaje moment ostatecznej doktrynalnej ewolucji jakiej ulegały wówczas toczące się debaty. Specyficzne pojęcia, a co za tym idzie argumenty polityczne, znane jedynie pewnym uprzywilejowanym grupom poszerzyły znacząco swój zasięg¹⁴¹. „Dawne wyrażenia, które dopiero pod ciśnieniem procesów ekonomicznego

¹⁴¹ Jedną z najbardziej wpływowych prac tego okresu był pamflet Thomasa Paine’a *Common Sense*, który w przeciągu trzech miesięcy wydawany był w 25 edycjach i rozszedł się w nakładzie ponad 120 000 kopii (Claeys 1989, 51). W literaturze pojawia się także informacja, że w przeciągu roku liczba sprzedanych egzemplarzy miała liczyć ok. 1 mln, a pamiętając, że populacja powstających Stanów Zjednoczonych liczyła ok. 3 mln mieszkańców jest to mało prawdopodobne, gdyż egzemplarze musiałyby trafić także w ręce analfabetów (Raphael 2006, 307).

planowania i zmieniających się warunków gospodarczych awansowały do rangi pojęć centralnych” (Koselleck 2012b, 28). Zdaniem niemieckiego historyka przyspieszenie towarzyszące nadawaniu nowej treści istniejącym pojęciom i tworzeniu neologizmów datuje się na okres 1750-1800. Kształtowanie nowożytnego języka wpisującego się doktrynalne ramy było wieloletnim procesem. Liberalizm jako uformowana ideologia pojawił się więc dopiero na początku XIX w. Od połowy XVII w., do ok. 1830 roku kształtował się język, nadający ideologiczną spójność pojawiającym się pojęciom. W toku gwałtownych przemian o charakterze społeczno-gospodarczym, zmianie ulegały znaczenia pojęć, których ostateczna forma przetrwała swój czas (Kalyvas i Katznelson 2008, 4).

Początkowe etapy formułowania się ideologii liberalnej przypadły na okres rządów Jerzego III, władcy, którego panowanie trwało 60 lat. Splot wielu wydarzeń, mających podstawowe znaczenie dla kształtowania się post-oświeceniowego świata przypadł właśnie na czasy rządów pierwszego króla istniejącego od 1801 roku Zjednoczonego Królestwa Wielkiej Brytanii i Irlandii. Utrata części północnoamerykańskiego kontynentu i powstanie Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, rewolucja francuska i co najbardziej determinujące dla kształtowania się ówczesnego myślenia politycznego: rewolucja technologiczna deformująca ówczesny porządek społeczny stały się czynnikami w znaczący sposób wpływającymi na świadomość klasy rządzącej. Początkowo główne epicentrum rozwoju stanowił kraj poddany „ślepego wariatowi”, jak ówczesnego władcę określał John Stuart Mill (Mill 1948, 5). Sytuacja w XIX w. ulegała powolnej zmianie, i wzrost gospodarczy, i ekspansja handlowa stała się domeną dawnych kolonii Imperium Brytyjskiego. Kontynentalna Europa znalazła się w miejscu, w którym zmuszona była gonić rozwój technologiczny wiktoriańskiej epoki.

5.2 SYTUACJA POLITYCZNA NA POCZĄTKU XIX W.

W wieku XIX Wielka Brytania weszła z zupełnie innymi problemami niż kraje kontynentalne. Spór pomiędzy parlamentarnymi frakcjami wigów i torysów, był w gruncie rzeczy sporem w arystokratycznej rodzinie. Podobnie jak na wsi, gdzie za pomocą parlamentu posiadacze wielkich majątków ziemskich przeprowadzili ustawę zezwalającą na gromadzenie ziemi (co bezpośrednio uderzało w chłopów pozbawiając ich środków do życia), tak i w mieście rodził się konflikt pomiędzy fabrykantami i właścicielami zakładów przemysłowych, a klasą

robotniczą. Brak jakichkolwiek zabezpieczeń społecznych, bardzo niskie warunki mieszkaniowe, wszechobecne pijaństwo¹⁴² utrwały i pogłębiały pauperyzację niższych klas społecznych. Powstające w pierwszej połowie XVIII w. związki zawodowe, początkowo zwane klubami zawodowymi (ang. *trade clubs*), stanowiły drobną reprezentację pracowników. Konflikty pojawiały się także w samych związkach, gdzie lepiej wykwalifikowani robotnicy domagali się większego wpływu na ich działalność. Nie pomagało to w rozwijaniu działalności związkowej, dlatego ich wpływ na politykę parlamentu pozostawał znikomy. Ówczesne ustawodawstwo utrudniało możliwość zrzeszenia się i wspierało przedsiębiorców w walce z pracownikami. Podobnie sądy reagowały na działalność związkową, co po części wynikało z faktu, że wielu sędziów było właścicielami kopalń (Kędzierski 1986a, 560). Pogorsząca się sytuacja biedniejszej populacji pogłębiła się, gdy na początku XIX w. wskutek blokady kontynentalnej, wzrosły ceny żywności. Jeszcze w XVIII w. koncentracja i wzrost hodowli bydła rozpoczęła proces proletaryzacji chłopstwa wypychającego rzeszę bezrolnych rolników do miast¹⁴³. Co pewien czas dochodziło do buntów i wybuchów niezadowolenia robotników. W 1815 roku wielcy posiadacze ziemscy (ang. *landowners*) doprowadzili do wprowadzenia taryf celnych na zboże (ang. *Corn Law*), co miało spowodować utrzymanie się wysokich cen zbóż na krajowym rynku. To pogłębiło pauperyzację brytyjskiego społeczeństwa i uruchomiło lawinę buntów społecznych. Do najtragiczniejszych wydarzeń doszło w 1819 roku na polach Św. Piotra w Manchesterze (ang. *St. Peter Field*), gdzie najazd kawalerii na tłum żądających reform protestujących spowodował śmierć ponad 15 osób, a liczba rannych szacowana jest na ponad 400. Peterloo, jak w sarkastycznym tonie (nawiązującym do bitwy pod Waterloo) określa się to wydarzenie, stało się punktem zwrotnym dla walki o status powstającej klasy społecznej. Buntowała się zarówno dynamicznie poszerzająca się klasa średnia, jak i klasa robotnicza, coraz bardziej świadoma niesprawiedliwości społecznej której była ofiarą. W efekcie pojawiających się niespójnych interesów, reprezentujący klasę średnią radykalni wigowie,

¹⁴² „W 1722 produkcja piwa wynosiła beczkę 36-galonową [ok. 164 litrów – przyp. Ł.D.] rocznie na głowę (wliczając w to dzieci), a tani dżyn kupowało się wszędzie” (Kędzierski 1986a, 557).

¹⁴³ Alexis de Tocqueville, który w Wielkiej Brytanii spędził wiele czasu przed swoim wyjazdem do Stanów Zjednoczonych tak pisał o konsekwencjach relacjach właścicielskich pomnażającej swój kapitał klasy posiadaczy: „w ciągu ostatniego stulecia występuje u Anglików pewne zjawisko, które można uznać za fenomen, jeśli się weźmie pod uwagę obraz, jaki przedstawia reszta świata. Od stu lat własność ziemska w znanych nam krajach ulega nieustannemu podziałowi; w Anglii własność ta nieustannie się scala. Majątki ziemskie średnich rozmiarów wchłaniane są przez ogromne dobra, wielkie uprawy zajmują miejsce drobnych. (...) Do uprawy wielkiego majątku trzeba bowiem, z zachowaniem proporcji nieporównanie mniej pracowników niż do uprawy małego pola. Rolnikowi brakuje ziemi a przemysł go przyzywa. (...) Pauperyzm musiał zatem wzrastać w Anglii szybciej niż w krajach, których poziom cywilizacyjny dorównywałby poziomowi Anglików” (Tocqueville 2009, 52).

stawiający siebie w pozycji reprezentanta biedoty częściowo odrzucili „daleko idące” postulaty klasy robotniczej (Wahrman 1995, 200–201).

Brytania stając się jak to później określił Benjamin Disraeli „kuźnią świata” przechodziła przemiany jakie nigdy wcześniej nie zachodziły w tak krótkim okresie czasu. Nowe odkrycia naukowe, rozwój przemysłu i nieustający popyt przeobrażał społeczną mapę kraju. Od 1783 do 1830 roku, z drobną przerwą na rządy Williama Grenville’a¹⁴⁴, władza znajdowała się w rękach stronnictwa torysów. Dbając przede wszystkim o sytuację klasy uprzywilejowanej stronnictwo to postulowało zachowanie *status quo*, bądź poprawy sytuacji arystokracji, która jeszcze przez dłuższy czas miała stać na straży prawa i porządku w Zjednoczonym Królestwie. Także część stronnictwa wigów popierała takie działania władzy, które zmierzały do zabezpieczenia interesu elit. Rewolucja przemysłowa, wymuszała emancypację klasy średniej, której żądania względem panujących stawały się coraz donioślejsze. Po śmierci Jerzego III w 1820 nowym władcą został jego syn wielce niepopularny, Jerzy IV. Nowy król wsławił się przede wszystkim licznymi skandalami, a jego sprawa rozwodowa z księżną Karoliną, mająca status *cause célèbre*, debatowana w Izbie Gmin, podsyciała niezadowolenie społeczne¹⁴⁵. Słabość wigów, którzy różnili się między sobą w kwestii emancypacji niewolników czy reform systemu wyborczego pozwoliła torysom kontynuować reakcyjne rządy¹⁴⁶. Dodatkowo dla przemian politycznych znaczenie miał fakt, że różnice programowe pomiędzy obydwoma stronnictwami w wielu kwestiach nie istniały. Fakt, że ogromna większość parlamentarzystów definiowała się jako *laudatores temporis acti*, powodowało, że Izba Gmin nie stanowiła miejsca narodzin jakichkolwiek reform (De Ruggiero 1966, 94). Większe znaczenie miał fakt przynależności klasowej aniżeli fakt reprezentacji parlamentarnej. Deputowani Izby Gmin wywodzący się z rodzącej się klasy przemysłowców i handlowców głosowali zupełnie inaczej niż członkowie Izby Lordów. Słabość wigów i dominacja wielkich właścicieli ziemskich w rządzie spowodowała pojawienie się licznych głosów zabierających radykalnie odmienne stanowisko. Nowi reprezentanci niepokoiili sfery rządzące do tego stopnia, że mimo wahań i niechęci, przeciwnicy reform zdecydowali się na

¹⁴⁴ Początkowo William Grenville należał do stronnictwa Torysów, lecz po śmierci Williama Pitta Młodszeo, w czasie wojny z Francją przewodniczył Gabinetowi Wszystkich Talentów (ang. *Ministry of All the Talents*), skupiającego wszystkie stronnictwa polityczne, sam dał się poznać jako stronnik Charlesa Jamesa Foxa, jednego z najbardziej wpływowych wigów przełomu wieków. Jednym z najdonioślejszych efektów pracy tego gabinetu jest zniesienie handlu niewolnikami w Imperium Brytyjskim. Samo niewolnictwo zostało zniesione dopiero w 1833 roku.

¹⁴⁵ Henry Luttrell, cytowany przez Charlesa Greville’a a diarystę tamtych czasów miał powiedzieć o panującym niepokoju społecznym w kraju: „gaśnica zaczyna się palić” (Greville 2007, 24).

¹⁴⁶ „Dowcipny dyplomata Francuz powiedział o premierze Liverpoolu, że gdyby żył w pierwszym dniu stworzenia świata, to by wykrzyknął: »Conservons de chaos!«” (Kędziński 1986a, 562).

korektę prawa wyborczego. W 1832 roku rząd wiga Charlesa Grey'a przeprowadził reformę, która nieznacznie zwiększyła reprezentatywność parlamentu, choć w perspektywie czasowej miała znaczenie dla reprezentatywności społecznej robotniczej Anglii. Dopuszczono do głosu wielkomięskie obszary, takie jak Manchester, Birmingham, Sheffield czy Leeds, które do tej pory nie miały swoich przedstawicieli w parlamencie. System wyborczy wiązał okręgi wyborcze z majątkiem ziemskich, co powodowało, że tylko bogata arystokracja miała możliwość uczestnictwa w parlamencie. Okręgi miejskie były reprezentowane poprzez nadania królewskie, co ze względu na przemiany społeczne powodowało, że część z nich z czasem była niezamieszkała, bądź zasiedlona przez dwie lub trzy rodziny. W 1793 roku 70 posłów w Anglii i Walii miało reprezentować okręgi, w których nie było żadnych wyborców. Na 16 mln mieszkańców kraju, tylko 400 000 posiadało uprawnienia do głosowania, a po reformie liczba ta wynosiła ponad 600 000 (Kędzierski 1986a, 586; J. A. Phillips i Wetherell 1995, 413–14). Niemiecki filozof Georg Wilhelm Friedrich Hegel, zaznajomiwszy się z angielską specyfiką, określił angielski system jako „najdziwaczniejszą, najbezsztaltniejszą» dysproporcją i nierównością” (Hegel 1994, 333). Z perspektywy czasu, reforma była zaledwie nieokazałym skutkiem działalności rodzącej się burżuazji, lecz wpłynęła ona na nastroje oczekiwania dalszych zmian, jakie prezentowała klasa średnia. Wówczas jednak reforma wyborcza została uznana przez arystokratyczny establishment za ostatnie ustępstwo na rzecz „zachcianek” wigowskich radykałów (Kędzierski 1986a, 607). W niedługim czasie związkowcy i radykalni deputowani Izby Gmin wystosowali projekt ustawy wprowadzającej powszechne czynne prawo wyborcze (powszechność wówczas nie dotyczyła kobiet). „Karta Ludu” (ang. „People’s Charter”) stała się podstawą do nasilenia się masowych wystąpień, tworzących nowy ruch społeczny określany czartyzmem (ang. *chartism*). Z dużym poślizgiem, dzięki determinacji radykalnych wigów zniesiono niewolnictwo. Domagano się nie tylko zmian w prawie wyborczym, lecz także poprawy warunków w fabrykach i kopalniach. Wprowadzony w 1807 roku zakaz handlu niewolnikami, poszerzono o całkowite zniesienie niewolnictwa (Biezuńska-Małowist i Małowist 1987, 407). W parlamencie przewagę miała dalej klasa ziemiańska, lecz rosnący wpływ radykałów i zwiększająca się zależność od przemian gospodarczo-społecznych, pozwalają, by ówczesne czasy określić za J.S. Millem „epoką wzrostu liberalizmu” (Mill 1948, 83).

5.3 NARODZINY „RADYKALIZMU FILOZOFICZNEGO”

XIX-wieczny liberalizm nie był bezpośrednim spadkobiercą wigowskich rozważań na temat państwa i prawa. Choć historycy z XIX w. robili wiele, by namaścić wigów na antenatów liberalizmu, takie ścisłe powiązanie nie wytrzymuje próby czasu (Burrow 1988, 6–20; Rau 2000, 21–22). W pojawiającej się w XVIII w. dychotomii podziałów społecznych ukształtowało się przekonanie o dającej się wyprowadzić prostej kontynuacji pomiędzy torysami, a późniejszymi konserwatystami oraz wigami i liberałami. Ta uproszczona konstatacja (Hayek 1990, 119), odziedziczona po erze wiktoriańskiej upada pod naporem współczesnych kontekstualnych interpretacji. Obydwie formacje kształtowały się nie w ścisłej rywalizacji, lecz w wyniku działań stanowiących reakcję na polityczno-gospodarcze przemiany społeczne. Stronictwo wigów, ukształtowane przez sceptycyzm wobec absolutystycznych rządów monarchy, ewaluowało w historii, co widoczne jest w próbach definicyjnego ustalenia ich ideowego znaczenia. Wigowskie ideały z roku 1688 nie przetrwały próby czasu zarówno w kontekście rosnących przemian społeczno-gospodarczych, lecz także z perspektywy reakcji na rewolucję francuską, czego dowodem była twórczość Edmunda Burke’a. W konsekwencji pojawił się radykalny język, dystansujący się od zachowawczych propozycji postulujących powrót do idei roku 1688 (Chittick 2010, 9). Zdaniem Marka Bevira, XIX-wieczny liberalizm odróżniał się od wigizmu przywiązaniem do wartości obecnych w utylitaryzmie i „romantycznym organicyzmie” (Bevir 2011, 25).

Stronictwa polityczne ewoluowały zmieniając swoje ideologiczne podglebie i często uzależniały swoje decyzje od nastrojów społecznych. Znaczenie liberalizmu wzrastało wraz z wydzwiękiem argumentów filozoficznych i politycznych grupy „Radykałów” (ang. *Radicals*), którzy fundamentalnie wpłynęli na kształt ideologii liberalnej (Claeys 1990, 741). Rewolucja we Francji, mocno dzieląca wigów, na nowo otworzyła drogi podziału kształtując myślenie polityczne w XIX w. Wiążąca przynależność klasowa nadawała stronictwom nowe znaczenia. Rosnąca świadomość klas niższych owocowała w formułowaniu się wielu inicjatyw politycznych. Powstawały związki zawodowe, w tym pierwszy mający na celu zjednoczyć całą klasę robotniczą, którego inspiratorami byli Robert Owen, radykalny reformator społeczny, stojący na czele klasy robotniczej oraz przedstawiciele ruchu spółdzielczego (ang. *cooperative movement*) (Briggs 1959, 287–91). Na gruncie filozoficznym coraz większe znaczenie miała myśl utylitarystyczna, która powstawała w oderwaniu od podziału na wigów i torysów. Jej zwolennicy oddziaływali także w sferze politycznej, nie tylko angażując się publicystycznie,

ale wspierając finansowo przedsięwzięcia realizujące wygłaszane idee¹⁴⁷. Formułowana wówczas koncepcja utilitaryzmu stanie się istotnym punktem odniesienia w rozwoju ideologii liberalnej. Utilitaryzm bowiem zakwestionował słuszność prawnonaturalnych rozwiązań tkwiących u źródeł protoliberalnych rozważań Locke’a i wigowskiej wizji państwa (Ogden 1940).

5.4 JEREMY BENTHAM: RADYKALIZM FILOZOFICZNY I UTYLITARYZM

Utilitaryzm będzie na kolejne dziesięcioletnia w nieodłącznych relacjach z ideologią liberalną, która mimo wielu donośnych prób zerwania tych relacji będzie aż po czasy współczesne odwoływać się do ufundowanych w XIX w. założeń¹⁴⁸. Można przyjąć, że zaadoptowanie części utilitarnych przekonań przez rodzący się liberalizm, stanowiło zerwanie z modelem opartym na protoliberalnych wartościach, a który zawierał republikańskie odwołania. Utilitaryzm stałby tuż za teoriami kapitalistycznymi, które pozbawiły argumentów odwołujących się do kategorii cnoty protoliberalów, ostatecznie potwierdzając przewagę interesów nad namiętnościami (Hirschman 1997, 21–63). Zakładając istnienie takiego procesu utilitaryzm dobrze nadawałby się do obrony leseferystycznego świata, lecz kontekstualne i konceptualne jego odczytanie weryfikują tego typu podejście.

Koncepcja utilitaryzmu wiąże się z nazwiskiem Jeremy’ego Benthama, społecznego reformatora, postulującego nadrzędność zasady użyteczności w myśli społecznej. Jeremy Bentham urodził się w 1748 roku w Londynie. Wybitnie uzdolniony, pochodzący z rodziny adwokackiej, miał w zamyśle swego ojca, także kontynuować rodzinną tradycję. W tym celu w wieku 12 lat został przyjęty do Queen’s College w Oxfordzie, gdzie rozpoczął studia prawnicze. Tam m.in. uczęszczał na wykłady swojego późniejszego adwersarza, Williama Blackstone’a. W 1769 roku rozpoczął swoją karierę adwokacką, która ze względu na odmienne

¹⁴⁷ Od 1823 roku James Mill i grupa skupiona wokół Jeremy’ego Benthama rozpoczęła wydawanie „Westminster Review”, w którym rolę redaktora pełnił J.S. Mill. Jeremy Bentham współfinansował stawianą przez Roberta Owena eksperymentalną fabrykę, a wraz z nią całą infrastrukturę służącą pracownikom w New Lanark. Warto podkreślić, że była to jedyna z licznych inwestycji finansowych filozofa, która przyniosła mu zyski (Trincado and Santos-Redondo 2014, 252–253).

¹⁴⁸ W swojej klasycznej pracy George H. Sabine idzie dalej uznając utilitaryzm Jeremy’ego Benthama za pierwszy etap w kształtowaniu się liberalnej filozofii politycznej (Sabine 1947, 649). Także Albert Venn Dicey sformułował na przełomie XIX i XX w. koncepcję, w której utilitaryzm Benthama został ściśle utożsamiony z doktryną liberalną (Dicey 1914, 63–63).

zainteresowania trwała krótko. W 1776 roku, parę tygodni po publikacji „Badań nad naturą i przyczynami bogactwa narodów” przez Smitha, Bentham anonimowo opublikował „A Fragment on Government” (pol. „Fragment o rządzie”). Jego początkowe pisma nie przyniosły mu rozgłosu i dopiero praca genewskiego pastora, który zobligował się do przygotowania francuskojęzycznej wersji „An Introduction to the Principles of Morals and Legislation” (pol. „Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa”) przyniosło sławę Benthamowi. W latach 1786-1787 udał się do Rosji, gdzie powstało jego krytyczne opracowanie ekonomicznych koncepcji Adama Smitha: „Defence of Usury” (pol. „Obrona lichwy”) . Bentham dał się poznać jako krytyk społeczny i jako zwolennik reform prawa wyborczego (choć jeszcze w 1797 roku kwestionował zasadność poszerzenia prawa wyborczego). W uznaniu wysiłków na rzecz poprawy legislacji we Francji w 1792 roku otrzymał honorowe obywatelstwo Francji. W licznych tekstach z przełomu wieku optował za poprawą sytuacji biednych. Pod koniec życia Bentham będzie silnie wspierał powstanie świeckiej uczelni w Londynie, dzisiejszej University College London. Bentham zmarł w Londynie w 1834 roku.

Bentham, uznawany wraz z Davidem Humeem za ojca myśli utilitarystycznej, zdaniem wielu komentatorów wyprzedził umysłem dokonania epoki, w której przyszło mu tworzyć. Korzystając z dorobku Hume’a, którego filozof Bertrand Russell utożsamia z ostatnim burzycielem systemu filozoficznego Locke’a (Russell 2000, 751), Bentham rozbudował system myślenia podporządkowany idei szczęścia. Wszelkie inne wartości i uczucia w systemie Benthama są jedynie środkami prowadzącymi do uzyskania szczęścia. W 1776 roku wydając „A Fragment on Government” wywołał poruszenie atakując głównego ideologa dworu królewskiego Williama Blackstone’a. Celem krytyki objął Bentham najważniejsze dzieło królewskiego jurysty, 4-tomowe „Commentaries on the Laws of England”, które opublikowane w latach 1765-69 ugruntowało jego silną pozycję. Blackstone w klasycznie wigowskim podejściu apoteozował rolę rządu mającego równoważyć siły, umiejscawiając go w roli sędziego. Podstawą krytyki Benthama było przekonanie o możliwości konstruowania prawa stanowionego z zasad mających swoje źródło w prawie natury, opartym na prawie boskim, co było charakterystyczne dla wigowskiej refleksji politycznej . Dla Benthama, podobnie jak dla Davida Hume’a, prawo natury stanowiło „jedynie frazę” (ang. *nothing but a phrase*) (Bentham 1891, 213). Autorzy konstruujący wizję świata uzależnioną od prawno-naturalnych nakazów dokonują nieuprawnionego powiązania porządku opisującego stan faktyczny z normatywną wizją prawodawcy. Zdaniem Benthama, to że człowiek posiada określające go cechy nie oznacza podporządkowania tym cechom jego dalszego działania (Tulejski 2004, 118). O

prawnonaturalnej tradycji myśli politycznej nie miał najlepszego zdania, określając ją po trzykroć „nonsensem” (Bentham 1843, 501). Podobnie ma się kwestia z utworzonymi na podstawie umowy instytucjami państwowymi. U Blackstone’a prawo stanowione powstaje, gdy władza państwowa dokonuje uzupełnienia norm przewidzianych przez prawo natury. Umowa społeczna, której wizję Blackstone zaczerpnął z prac Johna Locke’a, przewidywała zrzeczenie się ogółu praw na rzecz suwerena w celu dalszego współistnienia. Tak zorganizowane społeczeństwo może korzystać z naturalnych uprawnień, które są zagwarantowane poprzez akt kontraktu, lecz jest kontrolowane przez władcę. Dla Benthama powoływanie się na ideę umowy społecznej wydawało się być całkowicie bezużyteczne. Wszak zwodził się w błędnym przekonaniu, że „ta chimera, została skutecznie obalona przez Pana Hume’a” (Schofield 2006, 55).

Bentham nawiązując do Hume’a zaadaptował pojęcie użyteczności (ang. *utility*). Już wówczas, powstawały dokumenty i pisma, w których pojawiały się kategorie przyjemności, szczęścia i użyteczności. Joseph Priestley, na którego powoływał się Bentham pisał o „jak największym szczęściu, jak największej liczby osób” (Schofield 2006, 4). Deklaracja Niepodległości Stanów Zjednoczonych zawierała na wstępie odwołanie do niezbywalnych praw do „życia, wolności oraz do poszukiwania szczęścia” (ang. *Life, Liberty and the pursuit of Happiness*). Podobnie inni przedstawiciele szkockiego Oświecenia, jak Smith czy Ferguson, próbowali ujarzmić ludzkie szczęście analizując jego zależność od przyjemności i bólu. Bentham nadał w opublikowanym w 1789 roku „Wprowadzeniu do zasad moralności i prawodawstwa” nowe znaczenie dotychczasowym wartościom, podporządkowując wszystko zasadzie użyteczności. Za użyteczność, Bentham uważał „właściwość jakiegoś przedmiotu, dzięki której sprzyja on wytwarzaniu korzyści, zysku, przyjemności, dobra lub szczęścia (wszystko to w obecnym przypadku sprowadza się do tego samego) zapobiega powstawaniu szkody, przykrości, zła lub nieszczęścia zainteresowanej strony pociągało za sobą znaczące konsekwencje” (Bentham 1958, 19). Zdaniem Benthama, u źródeł ludzkiego działania leży unikanie przykrości i osiągnięcie przyjemności. W tej sytuacji „zadaniem rządu jest popierać szczęście społeczeństwa przez wymierzanie kar i nagród” (Bentham 1958, 106).

Interpretatorzy myśli Benthama kształtując współczesny obraz ojca utilitaryzmu wpisali jego osiągnięcia w ekonomiczny kontekst rozwoju gospodarki rynkowej. Elie Halévy, którego prace znacząco wpływały na zrozumienie radykalnej myśli politycznej przełomu XVIII i XIX w., umieścił Benthama, jak i Smitha jako autorów, których tożsame koncepcje mają konsekwencje w tezach o *natural identity of interest* czy „spontanicznej harmonii ludzkich

egoizmów” (Halévy 1955, 89). Filozoficzny radykalizm przełomu wieku jest postrzegany jako teoretyczne uzasadnienie dla wolnorynkowego ustawodawstwa. Tymczasem utilitaryści w dużym stopniu głosili hasła poprawy sytuacji życiowej poprzez interwencjonizm państwowy. Rząd więc zobowiązany jest działać w interesie społeczeństwa, który to dla Benthama jest „sumą interesów składających się na nie jednostek” (Bentham 1958, 20). Pożądanym działaniem jest więc użycie zasady użyteczności dla uzyskania szczęścia większej części społeczeństwa. Przeciwnością zasady użyteczności jest koncepcja ascetyzmu, która pochwała takie działania, które pomniejszają szczęście. Aktywna rola państwa założona przez samo istnienie zasady użyteczności obala przeświadczenie o leseferystycznym poglądzie Benthama na temat roli państwa. Bentham utrzymywał, że przymus (ang. *coercion*) jest nieodłączną cechą rządu (Bentham 1891, 220). Bentham głosił także wyróżniające się na tle epoki poglądy dotyczące kwestii opodatkowania. Jego zdaniem, należy pozostawić obywatelom opłacającym podatki pewne minimum dochodu, od którego podatek nie powinien być naliczany, tak by kwota ta była wystarczająca na podstawowe potrzeby życiowe (Mill 1966, II:568). Dla Benthama interwencja państwa była konsekwencją zasady użyteczności. Jednostki będące zobowiązane do działania zgodnie z zasadą maksymalizacji szczęścia, zostają zmuszone do działania często wbrew własnemu przekonaniu. Zdaniem Paula Kelly’ego taka interpretacja kategorii użyteczności pozwala Benthamowi powołać się na kolektywną odpowiedzialność wobec maksymalizacji szczęścia jak największej liczby osób. W podobny sposób musi zachować się prawodawca, którego zobowiązaniem jest dbanie o szczęście jak największej grupy osób (Kelly 1989, 67).

Bentham znosił więc podział definiujący rozwój nowożytnej myśli politycznej poprzez zrewidowanie pojęcia cnoty i porzucenia jej ideału na rzecz osiągnięcia przyjemności i szczęścia (Pocock 2016, 547). Ta radykalna postawa miała znaczący wpływ dla dalszego rozwoju myślenia politycznego. Kwestionuje bowiem linearność i spójność ideologiczną pomiędzy prawnonaturalnymi koncepcjami politycznymi, obecnymi w wigowskiej tradycji, a rodzącym się liberalizmem w XIX w. Kwestionując tradycję umowy społecznej Bentham odrzucił jej konsekwencje, które tkwią w uzasadnieniu praw człowieka jako jednostki. Perspektywa Locke’a, który w stanie natury dostrzegał równość wszystkich wynika według Benthama z „błędneho rozumowania” ustalonych pojęć (De Ruggiero 1966, 100). Ludzie nie są sobie równi, równe jest natomiast szczęście, które jest przeżywane przez jednostki.

5.5 SYTUACJA SPOŁECZNO-POLITYCZNA W EPOCE WIKTORIAŃSKIEJ

Okres panowania królowej Wiktorii rządzącej w latach 1837-1901, przypadł na okres dynamicznych zmian społeczno-gospodarczych. Napięcia społeczne i wydarzenia polityczne z drugiej dekady XIX w. pozwoliły brytyjskiemu historykowi, Haroldowi Perkinowi, na sformułowanie tezy o narodzinach społeczeństwa klasowego w tym okresie. Po raz pierwszy bowiem tak mocno zaakcentowany konflikt dotyczył grup społecznych ułożonych wobec siebie wertykalnie. Wcześniej istniejące społeczeństwo bezklasowe charakteryzowało się tym, że wszystkie antagonizmy pozostawały na tym samym poziomie społecznym (Perkin 2003, 144). Społeczne konsekwencje rewolucji przemysłowej determinowały stosunki społeczne przede wszystkim poprzez osobne słowniki pojęć krystalizujących się klas społecznych. Ukształtowany przez modernizację język klasowy odzwierciedlał różnice społeczne, zarazem legitymizując istniejący podział (R. J. Morris 1979, 9). Utworzony wówczas język klas powiększał coraz głębsze różnice pomiędzy grupami interesu. Asa Briggs potwierdzając przypuszczenia Perkinsa wiąże przemysłową dynamikę z narodzinami trwałych konfliktów społecznych definiujących segregację klasową społeczeństwa (Briggs 1967, 43–44).

Pogarszająca się sytuacja miejskiej biedoty wypychała masy w objęcia systemu istniejącego jeszcze od czasów Tudorów. Od 1601 roku istniał system, w którym biedota podlegała parafiom, stanowiącym jednostki nieopłacanej administracji rządowej. Zarządcami środków przekazywanych biednym byli lokalni Sędziowie Pokoju (ang. *Justice of the Peace*), którymi najczęściej bywali proboszczowie bądź właściciele ziemscy. W systemie tym wiejska biedota była często wykorzystywana do niemal niewolniczej pracy na rzecz właścicieli domów opieki czy latyfundystów. Z czasem, w wyniku dynamicznych zmian demograficznych spowodowanych rozwojem przemysłowym system ten stał się kompletnie niewydolny. Wojna z Francją bowiem wywindowała ceny zboża do granic, które nie pozwalały pracującym robotnikom na minimalną egzystencję (J. D. Marshall 1985, 9–12). W 1795 roku Sędziowie Pokoju z hrabstwa Berkshire zdecydowali, że ze względu na aprecjację cen żywności należy powiązać otrzymywaną przez biedotę dotację z ceną chleba. W ślad decyzji podjętej w oberży „Pod Pelikanem” w Speenhamland niedaleko Newbury poszły inne hrabstwa, co zdaniem ówczesnych polityków ocaliło kraj przez rewolucją (Kędzierski 1986a, 603). System ten ewoluował i ze względu na drastyczne podwyżki cen związane z trwającą wojną wypłacane zasiłki uzależniano od stanu fizycznego, czy od liczby posiadanych dzieci (J. D. Marshall 1985, 14). Obserwujący sytuację w kraju, Alexis de Tocqueville pisał, że „pauperyzm rósł w Wielkiej

Brytanii szybciej niż gdziekolwiek indziej” (Tocqueville 2009, 51). Mimo zmiany w prawie o ubóstwie, położenie klasy robotniczej nie ulegało poprawie, tym bardziej, że w wyniku działań ze strony wielkich posiadaczy ziemskich, reprezentowanych w parlamencie zarówno w frakcji torysów, jak i wigów, po wojnie napoleońskiej ceny zboża nie spadły. Chroniący własne interesy arystokracji uchwalili tzw. ustawy zbożowe, które ograniczyły napływ tańszego zboża na Wyspy Brytyjskie, utrzymując tym samym wysoką cenę zboża. Pogarszające się fatalne warunki życiowe, spowodowały, że parlament został zmuszony do zmian w dotychczasowym ustawodawstwie. Obawiano się także, że system pomocy utworzy nową klasę ludzi utrzymywanej wyłącznie z zasiłków (Kędziński 1986a, 603–4). Właściciele fabryk wykorzystywali istniejący system dotacji wypłacając pensję na tyle niską, by robotnicy otrzymywali zapomogi, co uzależniało robotników od systemu zapomóg i pozwoliło właścicielom zakładów produkcyjnych na rezygnację z podwyżek płac. Brak wystarczającej zapłaty przyniósł konsekwencje w niskiej wydajności pracy robotników (Polanyi 2010, 95–96), co oznaczało wkrótce stygmatyzację klasy robotniczej (Humphreys 1995, 14). W 1834 rząd Lorda Melbourne’a wprowadził za zgodą parlamentu nowe prawo o ubogich („New Poor Law”). Ustawa ta ograniczyła zasiłki przyznawane „zdolnym do pracy mężczyznom” (ang. *able-bodied men*) oraz zainicjowała powstawanie przytułków, czyli domów pracy (ang. *workhouse*), w który umieszczano najbiedniejszych, osoby starsze, czy chore. Mimo zabiegów, proporcja przyznawanej pomocy ciągle w dużym stopniu obejmowała osoby przebywające poza przytułkami (Daunton 2007, 526). Zmiany prawa o ubogich, ani reforma prawa wyborczego z 1832 r. nie uspokoiła nastrojów społecznych kotłujących się na dole drabiny społecznej.

Klasy robotnicze coraz bardziej domagały się reprezentacji swoich interesów na forum publicznym. Początkowo robotnicy zrzeszający się w celu poprawy warunków pracy nie dostrzegali ograniczenia wynikającego z braku posłuchu ze strony decydentów traktujących walkę o pracownicze postulaty jako wygórowane żądania. Na kanwie niezadowolenia związanego z brakiem demokratycznego charakteru najniższej z izb brytyjskiego parlamentu powstał ruch czartystów. Ruch ten stał się „polityczną ekspresją nowego proletariatu przemysłowego” (G. S. Jones 1983, 93) oraz początkiem narodzin ruchu związkowego. Ruch czartystów funkcjonował także w oparciu o przedstawicieli klasy średniej i posiadał poparcie radykalnych deputowanych Izby Gmin, jednakże pojawiające się w gronie działaczy głosy nawołujące do radykalnych działań zniechęciły wielu członków wywodzących się klasy średniej (Briggs 1959, 308). W 1839 roku tylko 46 deputowanych Izby Gmin opowiedziało się

za rozważeniem propozycji zawartych w „Karcie Ludu”. Powolne rozbitcie jakie następowało na linii klasa średnia i ruch robotniczy ograniczyło ruch czartystów, który przestał istnieć już w latach 50. XIX w. (Hobsbawm 2014, 48) Klasa średnia przeniosła swoją polityczną mobilizację na walkę z protekcyjnym ustawodawstwem, które stale dotowało rodzimych wytwórców, którymi byli przede wszystkim wielcy posiadacze ziemscy. Początkowo jednak siła ruchu tkwiła we wspólnocie interesów i przyjęciu za cel poprawy bytu całego społeczeństwa i troski o dobro wspólne (Ashcraft 1993, 264–65). Arystokracja dzięki zaporowym cłom na produkty spożywcze oraz swojej monopolistycznej pozycji mogła decydować o cenach podstawowych produktów spożywczych. W 1839 roku utworzono tzw. Ligę Przeciw Ustawom Zbożowym (ang. *Anti-Corn Law League*), na czele której stanęli, przemysłowiec Richard Cobden i kwakier John Bright postulując zniesie ograniczeń celnych i wprowadzenie wolnego handlu celem obniżki produktów spożywczych i poprawy sytuacji miejskiej biedoty. Zasada ta miała stać się początkiem dla szerszego ruchu na rzecz pokojowego współistnienia (Nicholls 1991, 354), wojna bowiem oznaczała gwałtowny wzrost cen produktów spożywczych. Idea wolnej wymiany handlowej miała także formacyjne znaczenie dla powstającej klasy średniej (Briggs 1956)¹⁴⁹. Zdaniem Briggsa, Liga oprócz wspólnego celu, jakim było zniesienie taryf handlowych, nie posiadała spójnego programu politycznego. Głównym motywem zniesienia protekcyjnej polityki handlowej było przekonanie o konstruowaniu pokojowego współistnienia pomiędzy państwami, które w celu uniknięcia konfliktów relacje handlowe opierać powinny wolnej wymianie. Drugim efektem uwolnienia handlu miałyby być obniżka zawyżonej ceny brytyjskich produktów rolnych, która uzależniona była od woli bogatej elity właścicieli ziemskich i uderzała w najbiedniejsze warstwy społeczne (Briggs 1959, 314). Briggs zwracał uwagę, że Liga posiadała bardzo efektywną strukturę organizacyjną, co stanowiło „milowy krok przy rozwoju angielskich instytucji politycznych” (Briggs 1959, 316). W efekcie sukcesu Ligi, jakim było ograniczenie protekcyjnej polityki handlowej, a w szczególności, o co zabiegała Liga, likwidacji serii ustaw zbożowych, powstawała Partia Liberalna (J. Vincent 1972, 76). „Manchesteryzm”, jako określano ideały powstałe u podstaw nowego ruchu społecznego wyrażały się przede wszystkim w chęci zniesienia taryf celnych, których istnienie sprzyjało klasie wielkich posiadaczy ziemskich (De Ruggiero 1966, 123). niesprawiedliwość systemu społecznego upatrywano w monopolistycznej pozycji właścicieli dyktujących ceny i uniezależniających od swojej pozycji pracodawców. Wysokie koszty życia miały zdaniem przedstawicieli manchesteryzmu

¹⁴⁹ Jednocześnie wraz z rosnącą tożsamością klasy średniej rosła separacja i izolacja klasy robotniczej (G. S. Jones 1983, 44).

powodować uzależnienie od funkcjonowania klasy wielkich posiadaczy, do których zaliczano właścicieli zakładów pracy (hut, kopalń, przędzalni) oraz właścicieli ziemskich. W tym kontekście wspólnota interesów klasy średniej i klasy robotniczej stanowiła jedność. W przekonaniu Cobdena i jemu bliskich, wprowadzenie zasad wolnego handlu miało zaprowadzić pokojowe współlistnienie państw, a dzięki demokratycznym reformom systemu wyborczego zagwarantować ustawodawstwo poprawiające położenie najbiedniejszych. W późniejszym okresie, gdy przyszło do podsumowań efektów leseferystycznej gospodarki handlowej John A. Hobson zwróci później uwagę, że najistotniejszym argumentem reformatorów była chęć ulżenia biedocie i poprawa warunków życiowych najbiedniejszych (Hobson 1919, 37). W podobny sposób będzie wypowiadał się Leonard T. Hobhouse, dla którego starania o wolny handel będą walką o reformy społeczne, bowiem istniejące taryfy celne zwalczane przez Cobdena stanowiły w istocie podatek dla biedoty (Hobhouse 2006, 37, 83). W efekcie zniesienia częściowego interwencjonizmu w handlu międzynarodowym poprawie uległa sytuacja gospodarcza kraju, która załamała się dopiero w wyniku „presji ze strony zagranicznej konkurencji” (A. J. Taylor 1972, 40)¹⁵⁰. Jednocześnie akumulacja kapitału wynikająca z braku redystrybucyjnych narzędzi polityki ekonomicznej nie doprowadziły do poprawy położenia ekonomicznego najbiedniejszych.

5.6 JOHN STUART MILL ORAZ ZNACZENIE „RADYKAŁÓW” W HISTORII MYŚLI POLITYCZNEJ

Przyjęte w pracy założenie o ideologicznej rekonstrukcji liberalnej myśli politycznej pozwala łączyć moment utworzenia się ideologicznego trzonu liberalizmu z twórczością Johna Stuarta Milla. Jego aktywność polityczna przypada na okres, kiedy podziały społeczne uległy nowemu podziałowi. Pojawienie się na horyzoncie politycznego sporu klasy średniej oraz ukształtowanie się klasy robotniczej zakwestionowało spór w „arystokratycznej rodzinie” pomiędzy torysami a wigami. Nowy podział społeczny uwidocznił się w kontekście rosnących nierówności ekonomicznych i dotyczył klasowego interesu grup społecznych (De Ruggiero 1966, 128). W związku z tymi fundamentalnymi zmianami w życiu politycznym istnieje intelektualna problematyczność związana usytuowaniem twórczości Milla. Dla części badaczy

¹⁵⁰ Jak pisze brytyjski historyk Eric Hobsbawm „wartość brytyjskiego eksportu nigdy nie wzrosła szybciej niż w ciągu pierwszych siedmiu lat piątej dekady XIX wieku” (Hobsbawm 2014, 46).

Mill stanowi ostatnie ogniwo tzw. klasycznego liberalizmu (Rau 2000, 66; Laski 1962, 154; Siedentop 1979, 155), dla innych, twórczość Milla to moment ustalenia liberalnego *credo* mającego stanowić punkt odniesienia dla rozwijającej się liberalnej tradycji myślenia politycznego (Fawcett 2014, 85; Freedon 1996, 144–54).

John Stuart Mill urodził się w 1806 roku, w północnej części Londynu. Jego ojciec, James Mill, był wówczas jednym z najbliższych współpracowników i uczniów Jeremy'ego Benthama. Jego młodość, opisana przez niego samego na kartach „Autobiografii”, wyznaczona była przez rytm i zainteresowania ojca, który w początkowych latach zajmował się edukacją syna. W wieku trzech lat rozpoczął naukę greki, a w wieku ośmiu lat łaciny. Do dwunastego roku życia zapoznał się z klasycznymi dziełami europejskiej kultury, m.in. z Horacym, Liwiuszem, czy Cynceronem. W latach 1820-1821 przebywał we Francji, gdzie znalazł się pod wpływem Henri'ego Saint-Simona. Po powrocie założył Towarzystwo Utylitarystyczne, którego członkowie stanowili grupę młodych sympatyków prac Benthama. W 1823 roku został zatrudniony w East India Company (pol. Kompania Wschodnio-Indyjska), gdzie pracował do 1858 roku. W latach 1826-1828 doznał załamania nerwowego i stracił zaufanie do utylitarystycznych dogmatów, w jakich był wychowywany. Z problemów natury psychicznej wyrwała go poezja Wiliama Wordswortha, o którą spierał się ze swoimi bliskimi przekonany o przewadze utylitarnej kalkulacji nad emocjonalnym odbiorem sztuki. W tym też okresie poznał swoją późniejszą długoletnią partnerkę, Harriet Taylor, która zdaniem biografów znacząco wpłynęła na kształt poglądów Milla. W tych latach Mill pisywał głównie do „London and Westminster Review”, gdzie pełnił w latach 1834-1840 rolę redaktora naczelnego. Pismo powstało z połączenia dotychczasowego organu Radykałów „Westminster Review” i „London Review”. W 1843 roku Mill opublikował „System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej”, a w roku „Wiosny Ludów” ukazała się „Zasady ekonomii politycznej”, która była szeroko komentowana w angielskich kręgach intelektualnych. Wraz z końcem urzędniczej pracy w Kompanii Mill opublikował esej „O wolności”, który sam określał mianem „podręcznika o jednej jedynej prawdzie” (Mill 1948, 169). Angażując się coraz częściej w sprawy reformy parlamentarnej Mill wydał dwie rozprawy poświęcone temu tematowi. Od 1865 roku był deputowanym Izby Gmin z ramienia Partii Liberalnej, gdzie stał się głośnym orędownikiem rozszerzenia prawa wyborczego. Wtedy też został rektorem Uniwersytetu St. Andrews w Szkocji. W tym okresie dał się poznać jako obrońca praw kobiet publikując głośny esej „Poddaństwo kobiet”, w którym zakwestionował patriarchalność systemu społecznego Wielkiej Brytanii. Do końca życia był aktywny, publikując kolejne szkice poświęcone kwestiom prawa wyborczego, czy filozofii

Auguste'a Comte'a. Mill zmarł w 1873 roku w Avignon we Francji. Po śmierci ukazała się jego praca publikowana w „Fortnightly Review” omawiająca problematykę społeczno-ekonomiczną klasy robotniczej.

Mill był świadkiem, a zarazem głównym autorem ostatecznego ukształtowania liberalnych dążeń i jako trwale związany z kierunkiem przemian, które zachodziły w XIX w. Anglii, rozpatrywał w swoich tekstach podstawowe wartości myśli liberalnej. Idee te stały zarazem za obawami, że wraz z następującym postępem społecznym („wzrost równości społecznej”) nastąpi ograniczenie poglądów i możliwości człowieka (Mill 1948, 169). Pomimo tego, że Mill wprost nie definiował siebie jako liberała, „Mill postrzegał siebie jako liberała w politycznym i ideowym znaczeniu” (Freeden 1996, 143). Nie tworząc więc „typu idealnego” czy klasycznego odczytania liberalizmu, Mill skonstruował podstawy systemu ideologicznego, który w wyniku odpowiedniego układu pojęć sformułował ideologię liberalną w kontekście XIX wieku. System ten w zamierzeniu zrywał z językiem wigów, który krytykowany był także przez „Radykałów” (w tym Jamesa Milla). Oczywiście argumenty Milla nie spowodowały ostatecznej agonii wigizmu, lecz trwale przyczyniły się do zakwestionowania „narodowego charakteru” wigowskich wartości (Burrow 1988, 15–16). Jak zauważył brytyjski historyk John W. Burrow, tradycyjne odczytywanie XIX-wiecznej myśli politycznej, które przez lata kształtowały nasz obraz epoki, zostało podważone przez badaczy dopiero w przeciągu ostatnich dekad XX wieku (Burrow 1988, 3). W literaturze przedmiotu przez wiele lat uznanymi za naturalnych spadkobierców protoliberalnych wartości byli wigowie. Filozoficzni „Radykałowie” na czele z Benthamem i Jamesem Millem określani byli jako intelektualne anomalie, a ich twórczość postregana była w kategoriach drastycznego zerwania ciągłości myślenia politycznego. John Stuart Mill był myślicielem, który uzbrojony w doświadczenie różnych stron sporu filozoficznego i politycznego: zarówno jako przesiąknięty filozofią utilitarystyczną, zapoznany przez Tocqueville'a z demokratycznymi zobowiązaniami wobec wolnego człowieka, a także jako dłużnik, z jednej strony Thomasa Carlyle'a, a z drugiej Saint-Simona, posiadał wszechstronną perspektywę, która uniemożliwiałaby proste skatalogowanie i wyważenie jego intelektualnych podstaw. Ta wszechstronność spowodowała, że Karol Marks oskarżał Milla o „bezduszny synkretyzm” stanowiący próbę połączenia tego, co możliwe do połączenia nie jest (Marks 1981, 297).

Mill był przedstawicielem nurtu kwestionującego istniejące dogmaty myśli politycznej, ale zarazem dostrzegał wady poglądów, w których sam został ukształtowany. Niewątpliwie znaczenie i wpływ jaki Mill wywarł na myśl polityczną pozwala stwierdzić, iż stał się tym, kim

pragnął być, gdy mając zaledwie 15 lat zapoznał się z pracami Benthama: „reformatorem świata” (Mill 1948, 99). Na biografii Milla szczególne piętno odcisnęło środowisko, w którym dorastał. Dzięki ojcu, wybitnemu utylitaryście, współpracownikowi Benthama, autorowi „The History of British India” (pol. „Historia Indii Brytyjskich”) dzieciństwo Milla odbiegało od typowego wychowania młodego człowieka. Otoczony wybitnymi umysłami epoki (m.in. odbywał konwersacje z Johnem Austinem, czy Davidem Ricardo), Mill już w wieku nastoletnim zapoznał się z kanonem europejskiej kultury. Wychowany w środowisku utylitarystów i radykalnych działaczy społecznych, tzw. „Radykałów” sam stał się kontynuatorem myśli swojego ojca oraz Benthama. Początkowo w utylitaryzmie widział głównie przewagę nad abstrakcyjnymi pojęciami („prawa natury”, „słuszność”, „zmysł moralny”), których obecność Mill traktował jako „zakapturzony dogmatyzm”, a które do czasu Benthama stanowiły fundamenty myślenia politycznego (Mill 1948, 68). Utylitaryzm stał się też dla Milla życiowym piętnem, które objawiło się w załamaniu psychicznym jakie przeżywał w latach 1826-1828. W swojej „Autobiografii” tak przedstawiał konsekwencje swojego wychowania w dogmatycznej atmosferze: „zacząłem tedy upadać na duchu: załamał się cały fundament, na którym było zbudowane moje życie. Szczęście swe oparłem na ciągłym poszukiwaniu pewnego celu, teraz ten cel utracił urok (...). Zdawało mi się, że nie pozostało nic, dlaczego warto by było żyć” (Mill 1948, 100). Jednak mimo „świadomości ograniczeń” jakimi obarczony był utylitaryzm, myśl ta stanowiła ważny fundament w intelektualnej formacji Milla (De Ruggiero 1966, 143). Zasada użyteczności ustanowiona przez Benthama stanowiła silny punkt odniesienia dla jego późniejszej twórczości. Biograficzne wątki w ideologicznej postawie Milla mają fundamentalne znaczenie dla kształtujących jego intelektualny obraz. Wizja Milla, który w swoim życiu był zarówno stronnikiem utylitaryzmu, jak i zwolennikiem socjalistycznych rozwiązań, nie przystaje do tradycyjnego obrazu „czystego” ideologicznie liberała (Claeys 2013a, 126). Współczesne odczytania w mocny sposób uzależnione są od interpretacji nadających ton w licznych syntezach millowskiej spuścizny. Zanim bowiem zaprezentowany zostanie „ideologiczny trzon” liberalizmu autorstwa Milla, należy odwołać się do rekonstrukcji millowskiej myśli politycznej, której kierunki stanowią często przeczące sobie dekontestacje. By uzyskać kontekstualną i konceptualną charakterystykę myśli politycznej Milla przedstawię główne odczytania wartości prac Milla oraz zrekonstruuje najważniejsze pojęcia tworzące morfologię liberalnej ideologii. Dzięki temu, mam zamiar przedstawić ideologiczny bagaż Milla zwracając uwagę na kształtujące się społeczne tło doktryny oraz intelektualny kontekst, w jakim powstawały jego ideowe propozycje.

5.6.1 Wolność jako wartość instrumentalna

Rozważania dotyczące wolności, kategorii nadrzędnej dla liberalizmu XX wieku chciałbym rozpocząć od krytyki millowskiej argumentacji. Podobnie jak w przypadku wcześniejszych interpretacji kwestionujących sprawczość idei protoliberalnych, także Mill był krytykowany jako uzurpator liberalnych wartości. Jeden z największych krytyków dorobku Milla, Maurice Cowling, brytyjski historyk myśli politycznej, zwrócił uwagę na fakt, że millowska wolność nie stanowiła wartości samej sobie (Cowling 1990, 100). Wolność u Milla nie występowała jako kategoria samoistna, a była jedynie gwarantem, czy też warunkiem dla innych wartości, wolność ta jest przede wszystkim narzędziem (Czarnota 1986, 39–40; Cowling 1990, 98)¹⁵¹. Wyraźnym celem Cowlinga było stworzyć przekonanie o dogmatycznym obliczu liberalizmu Milla. W swojej pracy poświęconej Millowi przekonywał do „totalitaryzmu moralnego” autora eseju „O wolności” (Cowling 1990, XLVIII). Opierając się w dużym stopniu na wczesnych pracach Milla, powstałych w okresie, który sam Mill nazywa „młodzieńczą propagandą”, Cowling stawiał tezę o antyliberalnej postawie politycznej samego Milla. Miałyby ona polegać na pozornie prymarnym ujęciu kategorii wolności, przy jednoczesnym przekonaniu o wyższości umysłowej elity społecznej przez którą Mill postrzegał przede wszystkim intelektualistów (ang. *clerisy*). Tylko oni bowiem są w stanie, zdaniem odczytującego twórczość Milla, dostarczyć moralnych i politycznych wskazówek dla reszty społeczeństwa (dlatego też elity są zwolennikami ogólnodostępnej edukacji, gdyż dzięki temu mogą wpływać na kształtowanie się wartości całości społeczeństwa)¹⁵² (Rees 1966, 73). I tylko oni są w stanie rozpoznać „wyższe przyjemności”, bowiem tylko oni mieli sposobność, by je doświadczyć, a to przecież poprzez porównanie dokonuje się wybór działania zgodnego z utylitarystyczną zasadą (Mill 2012b, 15). To nie poszukiwanie zgody, jak chcieliby bardziej łagodni interpretatorzy, lecz dominująca rola jaką w społeczeństwie odgrywają „wyższe umysły”, decydują o realizacji doktrynalnych postulatów politycznych (Cowling 1990, 36).

¹⁵¹ Jak ironicznie pisał Ronald Dworkin wielu krytyków Milla z jednej strony kwestionowało spójną prezentację liberalizmu, by z drugiej postrzegać jego argumenty, jako służące konserwatywnej interpretacji. Zdaniem Dworkina wszystko to w imię błędnego „twierdzenia, że prawdziwi liberałowie muszą respektować wolność gospodarczą w równym stopniu, co intelektualną” (Dworkin 1998, 470).

¹⁵² Krytyka dokonana przez Cowlinga pomija obawy, z jakimi mierzył się Mill gdy debatował o potrzebie, powszechnej edukacji. Mill obawiał się bowiem, że jednakowa, masowa edukacja stanie na przeszkodzie indywidualnemu rozwojowi jednostek. Uniformizacja miała spowodować zakwestionowanie indywidualnego rozwoju i przyczynić się do szantażowania mniejszości (Ryan 1970, 178).

Paradoksalnie antyliberalna postawa Milla, w przekonaniu Cowlinga ma być najbardziej widoczna w założeniu iż kategoria wolności wprowadza wprost do uznania weryfikacji pod kątem użyteczności, jakiej poddane są ludzkie działania. Mill rzeczywiście nie postrzega społeczeństwa w kategoriach spotykanych w protoliberalnych rozważaniach dotyczących umowy społecznej, ani też nie zakłada istnienia abstrakcyjnej zasady wyższego dobra, swoistej zasady sprawiedliwości. Jest bowiem myślicielem na którym piętno odcisnęło myślenie epoki, a w szczególności radykalne konsekwencje myśli utylitarystycznej i to właśnie zasada użyteczności stanowi punkt odniesienia dla oceny takich pojęć jak wolność, równość, czy sprawiedliwość (Robson 1968, 184).

By zaprezentować degradację millowskiej myśli politycznej, Cowling szkicuje ewolucję ideologicznej dominacji z historycznej perspektywy „długiego trwania”. Początkowo bowiem to religia uzależniała charakter „społecznej aksjologii”, lecz z postępem czasu więzi społeczne, które były ufundowane na podstawie chrześcijańskiej doktryny ulegały erozji. Załamaniu duchowego autorytetu towarzyszył upadek reżimów monarchistyczno-arystokratycznych. Na ich miejscu pojawiły się racjonalna nauka o społeczeństwie i ekspansja ludzkiej wolności w postaci rewolucji we Francji. To oczywiście, zdaniem Cowlinga, musiało się spodobać Millowi, któremu przecież ograniczona pozycja chrześcijaństwa we Francji bardzo przypadła do gustu (Cowling 1990, 6). Nowa doktryna, oparta na rozumie i nauce, w pełni odpowiadała Millowi, który stał się współautorem tego nowego systemu. Hegemoniczna rola intelektualistów, narzucona przez Milla, miała kształtować nowy system wartości i ustanowić „ogólne rozumienie i racjonalną dyskusję” (Cowling 1990, 107). Cowlinga raziła perspektywa, którą widzi u Milla, a która polega na racjonalizacji liberalnych argumentów nadając im w ten sposób wyższość w stosunku do innych doktryn. Podpada mu także jego relatywizm, który jego zdaniem w mocnym stopniu stanowił fundament jego myśli filozoficznej, gdyż kwestionował założenia intuicjonizmu (Cowling 1990, 135).

Opublikowana w 1963 roku praca Cowlinga, o czym sam autor szczerze wspominał, została napisana po to by „rozsadzić istniejący konsensus polityczny” (ang. *blow up the consensus*) (Cowling 1990, XXI). To niespisane powojenne porozumienie względem dominującej ideologii zrozumieć można jako realizację millowskiej wizji społeczeństwa w którym głównym elementem decydującym o jego przyszłości jest racjonalny argument. Dla Cowlinga powołującego się na przykład Milla, liberalizm jest doktryną wyrosłą na zakwestionowaniu porządku społecznego czasów przednowożytnych, i mimo swojej postulowanej afirmacji wartości wolności, zwalcza wszystko to, co nie prowadzi do uznania

jego pozycji, w tym przede wszystkim chrześcijaństwa (Cowling 1990, XI). Propozycja Cowlinga opierała się na przekonaniu, że to nie wolność była punktem zainteresowania Milla, lecz wprowadzenie opresyjnego systemu politycznego. Zdaniem komentatorów, nawet tych przychylnych Cowlingowi, celem ataku Cowlinga nie był Mill, lecz jego rola „ojca chrzestnego” dla współczesnego liberalizmu (Hamburger 1999, XV).

Weryfikacja tej interpretacji z kontekstualnym odczytaniem spuścizny Milla wskazuje na wiele ideologicznych nadużyć w postaci odpowiedniego „nastawienia” w:interpretatora czy przypisywania znaczeń nadających im nieistniejącą spójność. Warto jednak zastanowić się nad teleologicznym potraktowaniem przez Milla wolności, gdyż jak słusznie zauważa polski komentator uznanie, że „wolność jest jedynie wartością instrumentalną, a nie samoistną, nie uzasadnia jednak wniosku o nieliberalnych tendencjach Milla”, a stanowić będzie fundamentalny moment w historii ewolucji ideologii liberalnej (Czarnota 1986, 40). Twórczość Milla bowiem dokonała swoistego rozłamu w myśleniu politycznym epoki. Mill funkcjonujący w przesileniu politycznym i społecznym, które polegało na rozpoznaniu masowego odbioru idei i wartości politycznych, konstruuje własne pojęcia w stosunku do zmieniających się warunków społecznych. Liberalne *credo* w pismach Milla najczytelniej zostało przedstawione w eseju „O wolności”, określonym przez Alana Ryana jako „manifest liberalny”, opublikowanym w 1859 roku (Ryan 1998, 497). Data ta w późniejszych interpretacjach urosła do rangi otwarcia epoki intelektualnego modernizmu (Walicki 2013, 349), bowiem w tym samym roku Charles Darwin w Londynie opublikował swoje *opus magnum*: „O powstawaniu gatunków” (ang. „On the Origin of Species”), a Karol Marks, wydał w Berlinie „Przyczynę do krytyki ekonomii politycznej” (niem. „Zur Kritik der Politischen Ökonomie”), która to praca stanowić będzie podstawę do napisania przez niego „Kapitału” (ang. „Capital”). Także w tym samym roku wyszła praca Samuela Smilesa, „Self-Help”, będąca bestsellerem wiktoriańskiej Anglii wyznaczając ramy intelektualnego myślenia o masowym odniesieniu do wartości indywidualizmu i wolności. Idee Smilesa stanowić będą istotne znaczenie dla późniejszych krytyków relacji gospodarczych w brytyjskim społeczeństwie.

„O wolności” jest esejem, który powstawał przez lata i z dużym udziałem Harriet Taylor. Mill pisał nawet: „»Wolność« była w samej rzeczy dosłownie naszym wspólnym utworem (...) bo nie ma tam ani jednego zdania, którego byśmy, nie obrócili na wszystkie strony, nie wyplenili z błędów myślowych czy stylistycznych, jakich się dopatrzyliśmy” (Mill 1948, 168). Mill tym esejem znacząco wpłynął na kształtowanie się umysłów epoki. Jak wspominał po latach John Morley, kronikarz czasów wiktoriańskich, a zarazem liberalny

polityk, „nie wiem czy kiedykolwiek w tak krótkim okresie czasu jakkolwiek książka miała tak szeroki i istotny wpływ na współczesnych, jak esej Milla” (Morley 1917, 60). Dla Milla głównym problemem dla którego napisał swój esej była obawa dotycząca wolności w zderzeniu z narastającymi tendencjami społecznymi do równości i wzrostu znaczenia głosu opinii publicznej (Mill 1948, 169). Punkt wyjścia Milla stanowiło przeświadczenie, że wartość wolności nigdzie nie występuje naturalnie, a jej historyczne warianty wskazują na to, że brak wypracowanego kryterium właściwości ingerencji w wolność jednostki rodzi konflikty i powoduje nieporozumienia waśniące wszystkie strony. Tak właśnie działo się w czasie kiedy żył Mill: postęp społeczny wymuszał ograniczenia arbitralnej władzy, która do tej pory była uznawana za „konieczność natury” (Mill 2012a, 95). Zmiana ideologicznej perspektywy polegałaby na uwzględnieniu nowej strony politycznego sporu: opinii publicznej. Protoliberalne pojęcia polityczne używając kategorii społeczeństwa, czy ludu nie wiązały się demokratycznym postulatem całkowitego zrównania statusu wszystkich ludzi. Ówczesny wzorzec nie brał pod uwagę egalitarnych założeń, które na dobre w debacie publicznej pojawiły się w XIX w. (Conovan 2008, 40–41). W okresach przejściowych, kiedy „stare pojęcia i uczucia ruszono z posad, a żadne nowe doktryny nie objęły jeszcze w spadku ich wpływu” dochodziło do największych sporów o władzę (Mill 1948, 170). W rezultacie nie wystarczy zdaniem Milla republikańska wizja wolności, która chroniła przed tyranią władcy. W nowych czasach należy zabezpieczyć się także przed tyranią opinii publicznej, „przed skłonnością społeczeństwa do narzucania za pomocą innych środków niż kary prawne swoich własnych idei i praktyk jako reguł postępowania tym, którzy się z nimi nie godzą” (Mill 2012a, 97). Główne obawy Milla dotyczyły konsekwencji i kierunku postępującej demokratyzacji życia politycznego, której był przecież głośnym zwolennikiem (Mill 1995b, 152)¹⁵³. Ostatecznie bowiem ta emancypacyjna siła może przerodzić się w przywództwo opinii większości tyranizującej jednostki. Wszelkie więc ograniczenia jej swobód powinny być konsekwencją obaw o jej bezpieczeństwo. Mając na uwadze brak jakiegokolwiek historycznego rozwiązania, które zabezpieczałoby przed nieuzasadnionym ograniczeniem wolności Mill, postuluje wprowadzenie zasady weryfikującej słuszność wobec „wszelkich prób kontrolowania lub przymuszania jednostki przez społeczeństwo” (Mill 2012a, 102). „Jedynym celem usprawiedliwiającym ograniczenie przez ludzkość, indywidualnie lub zbiorowo, swobody działania jakiegokolwiek człowieka jest

¹⁵³ Mill pisząc w liście do Sarah Austin, żony Johna Austina, relacjonuje sytuację polityczną we Francji po wybuchu rewolucji lutowej w 1848 r., z nadzieją opisując ówczesne wydarzenia, które „rozpoczęły porzucanie kajdan w całej Europie”, co docelowo doprowadzić ma do emancypacji wielu milionów mieszkańców kontynentu (Mill 1963, XIII:734).

samoobrona, że jedynym celem, dla osiągnięcia którego ma się prawo sprawować władzę nad członkiem cywilizowanej społeczności wbrew jego woli, jest zapobieżenie krzywdzie innych” (Mill 2012a, 102). Zasada, którą wprowadził Mill, miała na celu zabezpieczyć wolność jednostki przed działaniami mogącymi zakwestionować swobodę człowieka. Ograniczenie wolności mogło być uzasadnione jedynie dla „obrony bezpieczeństwa innych ludzi” (Mill 2012a, 103). Ustanawiając granice państwowej, a zarazem społecznej ingerencji w wolność każdego człowieka Mill zarysowywał podstawowe fundamenty pojęcia wolności. Nigdzie bowiem, Mill nie przedstawiał tak klarownej i jednoznacznej definicji stosowanego przez siebie pojęcia.

Instrumentalne potraktowanie pojęcia wolności pozwala nam jednak postawić tezę, że Mill w pewnym stopniu wolność określał w sensie pozytywnym (Czarnota 1986, 66–68)¹⁵⁴. Co prawda w omawianym eseju padają sformułowania pozwalające na przyjęcie założenia o dokonaniu przez Milla negatywnego odczytania wolności, jako wolności od ograniczeń i przymusu. Tak też powszechnym przekonaniu interpretuje się millowskie rozumowanie w kontekście fundamentalnych dla liberalizmu wartości politycznych. Isaiah Berlin, jeden z autorów takiego odczytania, bronił takiej wykładni wpisując twórczość Milla w szeroki kontekst obrońców wolności negatywnej, przytomnie zaznaczając przy tym, że kategoria wolności użyta przez Milla w eseju „O wolności” przeciwstawiała się w pierwszym rzędzie, nie leseferyzmowi, w znaczeniu nieuregulowanym siłom rynkowym, lecz despotyzmowi rządzącym (Berlin 1994a, 42). To bowiem stare republikańskie zaszłości stanowiły punkt wyjścia (swoiste przedzałożenie) dla liberalnych żądań. Jednak w szerokim kontekście swojego dorobku, Mill uzupełniał swoje stanowisko obudowując wolność warunkami dającymi wyraźny asumpt do stwierdzenia zmiany tego stanowiska. Ostatecznym celem millowskiej filozofii politycznej nie jest wolność sama w sobie, lecz rezultat jej stosowania (Friedman 1998, 299).

Głównym problemem jakim zajmuje się Mill w eseju „O wolności” jest przede wszystkim wolność myśli i słowa oraz granice władzy państwa i społeczeństwa nad jednostką. Początkowo bowiem, analizując problem wolności myśli i słowa, Mill prezentuje siebie jako zwolennika w jej negatywnym świetle. Pisał bowiem, że nikt nie jest w stanie zweryfikować prawdziwości treści sądów i nawet podważanie uznanej za pewnik newtonowskiej koncepcji

¹⁵⁴ By nie popełnić błędu anachronizmu należy zwrócić uwagę, iż istniejący podział kategorii wolności pojawił się w literaturze przedmiotu po śmierci Milla, w twórczości Thomasa H. Greena, który rozgraniczał wolność jurydyczną i „prawdziwą”. Nawiązując do twórczości angielskiego idealisty Isaiah Berlin odtworzył ten podział dzieląc wolność na negatywną i pozytywną (Grygień 2009, 96).

dynamiki jest uprawnione, ponieważ tylko poprzez poddanie w wątpliwość można uzyskać obraz „pewności jej prawdziwości” (Mill 2012a, 116). Nikt tym samym nie jest upoważniony, nawet posiadając legitymizację społeczną, do tego, by wymóc na jednostce tego co ma myśleć. Jednakże jednostki żyjąc w społeczeństwie są współodpowiedzialne za swój los co warunkuje, by granice władzy odpowiadały społecznym zobowiązaniom jednostek. Inaczej jednak ma się kwestia wolności wobec działań podejmowanych przez jednostki, realizujących myśli i słowa, których knebłowanie Mill uznał za sprzeczne z ludzkim dobrobytem i szczęśliwością. Nie jest bowiem uprawnione, zdaniem Milla, stawianie interesów jednostek ponad interesem społeczeństwa. Konsekwencjami jego słów, że „ludzkość zyskuje więcej, pozwalając każdemu żyć wedle jego upodobania, niż zmuszając każdego, by żył wedle upodobania pozostałych” (Mill 2012a, 102), nie może być zgoda na realizację egoistycznej postawy jednostki: „zrozumielibyśmy bardzo źle doktrynę, gdybyśmy przypuszczali, że jest ona wyrazem samolubnej obojętności, która utrzymuje, że człowieka nie powinno obchodzić postępowanie jego bliźnich i że nie wolno mu się troszczyć o ich dobro tylko wtedy, gdy jest w jego własnym interesie” (Mill 2012a, 179). „Egotyczne cnoty” Mill stawia na drugim planie politycznych zobowiązań, uznając fundamentalne znaczenie społecznych wartości. Jednostka, która działa aspołecznie stawiając własne uciechy i „zwierzęce” przyjemności ponad inne wartości życiowe, musi mieć świadomość społecznego ostracyzmu, któremu zostanie poddany. Indywidualne wybory, których skutki krzywdzą jedynie własne dobro jednostki, obarczone pozostają karą „nieprzychylnych sądów”. Przez wzgląd na „ludzką wolność” działania nie mające społecznego wydzźwięku oraz takie, które nie przynoszą krzywdy innym, nie powinny zdaniem Milla podlegać sankcji karnej. Jednakże, zdaniem Milla to, że gorszące zachowania nie podlegają karze, nie oznacza, że prawodawca ma pozostawać ślepy na funkcjonowanie w społeczeństwie osób „które nie umieją się kierować przemyślanymi motywami” (Mill 2012a, 187). Społeczeństwo jednak, zdaniem Milla, powinno ingerować w indywidualne wybory, by uniemożliwić działania, które hamowałyby postęp, a w społecznym uznaniu zostały określone jako deprawujące dobro jednostki (Mill 2012a, 185). Nie jest bowiem tak, że człowiek funkcjonuje sam dla siebie a jego czyny nie mają konsekwencji dla jego bliskich. Mill uzasadniając swój wywód podaje przykład dłużnika, który poprzez rozrzutność, naraża na negatywne konsekwencje swoją rodzinę i najbliższych. Nikt jednak nie może być karany za samo wątpliwe moralnie działanie, lecz jedynie za indywidualne i społeczne konsekwencje tych czynów: „gdy (...) stwierdzamy określoną szkodę lub wyraźne jej ryzyko czy to dla jednostki, czy dla społeczeństwa, przenosimy taki wypadek z dziedziny wolności w dziedzinę moralności lub prawa” (Mill 2012a, 186–87).

5.6.2 Autonomia jednostki a społeczeństwo

Millowska perspektywa choć często uznawana za przychylną koncepcji wolności w negatywnym ujęciu pozostaje więc mocno wątpliwa. Aby dociec intencji w intelektualnej konstrukcji millowskiego liberalizmu, postaram się przedstawić polityczne konsekwencje dla instrumentalności koncepcji wolności. Kwestii wolności nie można oddzielać od autonomii jaką cieszy się jednostka funkcjonująca w społeczeństwie. Obawy Milla przed tyranią opinii publicznej rozpoznał włoski historyk filozofii, Guido de Ruggiero, który podstawową zasadę millowskiego liberalizmu sprowadzał do maksymy: „indywidualność oznacza wolność” (De Ruggiero 1966, 144). Zdaniem brytyjskiego badacza, Stevena Lukesa, termin indywidualizm we współczesnym znaczeniu przybył na Wyspy Brytyjskie z Francji, gdzie po raz pierwszy systematycznie używał go Saint-Simon, pod którego wpływem znalazł się Mill w czasie swoje podróży po Francji (Lukes 2006, 22). Termin ten, zarówno w kontekście francuskim jak i angielskim, częściej używany był w negatywnym znaczeniu (Claeys 1986, 82). Pozytywny kontekst pojawił się w szczególności w twórczości intelektualnych kręgów skupionych wokół Roberta Owena. To właśnie od ucznia Owena, Josiaha Warrena, Mill zapożyczył pozytywną koncepcję indywidualizmu, który wychwala w III części eseju „O wolności”. Warren zawiedzony niepowodzeniami w New Harmony, utopijnej społeczności zbudowanej według wytycznych Owena w latach 20. XIX w. w Stanach Zjednoczonych¹⁵⁵, zwrócił uwagę, że to co dyskwalifikuje realizację idei kolektywistycznej społeczności to brak przestrzeni dla rozwoju jednostek. Idee kolektywizmu wspierają konformizm i nie respektują indywidualnych praw i potrzeb jednostek (Modrzejewska 2012, 67–69). Ta obserwacja wpłynęła na myślenie Milla o roli jednostki w społeczeństwie, gdyż zapożyczył od Warrena koncepcję „suwerennej jednostki”, która później w różnych konstelacjach będzie opisywała idee autonomii człowieka (Mill 1981, I:260–61)¹⁵⁶.

Podjęcie problematyki jednostki w twórczości Milla wskazuje na zerwanie do jakiego doszło u tego myśliciela z myślą utylitarystyczną reprezentowaną przez jego

¹⁵⁵ Po ogromnym sukcesie wspólnoty pracowniczej w New Lanark w Szkocji (Claeys 2002, 244), która działała długo po śmierci jej twórcy, Owen przeniósł się do Stanów Zjednoczonych, gdzie wraz ze współpracownikami rozwijali kolektywistyczną społeczność, której budowa skończyła się niepowodzeniem.

¹⁵⁶ Jak słusznie zwraca uwagę Zbigniew Rau, Mill nigdzie nie pisze o autonomii, jednakże wielokrotnie w tym kontekście używa sformułowania opisując, na czym polega suwerenność jednostki (Rau 2000, 74). (Co istotne polska wersja „Autobiografii” Milla pomija fragment poświęcony wpływie Warrena).

najbliższych. Mill porzucił benthamowskie myślenie o ludziach, których celem jest jedynie agregacja przyjemności i unikanie przykrości (Czarnota 1986, 44). Idąc w ślady Wilhelma von Humboldta, którego fragment uczynił mottem dla całego eseju „O wolności”, Mill postrzega ochronę jednostki jako jeden z najważniejszych problemów swojej epoki (Mill 1948, 170–71; 1981, I:260–61). Mill, jak już było wcześniej wspomniane, uznał za wyczerpaną republikańską koncepcję wolności. Przeciwstawił jej perspektywę, w której to jednostki narażone są na utratę podstawowych praw, nie tylko przez zakwestionowanie woli ludu, lecz zupełnie odwrotnie poprzez tyranie społeczną narzucającą „opinię i nastrój”, przez „skłonności społeczeństwa do narzucania za pomocą innych środków niż kary prawne swoich własnych idei i praktyk jako reguł postępowania tym, którzy się z nimi nie godzą; do krępowania rozwój, lub jeśli można, zapobiegania powstaniu jakiegokolwiek indywidualności nie stosującej się do jego zwyczajów oraz do zmuszania wszystkich charakterów, aby się kształtowały na jego modłę” (Mill 2012a, 97).

Indywidualizm stanowi koło zamachowe w ludzkim rozwoju. Kurczowe trzymanie się raz ustalonych zasad, zwyczajów i norm nigdy nie wsparłoby człowieka w jego nieustającej drodze do samodoskonalenia. Z drugiej strony, gdyby nie normy i tradycje, których człowiek uczy się wrastając w społeczeństwo, nigdy nie powstałoby nic trwałego. Jednak, jest zdaniem Milla coś takiego w zwyczajach, co sprawia że człowiek nie do końca ma możliwość wykorzystywania wszystkich swoich zalet. Tym czymś jest brak możliwości dokonywania wyboru (Mill 2012a, 158). Mill tym samym odrzuca „nauki Kalwina”, stojące za wigowską charakterystyką człowieka, uznające posłuszeństwo za największą cnotę społeczną, której wykładnią „»co nie jest obowiązkiem jest grzechem«” kwestionuje ideę samorozwoju (Mill 2012a, 162). Tylko bowiem poprzez wolność „każda jednostka może stać się niezależnym ogniskiem postępu” (Mill 2012a, 172). Gdy rozpatrywana jest kwestia wolności jednostek pojawia się pytanie dotyczące sposobu jej uzyskania. Otóż zdaniem Milla, mimo jego obaw o wartość ocen stawianych przez opinię publiczną, drogą do zrealizowania ludzkiej indywidualności jest uświadomienie każdej jednostce o przynależności do „wielkiego społeczeństwa”. Dlatego, też do istoty realizacji tego postulatu potrzebna jest jak najszersza reprezentacja polityczna (Mill 1995b, 154–55). Jednakże samo dopuszczenie niereprezentowanych do tej pory grup społecznych nie doprowadzi do samoistnej poprawy ich położenia. Nie wpłynie także pozytywnie na położenie jednostek w społeczeństwie, które będą tłamszone przez masy. W tym celu Mill postuluje upowszechnienie oświaty. Tylko edukacja jego zdaniem, może przyłożyć się do zrozumienia położenia politycznego i społecznego warstw

najuboższych (Baum 2000, 114). Dla Milla możliwość spełnienia demokratycznych nadziei leżących u podstaw edukacji podlegała na gwarancji stworzenia systemu szkolnictwa dostępnego dla każdego, które jest obowiązkiem państwa (Baum 2000, 116).

Pojęcie wolności, jeśli uznamy je za naczelne dla millowskiego liberalizmu, obudowane jest kategoriami indywidualizmu i postępu. Uznając autonomię jednostki Mill jednocześnie przypisuje jej charakterystyczną dla ery wiktoriańskiej (przede wszystkim liberałów społecznych), wiarę w rozwój i postęp społeczny. Jednostka jest wręcz zobowiązana ze swej natury do samodoskonalenia swojej własnej osoby. W wiktoriańskiej myśli politycznej pojęcie „charakteru” pełniło fundamentalne znaczenie, gdyż kategoria ta określała postawę jednostki względem siebie i innych. Pojęcie „charakteru” było nośnikiem ideału moralnego wypełniającym, zobowiązania człowieka do rozwoju (Collini 1985). Także dla Milla, niezależnie od etapu jego intelektualnego rozwoju postęp stanowił fundamentalne pojęcie na mapie jego myśli. Idąc w ślady Alexisa de Tocquevilla, którego pracy „O demokracji w Ameryce” poświęcił obszerny esej, przyjmuje za pewnik postęp jako podstawową zasadę społeczną (Mill 1977, 158). Jak wskazuje edytor prac Milla, John M. Robson, najczęściej powtarzanym wątkiem w myśli Milla, była obawa przed intelektualną stagnacją kwestionującą sens społecznej działalności człowieka (Robson 1968, 183–84). O postępie społecznym decyduje różnorodny rozwój jednostek, gdzie ich wybory są traktowane wobec siebie jako równe, po to by zachować harmonijny rozwój całego społeczeństwa (Mill 2012a, 156–57). To perfekcjonistyczne odczytanie Milla odróżniać się będzie w przyszłości od niektórych koncepcji w doktrynie liberalizmu egalitarnego, w którym kategoria dobra będzie utożsamiana z neutralnością, rozumianą jako brakiem zobowiązania jednostek do wyboru środków i celów życiowych (Rau 2008, 17–18; Galston 1999, 98–100; Freedman 1996, 146). Mill jak i jego polityczni spadkobiercy: Green czy Hobhouse milcząco przyjmą ten perfekcjonistyczny paradygmat, postrzegając samorozwój człowieka jako niezbędne dobro moralne obecne w ludzkim życiu. Na potwierdzenie teleologicznej postawy Milla warto przytoczyć fragment rzadko cytowanego eseju „O naturze”, w którym Mill rozprawia się z koncepcjami prawno-naturalnymi: „obowiązkiem człowieka jest (...) wspomaganie dobrych sił nie poprzez naśladowanie, ale wieczne dążenie do ulepszania biegu natury oraz sprawienie, by ta spośród jej części, nad którą możemy rozciągnąć nasz nadzór, zgodna była ze wzniosłymi wzorcami dobra i sprawiedliwości” (Mill 2008, 73).

Indywidualizm polegający na możliwości realizacji swoich celów i korzystania ze własnych swobód stanowi istotny element w millowskiej myśli politycznej. W indywidualizmie

drzemie możliwość do osiągnięcia rozwoju ludzkiego, bowiem tylko dzięki przełamaniu zasad społecznych, poskramiających ludzką żywotność; oparciu się tradycjom i zwyczajom społecznym, hamującym aspiracje poszerzającego ludzkie doświadczenie, intencje jednostki pozostają niezrealizowane. Ludzka zdolność do rozwoju możliwa jest jedynie poprzez indywidualną ekspresję. Wolność opinii zostaje zagwarantowana jedynie poprzez wolność jednostki do kształtowania własnej samodzielności (Mill 2012a, 130). Indywidualistyczna perspektywa dała Millowi asumpt do zakwestionowania nierównej wobec mężczyzn społecznej pozycji kobiet. Tym co powinno przesądzać o korzyściach społecznych nie powinna być płeć, lecz miara „sprawiedliwości i użyteczności” (Mill 1995a, 304).

5.6.3 Reprezentacja polityczna jako element sprawiedliwości społecznej

W związku z obroną indywidualizmu przed despotycznymi skłonnościami opinii publicznej, można by się spodziewać, że argumenty na rzecz instytucji demokratycznych będą kwestionowały podstawy idei reprezentacji interesów politycznych niedopuszczonej do głosu części społeczeństwa. Mill był bowiem przekonany, że rozwój instytucji demokracji nie może odbyć się kosztem autonomii jednostki oraz mniejszości, które pod wpływem masowego wyborcy mogą stracić swoje prawa i możliwość wolnej ekspresji. Mill uważał, że masy kierujące się niskimi pobudkami, stanowią podstawowy problem dla „demokracji reprezentatywnej” (Mill 1995b, 130). Jednakże problem ten wynikał z braku świadomości społecznej, który zapewniała powszechna edukacja. Jej niedostępność była konsekwencją istniejących wówczas niesprawiedliwych stosunków społecznych. Zapewnienie powszechnej edukacji miało zamienić najbardziej bezbronnych w jednostki kierujące się racjonalnymi argumentami (Baum 2003, 409). Problem, który dostrzegał polegał bowiem na zagrożeniu ze strony dominacji jednej klasy, czyli jednego interesu społecznego, niezależnie od tego kim ta grupa społeczna była (Ashcraft 1998, 178).

Jednakże Mill przeświadczony o obecności wyższych i niższych ludzkich pragnień i zarazem stając zdecydowanie po stronie tych wyższych, nie odbierał prawa reprezentacji politycznej przynależnego całemu społeczeństwu (Mill 1995b, 155). Sam przyklaskiwał reformom parlamentarnym wprowadzającym równouprawnienie, sam w parlamencie

przedstawiał argumenty na rzecz emancypacji, tych których prawa nie dotyczą¹⁵⁷. W eseju poświęconym przedstawicielskiej formie demokracji bronił uniwersalnego prawa do politycznej reprezentacji: „kto ma obowiązek płacić, bić się i być posłusznym, powinien także mieć prawo wiedzieć, dlaczego to robi, dać na to swoje przyzwolenie albo go odmówić, widzieć, że zdanie jego coś znaczy, i że znaczy ni mniej, ni więcej, ale tyle ile warto. W narodzie dojrzałym i cywilizowanym nie powinno być pariasów ani ludzi niezdolnych do używania praw politycznych, chyba że dzieje się tak z własnej winy. Czy człowiek wie o tym czy nie, jest to zawsze poniżeniem dla niego, kiedy drudzy przywłaszczają sobie nieograniczoną władzę stanowienia bez niego o jego losie. (...) Dlatego też żaden system głosowania nie może przez dłuższy czas funkcjonować przy ogólnym zadowoleniu, jeżeli tylko odmawia tego prawa bądź to całym klasom, bądź pojedynczym osobom, albo jeżeli przywilej wyborczy nie jest dostępny wszystkim ludziom dojrzałym i posiąść go pragnącym” (Mill 1995b, 155). Należy pamiętać, że postulat pełnej demokracji, polegającej na udziale wszystkich warstw społecznych był żądaniem radykalnych przedstawicieli klasy pracującej (Ashcraft 1993, 265–66). Jak zauważył Richard Ashcraft, zbieżność tej argumentacji nie jest przypadkowa. W definicji czartystów samorządność (ang. *self-government*) oznaczała zarówno rządy demokratyczne jak i socjalistyczne. Polityczny język czartystów zbliżał się do postulatów Milla, który ideał demokracji reprezentatywnej widział w równym podziale liczby głosów w parlamencie (Mill 1995b, 128).

John Stuart Mill w swoich rozważaniach dotyczących najlepszej formy rządów nie pisał bezpośrednio o demokracji. To celowe pominięcie wskazuje na obawy, które były w wiktoriańskiej Wielkiej Brytanii myśleniem obecnym zarówno wśród wigów jak i przede wszystkim wśród torysów (Katz 1965, 7–8). Nie znaczy to, że Mill kwestionował słuszność postulatu demokratyzacji procesów politycznych (Ashcraft 1998, 175). Dostrzegał on wady leżące u podstawy tzw. rządów ludowych, lecz w porównaniu z monarchiami rządzonymi nawet przez „stałość i roztropność arystokracji”, to w demokracji pokładał nadzieję na poprawę warunków społecznych. Podstawowymi zagrożeniami dla przyszłości demokracji w Anglii. Pierwszym z nich była kwestia intelektualnych zdolności reprezentantów politycznych, drugim „niebezpieczeństwo, aby ciało to nie zostawało pod wpływem interesów nie mających nic wspólnego z ogólnym dobrobytem społeczności” (Mill 1995b, 116). O ile ten pierwszy wątek polegający na braku permanentnej żywotności myśli, stanowi także problem monarchii o tyle druga kwestia stanowiła doniosły problem w kształtującej się demokracji. Istotą reprezentacji

¹⁵⁷ Równość według Milla była podstawową zasadą demokracji („rdzeniem i podwaliną”) (Mill 1995b, 132).

politycznej jest interes i dobro społeczeństwa (w monarchii, pisze Mill „interesem pozornym i domniemanym króla i arystokracji jest nie dopuszczać żadnej krytyki swojej czynności”) (Mill 1995b, 121). Największą obawą zarysowaną przez Milla była perspektywa stłamszenia mniejszości niezależnie od przynależności klasowej, ani jakiegokolwiek innej. Konsekwencją koncepcji wolności, głoszącej jej granice w momencie zakwestionowania wolności innego jest perspektywa ochrony praw mniejszości przed tyranią większości. O ile bowiem, reprezentacja polityczna powinna być skonstruowana o stosunek do odpowiedniej liczby wyborców, o tyle „mniejszość powinna być, jednym słowem, równie kompletnie reprezentowaną jak większość” (Mill 1995b, 131). Teoretyczne rozważania Milla dotyczące równości w kwestii dostępu do prawa wyborczego nie pozostawały bez pokrycia. Jako parlamentarzysta i deputowany Izby Gmin z ramienia Partii Liberalnej wielokrotnie proponował rozszerzenie prawa wyborczego o udział kobiet (Mill 1988, XXVIII:151–62). W podobny sposób odnosił się do likwidacji podziału okręgów wyborczych tworzących nieproporcjonalny podział mandatów wśród wyborców, czy idei reprezentacji politycznej uzależnionej od cenzusu majątkowego. Krytykując zmiany w prawie wyborczym wprowadzane przez rząd Disraeli’ego Mill pytał: „Co jest zasadą demokracji? Czyż nie to iż każdy powinien być reprezentowany i każdy powinien być reprezentowany w równy sposób? (...) Prawdziwa demokracja nie oznacza wysiedlenia uprzywilejowanej klasy i wstawienie na jej uprzywilejowane miejsce innej, która wyróżnia się liczebnością, bądź niską pozycją społeczną. To byłaby pozorna równość demokratyczna. Takie rozwiązanie nie stanowi żądania klasy robotniczej. Klasa robotnicza domaga się reprezentacji, nie dlatego że tworzą ją biedni, lecz dlatego że klasę robotniczą stanowią ludzie” (Mill 1988, XXVIII:184).

5.6.4 Mill a kwestia społeczna

Fundamentalne znaczenie dla Millowskiego liberalizmu miała kwestia społeczna, która głównie objawiała się w trosce o sytuację klasy pracującej. Zdaniem Milla upodmiotowienie klasy robotniczej umożliwiłoby zmianę dyskursu publicznego. Przykładem tej zmiany była kwestia społecznego postrzegania własności prywatnej. Dopóki bowiem do głosu dochodziła reprezentacja klasy uprzywilejowanej, własność prywatna stanowiła kwestię oczywistą i niepodważalną. Od momentu, w którym klasy społeczne niereprezentowane w parlamencie zaczęły domagać się własnego przedstawicielstwa w strukturach władzy, wszelkie zasady

funkcjonowania państwa stanowiące fundament niesprawiedliwego systemu mogły zostać obalone (Mill 1879, 13–14). Według Milla niesprawiedliwość jest ugruntowana w starym systemie, gdyż los jednostki nie zależy od niej samej, lecz od czynników decydujących o rozdziale dóbr. Zdaniem Milla cechą najsilniej determinującą położenie społeczne jest urodzenie (Mill 1879, 31). To od pochodzenia zależy pozycja społeczna, dlatego należy założyć, że istniejący wówczas system, opierający się na dziedziczeniu, powielał nierówności społeczne i przyczyniał się do kształtowania niesprawiedliwości społecznej. Mill wręcz uznawał, że powoływanie się na jakąkolwiek relacje pomiędzy sukcesem a pracą czy wysiłkiem jest przy ówczesnym systemie społecznym kompletnie absurdalnym argumentem (Mill 1879, 30–31). W swoim tekście poświęconym kwestii robotniczej i politycznej argumentacji socjalistów¹⁵⁸, który to tekst został opublikowany pośmiertnie, Mill zwracał uwagę na słuszność ich recepty wobec istniejącego „stanu społeczeństwa”, lecz dystansował się od zbyt idealistycznych rozwiązań mających prowadzić „od cierpienia do szczęśliwości” (Mill 1879, 90–91). Niemniej jednak wiele socjalistycznych rozwiązań postrzegał jako „niezbędne udoskonalenia umożliwiające uzyskanie obecnemu systemowi gospodarczemu społeczeństwa jak najlepsze możliwości” (Mill 1879, 91).

Pochlebna ocena, jaką Mill w wydanym pośmiertnie tekście wystawił ideologii socjalizmu, różniła się od jego poglądów z lat, kiedy to znajdował się pod bezpośrednim wpływem Benthama i koncepcji utylitarystycznej. Jak sam pisał w swojej autobiografii wówczas to „własność prywatna i zasada dziedziczenia wydawały mi się, tak jak im [zwolennikom Benthama- przyp. Ł.D.], ostatnim słowem prawodawstwa” (Mill 1948, 154). Pierwsze tak bardzo widoczne rysy w postrzeganiu świata pojawiły w latach 1826-1827, kiedy to Mill przechodził problemy psychiczne. Wówczas to nabrał dystansu do świata, w którym został ukształtowany i o ile nie porzucił intelektualnych wzorców to stały się one jednymi z wielu inspiracji twórczych. W tym też okresie największe piętno w kwestiach społecznych odcisnęły na nim poglądy Saint-Simona, którego twórczość poznał w czasie swojej podróży we Francji (Robson 1968, 76–80). Z czasem Mill oddalał się coraz bardziej od postawy zagłębionej w leseferystycznej wizji świata, akceptującej słuszność kapitalistycznej egzegezy świata (Capaldi 2004, 195). W późnych latach 30. XIX w., obserwując inercję stronnictwa wigów

¹⁵⁸ Warto zauważyć, że Mill nie wspomina o Marksie gdy wymienia najbardziej znaczących twórców socjalizmu, mimo iż Marks od 1849 roku mieszkał w Londynie i nie był w nim postacią anonimową. Jego podstawowym punktem krytyki są prace Louisa Blanca, Roberta Owena oraz Charlesa Fouriera, mimo iż praca powstawała w latach 70 XIX w. (w czasie, gdy Marks był znaną osobistością nie tylko w ruchu robotniczym, ale także w Anglii), tuż przed samą śmiercią autora (Mill 1879, 91).

próbował z pomocą osób z własnego kręgu intelektualnego budować Partię Radykalną (Varouxakis 2004, 435–36). Istotne znaczenie w rozwoju Milla miał rok 1848 i początek rewolucji lutowej we Francji, w której pokładał nadzieję na nastanie demokratycznych rządów. W krótkim okresie po rozpoczęciu rewolucji, Mill przewidywał, iż jeśli nowe demokratyczne rządy się utrzymają, możliwa będzie „emancypacja klas ciemionych”, zarówno w Anglii jak i w całej Europie (Mill 1986, 1110). Oczekiwania Milla wobec przemian społecznych rosły wraz z jego zaangażowaniem w kwestie publiczne. Z argumentów na rzecz poszerzenia prawa wyborczego dla wszystkich kobiet i mężczyzn, Mill za najistotniejszą rzecz niosącą zmianę społeczną uznał budowę społeczeństwa, w którym „podział wytworów pracy (..) będzie odbywał się drogą ugody na podstawie uznanej zasady sprawiedliwości” (Mill 1948, 154–55). Co istotne, o ile we wcześniejszych latach postrzegał siebie jako demokratę, gdy obserwował siłę polityczną, jaka tkwiła w masach i jej możliwe fatalne skutki dla jednostek, jego demokratyczny entuzjazm opadał (Mill 1948, 154).

Pochlebna ocena wystawiona socjalistycznym aspiracjom została przez wielu współczesnych autorów uznana jako wręcz całkowita aprobata ze strony Milla dla rozwiązań socjalistycznych (Ottow 1993), bądź pozytywna ocena otwierająca liberalizm na społeczny kontekst własnych zobowiązań (Baum 2007, 98–123; Claeys 2013a). Duża część interpretatorów pomijała krytyczną ocenę rozwoju kapitalistycznej gospodarki postrzegając twórczość Milla z perspektywy utylitarystycznych założeń w których wyrósł. Krytykując niesprawiedliwe stosunki społeczne istniejące w wiktoriańskiej Anglii, przeciwwagę widział właśnie w postulatach ówczesnych socjalistów. W pierwszym tomie „Zasad ekonomii politycznej” pisał:

Gdyby trzeba było wybierać między komunizmem ze wszystkimi jego możliwościami a obecnym stanem społeczeństwa ze wszystkimi jego cierpieniami i niesprawiedliwościami; gdyby instytucja prywatnej własności nieodzownie przynosiła za sobą jako następstwo podziału produktu pracy taki, jak obecnie widzimy, prawie w odwrotnym stosunku do pracy, a więc największe części tym którzy nigdy wcale nie pracowali, następnie co do wielkości tym, których praca jest prawie symboliczna i dalej coraz mniej przy zmniejszaniu się wynagrodzenia w miarę wzrostu pracy, tak że w końcu najbardziej męcząca i wyczerpująca fizyczna praca nie może z pewnością liczyć na możliwość zarobienia nawet na konieczności życiowe; gdyby taki stan rzeczy i komunizm

były alternatywnymi – wszystkie małe czy duże trudności komunizmu znaczyłyby tyle, co pył na wadze (Mill 1965, I:334).

Istniejące w literaturze przekonanie tłumaczy wzrastającą rolę myśli kolektywistycznej w drugiej połowie XIX w. jako „ucieczkę z cienia Milla”, co wiąże się z wieloma błędnymi domniemaniami, postrzegającymi Milla jako apologetę nieinterwencji państwa, czy zwolennika wolności w jej negatywnym sensie (Collini 1977, 237–38). Jeśli nawet przyjęto za pewnik krytyczne poglądy Milla wobec leseferystycznej wizji państwa, to „klasyczość” Milla była faktem, a przemiana autora „O wolności” w zwolennika socjalizmu nie była w pełni świadoma. Istnieją także w literaturze argumenty, które za „chwiejne kompromisy” Milla, które spowodowały, że angielski filozof „powoli stoczył się w socjalizm i był prekursorem bezmyślnego pomieszania idei liberalnych i socjalistycznych, które doprowadziły do schyłku angielskiego liberalizmu i podkopały standard życia ludu angielskiego” był zgubny wpływ jego żony, Harriet Taylor (Mises 2009, 258).

John Stuart Mill kwestionował ustalony porządek swoich czasów. Nie zgadzał się na paternalistyczną rolę arystokracji względem „klasy pracującej”. Wyższe klasy widziały siebie jako jedyną uświadomioną grupę społeczną, posiadającą naturalne uprawnienia do sprawowania władzy. Rodząca się wówczas ideologia liberalna definiowała się w kontrze do uprzywilejowanego statusu najzamożniejszej klasy. Wynikało to także z istniejącej tendencji mocno związanej z republikańską tradycją, a która przejęta w szkockim Oświeceniu zostaje powiązana z pracą nieprodukcyjną klasy próżniaczej obecnej wśród arystokracji i bogatego mieszczaństwa w XVIII jak i w XIX wieku. Mill więc podążając nurtem tej tradycji popierał opodatkowanie majątków dziedzicznych¹⁵⁹. Mądre i bezstronne ustawodawstwo powinno zdaniem Milla „polegać na staraniach by wszyscy rozpoczynali bieg z równymi szansami” (Mill 1966, II:571). Jednym z głównych problemów wyznaczonych przez Milla było funkcjonowanie klasy niepracującej, gdyż jej wysoki poziom zamożności pochodził z umownego ustawodawstwa, a nie z naturalnych predyspozycji klasy wyższej. Rozdział bogactwa pisze Mill „jest sprawą tylko ludzkich instytucji” (Mill 1965, I:322). Ten mocno wdoczny egalitaryzm jest stale obecny gdy podejmuje on wątek klasy robotniczej.

¹⁵⁹ Mill postulował za Benthamem, że „dziedziczenie w linii bocznej *ab intestato* powinno ustać, a majątek powinien przypaść państwu” (Mill 1966, II:572).

5.6.5 Zerwanie z wigowskim dziedzictwem i narodziny „wielkiego projektu» liberalizmu”¹⁶⁰

Mill pisząc o wolności ograniczył jej funkcjonowanie na rzecz bezpieczeństwa, postępu i szczęścia, bowiem w systemie wolności, można, a nawet powinno się zabezpieczyć jednostki przed rzeczami, które „nie są pożyteczne ani odpowiednie dla indywidualności żadnego człowieka” (Mill 2012a, 185). Tak przedstawiająca się wykładnia millowskiej kategorii wolności, która często odbiegała od istniejących narracji w biegu historii. W dużym stopniu ocena liberalnych argumentów Milla została narzucona już przez jego wiktoriańskich krytyków (Rees 1956). Liberalne wartości takimi jak je opisywał Mill, były pojęciami wyprowadzonymi ze słownika radykalizmu filozoficznego, którego Mill był jednym z ostatnich, lecz także wątpiących przedstawicieli (wszak zakwestionował na pewnym etapie swojego życia intelektualną tożsamość z utylitarystami pokroju Benthama). Jednak dla dużej części wigów, czy komentatorów mieniących się liberałami postulaty Milla były daleko idącymi żądaniem mogącymi doprowadzić do tyranii większości, czy gospodarczego upadku państwa. Radykalizm Milla głoszący egalitarystyczne konsekwencje zasady utylitarystycznej kwestionował polityczne argumenty wigów, dowodzących słuszności historycznie ustalonych praw. Pierwsze krytyczne głosy stanowiły zarazem próbę obrony myślenia politycznego będącego w obiegu sprzed „anatemy” rzuconej przez Benthama i jego intelektualnych sprzymierzeńców. Przykładem takiej krytyki jest polityczne pisanstwo Jamesa Fitzjamesa Stephens¹⁶¹, angielskiego prawnika, urzędnika kolonialnego, sędziego Ławy Królewskiej (ang. Queen’s Bench), publicysty, który pod koniec życia dwukrotnie i bezskutecznie kandydował do parlamentu z ramienia Partii Liberalnej. Stephen był znany przede wszystkim jako komentator przepisów prawa karnego, którego „General View of the Criminal Law of England” była najpoczytniejszą pracą prawniczą w całym XIX w. (Colaiaco 1983, 96). Jednakże mimo iż dla wielu, w tym polskich autorów (Małek 2010, 42; Jaszczuk 1971, 20–21), Stephen prezentował antyliberalne poglądy, sam nie czuł się kontynuatorem prawnonaturalnej koncepcji myślenia politycznego. Abstrakcyjność tej perspektywy była dużo mniej atrakcyjna niż utylitarne roszczenia do kodyfikacji angielskiego systemu prawa. Z początku aprobując kategorię użyteczności, krytykował Benthama za brak zaakceptowania faktu ludzkiej

¹⁶⁰ Podtytuł nawiązuje do jednego z rozdziałów pracy Michaela Freedena poświęconego liberalizmowi Milla (Freeden 1996, 141).

¹⁶¹ Stephen był wujem Virginii Stephen, znanej później jako Virginia Woolf oraz malarki Vanessa Bell, które w późniejszym okresie były wybitnymi artystkami swojej epoki oraz aktywnymi członkiniami Grupy Bloomsbury.

sprawczości i z pewnością podpisałby się pod wyznaniem swojego intelektualnego spadkobiercy w kwestiach prawa, sędziego Olivera Wendella Holmesa, który mówił, że „żywotem prawa nie jest logika, lecz doświadczenie” (Colaiaco 1983, 64). W jednej z pierwszych poważniejszych pracy poświęconej problematyce prawnej, Stephen powrócił do Blackstone’a, starając się zarysować podstawowe zasady systemu prawnego Anglii. Celem jego prac poświęconych prawoznawstwu było przekonanie, że w czasach działania powszechnej siły emancypacyjnej odrzucającej zastały porządek, istnieje potrzeba zarówno przedstawienia obowiązującej wówczas koncepcji prawa, nie tylko dla instytucji państwowych, ale także dla ludu (Colaiaco 1983, 75–76). Prawo karne bowiem było budulcem społeczeństwa, gdyż sankcje leżały w gestii suwerena, zarazem pozostając w dyspozycji rządu. Stephen z początku, w swojej ocenie dorobku Milla, widział partnera w dyskusji, tym bardziej, że inne popularne traktaty polityczne ukazujące się w połowie XIX w. okazały „zgubne w swojej herezji” (J. F. Stephen 1859, 187). Główny zarzut jaki Stephen stawiał Millowi jak i wszystkim zwolennikom liberalizacji prawa wyborczego, było przekonanie dotyczące konsekwencji rozszerzenia praw wyborczych dla wszystkich obywateli. Takie działanie, zdaniem Stephena jest w stanie doprowadzić do dramatycznych wydarzeń, gdyż przewartościowuje porządek społeczny. Idąc tropem Hobbesa, Stephen widział wolność jednostek nie z perspektywy formy rządów, lecz z perspektywy „dystrybucji władzy”. Walter Bagehot, bliski mu intelektualnie wigowski dziennikarz, wyrazi podobne uwagi pisząc we wstępie do swojego *opus magnum*, iż „*vox populi* oznaczać będzie *vox diaboli*” (Bagehot 1920, XXIII). Stephen obawiał się na ile fundamentalne wartości liberalizmu, które spowodowały wzrost wagi demokratycznego głosu wypełnią zobowiązanie odpowiadające nie ilości głosów, lecz ich jakości. Zdaniem Stephena, jeśli te pokładane w liberalizmie oczekiwania zawiodą, czeka nas „permanentna degradacja życia ludzkiego” (J. F. Stephen 1862, 73). Liberalizm bowiem powinien być zaprzeczeniem „nikczemności, wulgarności i bigoterii”, a zdaniem Stephena demokratyczne zapędy, których był wnikliwym obserwatorem mogły zaprzepaścić nadziejom jakie znane były „pierwszym liberałom” (J. F. Stephen 1862, 72–73). Zarazem krytykując ideę powszechności wyborów, zdawał sobie sprawę, że jest ona wpisana w intelektualny potok, którego żadna siła nie jest w stanie odwrócić (J. F. Stephen 1991, 212). To podejście wpisywało się w polityczną argumentację Edmunda Burke’a, który rozróżniał fundamentalne wartości antycznej konstytucji oraz społeczne potrzeby tworzone przez współczesność (Colaiaco 1983, 41). Dlatego też, mimo iż dwukrotnie startował z ramienia Partii Liberalnej w wyborach do Izby Gmin, to w sercu czuł się torysem, przekonany do części niedemokratycznych wartości głoszonych przez Partię Konserwatywną (Roach 1957, 62).

Głównym obiektem politycznych pism Stephena była twórczość Milla, którego uznawał za najważniejszego intelektualistę epoki. Ten podziw dla Milla nie pozostawał odwzajemniony. Mill w swojej korespondencji przyznawał, że nie przepada za „brutalną” postacią prawnika i powątpiewał w szczerość jego intencji (Mill 1972, XVII:1600). Najmocniejsza krytyka ze strony Stephena ukazała się anonimowo na łamach „Pall Mall Gazette”, a w 1873 roku, jeszcze przed śmiercią Milla, poszerzona i rozbudowana, została wydana w formie zebranej publikacji pt. „Liberty, Equality, Fraternity”. Głównym motywem zmuszającym Stephena do krytyki millowskich *oeuvres* była świadomość narastającej presji ze strony niższych klas społecznych domagających się parlamentarnej reprezentacji i obawa o porządek społeczny związany z realizacją wymuszonych żądań. W szerszym znaczeniu jak to przedstawia Stephen, chodziło mu o przeanalizowanie „doktryn bardziej zakrytych niż wyeksponowanych w hasła »wolność, równość, braterstwo«, doktryn będących częścią „religii ludzkości”, najbardziej znanej w przykładzie comtowskiego pozytywizmu (J. F. Stephen 1991, 52). Stephen nie zgadzał się także na polityczne konsekwencje „doktryny wolności”, niosące ze sobą hasło „wolności, równości i braterstwa”. Pierwszym zarzutem Stephena była arbitralna i zarazem abstrakcyjna struktura kategorii wolności, którą posługiwał się Mill (J. F. Stephen 1991, 67). Zdaniem Stephena koncepcja Milla stała w konflikcie z każdym systemem teologicznym, a także z każdym systemem moralnym doceniającym ludzką naturę. Głównym punktem spornym w krytyce Stephena było ustanowienie wolności jako wartości nadrzędnej w hierarchii ludzkich ambicji. Krytykował zasadę wolności ustanowioną przez Milla, gdyż jego zdaniem istnieją inne cnoty niż wolność, które należy uznać za podstawowe dla rozwoju społeczeństwa. Punkt widzenia Milla opierał się na przyjęciu podstawowej zasady wolności, ograniczonej jedynie przez wzgląd na bezpieczeństwo ludzi. Dla Stephena wolność był tylko jedną z wielu wartości stanowiących o dobrym społeczeństwie (Colaiaco 1983, 128). Kolejną obiekcją wysuniętą przez Stephena był brak konsekwencji pomiędzy millowską wizją sprawiedliwości (opisaną w eseju poświęconym utylitaryzmowi), a teorią wolności (J. F. Stephen 1991, 142–43). W tym celu Stephen, przyjmuje definicję wolności, która jego zdaniem satysfakcjonowałyby Milla: wszystkie dobrowolne działania mogą być uznane za efekt motywów, które mają swoje źródło albo w nadziei i przyjemności, albo w strachu i bólu. Działania będące konsekwencją nadziei i przyjemności można uznać za wolne, natomiast działania kierowane chęcią uniknięcia strachu i bólu można określić jako czynności wynikające z przymusu. Przyjmując takie założenie, Stephen wskazywał, że zasada Milla ogranicza wolność jednostki, poprzez kwestionowanie działań motywowanych strachem, które są jednym z najbardziej podstawowych dla ludzkiego działania. Zarówno moralność jak i religia stanowią źródło takich działań, bowiem działając z

nakazów moralnych, czy religijnych, człowiek kieruje się strachem wynikającym z konsekwencji określonego działania bądź zaniechania (J. F. Stephen 1991, 57). Zasada, która daje pierwszeństwo wolności i która uzależnia ją od użyteczności podważa swój sens, gdyż ogranicza swobodę jednostki w fundamentalnych kwestiach, takich jak moralność czy religia. Należy jednak zwrócić uwagę, iż użyte przez Milla kryterium użyteczności, w zupełnie inny sposób sankcjonuje kwestię wolności. Użyteczność bowiem sprowadzona zostaje do ograniczenia wolności jednostki z uwagi na krzywdę jaka może zostać wyrządzona innym. Użyteczność w tym mniemaniu, „ugruntowana na niezmiennych interesach człowieka jako istoty postępowej”, oznacza działanie na rzecz poprawy sytuacji innych (Mill 2012a, 104). Nie jednak sam utylitaryzm i koncepcja wolności stanowią przyczynę ataku ze strony klasycznego wiga epoki wiktoriańskiej. Podstawą do krytyki millowskiej koncepcji wolności, której zasięg pozostaje ściśle określony ze względu na niepożądane działania opinii publicznej, jest prawne uregulowanie sfery prywatności (Stapleton 1998, 256). Stephen nie zgadzał się na brak ingerencji w działania człowieka, które dotyczą tylko i wyłącznie jego osoby. Jest bowiem jego zdaniem, coś bardziej fundamentalnego w ludzkim życiu, co zmusza nas by myśleć o dobru człowieka jako o czymś znacznie bardziej cnotliwym. Do opisu wolności afirmowanej przez Stephena najlepiej pasuje kategoria „uporządkowanej wolności” (ang. *ordered liberty*), która krążyła wówczas w twórczości późnowigowskich działaczy politycznych i choć sam Stephen jej nie użył w swojej krytyce Milla, to w literaturze przypisuje mu się te słowa (Walicki 2013, 357; Cain 2012). W tym miejscu warto zwrócić uwagę, iż terminem „uporządkowanej wolności” posługiwać się będą XX-wieczni, amerykańscy libertarianie, nawiązując do podstawowych dążeń „katolickiej tradycji wigów” (Novak 1992, 15). Nie przeszkodzi im także jednocześnie traktować Milla za swojego akolitę, doszukując się w jego twórczości argumentów bliskich katolickiej nauce społecznej (Novak 1993, 115–42).

Spór pomiędzy Stephenem a Millem stanowił symptomatyczny przykład tego co dopełniło się w anglosaskiej myśli politycznej XIX wieku, a czego często nie dostrzega się w literaturze przedmiotu traktując wigowskie uprzedzenia i liberalne wartości jako część tej samej ideologii (Hartz 1955, 203–11; Berlin 1994a, 184; Hayek 1990, 94). Argumenty wigowskie, zawarte w krytyce Stephena, odbiegały od liberalizmu, którego rzecznikiem był Mill. Choć części współczesnych badaczy umyka antagonizm wygłaszanych poglądów (Colaiaco 1983, 123), to jednak w fundamentalnych kwestiach doktryna Stephena stanowi przykład tego co później Leonard T. Hobhouse będzie określał jako „stary liberalizm” (Hobhouse 2006, 62). Wraz z Millem rozpoczyna się bowiem nowy etap, w którym pewne kategorie pozostaną

zaadaptowane, lecz część z nich zostanie ostatecznie odrzucona i nowe znaczenia starych pojęć stworzą podstawy dla ideologii liberalnej (Gaus 1983, 2–9; Walicki 2013, 359–60; J. N. Gray 1994, 44–45). Millowskie *credo* często będzie utożsamiane błędnie z tzw. „klasycznym liberalizmem” (Mises 2009, 258), choć doktryna Milla ostatecznie zakwestionowała relacje wigizmu z liberalizmem (Freeden 2006, 142).

5.7 SPÓR O EPOKĘ: POMIĘDZY *LAISSEZ-FAIRE* A KOLEKTYWIZMEM

Wpływ wigowskiej teorii politycznej pozostawił istotny ślad na kształcie ówczesnej myśli politycznej. O ile w pierwszej połowie XIX wieku próby przeprowadzenia reform społecznych były dla wigowskich myślicieli nie do zaakceptowania, o tyle w późniejszym okresie kontynuatorzy tej postawy, mimo odczuwanego dyskomfortu związanego z naruszeniem porządku społecznego bronili dotychczasowych zmian (w szczególności reformy prawa wyborczego z 1832 roku), choć nigdy jego przedstawiciele nie zaakceptowali prób dążących do likwidacji nierówności społecznych kosztem najbogatszych. Utylitaryzm był koncepcją, która pozostawała w całkowitej sprzeczności z wigizmem, czego symptomatycznym przykładem była debata pomiędzy Jamesem Millem, a ówczesnymi obrońcami *status quo*: Thomasem Babingtonem Macaulay’em oraz Jamesem Mackintoshem (W. Thomas 1969; Loizides 2017). „Radykałowie” związani z Jeremim Benthamem byli przekonani, że utylitarystyczna forma, największego szczęścia dla jak największej liczby osób stanowi wystarczające podstawy do określenia się przyjaciółmi klasy pracującej (Ashcraft 1993, 254). Grupa socjalistów skupionych wokół Roberta Owena odwoływała się do utylitarystycznej perspektywy widząc w niej argument za sprawiedliwą redystrybucją dóbr opartą o kooperatyzm. Jednakże utylitaryzm nie był jedyną podstawą dla radykalnych żądań. Istotny wpływ na epokę wiktoriańską miały polityczne refleksje Thomasa Carlyle’a, Williama Morrisa oraz Johna Ruskina, którzy podważali leseferystyczne rozwiązania i postulowali zwiększenie zaangażowania państwa w poprawę sytuacji najbiedniejszych (Claeys 2013b, 542–43; Sabine 1947, 672–73). Niewątpliwie, jak pisał John Stuart Mill, kwestia interwencji państwowej (bądź jej brak) w kwestie społeczeństwa stały się w XIX w. najbardziej żywotnymi w debacie publicznej (Mill 1966, II:778).

Jedną z najczęściej reprodukowanych ocen politycznych dokonań XIX wieku jest krytyka przedstawiona przez brytyjskiego prawnika Alberta Venn Dicey'ego. Dicey, profesor prawa na Uniwersytecie w Oxfordzie, uznawany za jednego z najwybitniejszych jurystów przełomu wieku traktował koncepcję *laissez-faire* jako fundament wiktoriańskiego liberalizmu, czego emanacją miał być utylitaryzm Benthama. W swoim głośnym wykładzie na Uniwersytecie Harvarda w 1898 roku, a opublikowanym w 1905 roku pt. „Law and Public Opinion in England During Nineteenth Century”, nakreślił linię politycznego podziału pomiędzy ustawodawstwem opowiadającym się za nieingerencją państwa w kwestie gospodarcze, a rozwiązaniami, które legalizując funkcjonowanie związków zawodowych otworzyły drogę dla nieograniczonej interwencji państwa. Jego zdaniem w początku XIX wielu mieliśmy do czynienia z tzw. „starym toryzmem”, którego kwintesencją były prace przede wszystkim Williama Blackstone'a, Edmunda Burke'a oraz Williama Paley'ego. W tym okresie, ustawodawstwo miało stanowić bezpośrednią konsekwencję istniejącego prawa zwyczajowego, co w praktyce oznaczało nieopuszczenie jakichkolwiek rewolucyjnych rozwiązań mogących zmienić istniejący system społeczny. Mityczna konstytucja, będąca konsekwencją rewolucji 1688 roku miała zapewniać wszystkie wolności ku satysfakcji Anglików (Dicey 1905, 82). „Reakcyjne działania”, jakie je określał Dicey zostały zastąpione przez postulaty Radykałów, związanych z nazwiskiem Benthama. „Utylitarystyczny indywidualizm, który przez wiele lat pod nazwą liberalizmu, określał kierunek angielskiego ustawodawstwa, był niczym innym jak Benthamizmem zmodyfikowanym przez doświadczenie, rozsądek czy obawy przez praktykami politycznymi. Powstanie tego liberalizmu było śmiertelnym ciosem dla starego toryzmu i zamknęło erę legislacyjnej stagnacji” (Dicey 1905, 124). Punktem kulminacyjnym epoki dominacji Benthama był rok 1846, w którym zniesiono tzw. ustawy zbożowe, wprowadzając częściowo zasadę wolnego handlu dla produktów rolnych. Lata 1865-1900 to okres narastającego kolektywizmu, który według Dicey'ego funkcjonował pod sztandarami socjalizmu poświęcającego wolność jednostki dla korzyści mas (Dicey 1905, 64).

Dicey zrównując utylitaryzm z leseferystyczną wizją państwa dokonał uproszczenia, które rzuciło się cieniem na późniejsze narracje w myśli politycznej. Argumenty Dicey'ego zostały podchwyczone przez wszystkie strony sporu politycznego, które pragnęły postrzegać myśl liberalną przez pryzmat nieufności wobec roli jaką powinno pełnić państwo. Dlatego czerpali z niej zarówno socjaliści kwestionujący szczerą burżuazyjnych intencji, jak i reprezentacje różnorodnych grup widzący w liberalizmie zagrożenie dla porządku społecznego

i swobód gospodarczych (J. Harris 1993, 11–12). Ta „falszywa dychotomia” rozdzielająca XIX wiek na indywidualizm a kolektywizm miała utrzymywać się jeszcze przez długie lata w historycznej świadomości autorów z zakresu myśli politycznej (Freedon 1996, 179). Dopiero po II wojnie światowej otwarcie zakwestionowano naukowy sens zawarty w tezach Dicey’ego (Brebner 1948) wywołując debatę wśród historyków myśli ekonomicznej (Spengler 1949; Viner 1960; Crouch 1967). Mimo prób weryfikacji tezy „wyobraźnia” Dicey’ego znajduje kontynuatorów pomimo istniejących wskazówek o mitologicznych wartościach tego tekstu (Greenleaf 2003; J. N. Gray 1994, 42).

Zdaniem Harolda Perkina przekonanie o istniejącym podziale na indywidualistyczny liberalizm i kolektywistyczne ustawodawstwo powstające pod naporem klasy robotniczej i zwolenników interwencji państwowej pozostaje całkowicie nieuzasadnione historycznie (Perkin 1977). Po pierwsze, Dicey ujednoczył sferę ideologicznych roszczeń oraz rozwiązań legislacyjnych. Zmieniające się ustawodawstwo nie było jednolitym przełożeniem głoszonych postulatów politycznych. Po drugie, wbrew ideałom utylitarystycznym, Bentham został zaprezentowany jako „prorok” nadchodzących zmian (Dicey 1905, 63). Wielu komentatorów kwestionowało takie uszeregowanie, a Werner Stark, redaktor ekonomicznych pism Benthama określił go mianem ojca chrzestnego *welfare state* (Perkin 1977, 106). Dicey refutował także zasadę nieingerencji państwa w gospodarkę, utrzymując za takie, jedynie te działania, które dotyczą ograniczenia zatrudnienia ze względu na wiek, regulacje praw pracowniczych, czy inicjatywy mające poprawić stan higieny. Pomija on ustawodawstwo, które protekcją obejmowało klasy wyższe mające monopolistyczną pozycję w dysponowaniu środkami produkcji, co skutkowało nierówną pozycją pomiędzy poszczególnymi grupami społecznymi. Fatalne warunki życia i rosące problemy społeczne, a co za tym idzie rosąca presja ze strony klasy robotniczej i jej rzeczników były podstawową przyczyną zmian legislacyjnych. To dlatego John Stuart Mill, w ostrożnej interwencji rządu dostrzegał istotne źródła poprawy pozycji społeczeństwa, co było przecież podstawową konsekwencją utylitarystycznej wizji politycznego działania. Mill dostrzegał, że lepszy świat, niosący co prawda ryzyko cierpienia, może stać się realny dzięki „ludzkiej zapobiegliwości i wysiłkowi” (Mill 2012b, 21).

5.8 PODSUMOWANIE

Na kształtującą się myśl liberalną znaczenia miały dwa najważniejsze czynniki. Pierwszy z nich, czyli kwestia pojawienia się w szerokim społecznym spectrum relacji handlowych spowodowała przekształcenie idei politycznych XVII wieku. Wigizm tego okresu, wyrosły z republikańskich idei postulujących aktywność obywatelską zawartą w kultywowaniu cnoty jako wartości zmienił się w trakcie wieku niepoznanie. Jednocześnie pojawienie się klasy robotniczej i klasy średniej, początkowo przeświadczonych o tożsamości wspólnych interesów, wprowadziło dotychczasowe republikańskie wartości polityczne w świat nieakceptujący język korupcji i opartego na handlowych relacjach ładu społecznego. Rozwojowi wymiany handlowej towarzyszyła rewolucja przemysłowa przebudowująca całkowicie strukturę społeczną. Dostrzeżenie w sferze publicznej podmiotowej roli mas społecznych zniekształciło myślenie w kategoriach istniejącej wówczas paradygmatyczności. Zależności klasowe formułowały własny język i kształtowały argumentację. Ten aspekt dostrzegł Mill, który aktywnie działając na rzecz reformy prawa wyborczego.

Wiek XIX, pozbawiony kontekstu politycznych argumentów, staje przed oczami jako batalia pomiędzy zwolennikami interwencjonizmu a tymi dla którzy przekonani byli o skuteczności spontaniczności i operatywności jednostek. Taka perspektywa, pozbawiona głębszej refleksji zmuszającej do przeanalizowania teleologicznej struktury politycznych argumentów pozostaje jednak złudna. Richard Cobden, walczący o wolny handel, zabiegał o niego jako element całego systemu mający sprawić poprawę położenia klas najuboższych (Hobhouse 1904, 5–12). Ideałem do którego dążył człowiek było zdaniem Milla szczęście, które można osiągnąć jedynie przez postęp na gruncie moralności. Rozwój buduje się w oparciu o indywidualność, gdyż zasady społeczne narzucające przekonania i normy tego jak należy żyć są dla człowieka ograniczające. Wolność więc pełni pozycję instrumentalną w kształtowaniu ludzkiego życia, gdyż stanowi warunek do tego by móc osiągnąć szczęście, czyli cel funkcjonowania człowieka. Mill łagodzący społeczny wymiar utilitaryzmu Benthama przyczynił się do skonstruowania zrębów dla społecznej korekty wartości liberalnych, które w wigowskim wydaniu ścierały się z leseferystyczną wizją rolą państwa. Społeczny wymiar millowskiego liberalizmu jest widoczny w kontekście zmieniających się wartości politycznych co potwierdzał John Rawls postrzegając „instytucje millowskiego społeczeństwa dobrze urządzonego” jako podobne do wizji społeczeństwa skonstruowanego według zasad sprawiedliwości jako bezstronności (Rawls 2010, 396).

6 „NOWY LIBERALIZM”

6.1 WSTĘP

Idee racjonalnego indywidualizmu stały się politycznym programem liberalizmu w drugiej połowie XIX wieku. Choć liczni autorzy w różny sposób interpretowali pojęcie indywidualizmu, to millowski paradygmat, w którym celem społeczeństwa była realizacja postępu zagwarantowanego przez racjonalne i wolne jednostki stała się podstawową wykładnią liberalnej doktryny. Stanowisko Milla zostało później ukazane zarówno jako te które scalały cały system liberalnego myślenia i jak i te które starało się łączyć to co z późniejszej perspektywy częstokroć uznawane było za niemożliwe do połączenia (Fawcett 2014, 85; Katznelson 2006, 72). Mill bowiem był twórcą systemu który uznany jest dojrzały i którego wartości tworzą podstawy ideologii liberalnej (Rau 2000, 86; Freedon 1996, 144). Podstawy dla nowego myślenia politycznego wynikały ze zmieniających się warunków społeczno-gospodarczych, które doświadczały wiktoriańską i edwardiańską Wielką Brytanię. Klasowy podział społeczny silnie determinował oczekiwania wobec instytucji państwowych. „Nowy liberalizm”¹⁶² określający intelektualny ferment wśród liberalnych myślicieli i intelektualistów stanowił nową perspektywę myślenia na kwestie związane z podstawami życia społecznego i politycznego. Ta nowa interpretacja zasadniczo zmieniła liberalny paradygmat wiążąc jego ambicje z kwestiami społecznymi. „Nowy liberalizm” spowoduje że „wolność i dobro społeczne staną bliźniaczymi celami, wzajemnie siebie definiującymi i wyjaśniającymi” (Freedon 1986b, 14).

¹⁶² W poniższej pracy określenie „nowy liberalizm” dotyczy nurtu w liberalnej myśli politycznej związane z takimi postaciami jak Thomas Hill Green, Leonard Trelawny Hobhouse czy John Atkinson Hobson. Czynione wyróżnienie ma odróżnić nurt Nowego Liberalizmu, czyli odnowy programowej wewnątrz Partii Liberalnej następującej w 1909 roku, oraz innych określeń nawiązujących do odnowy ideologii liberalnej (Freedon 1986b, VII). W polskiej literaturze nie ma jednolitego zapisu określenia tego prądu intelektualnego (Grygień and Tyler 2016; Grygień 2009; 2008b; Szlachta 2000). Dla ujednoczenia tego zapisu i dostosowania do Freedonowskiego rozróżnienia użyty zostaje zapis używający cudzysłowu, który funkcjonuje już w polskiej literaturze (Ryan 2002, 385).

6.2 SYTUACJA SPOŁECZNA W WIKTORIAŃSKIEJ ANGLII

W ostatnich dekadach XIX w. rozwój społeczno-ekonomiczny silniej niż dotychczas kształtował obraz dyskursu politycznego. W przeciągu wieku procesy urbanizacyjne odwróciły proporcję mieszkańców miast i wsi. W ostatnich trzech dekadach XIX w. liczba mieszkańców aglomeracji londyńskiej niemal się podwoiła, a liczba mieszkańców w innych ośrodkach miejskich, takich jak Birmingham, Liverpool czy Manchester przekroczyła 500 tysięcy. Stało się tak przy jednoczesnym spadku urodzeń (Cook 2005, 104–5). Kwestia powiększającej się klasy robotniczej stawała się coraz pilniejsza i coraz bardziej pomijanym problemem społecznym przez resztę społeczeństwa (Hobsbawm 2014, 303–6). Zachowawcza zmiana ustawodawstwa na rzecz najbiedniejszych była tylko i wyłącznie konsekwencją oddolnych ruchów sprzeciwu i działalności radykalnych polityków, których brakowało w dwóch głównych partiach politycznych. Obawy przed radykalnymi zmianami umożliwiły kosmetyczne zabiegi dopuszczające coraz większą liczbę mężczyzn do współdecydowania o parlamentarnej reprezentacji politycznej. Partia Liberalna, której podstawową ambicją o charakterze emancypacyjnym była chęć przeforsowania reformy prawa wyborczego (co ostatecznie udało się konserwatywnemu gabinetowi Benjamin Disraeli'ego)¹⁶³, kierowana była przez arystokratyczną elitę kraju. W samej partii, której przydomek „liberalna” zaczęto stosować wraz początkiem premierostwa Williama Ewarta Gladstone'a, dominowały sprzeczne interesy jej członków (Ensor 1952, 2). Na liczbę 456 posłów tej partii zasiadającej w latach 1859-1874, 198 posłów było posiadaczami wielkich majątków ziemskich, 49 posłów stanowiło bogatych rentierów (ang. *gentleman of leisure*), a reszta była powiązana z przedsiębiorstwami (151), bądź wykonywała zawód prawnika (84). Grupę radykalnych działaczy stanowiło w tym okresie zaledwie 20 posłów (J. Vincent 1972, 41). Asa Briggs uznał nawet, że pod względem społecznym Izba Gmin przypominała Izbę Lordów (Briggs 1959, 406). Dostęp do edukacji i służby zdrowia był ograniczony. Ci obdarzeni odpowiednio wysokim kapitałem mogli sfinansować zarówno edukację własnych dzieci, jak i opłacić opiekę lekarską i niezbędne lekarstwa. Reszta społeczeństwa zmuszona była korzystać z doraźnej pomocy znachorów i innych samozwańczych medyków (Fraser 1973, 72, 82)¹⁶⁴. Dopiero wymuszone zmiany w

¹⁶³ John Stuart Mill miał opowiadać anegdotę oddającą polityczne uwikłania ówczesnych partii politycznych: Gdy Disraeli informował nowych wyborców o uzyskanym przez nich czynnym prawie wyborczym, Ci odpowiadali: „Dziękujemy Panie Gladstone” (Hammond and Foot 1966, 82).

¹⁶⁴ Różnica w przeciętnym wieku osiąganym w chwili śmierci pomiędzy klasą wyższą a niższą wynosiła 22 lata (Katz 1965, 91).

ustawodawstwie dotyczącym zdrowia (The Metropolitan Poor Act) przyzwały na wizyty lekarskie w przytułkach dla biednych (Fraser 1973, 85). Sytuacja społeczna i gospodarcza klasy robotniczej stała się podstawową przyczyną do walki o lepsze warunki pracy, prawo do wypoczynku czy poziom płac.

Hegemonia wigów utrzymywała się jeszcze długo po tym jak poszerzono liczbę mężczyzn objętych prawem wyborczym. Zmianie tej towarzyszyła już zgoła inna narracja niż ta w której wykluwała się reforma z 1832 roku, wówczas bowiem zmiany prawa wyborczego postrzegano jako ostateczną konieczność przed rewolucyjnymi zapędami politycznych radykałów. Zdaniem oxfordzkiej badaczki Jose Harris, pierwsza po wielkiej reformie zmiana prawa wyborczego i towarzysząca jej batalia o kształt reprezentacji parlamentarnej „były czymś więcej niż kampanią w poszerzeniu liczby wyborców: było to publiczne oświadczenie o naturze brytyjskiego społeczeństwa dotyczącą własności, hierarchii, kultury, płci, obywatelstwa oraz tożsamości narodowej”. Jej zdaniem język towarzyszący reformie był bardzo mocno zakorzeniony w republikańskich wartościach, mając na myśli idee antycznej konstytucji, anglosaskiej wolności i posługiwaniu się pojęciem cnoty obywatelskiej (J. Harris 1993, 14). Wielu autorów opisując polityczne i społeczne tło drugiej połowy XIX wieku pisze o wyczuwalnej wówczas potrzebie zmian i towarzyszącej jej obawie związanym z napiętrzającymi się kwestiami społecznymi (Briggs 1959, 489–523; Seaman 1973, 153–67). Próby trzymania klasy robotniczej z dala od decyzji politycznych zdawały się wyczerpywać pomysłowość ówczesnych elit. Wychodząc bowiem z nadziejami niesionymi na sztandarach zdobyczy z roku 1832 i czartystowskich ambicji, klasa robotnicza nie znalazła swojego miejsca, które miała mieć zagwarantowane w ramach głoszonych postulatów demokratycznych przez liberałów i części umiarkowanych konserwatystów (Clarke 1978, 5–7). Przez ostatnie dekady XIX wieku, niespełnione żądania zmieniły oblicze społeczne w Wielkiej Brytanii (Katz 1962). Wzrastająca liczba stowarzyszeń i towarzystw skupiających członków klasy robotniczej doprowadziły do sytuacji w której, mimo braku parlamentarnej reprezentacji, argumenty socjalistyczne liczyły się coraz bardziej w debacie publicznej.

Istotna część z powstających inicjatyw politycznych nie miała charakteru nawiązującego do teoretycznych podstaw marksizmu, lecz odwoływała się do ruchu czartystów, socjalizmu utopijnego, liberalizmu czy kooperatywności. Według historyka Erica Hobsbawma niemarksowski socjalizm brytyjski miał swoje źródła w utylitarystycznym Benthamie (poprzez Roberta Owena) oraz w socjalizmie ricardiańskim, który także poprzez niektórych jego autorów częściowo uzależniony był od utylitarystyki (Hobsbawm 2013, 42). Fundamentem

wszystkich tych ruchów była krytyka systemu ekonomicznego i społecznego, który doprowadził do pauperyzacji społeczeństwa i wykorzystywania pracy robotników. Ówczesne ruchy polityczne nie posiadały jeszcze historycznie utrwalonej tożsamości, która określałaby ideologiczne źródła głoszonych politycznych aspiracji. Należy pamiętać, że geneza części ruchów robotniczych była inspirowana niemarksowskimi ideami socjalizmu, do których równorzędnie odwoływali się liberałowie, w tym m.in. John Stuart Mill. Przez pewien okres, istotnym dla sprawy robotniczej był manczesteryzm Johna Brighta i Richarda Cobdena. Wypowiadali się oni bowiem w duchu redystrybucji bogactwa, dochodu i władzy arystokracji na rzecz poprawy sytuacji gospodarczej niższych klas społecznych, zarazem rezygnując z narzędzi trwale interweniujących w rynkowe rozwiązania (Briggs 1959, 432). Nietrwałość ideologicznych barykad wokół których skupiały się strony sporu politycznego pokazuje jak bardzo morfologiczne konfiguracje uzależnione są od historycznych determinantów własnej ideologicznej tożsamości. Przykładem tego może być stanowisko partii politycznych wobec praw wyborczych kobiet. W 1867 roku projekt rozszerzenia prawa wyborczego o kobiety przedstawiał przed Izbą Gmin deputowany Liberałów John Stuart Mill. Istniejące bowiem rozwiązania tworzące porządek społeczny powodowały, że „każda kobieta znalazła się niewolnicą mężczyzny” (Mill 1995a, 288). Mill jednakże reprezentował radykalne skrzydło, którego entuzjazm wobec reform nie odpowiadał większości członków partii starających się zachować istniejące zasady. Ideologiczny kierunek Liberałów oddaje opis Gladstone’a piórem jego biografy Roya Jenkinsa, który stwierdził, że Gladstone „był pierwszym premierem rządu Liberałów, który nie miał w sobie nic z wigizmu, oprócz tego, że tymi którzy go popierali byli wigowie” (Jenkins 1997, 61). Konserwatyści, mimo iż przeciwni duchowi reform, sami mieli w swoich szeregach działaczy, którzy w późniejszy okresie będą współtworzyć ruch sufrażystek (J. Harris 1993, 28).

Opowiedzenie się po stronie polepszenia warunków społecznych, nie było bowiem równe z akceptacją wszystkich wartości determinujących ideologiczną tożsamość. Od momentu reform Roberta Peela, szukającego większych środków zasilających budżet, członkowie jego własnej partii widzieli w tych działaniach pierwszy krok do obalenia ustaw zbożowych, a to właśnie posiadacze ziemscy stanowili podstawowy elektorat wyborczy Partii Konserwatywnej (Briggs 1959, 341)¹⁶⁵. Jednakże istniała grupa działaczy torysowskich,

¹⁶⁵ Co istotne dla opisu politycznych zawirowań kształtujących postawy ideologiczne, tym który uratował Peela przed klęską i buntem członków własnej partii był wig Thomas Babington Macaulay, radykalnie przeciwny jakimkolwiek ingerencjom państwa w gospodarkę żywnościową, opowiadał się za zniesieniem taryf celnych na

skupiona m.in. wokół przyszłego premiera Benjamina Disraeli'ego, która miał na względzie problemy społeczne kraju. W czasie rządów Disraeli'ego wprowadzono reformy społeczne poprawiające standard życia niższych klas społecznych. W wyniku presji społecznej uchwalono tzw. „Public Health Act”, wprowadzający standardy w kwestii higieny i zdrowia publicznego oraz „Employers and Workmen Act”, który powodował, że jakiegokolwiek przewinienia po stronie pracownika rozwiązywane będą za pomocą przepisów prawa cywilnego, a nie prawa karnego, jak to wówczas regulowała dotychczasowa ustawa (R. Harris 2011, 147–49). Powstające regulacje w większym stopniu była spowodowana walką o nowy elektorat mieszkający w przemysłowej części Anglii.

Trzecia reforma dotycząca poszerzenia prawa wyborczego z 1884 roku, zwiększająca liczbę mężczyzn uprawnionych do głosowania o ponad połowę (z 2,6 mln do 5,6 mln), wprowadziła, poprzez znaczącą reprezentację Irlandczyków, nowy podział w parlamencie wynikający z narodowości (Cook 2005, 68). Kwestie narodowościowe, które nie należały do fundamentów politycznego sporu na początku wieku, wpłynęły na dalsze podziały wzdłuż istniejących już ideologicznych sporów (Hawkins 2015, 320). Głównym tego powodem było przeniesienie środka politycznego sporu dotyczącego Irlandii do brytyjskiego parlamentu. Wielki głód w latach 40. i sytuacja gospodarcza irlandzkiego chłopstwa, której położenie w stosunku do angielskich warunków było mocniej uzależnione od woli właścicieli ziemskich, wyniósł kwestię irlandzką na pierwszy plan rządowych reform (Kędzierski 1986b, 230). Chcąc rozwiązać problem pauperyzacji irlandzkiego społeczeństwa rząd Gladstone'a wprowadził reformę rolną, połowicznie poprawiającą sytuację małorolnych chłopów. Tendencje narodowościowe przerodziły się po 1870 roku w postulaty utworzenia federacyjnej Irlandii z własnym parlamentem i odrębnym budżetem, które zostały odrzucone przez parlament. Sprawa ta podzieliła istniejące partie polityczne. Część deputowanych Izby Gmin opuściła swoje stronnictwa by stworzyć odrębny blok polityczny skupiony na kwestii irlandzkiej i zabezpieczeniu tych terenów, które zamieszkiwane są przez protestancką mniejszość. Po rozbiciu w Partii Liberalnej do władzy doszli Konserwatyści na czele z Robert Gascoyne-Cecilem, Lordem Salisburym, dla którego kwestia irlandzka oznaczała lata „rządów twardej ręki” (Kędzierski 1986b, 276). Ówczesne polityczne spory zmieniły swój kierunek, tym bardziej, że coraz większe znaczenie przybierała kwestia społeczna.

produkty rolne. Z drugiej strony Macaulay żarliwie atakował Peela za próby wprowadzenia protekcjonistycznego ustawodawstwa poprawiającego

6.3 NARODZINY „IDEOLOGII REFORM SPOŁECZNYCH”¹⁶⁶

Wiek XIX spowodował całkowitą przemianę paradygmatu myślenia politycznego, ostatecznie odrzucając republikańskie zobowiązania, a także dystansując się od ustaleń wigowskiego języka poniekąd wierzącego, że szczytowe osiągnięcia człowieka zawarte są w zdobyczach politycznych przeszłości. Nowy język wiele zawdzięczał przemianie struktury społecznej, która spowodowała, że rzesze mieszkańców, do tej pory znajdujących się poza nawiasem życia politycznego mogło wyrazić swoje postulaty, czy w ogóle zostało rozpoznanych w dyskursie publicznym¹⁶⁷. Tworzenie się ruchu robotniczego miało swoje źródła w XVII-wiecznych buntach chłopskich, jednakże to radykalizm epoki handlowej i wzrost potęgi kolonialnej Wielkiej Brytanii sprawił, że interesy „zwykłych ludzi” (ang. *common people*) stały się powoli dostrzegalne przez klasę średnią. W wyniku braku całkowitej równości prawa wyborczego XIX wiek przyniósł przede wszystkim wzrastającą świadomość klasową, a wydarzenia takiej jak Peterloo, czy klęska głodu w hrabstwie Lancashire spowodowana kryzysem przemysłu bawełniczego. Wydana w 1879 roku praca Henry’ego George’a pt. „Progress and Poverty”, rozeszła się w przeciągu dekady w nakładzie ponad 100 000 kopii (Adelman 1972, 3–4)¹⁶⁸. Jej autor, amerykański publicysta i ekonomista podważył ekonomiczne fundamenty istniejącego niesprawiedliwego systemu społecznego proponując wprowadzenie podatku od ziemi mającego wyrównać dominującą pozycję wielkich właścicieli ziemskich oraz monopoli. W tej propozycji pojawiło się przekonanie, iż ziemia stanowi dobro niewypracowane, co kwestionowało moralne prawo do otrzymywania renty z ziemi. W XIX wieku ostatecznie zakwestionowano fundament myślenia który stwierdzał, że posiadanie jest determinującym elementem politycznej odpowiedzialności. Reformy społeczne powoli odbierały posiadaniu jego politycznych konsekwencji (J. Harris 1993, 116). Niemniej prawo wyborcze mimo kolejnych reform w dalszym ciągle uzależnione pozostawało od kwestii własności¹⁶⁹.

¹⁶⁶ Podtytuł nawiązuje do tytułu pracy Michaela Freedena: „New Liberalism. An Ideology of Social Reform” (Freedena 1986b).

¹⁶⁷ Elementem świadczącym o społecznym ostracyzmie klas niższych był brak ich udziału w decyzjach politycznych. Zasadniczą cechą ówczesnego systemu politycznego była dysproporcja w prawie wyborczym. 254 miejsc w Izbie Gmin, czyli tyle ile było potrzebnych do posiadania większości parlamentarnej wybieranych było przez nie więcej niż 5723 mieszkańców, przy czym liczba osób zamieszkujących te okręgi, na które przypadają 254 mandatów, wynosiła ok. 5 mln (Cole and Postgate 1949, 91).

¹⁶⁸ Keynes wspomina o „na wpół religijnym zapale”, który otaczał George’a w czasie jego pobytu w Anglii (Keynes 2003, 320).

¹⁶⁹ W 1884 roku, czyli po serii ustaw poszerzających prawo wyborcze, dysponowało nim ok. 62 proc. dorosłych mężczyzn, co w zależności od charakteru cenzusu majątkowego powodowało (szczególnie regionach

Drugim czynnikiem kształtującym myślenie polityczne XIX wieku stanowił utilitaryzm, kwestionujący prawo-naturalistyczną koncepcję świata opierającą się na sile umowy społecznej ustalającej reguły prawa stanowionego w społeczeństwie. Utilitaryzm, stanowił wówczas bardzo atrakcyjną koncepcję etyczną, ponieważ za pomocą uniwersalnej zasady mierzył wszystkie problemy moralne z jakimi spotykał się człowiek. Przez długi okres znaczenie utilitaryzmu pozostawało w sprzeczności z własnymi podstawami pierwotnych koncepcji użyteczności i uzależnione było społecznych oczekiwań jakie przynosiły konsekwencje jego interpretacji¹⁷⁰. Niewątpliwym *novum*, które zapewniał utilitaryzm było przeniesienie granic myślenia z kategorii zobowiązania politycznego na rzecz poszerzania indywidualnego szczęścia kosztem przykrości. Taka perspektywa była elementem radykalizmu filozoficznego trudno akceptowalnego przez wigowskie postulaty polityczne. Ostatecznie wigowskie ambicje, widoczne przede wszystkim w twórczości Edmunda Burke'a przeszły na pozycje sceptyków wobec nieograniczoności ludzkiej natury. Nowi wigowie, pełni oświeceniowego optymizmu przyjęli paradygmat użyteczności z przekonaniem o sakramentalnej pozycji jednostki w całym układzie społecznym (Eccleshall 1979, 15–17).

Zdaniem Michaela Freedena utilitaryzm uformował w znaczący sposób wszelkie liberalne transgresje XIX-wiecznego myślenia politycznego¹⁷¹. Po pierwsze, utilitaryzm obdarzył ówczesny liberalizm praktycznością zastosowania idei politycznych mających służyć reformom społecznym. Pragmatyzm utilitaryzmu leżał w jego fundamentalnych postulatach oczekiwania przewagi szczęścia nad uczuciami przykrości. Drugim elementem obecnym w liberalizmie było przededefiniowanie społecznych intencji doktryny. Utilitaryzm kojarzony był wówczas z przekonaniem o nadrzędności indywidualizmu, zasadą osiągnięcia największego

przemysłowych), że parlamentarzysta w dalszym ciągu był wybierany przez mniejszość mieszkańców (Clarke 1971, 103).

¹⁷⁰ Przykładem niespójnego stanowiska wobec kwestii myśli utilitarystycznej była perspektywa Johna A. Hobsona, rozróżniającego stary i nowy utilitaryzm. Stary utilitaryzm stanowił koncepcję indywidualistyczną opierającą się na poszerzaniu szczęścia jednostki kosztem społeczeństwa. Stary utilitaryzm nie odpowiadał zdaniem Hobsona na problematykę epoki i wymogi jakie były stawiane przez problemy społeczne klasy robotniczej. Nowy utilitaryzm z kolei „był bardziej zniuansowaną sztuką niż nauki matematyczne” starszej wersji utilitaryzmu. Nowy utilitaryzm rozpoznawał i przyjmował społeczny dobrobyt jako elementem wiążący z organicystyczną wizją przyjemności (Weinstein 2007, 165–75). Hobson uzupełniał nowy utilitaryzm o koncepcję społecznej użyteczności (ang. *social utility*) w której widział uzupełnienie nieświadomego przekonania o samowystarczalności jednostki (Hobson 1902, 153).

¹⁷¹ Jak stwierdza Freedena, stałym paradygmatem, przecinającym w poprzek wszelkie podziały polityczne, była konsekwencja nadrzędnej roli moralności rzutująca na kwestie dotyczące życia społecznego i politycznego (Freedena 1986b, 13–15). Jak opisywał ten problem Herbert Samuel, jeden z największych propagatorów „nowego liberalizmu” w Partii Liberalnej, ideowe znaczenia politycznych rozwiązań: „nauki polityczne są budowane na etyce. Wnioski osiągnięte przez moralistów stają się przesłankami od których zaczynają politycy” (Samuel 1902, 5). W podobny sposób pisał Hobhouse, uzasadniający polityczną wartość demokracji jej zdolnością do aplikacji etycznych zasad (Hobhouse 1904, 138). Etyka bowiem stanowiła ideowe podłoże dla refleksji politycznej (Hobhouse 1922, 4–5).

szczęścia dla jak największej liczby osób oraz rachunkiem szczęścia (ang. *felicific calculus*), mającym na celu zmaksymalizować uczucie szczęścia poprzez wskazanie na działania do niego doprowadzające. Celem wszystkich tych pojęć jest kierowanie się agregatywną koncepcją szczęścia jako środkiem do uniknięcia przykrości. Jak dostrzega Freedon, w tej perspektywie, wolność dla utilitarystów nie stanowiła pierwszorzędowego warunku politycznego o ile jej obecność nie stanie się gwarantem większej szczęśliwości. Tym samym, „nowi liberałowie” cel politycznych działań widzieli nie tylko w wolności *per se*, lecz także w koncepcji opartej ideale dobrobytu społecznego, doprowadzającej do wolności. Trzecim wątkiem odwzorowanym od utilitarystycznego paradygmatu był sceptycyzm wobec roli państwa. Ten element stanowi jednak podłoże sporu, bowiem z utilitarystycznej argumentacji Benthama można wyczytać o potrzebie ingerencji państwa w celu zapewnienia zasady użyteczności. O ile sceptycyzm wobec roli państwa w kwestiach społecznych stanowi fundament ideologicznego *credo* dla wielu myślicieli politycznych XIX wieku, o tyle „nowi liberałowie” w:terwencję państwa dostrzegali w kategoriach konsekwencji związanych ze społecznym charakterem człowieka (Hobhouse 2006, 68).

Istotnym fundamentem dla deprecjacji politycznego znaczenia wigowskiego języka był rozwój nauk przyrodniczych, które stały się podstawą dla rozwoju nauk społecznych. Za sprawą Auguste’a Comte’a socjologia narodziła się jako dyscyplina wiedzy, a w dobie antropologii stała się kluczową nauką wyjaśniającą z imperialnym przejęciem warunki społeczno-ekonomiczne i kulturowe pozaeuropejskich społeczeństw. Taki stan rzeczy poprzedziły badania Thomasa Malthusa przynoszące wzrost zainteresowania społecznymi konsekwencjami kwestii statystycznych czy demograficznych. Malthus uważał, że postęp geometryczny w stosunku do przyrostu ludności odpowiada postępowi arytmetycznemu towarzyszącemu produkcji żywności. Taka sytuacja, mogła spowodować, że w przyszłości ze względu na dokonany proces przeludnienia żywność będzie towarem deficytowym. Ze względu na naturalne ułomności ludzkiego zachowania (pozamałżeńskie stosunki seksualne) i ogólne procesy towarzyszące historii człowieka (wojny, klęski żywiołowe czy epidemie) niedobór mógł zostać odroczone. Zapowiedź kształtującej się dysproporcji i widoczna pauperyzacja brytyjskiego społeczeństwa doprowadziły wielu badaczy i intelektualistów do zakwestionowania przekonania o nieustannym przyroście dobrobytu. Duże znaczenie dla kultury politycznej czasów wiktoriańskich miała reakcja na apokaliptyczne odczytanie malthusiańskich przewidywań. Świadomość niedoboru (dając podstawy do profesjonalizacji nauki jaką była ekonomia) oraz perspektywa przeludnienia stała zakwestionowaniem

społecznych zobowiązań wobec biedoty. Z drugiej strony prace Malthusa stanowiły asumpt do zwiększonej interwencji państwa na rzecz poprawy położenia najbiedniejszych¹⁷².

Ówczesny rozwój nauk społecznych ukierunkowany był przez badania przyrodoznawcze. Olbrzymie znaczenie dla rozwoju nauki miały teorie ewolucyjne, które kwestionując prawo-naturalne rozważania o człowieku, nałożyły na nie deterministyczny paradygmat uzależniając społeczny charakter człowieka od warunków przyrodniczych. Mimo istnienia wcześniejszych koncepcji wyjaśniających ewolucje gatunków zwierzęcych, m.in. Comte de Buffona, czy Jeana-Baptiste'a de Lamarcka, to dopiero dokonania Charlesa Darwina przyczyniły się do uświadomienia biologicznej ewolucji człowieka i jej społecznych konsekwencji. Teoria ewolucji Darwina potwierdzała przypuszczenia Malthusa mówiące o pojawieniu się na Ziemi większej liczby ludzi, niż jest ona w stanie wyżywić. Z tej perspektywy podstawowym działaniem stała się więc walka o dostęp do zasobów żywności. Istniejące różnice pomiędzy osobnikami powodują, że część z nich stoi na pozycji uprzywilejowanej, co zabezpiecza ich dostęp do zasobów żywności. W konsekwencji, jednostki te mają dużo większe szanse na przeżycie i doczekanie się potomstwa. Wedle Darwina powodowało to pojawienie się w przyszłości akumulacji pożyteczniejszych cech prowadzących do wyeliminowania tych gatunków, które były niezdolne do przeżycia (Popowicz 2009, 120–21).

Teoria doboru naturalnego przeniesiona na grunt społeczny stała się wpływową koncepcją wyjaśniającą zjawiska społeczne (Burrow 1966, 114–16). Koncepcja darwinizmu społecznego, której największym przedstawicielem był Herbert Spencer, uzasadniała, wspierając się dokonaniem nauk przyrodniczych, wiarę w postęp społeczny. Rozwój społeczny dokonywał się w każdym elemencie rzeczywistości społecznej, dlatego też wielką popularnością cieszyła się wówczas koncepcja społeczeństwa jako biologicznego organizmu. Wpływ odkryć Darwina, a także innych badaczy potwierdzających jego przypuszczenia (m.in. Alfreda Russela Wallace'a), przyczyniły się do reinterpretacji relacji społecznych uwzględniając ewolucyjny charakter ludzkiego charakteru (Claeys 2000, 225). Ostatecznie, sploty wersja darwinizmu społecznego, poprzez rozwijane na przełomie wieków koncepcje dziedziczności, przyczyniła się do powstania i uzasadnienia eugeniki jako naukowej teorii z zakresu biologii. Tragiczne konsekwencje rozwoju eugeniki i jej późniejsze losy przyczyniły się wprowadzenia niehumanitarnego ustawodawstwa (istniejącego w Europie aż do lat 70 XX

¹⁷² W ten sposób na krytykę Malthusa reagował J.S. Mill, wedle którego podstawowe koncepcje zawarte w pracach Malthusa zostały źle zinterpretowane (Mill 1966, II:204–5). Perspektywą Milla było przekonanie o błędzie ekonomistów głoszących problem nadprodukcji (Winch 1996, 386).

w.) oraz w skrajnej wersji, zaadoptowana przez nazistowską medycynę legitymizującą Zagładę Żydów (Grygień 2008a).

Okres po śmierci Milla jest w literaturze często opisywany jako czas w którym wahadło myśli politycznej zwróciło się w stronę idei kolektywistycznych. Opis taki wynika z podważenia stanowiska Milla, które jak zostało zaprezentowane w poprzednim rozdziale, przenikało egalitarystyczne przekonanie o słuszności ograniczania nierówności społecznych poprzez redystrybucję dóbr i wprowadzenie demokratycznych rządów. Jego wątpliwości wobec socjalistycznych argumentów głoszonych w połowie wieku nie kwestionowały potrzeby naprawy istniejącego systemu (Mill 1879). Błędem logicznym byłoby jednakże przyjęcie wizji schyłku czasów wiktoriańskich jako okresu dominacji kolektywizmu. Sama myśl liberalna tworzyła mutacje, które odrzucały trzon liberalnej ideologii określony przez Milla. Zarówno stary język (wigizm) jak i jego nowa wersja, odwołująca się do teorii ewolucji społecznej obecnej pod koniec XIX w. w pracach Herberta Spencera, należy przyjąć jako liberalne permutacje, odstające znacząco od wartości proponowanych przez Milla (Freeden 1996, 277).

Postać Herberta Spencera, broniącego atomistycznej koncepcji jednostki, wydaje się jedynie na pierwszy rzut oka stanowić wyrwę w kolektywnym paradygmacie przełomu XIX i XX wieku. Mimo istniejącego paradygmatu darwinistyczne spostrzeżenia u niektórych skutkowały interpretacją wolności w kategoriach egoistycznych wpisanych w rywalizacyjną naturę człowieka. Z ewolucyjnych teorii garściami czerpali teoretycy i ekonomiści tworzący „nowy liberalizm”, czy Fabianie (Stears 2002, 35–41) jednak ich wnioski wyróżniały się przede wszystkim negacją wigowskiej perspektywy praw naturalnych. Spencer rozróżniał „prawdziwy liberalizm”, który w swoich wartościach nawiązywał do wigów walczących z nieograniczoną władzą monarchy. Sam postzegał społeczną korektę liberalizmu jako przejętą przez siły radykalne (Spencer 2002, 41). Zadaniem „prawdziwego liberalizmu” miałyby być kontynuowanie walki, lecz tym razem przeciwko organom przedstawicielskim władzy. W koncepcji Spencera podstawowa kategoria wolności, zdefiniowana jest przez ograniczenia, których ilość będzie „względnie mała” (Spencer 2002, 42). Liberalne ustawodawstwo po 1880 roku wprowadzając regulacje dotyczące warunków pracy (regulując m.in. godziny pracy w niektórych zawodach), czy wprowadzając bezpłatne szkolnictwo na poziomie podstawowym, dopuściło się ograniczenia wolności obywateli. Jednocześnie troska o najbiedniejszych jest zupełnie nieadekwatna do pojęcia sprawiedliwości, bowiem jako „ludzie cierpiący z własnej winy” zasłużyli na los który sami sobie zgotowali (Spencer 2002, 45). U Spencera siły ewolucji powodują, że to konkurencja jest tym elementem, który czyni ludźmi lepszymi. Osiągnięty

poziom rozwoju cywilizacyjnego ludzie zawdzięczają procesom natury działającym w porządku rodzinnym oraz porządku państwowym. Siły te są do siebie przeciwstawne, inaczej bowiem działa współzawodnictwo, a inaczej kwestia opieki w rodzinie (Spencer 2002, 117–25). Rozszerzenie działań w porządku rodzinnym na sferę społeczną (Spencer 2002, 124) „sprzyja pomnażaniu się ludzi najmniej odpowiednich do życia, a tym samym przeszkadza pomnażaniu się ludzi najodpowiedniejszych” (Spencer 2002, 124). Wnioski i interpretacje darwinowskich spostrzeżeń obecnych u Spencera nie stanowiły odosobnienia. Konserwatyści i ci Liberałowie, którzy wzięli odziedziczony porządek społeczny jako „ostatni system”, także widzieli w próbach reform społecznych wprowadzonych przez rząd Gladstone’a przede wszystkim ograniczenie wolności, a nadto osłabienia moralności klasy robotniczej¹⁷³. Spencer trafiał w żądania tych, którzy domagali się „odwrócenia procesu demokratyzacji liberalizmu” (Walicki 2013, 365).

Mimo, iż język i poglądy Spencera w kwestiach społecznych będą odróżniać się od ideologicznych treści reprezentowanych przez dorobek „nowych liberałów”, to należy zwrócić uwagę na wpływ jaki myśl tego socjologa miała na metodologię zarówno Hobhouse’a jak i Hobsona. Spencerowskie ujęcie społeczeństwa nie ograniczało go jedynie do sumy pojedynczych jednostek funkcjonujących w pewnym zbiorze. Spencer zakładał, że społeczeństwo, jako część przyrody, stanowi wyższą formę rozwojową organizmu (Spencer 1873, 59–67). Ta właśnie perspektywa, tak daleka od tradycyjnego ujęcia, zakorzenionego w XVII w. koncepcjach prawno-naturalnych, stanowiła istotę holistycznych założeń większości myślicieli politycznych posługujących się kategoriami socjaldarwinistycznymi.

Podstawowym pytaniem stawianym wobec rozważania morfologii ideologii „nowego liberalizmu” jest indagacja dotycząca rzeczywistej zmiany języka politycznego ideologii liberalnej. Przyjmując bowiem za punkt wyjścia, iż myśl liberalna swoje fundamenty zawdzięcza Millowi, należy mieć na uwadze, także permutacje liberalizmu, które wówczas były traktowane jako „liberalne”. Za tym pojęciem stała przede wszystkim wigowska obrona porządku społecznego zapewniającego trwałość struktury społecznej (Hobson 1909a, IX).

¹⁷³ Pomimo tego, że okres 1880-1914 określa się jako okres dominacji myśli progresywnej, czy kolektywistycznej, to jej obecność nie oznaczała całkowitej zmiany wrażliwości społecznej. T.H. Green w swoim wykładzie w czasie posiedzenia Leicester Liberal Association, broniąc ustaw nowego, liberalnego rządu ingerującego w swobodę zawieranych umów, przytaczał typową argumentację na rzecz leseferystycznego ustawodawstwa. Zdaniem byłego deputowanego Partii Liberalnej zasiadającego wówczas w Izbie Lordów, Lorda Brabourne’a, „prawo, stojąc w ten sposób w obronie ludzi – czy to rolników-dzierżawców, czy pracowników kopalni i kolei, którzy powinni potrafić sami się obronić – uderza w ich samodzielność, a przez to, próbując nierozważnie dbać o ich dobro, degraduje ich w hierarchii bytów moralnych” (Green 2016, 130).

Wartości „starego liberalizmu”, jak ten nurt określał John A. Hobson nie zniknęły pod ideologicznym naporem działalności ruchów progresywnych. Konsekwencją ich działania było jednakże przemodelowanie liberalnych aspiracji wypełniających perfekcjonistyczną perspektywę. Liberalizm społeczny przełomu wieków dążył do poprawy poziomu życia w imię sprawiedliwości społecznej pozwalającej na poprawę jakości życia w oparciu o wartości równości i wolności.

6.4 THOMAS HILL GREEN: ŻYCIE I TWÓRCZOŚĆ

Thomas Hill Green, był najwybitniejszym przedstawicielem brytyjskiego idealizmu. Green nie nadaje się do zweryfikowania jako jedynie przypisy do Milla. Jego rola, jak i rola intelektualnej szkoły którą zapoczątkował miała odgrywać fundamentalne znaczenie w kontekście zachodzących przemian społecznych. Thomas Hill Green urodził się w 1836 roku jako syn anglikańskiego duchownego¹⁷⁴. Jego matka zmarła niedługo po urodzeniu przyszłego filozofa. Green początkowo uczył się pod opieką ojca, by w wieku 14 lat przenieść się do Rugby School, jednej z najlepszych szkół dla dzieci z rodzin arystokratycznych. Na chwilę przed przybyciem Greena, dyrektorem placówki został Thomas Arnold, twórca nowego systemu nauczania, legendarna postać epoki wiktoriańskiej. Po ukończeniu szkoły, Green rozpoczął studia na Uniwersytecie w Oxfordzie w Balliol College, którego dziekanem był wówczas Benjamin Jowett, tłumacz i edytor pism Platona i Arystotelesa, związany z „ruchem oksfordzkim”. Jowett wpłynął na intelektualne aspiracje młodego Thomasa. Po odbytych studiach Green został pierwszym świeckim członkiem college’u w jego historii, gdzie nauczał historii starożytnej i nowożytnej. Jego poglądy polityczne wówczas wyrażały się w admiracji dla Johna Brighta i krytyki antykolektywistycznego myślenia. W czasie pobytu w Tybindze zainteresował się Kantem, Fichtem, Heglem i Lotzem. W tym czasie bowiem zarówno filozofia Kanta jak i Hegla nie cieszyła się znaczącym zainteresowaniem oksfordzkich akademików pozostając na uboczu naukowych zainteresowań. Według Andrew Vincenta, pierwsze pytanie w czasie egzaminów oksfordzkich zawierające wzmiankę o Kancie i Heglu padło w 1875 roku z inicjatywy samego Greena. W międzyczasie Greena po nieudanej próbie objęcia katedry filozofii na Uniwersytecie St. Andrews w Szkocji zasiadał w komisji zajmującej się edukacją

¹⁷⁴ Melvin Richter podaje datę 1837 jako datę urodzenia Greena. Większość źródeł wskazuje na rok jednak na rok 1836 (Tyler 1997; Richter 1964, 39; Cacoullous 1974, 11).

na poziomie szkoły średniej (w komisji zasiadał obok Matthew Arnolda oraz James Bryce'a wybitnych intelektualistów epoki wiktoriańskiej). W 1866 otrzymał stanowisko „senior dean” college'u Balliol, co spowodowało, że w niedługim czasie zamieszkał na stałe w Oxfordzie. W 1871 roku ożenił się z Charlotte Symonds, siostrą jego przyjaciela z lat studenckich Johna Symondsa. Jego aktywność polityczna na szczeblu lokalnym spowodowała, że od 1876 roku zasiadał w radzie miasta Oxfordu, a także angażował się w życiu społeczności akademickiej. Jego zaangażowanie w sprawę zrównania praw kobiet powodowało, że wraz z żoną byli pierwszymi inicjatorami żeńskiego college'u w Oxfordzie. W międzyczasie Green został Whyte's Professor of Moral Philosophy, co dało mu więcej swobody w pracy naukowej. Green zmarł w wyniku zakażenia krwi w 1882 roku. Jego publikacje ukazały się dopiero pośmiertnie (Grygień 2009, 19–26; Richter 1964, 33–96; Tyler 2003; A. Vincent 1986, 7; Szlachta 2000, 114). Green niewiele publikował za życia, a duża część jego dostępnych publikacji stanowiła zbiór spisanych wykładów. Jeszcze przed śmiercią zostały wydane jego zapisy odczytów: „The Principles of Political Obligation” oraz „Prolegomena to Ethics”.

W wielu współczesnych i dawniejszych opracowaniach postać Thomasa Hilla Greena jest przedstawiona jako pomost pomiędzy nieinterwencjonistyczną wizją liberalizmu „klasycznego”, a liberalizmem społecznym Leonarda T. Hobhouse'a czy Johna A. Hobsona (Brinton 1962, 212). Trzeba mieć na względzie, że interpretacje z początku XX wieku akcentowały przede wszystkim etyczne zobowiązania jakimi wypełnione było pisarstwo Greena. George H. Sabine pisał o „moralnej sile napędowej” z jaką idealizm brytyjski zmodyfikował wartości liberalizmu (Sabine 1947, 680). Według Hobhouse'a, Green rozwijał społeczne zobowiązania myśli liberalnej z miejsca, które dla Milla było punktem do którego zmierzał w swoim filozoficznym rozwoju (Hobhouse 2016, 30). Historia interpretacyjnej spuścizny Greena zawiera w sobie sprzeczne przekazy. Z innej strony XX-wieczny Stuart Hampshire w 1964 roku nie dostrzegał żadnego wpływu idealizmu Greena na dyskurs filozoficzny (Tyler 2010, 16). Inaczej kwestię wagi filozofii Greena postrzegał Robin G. Collingwood, który rozpoczynając studia w Oksfordzie w 1910 roku, czyli niemal trzy dekady po śmierci największego brytyjskiego idealisty, postrzegał Uniwersytet w Oxfordzie jako miejsce przeciążone tradycją idealistyczną zapoczątkowaną przez Greena (Collingwood 2013, 19). Choć w samym Oxfordzie krąg zainteresowanych „liczył zaledwie kilku młodych mężczyzn” to i tak „filozofia Greena przenikała już i zapładniała każdą cząstkę narodowego życia” (Collingwood 2013, 21–23). Arbitralnie kwestię oddziaływania twórczości Greena stawia Melvin Richter, dla którego w latach 1880-1914 żaden inny myśliciel nie wywierał takiego wpływu jak właśnie Green (Richter 1956, 444). Myśl Greena pod naporem powojennej

rewizji politycznego zapotrzebowania wobec myśli liberalnej zesła z piedestału, by powrócić w latach 80. XX wieku. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że mniej więcej w tym samym czasie na gruncie filozofii politycznej uniwersyteckie kampusy rewidowały rawlsowskie postulaty znajdując się pod wpływem myśli komunitarystycznej, która dla wielu współczesnych krytyków nie pozostaje bez intelektualnego związku z myślą Greena (Simhony, Weinstein, 2001).

6.4.1 Green a utilitaryzm

Analizując miejsce jakie Green zajął w panteonie współtwórców ideologii liberalnej należy prześledzić debatę dotyczącą jego tożsamości filozoficznej, która rzuca cień na polityczne argumenty zwarte w jego pismach. O ile Green był bliski Millowi na gruncie idei politycznych, to sposób w jaki obaj myśliciele dochodzili do podobnych racji usprawiedliwiających interwencję państwa, wydaje się wynikać z zupełnie innych koncepcji etycznych. Green bowiem wydaje się być przeciwnikiem myśli utilitarystycznej (Grygień 2009, 89). Dla Milla natomiast, jak zostało to opisane wcześniej, utilitaryzm stanowił istotny balast, lecz mimo to perspektywa ta była wewnętrznym przekonaniem i teoretyczną metodą dochodzenia do prawdy, której nigdy do końca nie porzucił.

Wśród współczesnych interpretatorów myśli angielskiego idealisty trwa spór poświęcony etycznej orientacji Greena. Część badaczy uważa, że krytyka utilitaryzmu dokonana przez Greena wskazuje na wiele niespójności istniejących w myśli autora „Prolegomena to Ethics” (Simhony 1995, 121; Tyler 2010, 177). Z jednej strony bowiem, można uznać Greena za krytyka utilitarystycznej postawy moralnej. Wynika to z przekonania, że Green kwestionował moralne uzasadnienie dla atrybutów kapitalistycznej gospodarki. Krytyce w greenowskich wykładach podlegały m.in. idea swobody umów, prawo do nieograniczonej własności prywatnej, czy wypadkowa relacji stosunków pracy: alienacja pracy (Greengarten 1981, 121; Hansen 1977, 93–94). Green także odżegnywał się od millowskiego uzasadnienia maksymalizacji dobra dostępnego dla większości obywateli. Strategia Greena odmawiała utilitarystom słuszności w tej kwestii ze względu na brak odpowiednich przesłanek dla powiększanej uczucia przyjemności. Wedle Greena motywacją do działań o charakterze moralnym nie może być konsekwencja odczucia przyjemności bądź jej braku (Green 1906, 263–64, §226). Tym co kieruje potrzebą działania jest kwestia zobowiązania i postawy altruistycznej wobec innych. Dlatego też, Green piętnował fundacyjne błędy utilitaryzmu

karmiącego się nadzieją na przełożenie egoizmu jednostek na rzecz dobra wspólnego. Silne poczucie obowiązku stanowi fundament liberalnego programu Greena. Zabierając głos w sprawie rozwiązań legislacyjnych dotyczących respektowania wolności umów, kwestia obowiązku politycznego bierze górę nad ideą „rzekomo przyrodzonego każdemu człowiekowi prawa do czynienia ze swoją własnością tego, co tylko zapragnie” (Green 2016, 131).

Z drugiej strony, jak sądzi David Weinstein, mimo głoszonej krytyki utylitarystycznych postulatów Green „nigdy nie uciekł od niektórych rudymenarnych motywów dominującej utylitarystycznej perspektywy” (Weinstein 2007, 24). Greenowskie postrzeganie praw i wolności ma charakter czysto konsekwencjonalistyczny, co ustawia go jako myśliciela postrzegającego wartości etyczne w kategoriach instrumentalnych. Weinstein za trafną uważa opinię Henry’ego Sidgwicka, który oceniał Greena jako nieutyliitarystycznego konsekwencjonalistę etycznego (Weinstein 2007, 25). Według interpretacji amerykańskiego badacza Greenowi najbliższej do utylitarystycznej wersji zaproponowanej przez Sidgwicka (Weinstein 2007, 55).

Wedle Greena istota utylitarystycznych przekonań funkcjonuje na podstawie reguły etycznej, według której wspólnym dla wszystkich działań, powinna być realizacja satysfakcji dostępnej dla jak największej grupy osób. Moralność działań ludzkich nie wynika z „rodzaju motywu czy jego charakteru w jakim jest wyrażony, lecz z efektów jakie wywołały” (Green 1906, 175, §155). Taka postawa niezwrócona w kwestie społecznych powinności budziła jego sprzeciw. Oprócz niepoprawnej postawy moralnej utylitarystyki jego błędnym założeniem było niewłaściwe definiowanie przedmiotu ludzkich pragnień. Ludzie, zdaniem Greena, nie pożądają materialnych obiektów, lecz w swoim działaniu kierują się na uzyskanie pewnego „wrażenia” (ang. *sensation*) przypisanego tym przedmiotom (Green 1906, 97–98, §85). Zdaniem Janusza Grygieńcia, Green miał na uwadze stan, który zostaje pobudzony przez „wizję nas samych, którą uznajemy za wartą realizacji” (Grygieńć 2009, 66). Green krytykował więc, stojące za utylitarystyką, hedonistyczne motywy poddające wolę człowieka w ręce, ryzykownych ze społecznego punktu widzenia, motywów stałego oczekiwania przyjemności.

Green utylitarystykę przeciwstawiał kantyzmowi, choć jak wskazuje polski badacz, Green „nigdzie nie przedstawia *explicite* wyłożonej krytyki treści etycznych prac Kanta” (Grygieńć 2009, 33). Z drugiej strony Green był także postrzegany jako heglista, gdyż podobnie jak Hegel widział „istotę człowieka jako autonomię intelektualną i moralną” (Pełczyński 1998, 157). Wielu badaczy polityczne stanowisko Greena traktowało przede wszystkim jako korektę millowskiego projektu, bądź też kolejny etap w kształtowaniu społecznych wartości liberalizmu (Holloway 1960; Randall 1966, 219; Gaus 1983, 164–65; Simhony 1995, 128). Takie

mniemanie żywił David George Ritchie, uczeń Greena i jeden z najciekawszych kontynuatorów greenowskiej myśli społecznej (Tyler 2012; Weinstein 2007, 53). Green nie pozostawiając nic dłuższy wobec kantowskiej filozofii wprowadził w swoje rozważania element „wiecznej świadomości” (ang. *eternal consciousness*). Koncepcja ta opierała się na potrzebie określenia siły zewnętrznej, co pozwalało komentatorom lokować w niej zarówno historiozoficzną koncepcję całości, jak i próbę określenia źródła ludzkiej moralności opartej o nieokreśloną świadomość. Z niej, jako źródła wiedzy biorą się wszelkie zobowiązania wobec poszczególnego człowieka. Koncepcja ta, w mocno heglowskiej formie, stanowi nieprzetłumaczalną postawę dla etycznych konsekwencji ludzkiej natury.

6.4.2 Problematyka wolności

Peter Nicholson, jeden z najwybitniejszych znawców intelektualnego dorobku Greena, stwierdził, że rozważania dotyczące jego koncepcji wolności pełne są nadinterpretacji i jedynym sposobem na oczyszczenie greenowskich intencji jest przedstawienie poglądów autora „Prolegomena to Ethics” w kontekście w jakim one powstawały (Nicholson 1990, 116)¹⁷⁵. Wolność jest istotną kategorią w filozofii politycznej Greena, będącą konsekwencją, często niespójnych, założeń ontologicznych (Grygień 2009). Wolność jest bowiem „środkiem społecznego wysiłku” oznaczającym „równomierne wyzwolenie władz wszystkich ludzi w realizacji dobra wspólnego” (Green 1986a, 200).

Green rozróżnia trzy rodzaje wolności które są domeną jednostki: wolność woli, inaczej wolność formalna (ang. *formal freedom*), wolność jurydyczną (czy też prawną) oraz prawdziwą (ang. *real freedom*). Klasyczny już podział, oparty na dualnym podziale wolności, spopularyzowany przez Isaiah Berlina, stanowi konsekwencję formalnych warunków pozycji jednostki jako istoty wolnej przez autodefinicję własnej osoby (Green 1906, 85, §74). Wolna wola jest więc gwarantem pozostałych wolności: negatywnej, czyli wolności jurydycznej oraz wolności pozytywnej, czyli prawdziwej. Wyjściowe warunki określające świadomość człowieka jako wolnej istoty pozwalają określić ten punkt wyjścia jako wolność formalną (Grygień 2009, 94). Pierwsza z tych wolności, podobnie jak w podziale zaproponowanym przez Johna Pococka (określana jako jurydyczna), oznacza wolność „legalną” z punktu

¹⁷⁵ Na temat wolności Green wypowiadał się przede wszystkim w dwóch tekstach, jak większość dorobku, opublikowanych po śmierci autora. Oba teksty pochodzą z ostatnich lat życia Greena, kiedy miał on więcej czasu na uporządkowanie swojego stanowiska w kwestiach politycznych (Green 1986a; 1986c).

widzenia roszczeń prawa. Wolność ta, zdefiniowana została przez Berlina jako wolność od przymusu zewnętrznego, skierowanego wobec jednostki zarówno ze strony instytucji państwowych jak i współobywateli. Wolność ta, według Petera Nicholsona, posiada potrójne znaczenie: stanowi, że prawo chroni przed przymusem ze strony innych; umożliwia (poprzez nadanie władzy) na zaistnienie takiego działania, które będzie zgodne z przekonaniami i wizją jednostki oraz zapewnia powstrzymanie od skorzystania z wolności jednostki (Nicholson 1990, 117–18).

Z kolei wolność pozytywna pojawia się w pismach Greena w różnych konfiguracjach, lecz uzupełniona przez jego koncepcję moralnego zobowiązania oraz wizję dobra wspólnego stanowi szeroką intelektualną podstawę dla liberalizmu społecznego (Wempe 2004, 111). Po pierwsze, Green wiązał wolność pozytywną z aspektem władzy, rozumianym jako sprawą decydowania o sobie: „ideałem wolności prawdziwej jest maksimum władzy dla wszystkich członków społeczeństwa, by mogli wydobyć dla siebie to, co najlepsze” (Green 2016, 137) Aspekt sił władczych nadanych wolności wiąże się z altruistycznym wykorzystaniem jej zasobów: w tym sensie wolność „rozumiemy (...) [jako – przyp. Ł.D.] władzę, z której każdy człowiek może korzystać dzięki pomocy lub bezpieczeństwu zapewnionym przez pobratymców i którą on z kolei pomaga zabezpieczyć im” (Green 2016, 136). Drugim znaczeniem wolności pozytywnej jest „równomierne wyzwolenie władz wszystkich ludzi dla realizacji dobra wspólnego” (Green 2016, 138). Green, rozumiał wolność w kategoriach politycznego zobowiązania na którym opierała się perspektywa dbałości o kondycję wszystkich obywateli. Trzeci kontekst w którym odnajdujemy wolność pozytywną jest oparty na przekonaniu o najkorzystniejszym z perspektywy indywidualistycznej, ale i kolektywistycznej definiowaniu wolności: „Prawdopodobnie wszyscy zgodzimy się, że właściwie rozumiana wolność jest największym z dobrodziejstw, a jej osiągnięcie to prawdziwy cel naszych starań jako obywateli. Wypowiadając się w ten sposób o wolności, powinniśmy jednak dokładnie rozważyć, co przez nią rozumiemy Nie chodzi o wolność od ograniczeń czy przymusu. Nie chodzi nam o wolność, którą osoba grupa osób może się cieszyć kosztem utraty tej wolności przez innych. Kiedy mówimy o wolności jako o czymś tak wielce cenionym, chodzi nam o pozytywną władzę bądź zdolność czynienia i korzystania z czegoś wartego czynienia i korzystania, co zarazem czynimy lub z czego korzystamy wspólnie z innymi” (Green 2016, 136).

Green w swoich pismach dawał do zrozumienia, iż wolnością, która stanowi realizację ideałów dobra wspólnego jest wolność o pozytywnym znaczeniu. Green argumentował swoją admirację dla wolności zezwalającej na ingerencję w celu zabezpieczenia jak najszerszej wolności jednostek. Tym samym Green opisywał rolę państwa w systemie politycznym, która

sprowadza się do wspierania i rozwijania możliwości własnych obywateli. Autorzy badający filozofię polityczną Greena wskazują na istotne konsekwencje dostrzegalne przy perfekcjonistycznych wymogów jakie Greena stawia samodoskonalącym się jednostkom. Korzystanie z wolności wymaga bowiem przestrzegania moralnych obowiązków i zobowiązań prawnych opisanych przez Greena (Grygień 2009, 113).

6.4.3 Republikanizm i dobro wspólne

Dla wielu badaczy kategoria dobra wspólnego, stanowi centralny punkt greenowskiej filozofii politycznej (Simhony 1993, 225). Dla innych badaczy kwestia ta stanowi punkt wyjścia do oceny etycznej polityki dla całej grupy brytyjskich idealistów, której przewodził Green (Nicholson 1987, 120). By objaśnić kategorię dobra wspólnego proponowaną przez Greena, należy cofnąć się do propozycji teoretycznych które łączą się z rozważaniami Greena dotyczącymi konsekwencji wolności. Green łączy dobro jednostki z dobrem całego społeczeństwa.

Gdybyśmy rzeczywiście za punkt wyjścia przyjęli pogląd Ernesta Barkera, który w swoim klasycznym opracowaniu stwierdził, że millowskie dokonania pozostawiały „wolność pustą, a indywidualizm abstrakcyjny”, to wówczas rzeczywiście należałoby przedstawić Greena jako centralną i pierwotną postać dla ideologicznej transformacji liberalizmu (Barker 1915, 10). Co więcej, przewrotna uwaga angielskiego politologa wskazywała na fakt, iż greenowska filozofia polityczna była wypełniona argumentami o mocno postulatycznym charakterze. Uwaga Barkera, jak i istniejące, lecz słabo zbadane konotacje, przybliżają nas do zwrócenia uwagi na relacyjność republikańskiego języka polityki, a greenowskiej tradycji myślenia politycznego stawiającej mocno republikańskie wartości w centrum własnej koncepcji¹⁷⁶.

Zapoczątkowana przez Milla transgresja liberalnych argumentów, począwszy od zaakceptowania warunków demokratycznej równości, praw kobiet, opierała się na uzasadnieniu podlegającym istocie prawa jako fundamentalnego źródła dla poszerzania życiowych wolności jednostki. Mill a przed nim Bentham, byli autorami, którzy zgasili republikańską argumentację o powinnościach i politycznym zobowiązaniu. Tymczasem istnieje dostrzegalne i w pełni uzasadnione przypuszczenie by wiązać przede wszystkim Greena, jako

¹⁷⁶ Narzucające się konotacje są lakonicznie odrzucane m.in. przez Gregory'ego Claeysa, który pisał o wiązaniu Greena z republikanizmem: „więcej etosu niż programu” (Tyler 2006, 262).

reprezentanta „nowych liberałów” z językiem republikańskiego zobowiązania. Dla Zbigniewa Pełczyńskiego najważniejszym problemem obecnym w twórczości Greena „było to, że system polityczny, gwarantując masom prawa polityczne, dał im formalny status obywateli, nie zabezpieczywszy tego, by posiadali wymagane przymioty intelektualne i moralne” (Pełczyński 1998, 174). Republikańskie inklinacje wydają się być obecne w greenowskiej także współczesnym badaczom myśli brytyjskiego idealizmu. Zdaniem Colina Tylera, który zestawiał poglądy Greena, z argumentami współczesnych republikanów (Philip Pettit, Richard, Richard Dagger, Benjamin Barber oraz John Braithwaite), jeśli rzeczywiście możemy mówić o republikańskich wartościach w myśli Greena, to z pewnością musimy przedstawić je jako bliskie radykalnej wersji republikańskiej tradycji (Tyler 2006, 264). Badając republikańskie wątki w myśli Greena, warto zwrócić uwagę na tożsamy sens krytyki kwestii uprawnień, która u Greena wybrzmiewa podobnie, co dużo późniejsza krytyka sandelowskiego liberalizmu deontologicznego (Sagoff 1983, 1069).

Biorąc pod uwagę najistotniejsze wartości Greenowskiej filozofii politycznej, moralnego obowiązku, dobra wspólnego, pierwszeństwa interesu publicznego czy pozytywnie rozumianej wolności kształtuje się perspektywa, która odwzorowuje, w zmienionym kontekście historycznym i kulturowym, ideały humanizmu obywatelskiego (Hoover 1973, 558). Daleko idące próby odszukania źródeł społecznej korekty liberalizmu u Greena, sięgają znacznie dalej niż republikańska tradycja polityczna. Brytyjski badacz, Mark Bevir przedstawił relacje Greena z wiarą, jako brakujące ogniwo łączące etyczny socjalizm Greena i jego postawę oczekującą wypełnienia moralnych obowiązków wynikających z otrzymanej wolności (Bevir 1993). Przypisywanie Greenowi religijnych konotacji nie jest nieuzasadnione, wszak greenowska koncepcja „wiecznej świadomości”, posiadająca boską moc ustanawiająca świat rzeczy stanowi boską przyczynę istnienia.

6.5 „NOWY LIBERALIZM”: PROBLEMY INTERPRETACYJNE

W literaturze przedmiotu istnieje przekonanie, wedle którego w latach 1860-1950 funkcjonował moment w historii myśli politycznej w którym fundacyjny udział miała ideologia liberalizmu społecznego. Taka perspektywa utożsamia koncepcje polityczne Milla, Greena, Hobhouse’a oraz Hobsona jako w politycznie spójną ideologicznie perspektywę, której

postulaty dotyczyły aprobaty dla konieczności interwencji państwowej, zakwestionowania prymatu wolności w ujęciu negatywnym, stanowiąc zarazem intelektualną podstawę dla reform społecznych (Eccleshall 1979, 21–29; Weiler 1982, 161). Niemniej świadomość paradygmatycznych przemian upoważnia nas do przedstawienia rozważań dotyczących płaszczyzny funkcjonowania liberałów społecznych jako różnorodnej refleksji intelektualnej. Kierując zainteresowanie głównie na twórczość Hobhouse’a oraz Hobsona przybliżę istotę współczesnych sporów dotyczących umiejscowienia liberalizmu społecznego i „nowego liberalizmu” na mapie ideologicznych sporów. Istniejące opracowania historyczne, często nie dostrzegają ideologicznych wysiłków i realizacji politycznych postulatów ówczesnych liberałów. Nie dostrzegają także siły argumentów, która realizowała się w zmianach legislacyjnych przed I wojną światową jak i w późniejszym okresie. Paradoksalnie w późniejszym okresie liberalna argumentacja na rzecz reform społecznych przyczyniła się do akceptacji politycznej perspektywy reprezentowanej przez laburzystów.

Zdaniem Michaela Freedena „nowy liberalizm” to przede wszystkim ideologia reform społecznych, zagłębiająca się w tradycyjne dla siebie wartości dążąca do zmiany istniejącego porządku społecznego, który w niczym nie uzasadniony sposób w demokratycznym społeczeństwie, gwarantował arystokratycznej elicie monopolistyczną pozycję i zysk z dochodu niezarobionego¹⁷⁷. „Nowy liberalizm” leżał u podstaw pozytywnego postępu, które wymagał nowej definicji roli państwa (Hobson 1909a, X). Zwolennicy „nowego liberalizmu” świadomi byli swojej ideologicznej tożsamości dostrzeganej w późno wigowskiej obawie przed reformami społecznymi, pragnęli weryfikacji politycznych wartości, które zdezaktualizowały się w zmienionych warunkach społecznych. Nowe warunki społeczne stały się fundamentalnym powodem dla liberałów by zakwestionować porażkę późno wigowskiej narracji. Te nowe warunki, tak precyzyjnie opisane przez naocznych świadków społecznych rezultatów rewolucji przemysłowej, stały za przyczyną powstawania oddolnych ruchów społecznych sprzeciwiających się klasowej dominacji wielkich przedsiębiorców¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Termin „nowy liberalizm” pojawił się po raz pierwszy w sferze publicznej w nawiązaniu do zmian zachodzących w liberalnej argumentacji w latach 80 XIX w. (Clarke 1974, 166).

¹⁷⁸ Do znaczących prac wpływających na punkt widzenia opinii publicznej należy przede wszystkim praca Petera Gaskella pt. „The Manufacturing Population of England” oraz „Położenie klasy robotniczej w Anglii” autorstwa Fredricha Engelsa, będącą w czasie swojej publikacji jedną z ważniejszych publikacji dotyczących położenia klasy robotniczej. Choć londyńskie wydanie pojawiło się dopiero w 1891 roku, to jej rozgłos w niemieckojęzycznym świecie dotarł także do Anglii (E. P. Thompson 1966, 189–98). Engels opisywał nieudane próby reform społecznych, które bez radykalnego ograniczenia podstaw wyzysku przeciwstawiały się stawianemu sobie celowi. „Ustawa z 1831 roku oparta na wniosku J.C. Hobhouse’a, postanawiała, że w żadnej fabryce bawełny ludzie w wieku poniżej 21 lat nie mogą pracować w nocy tj. między godziną pół do ósmej wieczorem a pół do szóstej rano, we wszystkich zaś fabrykach młodzież poniżej 18 lat ma pracować najwyżej 12 godzin dziennie, a w

Przedstawiciele „nowego liberalizmu” dostrzegający rezultaty braku kontroli i ekonomiczną przewagę wielkich przedsiębiorców zakwestionowali ideologiczny status ówczesnego leseferyzmu jako liberalnej tradycji myślenia politycznego. Słynny wykład Greena poświęcony swobodzie umów i ustawodawstwu względem pracy w imię liberalnych wartości odrzucał to co za liberalizm uchodziło, a co uderzało w podstawowe wartości równości i wolności leżące u podstaw rozwoju niekrępowanych jednostek (Green 2016, 129–53). W niemal programowym tekście „The Liberal Creed”, Richard Haldane, polityk Partii Liberalnej i zwolennik jej politycznej odnowy, zakwestionował dotychczasowy kształt liberalnej świadomości ideologicznie zbliżonej do torysowskiego paternalizmu, odrzucającego sens radykalniejszych reform społecznych. Haldane w swoim tekście nawoływał do uznania radykalnych ideałów politycznych obecnych przede wszystkim w idealnej równości (Haldane 1888, 465).

Z pojęciem „nowego liberalizmu” wiążą się „problemy interpretacyjne”, które każą odróżnić różnorodne definicje kryjące się pod tym pojęciem. Zdaniem Andrew Vincenta, termin „nowy liberalizm” pojawił się już w latach 80. XIX stulecia i oznaczał początkowo próbę wewnętrznej reformy doktryny liberalnej wyznawanej przez Partię Liberalną (A. Vincent 1990b). W tym celu brytyjski politolog wyróżnił aż sześć form interpretacji terminu „nowy liberalizm”. Wedle pierwszej interpretacji nowy liberalizm nie stanowi ideologicznego zrywu skupionego wokół idei kolektywistycznych, lecz jest wynikiem postępujących po sobie wydarzeń. Pierwsza interpretacja wiąże rozwój kolektywnych ideałów z wprowadzanymi stopniowo reformami społecznymi. Głównymi przedstawicielami tego podejścia są ekonomista José Harris oraz historyk Michael Bentley. Zdaniem autorki biografii Williama Beveridge'a, zwrot w polityce społecznej dokonany przez Partię Liberalną stanowił element stopniowych zmian które zachodziły w przestrzeni publicznej, natomiast dla Michaela Bentley'a, deprecjonującego siłę liberalizmu społecznego, rola ideologii liberalnej jest mitem i próbą ekonomicznej racjonalizacji ówczesnych działań gdyż, sam liberalizm jako ideologia nie istniał, a jedynie występował jako reakcja na praktykę polityczną (J. Harris 1992, 124; Bentley 2007, 14). Kolejna perspektywa, obecna w pracach marksistowskich historyków dowodzi, że fakt pojawienia się liberalizmu społecznego stanowi symptom upadku gospodarki opartej na dotychczasowym ustroju kapitalistycznym. Liberalne reformy, służące poprawie sytuacji klasy robotniczej miałyby stanowić o zaprzeczeniu słuszności zasad wolnego rynku czy ograniczonej roli państwa (A. Vincent 1990b, 392–93). Inna interpretacja kwestionuje ideową genezę

sobotę 9 godzin. Ponieważ jednak robotnicy nie mogli świadczyć przeciw swym chlebodawcom nie tracąc przy tym pracy, przeto ustawa ta niewiele pomogła” (Engels 1952, 236).

przemian, przeciwstawiając jej potrzebę prowadzenia paternalistycznej polityki przez ówczesne liberalne elity polityczne (w szczególności Davida Lloyd George'a oraz Winstona Churchilla) czy pozostających poza kręgiem zainteresowania urzędnikami państwowymi (A. Vincent 1990b, 393–94). Odmienną interpretacją dla pojawienia się liberalizmu społecznego była rosnąca presja ze strony coraz silniejszych ugrupowań dążących do poprawy położenia klasy robotniczej. Rosnąca rola związków zawodowych i innych stowarzyszeń o socjalistycznym programie politycznych reform (Fabianie), stanowili bezpośredni powód do redefinicji celów myśli liberalnej na przełomie wieków (A. Vincent 1990b, 394–96). Inna wyróżniona przez Vincenta wykładnia procesu rozwoju liberalizmu społecznego doszukuje się odpowiedzi na wzrost rosnącego zainteresowania kwestiami sprawiedliwości społecznej, co wynikało z pionierskich badań londyńskiej biedoty i nędzy w jakiej żyją (A. Vincent 1990b, 396–97). Kolejna zaakcentowana perspektywa badawcza wiąże ewolucję myśli liberalnej z ideologią Nowych Liberalistów. Do przedstawicieli takiej interpretacji (mimo istniejących rozbieżności) należą: Michael Freedon, Stefan Collini, Peter Clarke, John Allett czy Peter Weiler. Autorzy Ci mimo wielu różnic, także metodologicznych, widzą w pracach Leonarda T. Hobhouse'a i Johna Hobsona ideologiczną bazę dla polityki społecznej edwardiańskiej Anglii.

6.6 LEONARD TRELAWNY HOBHOUSE: ŻYCIE I TWÓRCZOŚĆ

Leonard Trelawny Hobhouse urodził się w 1864 roku w kornwalijskiej wiosce St. Ive niedaleko Liskeard. Jego dziadek, Henry Hobhouse, absolwent Eton i Brasenose College w Oxfordzie był adwokatem, a przez wiele lat piastował funkcję Keeper of the State Papers, czyli urzędnika państwowego odpowiedzialnego za archiwa i dokumenty państwowe m.in. należących do króla Henryka VIII. Ojciec Leonarda, Reginald, przez ponad pół wieku piastował funkcje urzędnika kościelnego, będąc m.in. archidiakonem Bodmin. Jego matka, Caroline Salusbury Trelawny pochodziła ze znanej kornwalijskiej rodziny. Leonard miał siódmką rodzeństwa z którego najbardziej rozpoznawalną postacią była jego siostra Emily, znana sufrażystka i działaczka pacyfistyczna, której raporty z wizyty w Afryce Południowej rozpoczęły kampanię na rzecz humanitarnego traktowania ludności burskiej żyjącej obozach¹⁷⁹.

¹⁷⁹ Emily Hobhouse jako jedna z pierwszych dostarczyła informacji o niehumanitarnych warunkach w panujących obozach przeznaczonych dla niebrytyjskich mieszkańców w afrykańskiej kolonii. Dzięki informacjom publikowanym na łamach „Manchester Guardian” społeczeństwo brytyjskie dowiedziało się o istnieniu obozów koncentracyjnych oraz praktycznej realizacji imperialistycznej polityki Wielkiej Brytanii. W późniejszych latach

Podobnie jak Hobson, Hobhouse pochodził z rodziny o tradycjach wigowskich, związanych radykalnym skrzydłem Partii Liberalnej. Jego wujek, Sir Arthur (późniejszy Lord Hobhouse), któremu jego bratanek poświęcił wspomnienia, przez lata działalności publicznej zabiegał o reformy prawa (Hobhouse, Hammond, 1905). Lata 1877-1883 młody Hobhouse spędził w Marlborough, szkole z internatem dla chłopców, gdzie zaangażował się w klub dyskusyjny i po raz pierwszy zaznajomił się z pracami Milla, Mazziniego i Spencera. Biografowie wspominają ówczesny okres w życiu intelektualnym Hobhouse'a jako inspirowany hasłami republikańskimi i demokratycznymi (Hobson 1931, 18; Barker 1929, 3). Hobhouse trafił na uniwersytet w Oxfordzie (Corpus Christi College) rok po śmierci Greena. W czasie debat studenckich uwagę jego rówieśników przykuło jego antymonarchistyczne stanowisko. Po skończonych studiach w 1887 roku został przyjęty jako *fellow* na Merton College (gdzie wówczas pracował znany neoheglista z grona Greena: Francis Herbert Bradley). Po trzech latach Hobhouse powrócił na Corpus Christi College jako wykładowca filozofii, gdzie pozostał do 1897 roku. W tym okresie opublikował swoją pierwszą pracę w której przedstawił problematykę związków zawodowych w której wykladał sens reform gospodarczych (Hobhouse 1912). Do najbliższych interlokutorów w tym czasie należeli: Arthur Sidgwick, wykładowca greki oraz Sidney Ball, socjalista, jeden z najważniejszych przedstawicieli Towarzystwa Fabiańskiego na Uniwersytecie w Oxfordzie. Hobhouse nie czuł się komfortowo jako akademik i pragnął mieć większy kontakt z wydarzeniami z życia publicznego. Z drugiej strony jak wspominał John Lawrence Hammond, przyjaciel Hobhouse'a i późniejszy redaktor naczelny „The Speaker”, ówczesny Oxford znajdował się „w bardzo reakcyjnej fazie” (Hobson 1931, 35). Jeszcze podczas pobytu w Oxfordzie Hobhouse poznał swoją późniejszą żonę, Norę Hadwen z którą w 1891 wziął ślub. W 1896 roku opublikował „The Theory of Knowledge”, w której opisał swój krytyczny pogląd dotyczący świecącego wówczas triumfy idealizmu filozoficznego. Od 1897 roku Hobhouse mieszkał w Manchesterze, gdzie był redaktorem dziennika „Manchester Guardian”, redagowanego przez Charlesa Prestwicha Scotta. Dał się poznać jako wpływowy autor mający kluczowe znaczenie dla politycznej linii pisma¹⁸⁰. W 1902 roku zrezygnował w pracy w „Guardianie” Hobhouse przeniósł się do Londynu, gdzie skupił się na studiach socjologicznych i rozpoczął współpracę ze organizacjami związkowymi, a także pracował dla

E. Hobhouse dała się poznać jako działaczka na rzecz pokojowego współistnienia państw krytykując (wraz z bratem Leonardem) przystąpienie Wielkiej Brytanii do I wojny światowej (Crangle and Baylen 1979; Hasian 2003; H. Smith 1973).

¹⁸⁰ Znaczna większość tekstów w ówczesnej prasie brytyjskiej nie była podpisywana (do dzisiaj ta tradycja jest kultywowana w tygodniku „The Economist”). Trudno jest zweryfikować która część tekstów wyszła spod ręki samego Hobhouse'a, która powstała z jego udziałem, a które teksty zostały przez niego zainspirowane i opracowane piórem jego współpracowników (Collini 1983, 259).

pisma „Tribune”. Socjologiczne prace Hobhouse’a a także jego najbliższych uczniów min. Maurice’a Ginsberga w dużym stopniu opierając się na odrzuconym paradygmacie determinizmu skupiały się na bieżących kwestiach społecznych. Prace naukowe z zakresu epistemologii opierały się na paradygmacie. W 1907 roku objął katedrę socjologii na London School of Economics, szkole wyższej założonej w 1895 przez Fabian. W 1911 roku opublikował w prestiżowej serii pracę pt. „Liberalism” omawiającą ideologiczne credo liberalizmu (Hobhouse 2006)¹⁸¹. W tym okresie, oprócz studiów politycznych, Hobhouse pisywał do czasopism „Nation” i „Manchester Guardian”, gdzie objął posadę jednego z zastępców C.P. Scotta. W międzyczasie piastując katedrę socjologii na LSE Hobhouse zaangażował się w ruch związkowy służąc radami i doświadczeniem. W związku z chorobą na długo przed śmiercią w 1929 roku został wyłączony z jakiegokolwiek aktywnego życia intelektualnego (Barker 1929; Hobson 1931).

6.6.1 Krytyka idealizmu

Twórczość Hobhouse’a trudno przypisać do jednej szkoły teoretycznej. Początkowo, znajdował się pod wpływem idealizmu, który stanowił podstawową perspektywę epistemologiczną ówczesnych studiów filozoficznych na uniwersytecie w Oxfordzie. Jednak pod koniec swojego pobytu w Corpus Christi College, rozczarowany kształtowaniem się prądów intelektualnych Hobhouse opuścił Oxford, a swoje krytyczne uwagi wobec entuzjazmu dla idealistycznych dociekań filozoficznych zawarł w swojej pierwszej pracy w pełni poświęconej kwestiom filozoficznym „Theory of the Knowledge”, wydanej w 1896 roku. Zdaniem polskiego badacza praca ta zawierała najistotniejsze krytyki wobec epistemologii idealistycznej (Grygień 2010, 131). Według Petera Weilera, Hobhouse pozostawał nieprzekonany nie tyle teoretycznymi konsekwencjami idealistycznych założeń, ale również ich polityczną realizacją (Weiler 1982, 139). Mając na myśli polityczne rezultaty refleksji Greenowskiej, Hobhouse nie miał na względzie idei wolności czy argumentów kwestionujących „stary indywidualizm”, lecz elementy oddalające ją od istotnego wówczas paradygmatu ewolucjonizmu, definiującego postęp społeczny (Hobhouse 1913, XVII). Z jednej stron podzielał idealistyczne założenia dotyczące wizji postępu i idei historii, z drugiej strony,

¹⁸¹ W tym samym roku, w tej samej serii wyszły publikacje Lorda Hugh’a Cecila pt. „Conservatism” oraz „The Socialist Movement” autorstwa Ramsay’a MacDonalda, późniejszego pierwszego socjalistycznego premiera Wielkiej Brytanii (Barker 1929, 7–8).

bliska mu była perspektywa Comte'owskiego empiryzmu zakładająca ewolucyjną zmianę ludzkiego rozumu. Przyjęcie Comtowskiej wizji nie spowodowało u Hobhouse'a aprobaty dla pozytywistycznego stanowiska dotyczącego postępującej kumulacji empirycznej wiedzy społecznej. Naukowe zainteresowania Hobhouse'a, które zaprowadziły go na fotel profesora pierwszej katedry socjologii w Wielkiej Brytanii nie stanowiły prób unaukowania socjologii, lecz zawarte były w przekonaniu, iż socjologia jako nauka społeczności ludzkiej (ang. *human society*) jest naturalnym narzędziem poznania ludzkich działań¹⁸². Zniechęcony prowincjonalnością społecznych konsekwencji idealistycznej filozofii, Hobhouse opuścił Oxford „gdzie filozofia Greena przenikała już i zapładniała każdą cząstkę narodowego życia” (Collingwood 2013, 23; Hobson 1931, 26). Do własnej krytyki filozofii idealistycznej wrócił nieco dekadę później odwołując się przede wszystkim do twórczości Bernarda Bosanqueta, jednego z uczniów Greena¹⁸³. Bosanquet w wydanej w 1899 roku pracy „*The Philosophical Theory of the State*” przedstawił krytykę traktowania społeczeństwa jako zbioru autonomicznych jednostek mających prawo do decydowania o swojej niezależności wewnątrz społeczeństwa. Liberalna perspektywa zasadzała się na błędnych przesłankach gwarantujących jednostkom osiągnięcie ideału samorządności (ang. *self-government*). Główny cel ataku brytyjskiego idealisty stanowiły koncepcje autonomiczności jednostki obecnych u Benthama, J.S. Milla oraz Spencera, którzy mieli nie dostrzegać społecznej zależności jednostki. Bosanquet wyróżniał dwa paradoksy będące metodologicznym grzechem ówczesnych liberałów. Po pierwsze, na gruncie etycznym, paradoks ten dotyczył kwestii samoograniczenia jednostki (ang. *paradox of Ethical Obligation*). Jeśli bowiem jednostka rzeczywiście jest autonomicznym bytem, w jaki sposób dochodzi do powstania działania będącego efektem wewnętrznego przymusu? Na poziomie społecznym powstaje paradoks politycznego zobowiązania (ang. *paradox of Political Obligation*) polegający na dualności jednostki zarówno jako podlegającej władzy jak i stanowiącej władzę (Bosanquet 1920, 52). Idea

¹⁸² Mimo iż Hobhouse uważany jest za ojca socjologii brytyjskiej, to współczesne opracowania poświęcają mu znikomą uwagę (John Scott 2016).

¹⁸³ Bernard Bosanquet (1848-1923) urodzony w zamożnej rodzinie potomków Hugentów, był uznanym przedstawicielem brytyjskiego idealizmu. Absolwent Balliol College na uniwersytecie w Oxfordzie, w początkach dominacji idealizmu, był jednym z najwierniejszych uczniów T.H. Greena (Muirhead 1935, 19). Z czasem porzucił karierę uniwersytecką na rzecz działalności charytatywnej w międzynarodowej organizacji Charity Organization Society, stanowiącej wówczas emanację „antyinterwencjonistycznych uprzedzeń wcześniejszego pokolenia” (Collini 1976, 87). Nie przestał jednak działać twórczo, wdawał się w polemiki z przedstawicielami Towarzystwa Fabiańskiego (ang. *Fabian Society*), publikował prace z zakresu estetyki, teologii czy historii filozofii, broniąc swojej koncepcji woli powszechnej w której widział odzwierciedlenie woli prawdziwej jednostek funkcjonujących w społeczeństwie. Wedle Bosanqueta, społeczeństwo funkcjonuje w oparciu o indywidualne umysły, jednak rzeczywistość możliwa jest do osiągnięcia dopiero gdy zostają one złączone w system. Jedynie we współpracy i sytuacji relacyjnej istnieje możliwość odnalezienia spełnienia i szczęścia (Grygień 2010; 2012, 173–81; Nicholson 1990, 198–230).

politycznej samorządności, będąca trzonem liberalnego myślenia, stanowi logiczne zaprzeczenie. W idealistycznej koncepcji Bosanqueta nie było możliwości odseparowania jednostek od społecznego zobowiązania. Osiągnięcie samorealizacji jednostki odbywało się poprzez samorealizację społeczeństwa jako całości. Przeciwno tej perspektywie wystąpił w 1918 roku Hobhouse publikując „The Metaphysical Theory of the State”, która stanowiła przede wszystkim krytykę wobec całej spuścizny heglizmu obecnego w Wielkiej Brytanii w postaci Greenowskiego idealizmu, który, jak pisał we swoich wspomnieniach Robin Collingwood, „dręczył” akademików w Oxfordzie (Collingwood 2013, 19)¹⁸⁴. Zdaniem Stefana Collini’ego przywołującego opinię ówczesnych krytyków „nikt nie zrobił więcej by zdyskredytować heglowską teorię wszechmocnego państwa” (Collini 1976, 86)¹⁸⁵.

Hobhouse w swojej pracy wskazał na trzy błędy obecne w idealistycznej propozycji Bosanqueta (Hobhouse 1951, 71). Po pierwsze, zakwestionował stanowisko podporządkowujące jednostkę wymaganej „woli prawdziwej” (ang. *real will*). Zdaniem Hobhouse’a nie istniała konkretna „wola prawdziwa” mająca reprezentować interesy metafizycznej struktury państwowej. Jako przekonany empirysta odrzucał jakiekolwiek wiązanie bytów nierealnych z praktyką życia publicznego. Konsekwencją heglowskiej wizji państwa, obecnej w propozycji Bosanqueta, były dla Hobhouse’a warunki kwestionujące demokratyczny ład opierający się na wolnej woli obywateli. Idealizm Bosanqueta zakładał przeniesienie praw poszczególnych jednostek w ręce całości, reprezentowanej przez aparat państwowy (Hobhouse 1951, 31). Hobhouse’a nie przekonywała także heglowska definicja wolności, która stała się podstawą dla teorii głoszonej przez brytyjskiego idealistę. Autor „The Metaphysical Theory of the State” zakwestionował koncepcję woli powszechnej podporządkowującej jednostkę autorytetowi, instytucji rozporządzającej wolą wszystkich. Drugim elementem podważanym przez Hobhouse’a było przypisanie „woli prawdziwej” znaczenia woli powszechnej wyrażanej przez wszystkie jednostki w społeczeństwie. W krytykowanej postawie, państwo było wyrazem jedności woli jednostkowej, która *de facto* oznaczała realizację interesu państwowego. W takiej konstelacji teoretycznych rozważań rola

¹⁸⁴ W międzyczasie Hobhouse nie ustawał w swojej krytyce względem idealizmu widząc w nim „wpływ uwsteczniający” (Hobhouse 1904, 77). Widział w nim bowiem wielką siłę przedstawiającą uludę silnego państwa bazującego na metafizycznym przekonaniu o stałości zasad które nie mają swojego uzasadnienia w rzeczywistości politycznej. Państwo to w imię wyższych racji budowane było za przyzwoleniem na deprecjację praw jednostek. Taka tradycja, była zaprzeczeniem wigowskiej tradycji opierającej rozwój o wolności przysługujące jednostce (Hobhouse 1904, 80–82).

¹⁸⁵ Dużo później elementy zawarte w krytyce Hobhouse’a podejmie Karl Popper krytykujący polityczne zaangażowanie Hegla i uznając go za odnowiciela nacjonalizmu nadającego mu nowy charakter zbieżny z interesami ówczesnych Prus (Popper 1993, 2:66).

jednostki sprowadzona pozostaje do wyrażenia zgody w ramach „woli prawdziwej” (Hobhouse 1951, 43). Konsekwencją tych błędów jest przekonanie o pozycji państwa jako instytucjonalnego wyraziciela woli powszechnej. Bosanquet przypisał państwu rolę tożsamą ze społeczeństwem. W tym monolicie zakwestionowane zostają dwie podstawowe kwestie. Po pierwsze, nie istnieje żadna krytyka poczynań państwowych ze strony obywateli, a po drugie moc autorytetu państwa ulega deprecjacji, bowiem z jednej strony nie jest w stanie zezwolić na krytyczne stanowisko jednostki (w konsekwencji jednostka nie posiada żadnych zobowiązań wobec państwa), a z drugiej, państwo jest po prostu ostatnim etapem stowarzyszenia ludzi (Grygień 2012, 269–78; Hobhouse 1951, 77–78).

W krytyce ówczesnej spuścizny heglizmu możemy odnaleźć także osobisty wątek, gdyż Hobhouse, wiązał ówczesny militarizm niemiecki doprowadzający do Wielkiej Wojny z ukształtowaną przez idealistycznych filozofów, przede wszystkim z twórczością Hegla, u którego obecna była wizja silnego państwa sprzyjającego rozrostowi potęgi realizującej wizję dziejów. Hobhouse widział konsekwencję powiązań heglowskiej filozofii ducha i „Bismarckowskiej etyki” (Hobhouse 1904, 80–81; 1951, 6, 24). Hobhouse jako uznany intelektualista wypowiadał się krytycznie wobec nadchodzącego konfliktu zbrojnego i zarówno prywatnie jak i publicznie próbował doprowadzić do odcięcia Wielkiej Brytanii od udziału w wojnie¹⁸⁶.

Teoretyczne stanowisko Hobhouse’a uzależnione było od ówczesnego paradygmatu postrzegającego ewolucję społeczną jako wystarczający element wyjaśnienia procesów społecznych. Jak sam zainteresowany wskazywał, jego inspiracją intelektualną twórczością Herberta Spencera była w dużym stopniu „niewinna” i dokonana nieintencjonalnie (Hobhouse 1966b, 296). Na gruncie ontologii, Hobhouse dostrzegał postęp (ang. *progress*) jako elementarny proces tworzący rzeczywistość historycznego porządku społecznego. Hasło ewolucji społecznej stanowiło w dobie wiktoriańskiej i edwardiańskiej Wielkiej Brytanii wyjaśnienie zachodzących procesów społecznych na poziomie zmian zachodzących wewnątrz populacji jak i dotyczących cech biologicznych. Dla Spencera ewolucja odbywała się harmonijnie i była skorelowana z postępem (Burrow 1966, 219). To wszechmocne pojęcie ewolucji fundowało ówczesne przekonania dotyczące kierunku ludzkich działań. Hobhouse przyjmując ewolucjonistyczną perspektywę Spencera, odrzucał jego przekonanie o etycznym

¹⁸⁶ W tym celu Hobhouse, wraz z Johnem A. Hobsonem, Johnem L. Hammondem, Charlesem P. Scottem i Grahamem Wallasem, rozpoczął kampanię na rzecz zaniechania militarnej interwencji wojsk brytyjskich (H. Smith 1973).

determinizmie uzależnionym od biologicznego rozwoju gatunków. W tym miejscu swojej refleksji teoretycznej Hobhouse odwoływał się do Greena, u którego znajdował społeczną korektę warunków postępu ludzkiego.

6.6.2 Paradygmat ewolucji i idea harmonii społecznej

Jeśli mielibyśmy uznać Hobhouse'a za systematycznego badacza, to na pewno występowałby pod takim tytułem w kontekście dwóch pojęć wyjaśniających procesy społeczne: harmonii oraz postępu (Griffin 1974, 647; Grygieńć 2013). Harmonię można uznać za jedno z centralnych pojęć ze słownika używanego przez Hobhouse'a, i będącego szczególnie obecnych w późniejszych pracach podkreślających socjologiczne ujęcie poruszanej przez niego problematyki. Sama jednak koncepcja pojawia się w kontekście ekonomicznym, już w pierwszej pracy socjologa (Hobhouse 1912, 54). Należy mieć na względzie, że pojęcie harmonii znajdowało się w szerokim spectrum problematyki badaczy zajmujących się teorią społeczną. U Comte'a, ojca ówczesnej socjologii, koncepcja harmonii była rezultatem kontroli spontanicznego i nieskoordynowanego zachowania jednostek, które kierują się jedynie egoistycznym motywem zaspokajającym własne pragnienia (Skarga 1977, 93). Dla Hobhouse'a koncepcja harmonii była ściśle związana z możliwością uzyskania przez człowieka stanu wolności i odpowiadała perspektywie permanentnej ewolucji. Zanim jednak przejdę do opisu paradygmatu ewolucji, który definiował słownik liberalnej myśli politycznej Hobhouse'a, przedstawię sens i konsekwencje pojęcia harmonii. Rozważając dobre i złe strony utilitaryzmu oraz indywidualizmu, Hobhouse dochodził do wniosku o popełnianych błędach przez ich teoretycznych głosicieli. Z pozycji tej wydobywał się jedynie Mill, który potrafił połączyć utilitaryzm z „odwołaniem do podstawowego społecznego uczucia”. Jeśli bowiem szczęście innych, jak chcą tego utilitaryści, staje się naszym, wówczas wymogi utilitaryzmu nie są trudne do spełnienia. Pojęcie harmonii stanowi podstawowy element dobra. Harmonia różnych sfer postrzegania rzeczywistości: uczuć, działania oraz doświadczenia staje się tożsama z definicją dobra (Hobhouse 1922, 15). Koncepcja harmonii pojawia się w twórczości Hobhouse'a jako pojęcie definiujące wszelkie aspekty porządku społecznego. Niemniej, pojęcia tego nie można stricte traktować jako pojęcie o politycznym charakterze (Griffin 1974, 648).

Pojęcie ewolucji podobnie jak koncepcja harmonii wypełniała całkowicie intelektualną refleksję Hobhouse'a. Należy jednak pamiętać, że dla Hobhouse'a ewolucja posiadała odmienne znaczenie niż dla naśladowców Darwina i Spencera. Hobhouse był prawdopodobnie jednym z ostatnich teoretyków politycznych, którzy nie deprecjonowali ani stanowiska organicystycznego ani ewolucyjnego (Barnes 1922, 442). Znaczący wpływ jaki na Hobhouse odcisnęła myśl Spencera kładzie kłam przekonaniu Johna Burrowa o jego symbolizmie kwestionującego jego realny wpływ na nauki społeczne, choć niewątpliwie Hobhouse odwołujący się do spencerowskiej wizji kwestionował konsekwencje jego politycznej konkluzji (Burrow 1966, 182). W pewnym stopniu, choć nie bezpośrednio, spadkobiercami spencerowskiej etyki byli członkowie ruchu eugenicznego, dostrzegający w koncepcji ewolucji społecznej możliwość kształtowania społeczeństwa pozbawionego jednostek uważanych za dysfunkcyjne (Grygień 2008a). Wielką popularność z jaką Spencer cieszył się w Stanach Zjednoczonych, gdzie presja ze strony bogatych mieszkańców wschodnich stanów tzw. WASP (ang. *White Anglo-Saxon Protestant*), głoszących moralną przewagę potomków białych imigrantów z Wysp Brytyjskich wobec imigrantów w okresie ruchu migracyjnego, doprowadziła do kształtowania przeświadczenia o słuszności społecznych rezultatów na rzecz „przetrwania lepiej przystosowanych” (ang. *survival of the fittest*). Co prawda Spencer nie pozostawił żadnej szkoły teoretycznej ani licznych naśladowców (jak chociażby Comte)¹⁸⁷, lecz jego próba opisu organicystycznej budowy społecznej wywarła fundamentalny wpływ na kształt politycznej refleksji w czasie trwania epoki wiktoriańskiej i edwardiańskiej. U Hobhouse'a stanowisko Spencera jest widoczne w dostrzeżeniu zależności pomiędzy elementami systemu społecznego, wzorowanego na podstawie obrazu żywego organizmu (Hobhouse 1912, 4). Należy mieć na względzie, iż mimo wpływu Spencerowskiej koncepcji organicystycznej, teoria Hobhouse'a mocno różni się od stanowiska sławnego ewolucjonisty, co więcej możemy odnieść wrażenie, że Hobhouse wychodząc od założeń organicystycznej perspektywy w teorii społecznej całkowicie zakwestionował polityczne rezultaty jego współtwórcy (Owen 1975, 9). Koniec XIX w. minął pod znakiem ożywionych debat dotyczących charakteru ewolucji, co w przełożeniu na teorie społeczne miało usprawiedliwiać działania państwa względem obywateli. Presja ze strony nieuprzywilejowanych grup

¹⁸⁷ Admiratorzy koncepcji Spencera mieli przede wszystkim partykularne interesy w głoszeniu jego leseferystycznych postulatów. Do propagatorów Spencera w Stanach Zjednoczonych należeli przedstawiciele elity amerykańskiej, sędzia Oliver Wendell Holmes czy Andrew Carnegie, który określał Spencera swoim mistrzem (J. White 1979, 57). Zdaniem Richarda Hofstadera, leseferyzm Spencera w dużym stopniu wzmocnił tradycję amerykańskiego indywidualizmu (Hofstadter 1955, 50). W dużym stopniu Spencer był czytany przez siebie współczesnych jako przedstawiciel utylitaryzmu przeddefiniujący zasadę użyteczności na rzecz jednostki, której prawa zostały przeciwstawione drugorzędnej roli państwa (T. S. Gray 1985).

społecznych stwarzała przestrzeń dla argumentów na rzecz ograniczenia nierówności społecznych.

Punktem wyjścia dla Hobhouse'a było przyjęcie poglądu postrzegającego społeczeństwo jako organizm uzależniony od relacji wszystkich elementów którego go kształtują i które ulegają stałej przemianie¹⁸⁸. Także wiedza i rozum nigdy nie stanowią ostatecznej i ukształtowanej formy poznania¹⁸⁹. W serii tekstów poświęconych filozofii nauki Hobhouse dał się poznać jako krytyk dedukcyjnego rozumowania w nauce (Hobhouse 1891a; 1891b). W mocno kuhnowskim kontekście Hobhouse wyrażał przekonanie, że wiedzę uzyskuje się na podstawie naukowych osądów i że jest ona zależna od miejsca i czasu w którym dokonuje się proces poznania (Hobhouse 1896, 595). W wydanej w 1896 roku „Theory of Knowledge” Hobhouse z przekonaniem pisał o organicystycznej budowie jako o perspektywie poznawczej określającej istotę rzeczywistości społecznej. Po pierwsze, system, czyli całościowy kształt rzeczywistości stanowi realność świadcząca o empirystycznym źródle ludzkiego poznania (Hobhouse 1896, 622)¹⁹⁰. Tym samym Hobhouse kwestionował przekonania idealistów podążających za Kantem w krytyce poznawczych mocy empirystycznej perspektywy (Weiler 1972, 146)¹⁹¹. Po drugie, system ten należy traktować jako realistyczną całość złożoną z elementów wzajemnie ze sobą sprzężonych, zbudowany na kształt organizmu (Hobhouse 1896, 585). Organicyzm był perspektywą postrzegania rzeczywistości na podstawie której funkcjonowała cała struktura społeczna. W odróżnieniu od ujęcia mechanistycznego, koncepcja organicystyczna całkowicie była niezależna od czynników zewnętrznych (Hobhouse 1966a, 43). Wzajemna zależność poszczególnych elementów powoduje, że system ten kieruje się zasadą harmonijnego rozwoju (Hobhouse 1966b, 303). Idea harmonii społecznej spajała rolę jednostki oraz istoty dobra wspólnego. Perspektywa harmonijnego rozwoju społecznego umożliwiała na zaakceptowanie w społeczeństwie perspektywy zarówno kooperacji i indywidualizmu, stanowiących polityczny warunek dla wolności i równości (Weiler 1972, 149).

¹⁸⁸ Jak słusznie wskazuje George Mariz, porównanie organicystyczne będzie wielokrotnie pojawiało się w twórczości Hobhouse'a (Mariz 1974, 312).

¹⁸⁹ W serii tekstów poświęconych filozofii nauki Hobhouse dał się poznać jako krytyk dedukcyjnego rozumowania w nauce (Hobhouse 1891b; 1891a). W mocno kuhnowskim paradygmacie Hobhouse wyrażał przekonanie, że wiedzę uzyskuje się na podstawie naukowych osądów i że jest ona zależna od miejsca i czasu w którym się znalazła (Hobhouse 1896, 595).

¹⁹⁰ Hobhouse nigdy o sobie nie pisze jako o empiryście. Zbyt mocno podzielał Greenowskie stanowisko w kwestii by móc o sobie pisać jako o empiryście. Niemniej, Hobhouse wielokrotnie podkreśla w swoich pracach znaczenie realizmu, co pozawala badaczom na określanie Hobhouse'a jako przedstawiciela realizmu (Griffin 1974, 649).

¹⁹¹ Kwestionując postulat Hume'a Kant pisał, że „empiryczne zasady nie nadają się zgoła do tego, żeby opierać na nich prawa moralne” (Kant 1984, 81).

W swoich dalszych pracach Hobhouse podsumowywał rezultaty własnych eksperymentów, których wyniki odrzucały podejście prezentowane przez ówczesną naukę, a które stanowiły fundament dla rozważań na teorię polityczną. Hobhouse zakwestionował pogląd jakoby ewolucja w myśl Spencera i jego naśladowców oznaczała brutalną walkę o przetrwanie w wyniku której kształtowały się biologiczne cechy nowych organizmów. Hobhouse publikując swoje prace z zakresu psychologii społecznej czy socjologii ewolucyjnej zakwestionował istniejący wówczas paradygmat traktujący ewolucję jako element interpretacji rzeczywistości społecznej w której jednostki pozostają skonfliktowane walcząc o przestrzeń i zasoby pozwalające im przeżyć we wrogim środowisku. Choć już w latach 30. XX w. teoria naturalnej selekcji straciła swój fundamentalny sens dla teoretycznej argumentacji liberalizmu, to w dalszy sposób żywotność jej kształtowała kierunek argumentów politycznych, szczególnie wśród zwolenników. Dla Hobhouse'a taki opis rzeczywistości pozostawał nieprawdziwy. W tym celu negując ujęcie ówczesnych komentatorów idących w sukurs leseferystycznej krytyki państwa autorstwa Spencera, Hobhouse przedstawił, powołując się na pracę szkocko-australijskiego filozofa Alexandra Sutherlanda, koncepcję tzw. ewolucji ortogenicznej (ang. *orthogenic evolution*), która kwestionowała ewolucję biologiczną jako kierunek, widząc w niej przede wszystkim samoistny proces zmiany (Hobhouse 1915, 5). Tym samym Hobhouse podważył deterministyczną wizję ewolucji opierającej się na permanentnym konflikcie. Z drugiej strony, Hobhouse odrzucił także krytyczne wobec Spencera stanowiska Thomas Henry Huxley'a oraz Benjamin Kida. Obaj autorzy odrzucali leseferyzm Spencera przekonując o determinującej roli etycznej strony człowieka, która wraz z ewolucją biologiczną działa na rzecz postępu ludzkiej wiedzy (Freeden 1986b, 81–82). Dla Huxley'a, etyka i ewolucja zawsze pozostają ze sobą w konflikcie (Bannister 1979, 142). W swoim wielokrotnie przywoływanym wykładzie pt. „Evolution and Ethics” wygłoszonym dwa lata przed śmiercią, Huxley oskarżył darwinistów, do których sam przez całe życie przynależał, o zgubną w skutkach uniwersalizację zasady doboru naturalnego. Z kolei Kidd, akceptując postęp jako rezultat „przetrwania lepiej przystosowanych”, uznawał ludzki postęp jako rezultat podporządkowania jednostki interesowi społecznemu. Kidd, przeświadczony o egoistycznych właściwościach natury ludzkiej, element hamujący ludzkie popędy, niesprzyjające wspólnocie interesów, dostrzegał w interwencji religii jako źródła równoważnych warunków (Freeden 1986b, 82). Do krytyków Kida należał Hobson, który kwestował irracjonalny status altruistycznych motywów człowieka możliwych do odnalezienia u Kida jedynie w odrodzeniu religijnym (Hobson 1895, 312)¹⁹². Niemniej,

¹⁹² Wielu ówczesnych komentatorów odwoływało się do teologicznego sporu wokół darwinowskiej teorii podważającego chrześcijańską wizję stworzenia świata zawartego w Heksaameronie. Celem wielu z nich było

główny nurt darwinizmu społecznego nadał pewność argumentacji determinującej funkcjonowanie od statusu przystosowania do życia społecznego (Claeys 2000, 236–38). W konsekwencji takiej interpretacji jedyną drogą do budowy lepszego społeczeństwa było pozostawienie ludzi samym sobie, a radykalnej wersji (z której zrodziła się eugenika) eliminacji nieprzystosowanych jednostek (Halliday 1971, 398–400). Leseferyzm wynikający z darwinizmu społecznego zakładał bowiem, że biologiczne cechy związane z urodzeniem determinowałyby całkowicie późniejszą postawę obywatelską wobec czego jakakolwiek pomoc społeczna wiązała się z brakiem możliwości uzyskania oczekiwanych efektów. Spencerowski determinizm zakładał, że ludzkie cechy biologiczne stanowią efekt dziedziczenia. W takiej perspektywie broniłaby się radykalna postawa Ebenezera Scrooge’a, bohatera „Opowieści wigilijnej” Charlesa Dickensa, który nie dostrzegał uzasadnienia dla potrzeby pomocy potrzebującym, uzasadniając brak chęci pomocy dla potrzebujących istniejącym prawodawstwem oraz perspektywą niedoborów wynikającą z przeludnienia (Dickens 1920, 11–14). W podobny sposób można by scharakteryzować klasyczne argumenty ówczesnych propagatorów determinizmu biologicznego, a także postawę samego Spencera głoszącego iż „współczucie dla ludu i bezinteresowne wysiłki na korzyść jego dobrobytu niekoniecznie każą przypuszczać uznanie dla jałmużny” oraz mówiącego, że „dobro może wynikać nie z pomnożenia środków sztucznych łagodzących nędzę, lecz przeciwnie, ze zmniejszania ich liczby” (Spencer 2002, 49).

W istniejącym paradygmacie myślenia politycznego perspektywa Hobhouse’a, odziedziczona w dużym stopniu po Greenie, stała się jedną z najważniejszych dróg interpretacji społecznych konsekwencji ewolucji biologicznej (Halliday 1971, 393–94). Wyróżniając się na tle ewolucjonistycznego dyskursu, Hobhouse był przekonany, że koncepcja walka o przetrwanie gatunków nie determinuje całokształtu życia biologicznego oraz społecznego. Istotnym elementem refleksji Hobhouse’a była rola umysłu (ang. *mind*), który w biologicznym świecie ulega odmiennym przemianom. Wypracowane przez lata stanowisko, oparte było o obserwacje zachowania zwierząt prowadzonych przez Hobhouse’a w czasie trwania jego kariery jako redaktora „Manchester Guardian” (Collini 1983, 147; S. Alexander 1931, 266). Zakładało ono, że walka nie stanowi podstawowego elementu kształtującego rzeczywistość społeczną człowieka. W życiu tym, istotne znaczenie posiada współpraca (ang. *co-operation*)

wskazanie na tożsamość koncepcji pochodzenia człowieka. Wybitny ewolucjonista, Alfred Russel Wallace podkreślał, że „teoria darwinowska, nawet doprowadzająca do swych ostatecznych konkluzji, nie tylko nie przeciwstawia się, ale wręcz dostarcza zdecydowanego potwierdzenia wierze w duchową naturę człowieka” (Wallace 2008, 197).

jako nieodzowny element życia społecznego. Źródłem takiego przekonania jest rola jaką ewolucja przypisuje umysłowi w historii człowieka. Ewolucja sama w sobie nie jest procesem ingerującym w aksjologiczną warstwę ludzkiego poznania. Ewolucja sama w sobie pozostaje dla człowieka poza kategoriami dobra, sprawiedliwości czy zobowiązania. Pozostaje neutralną wobec tego co ludzie uważają za słuszne i tego czego wolą unikać (Hobhouse 1915, 1). Darwinizm społeczny dostrzegający paralelę pomiędzy biologicznym oraz społecznym aspektem ludzkiego rozwoju nie brał pod uwagę braku konsekwencji prostego determinizmu społecznego nierozkładającego się na długotrwałe procesy zmian biologicznych¹⁹³. Dla Hobhouse ewolucja jest wzrostem wszelkich innych cech, które pomagają przetrwać danemu gatunkowi (Hobhouse 1915, 5). Nic nie wskazuje, zdaniem Hobhouse'a, by „naturalna selekcja” w kontekście społecznym jedynie promowała jednostki wyróżniające się ponadprzeciętną budową ciała czy innymi właściwościami natury biologicznej. W swojej krytyce kierunku darwinizmu społecznego Hobhouse podążał wraz z Piotrem Kropotkinem, który także dostrzegał wśród zwierząt silny altruizm i potrzebę pomocy wzajemnej, uczucia całkowicie pomijane przez klasycznych darwinistów (Owen 1975, 124). W opinii Hobhouse'a duże znaczenie dla społecznego statusu, a także dla biologicznego przetrwania gatunków ma kwestia współpracy pomiędzy jednostkami. Współpraca pomiędzy ludźmi zawdzięcza swoją rolę proponowana koncepcja ewolucji społecznej pociągająca za sobą znaczenie i kontekst definicji harmonii i postępu opierała się na przeświadczeniu o silnym motywie współzależności (ang. *correlation*) który rządził jednostkami znajdującymi się w grupie społecznej. W języku, mimo istnienia w zdaniach odmiennych słów to współzależność pomiędzy nimi odpowiada za sens całego zdania. W podobny sposób wizję rzeczywistości społecznej przyjmuje organicyzm, gdzie wszystkie organy w ciele mimo funkcjonowania osobno współtworzą poprzez system zależności całą strukturę umożliwiając w ten sposób jej funkcjonowanie. „Pojęcie współzależności służy po pierwsze, jako najogólniejsze ujęcie wszelkich rodzajów ludzkiej aktywności zarówno wykonywane świadomie jak i podświadomie oraz po drugie, jako miernik umożliwiający porównanie różnic w zakresie relacji różnic pojawiających się sukcesywnie” (Hobhouse 1913, XXIV).

¹⁹³ Powątpiewający w prostotę założenia dotyczącego naturalnej selekcji Hobhouse podaje przykład muchy tse-tse, która jako rodzaj owadów może przeżyć jedynie w odpowiednich warunkach co czyni ją słabą w porównaniu z innymi gatunkami. Z drugiej strony, przenoszone przez nią choroby są w stanie zabić konia czy człowieka. Pytanie o to czy mucha tse tse i stanowi o jej wyższości nad innymi gatunkami stanowi dla Hobhouse punkt wyjścia do zakwestionowania utartego schematu ewolucji (Hobhouse 1915, 2). Warto dodać, że dla późno wiktoriańskiej perspektywy świat wynosił ok. 100 mln, dzisiejsze badania wskazują, że Wszechświat ma więcej niż 13,8 mld lat.

6.6.3 Koncepcja wolności

Koncepcja wolności Hobhouse'a oddaje historyczność kontekstu w której wolność pojawia się w anglosaskiej myśli politycznej (Hobhouse 1911, 190). Jest więc elementem projekcji zaspokajającą krytyczną, a czasem destrukcyjną formę zastanego porządku politycznego. Idee polityczne stanowią produkt czasów i miejsca w którym się znalazły. Jednocześnie nie ulegają całkowitej stabilizacji kończącej definiowanie danych pojęć, lecz stanowią „część procesu o walkę pomiędzy starymi i nowymi zasadami porządku społecznego” (Hobhouse 2006, 3). Problem wolności będący wyjściową kategorią dla XIX-wiecznego liberalizmu, wyrosłego na jurydycznej tradycji politycznej, odnosił się do walki o uznanie praw. Prawo było koniecznością powstania wolności, która ograniczając jej indywidualne użycie przynosiła równą wolność dla całej społeczności (Hobhouse 2006, 11). Osobista wolność wynikała z konsekwencji argumentów zwolenników jej republikańskiej wersji oznaczającej brak dominacji. W tym sensie, dla Hobhouse'a wolność osobista stanowiła brak kontroli ze strony innych, przy jednoczesnym „ograniczeniu ze strony zasad i reguł któremu podlega całe społeczeństwo, dla dobra całej wspólnoty będącej prawdziwym władcą wolnego człowieka” (Hobhouse 2006, 13). W ten sposób Hobhouse tłumaczył wolność myśli i przekonań opierając się na dorobku J.S. Milla ograniczającego te wolności ze względu na wolność drugiej osoby¹⁹⁴. Wedle Hobhouse'a przedstawiającego idee liberalne w kontekście XIX-wiecznej Wielkiej Brytanii, osiągnięcie wolności nie było możliwe bez warunku równości, dającego prawo do korzystania z wolności na takich samych zasadach przez wszystkich członków społeczeństwa.

Wedle Hobhouse'a „stary liberalizm” całkowicie deprecjonował ideę wolności i jej społeczne otoczenie. Propagatorzy idei *laissez-faire* postrzegali postęp technologiczny napędzający rewolucję przemysłową jako część liberalizacji warunków pracy i handlu uzależnionych od patronażu i nadrzędnej pozycji dworu w strukturze społecznej. W tym celu zniesienie taryf celnych i ograniczenie ustawodawstwa regulacyjnego, w tym tzw. Aktów Nawigacyjnych (ang. *Navigation Acts*), miało na celu rozbić istniejące monopole gospodarcze, a także uwolnić produkcję od zdominowania przez interes klas wyższych. Spostrzeżenie Hobhouse'a, bliskie współczesnym historykom, wskazuje, iż ówczesna argumentacja, obecna

¹⁹⁴ Wedle Stefana Collini'ego Hobhouse, choć kwestionował indywidualizm aprobowany przez utilitarystów, traktował Milla jako „nowego liberała” *avant la lettre*, łączącego wartości starego liberalizmu z jego nowym odczytaniem (Collini 1977, 249; Hobhouse 2006, 51).

u Smitha jak i Cobdena zakładała, że ograniczenie handlu subsydiujące pozycję właścicieli ziemskich, *de facto* prowadziło do zwiększenia nierówności społecznych (Hobhouse 2006, 16). Taryfy miały przynosić zyski jedynie wielkim posiadaczom ziemskim utrwalającym własną monopolistyczną pozycję w strukturze ówczesnej gospodarki. Historyczne odczytanie liberalnych postulatów domagających się uwolnienia handlu czy pokojowej koegzystencji nie kwestionowały samej idei opodatkowania, czy też nie broniły Imperium Brytyjskiego jako siły militarnej zapewniającej polityczną stabilizację (Hobson 1919). Ideałem Cobdena w twórczości którego „nowi liberałowie” odnajdywali obrońcę nizin społecznych i prekursora pokojowej koegzystencji państw był dobrobyt. Cobden jako mówca wiecowy widział kwestię regulacji handlowych w aspektach moralnych i religijnych. Podstawą zakwestionowania interwencji państwowej, której rzecznikiem stał się Cobden było zanegowanie ówczesnego reżimu gospodarczego w którym interwencja państwa służyła poprawie zysków wielkich właścicieli ziemskich (Hobhouse 2006, 37)¹⁹⁵. Cobden znalazł się w momencie historii w którym system gospodarczy przemieniał się z kupieckiego na system przemysłowy oparty o masową pracę robotnika. Wprowadzone jeszcze na początku XIX w. restrykcje zainicjonowane przez rząd Roberta Peela względem bezpieczeństwa zatrudnienia, już w momencie ich inicjowania nie stanowiły ochrony dla pracowników i nie odpowiadały na społeczne konsekwencje powiązane przede wszystkim z pauperyzacją ówczesnego społeczeństwa. Metodą ochrony przed złymi praktykami miała być wprowadzona zasada swobody zawierania umów (ang. *freedom of contract*)¹⁹⁶, jednakże przy istniejących warunkach społecznych służyła ona jedynie na korzyść właściciela zakładów pracy, na co zwracał uwagę T.H. Green (Green 2016, 129–53).

Etyczny konsekwencjonalizm Hobhouse’a i empiryzm, nakładający się na świadomość dobra wspólnego odziedziczoną po Greenie, zdeterminowała pogląd w którym nie istnieje wolność nie podlegająca społecznym ograniczeniom. Wszelkie działania wolnych jednostek

¹⁹⁵ Co istotne dla debaty na temat charakteru ruchu wolnorynkowego hasłem Cobdena było „opodatkowanie chleba”, a nie samoistna perspektywa wolnego handlu (López 2017, 34). Argumenty przeciwko tzw. prawom zbożowym były przewodnim elementem ówczesnych ruchów rewolucyjnych dążących do zlikwidowania przywilejów klasy wyższej (E. P. Thompson 1966, 315).

¹⁹⁶ Myśl liberalna, nawet we swojej wczesnej fazie kwestionowała równość podmiotów zawierających umowy pomiędzy robotnikiem a pracodawcą dostrzegając przewagę pracodawców kontrolujących poziom płac. Według Adama Smitha „nie trudno przewidzieć, która z tych dwóch stron we wszelkich zwykłych okolicznościach musi mieć przewagę w sporze i zmusi drugą stronę do przyjęcia swych warunków. Pracodawcy, jako mniej liczni, o wiele łatwiej mogą się zrzeszać, a poza tym prawo uznaje ich zrzeszenia lub przynajmniej ich nie zabrania, robotnikom zaś nie pozwala się zrzeszać. Nie mamy żadnych ustaw parlamentu zwróconych przeciwko znikom, które mają obniżyć ceny pracy, wiele jest natomiast przeciwko znikom, które miałyby je podwyższyć. Przy wszelkich takich zatargach pracodawcy mogą wytrwać o wiele dłużej. Właściciel ziemski, farmer, fabrykant lub kupiec, nawet gdyby nie zatrudniali ani jednego robotnika, mogliby na ogół przeżyć rok lub dwa z kapitału, który już zdobyli. Wielu zaś robotników nie potrafiłoby przetrwać bez pracy jednego tygodnia, niewielu przetrwałoby miesiąc, a chyba żaden nie przetrwałby roku” (A. Smith 2015a, 1:79).

posiadają społeczny wpływ (Hobhouse 2006, 58). Ostatecznie idee indywidualizmu dostrzegającego jedynie jako atomistyczny obiekt, zostały zakwestionowane przez społeczne implikacje doboru naturalnego. Dziedziczność sama z siebie stanowi iż jednostka zawsze pozostaje w zależności od społeczeństwa. Przekonanie, że jesteśmy w stanie oddzielić indywidualizm od społecznego zakorzenienia ludzi było zdaniem Hobhouse'a charakterystyczne dla starego indywidualizmu, który został ostatecznie zakwestionowany przez Greena (Hobhouse 1913, XVI–XVII). Wolność jako pojęcie społeczne nie jest w stanie istnieć bez ograniczających go norm społecznych (Hobhouse 1911, 189).

Liberalizm Hobhouse'a, zorientowany na kwestie społeczne wykształcił się w historycznym momencie w którym świadomość społeczna oznaczała zorientowanie na rezultaty procesu industrializacji, wzmożonej urbanizacji, które w efekcie masowego charakteru działania doprowadziły do pauperyzacji brytyjskiego społeczeństwa. Nowe warunki społeczne wedle Hobhouse'a wprowadziły zakwestionowanie dotychczasowych wyobrażeń dotyczących rezultatów interwencji państwa. Stary system opierał się na republikańskim przekonaniu o samodzielności obywatelskiej. Jednakże, taka sytuacja była możliwa w warunkach w których nie istniał rozwinięty przemysł uzależniający od siebie robotników, których jedyne źródło utrzymania wynikało z zaakceptowania własnej pozycji w strukturze organizacyjnej przemysłowej Wielkiej Brytanii. Nowe warunki społeczne zdaniem Hobhouse'a wymagały interwencji ze strony państwa. Istniejący wówczas system gospodarczy uniemożliwiał stworzenie warunków do uznania wolności kontraktu/umowy jako elementu wyrównującego pozycję robotnika i jego pracodawcy. „Prawdziwa zgoda to zgoda powstawała na wolnych warunkach, pełna wolność umowy wymaga równości pomiędzy dwiema stronami kontraktu”. Nowi liberałowie” wychodzili z perfekcjonistycznych założeń, że przestrzeń wolności musi pozostać wypełniona by mogła pozostać wolna. David George Ritchie, jeden z tych myślicieli, który najwięcej zawdzięczał etyce greenowskiej pisał, że jako liberałowie „musimy jeszcze raz uznać, wraz z Arystotelesem, moralne funkcje państwa” (Ritchie 1891, 191).

6.6.4 Indywidualizm vs. kolektywizm

Zagadnienie indywidualizmu stanowiło podstawowy problem badawczy w twórczości Hobhouse'a przede wszystkim jako badacza społecznego. Zainteresowanie kwestią

teoretycznych i politycznych konsekwencji atomizacji warunków życia społecznego miało swój kontekst w postrzeganiu indywidualizmu przez ówczesnych myślicieli politycznych. Z jednej strony koncepcja ideologiczna, określana przez Hobhouse'a mianem „starego indywidualizmu” przedstawiała wiążącą dla całego systemu wizję człowieka jako atomistycznej jednostki, niezależnej od społecznych konstruktów. Jednakże wraz z pojawianiem się millowskiej refleksji ta skrajnie indywidualistycznie perspektywa odchodziła w przeszłość, pozostawiając jedynie jako trwały element paradygmatu ewolucyjnego dostrzegającego w atomizacji społecznej trwałe, wzajemnie sprzężony organizm (Hobhouse 1913, XVII). Nowa koncepcja indywidualizmu, zaproponowana przez Hobhouse'a uzależniona jest od zasady harmonii, która jednostce przeciwstawia całą wspólnotę w imię wymogu obowiązku (Hobhouse 1922, 22). Hobhouse przeciwstawiał niepodważalny indywidualizm jednostki utrwalony w myśli utylitarystycznej dobru społeczeństwa. Indywidualizm bowiem realizowany był poprzez gwarancję prawa do posiadania, czy prawa do decydowania o swoim losie niezależnie od konsekwencji (zawierającym się w przykładzie spożycia alkoholu w dowolnym miejscu i dowolnym czasie) (Hobhouse 1912, 89). Przeświadczenie o tych naturalnych prawach leżących w gestii i posiadaniu jednostki uderza w dobro całego społeczeństwa. W tej kwestii Hobhouse przywoływał poglądy Greena, który pisał iż „naturalne prawo» rozumiane jako prawo w stanie natury, które wszak nie jest żadnym stanem społecznym, stanowi zaprzeczenie. Nie może istnieć prawo pozbawione świadomości wspólnego interesu po stronie członków społeczeństwa” (Green 1986b, 29, §31). W tej kwestii politycznej refleksji zarówno utylitaryzm jak i transcendentalizm¹⁹⁷ są wyjątkowo ze sobą zgodne. Prawo społeczeństwa góruje nad prawem jednostki.

Hobhouse, kwestionował umocowanie praw jednostki przypisanych jedynie z perspektywy indywidualnej osoby, nie posiadającej szerszego umocowania w społeczeństwie. Nie oznaczało to kategorycznego podporządkowania wszelkiej decyzji indywidualnej od woli społeczeństwa. Wizja Hobhouse'a polega na greenowskiej koncepcji zobowiązania moralne zawarte w wizji dobra wspólnego. Tym samym to zobowiązanie kierujące decyzjami jednostki co do wykorzystania ich indywidualnego potencjału. Dzięki „prawdziwej wolności” „każdy ma największą możliwość do kształtowania siebie w jak najlepszym stopniu” (Hobhouse 1912, 93).

¹⁹⁷ Takim pojęciem Hobhouse określał koncepcję Greena (Hobhouse 1912, 90).

Hobhouse, jako profesor socjologii zdawał sobie sprawę z fundamentalnej zależności jednostki w ramach istniejących konfiguracji społecznych. W 1920 roku opracowując encyklopedyczne hasło socjologii Hobhouse zwrócił uwagę, że perspektywa indywidualistyczna zawiera prawdy właściwe dla jednostki, które niekoniecznie muszą odzwierciedlać rzeczywistość społeczną dostępną i reprezentowaną w szerszym, społecznym kontekście (Hobhouse 1966a, 34–35). Perspektywa kolektywistyczna w żaden sposób nie doprowadzała do ograniczenia pozytywnej wolności jednostki. Sama kategoria harmonii oznaczała dla Hobhouse wymóg takiego ideału społecznego, który zawierał połowę elementów kolektywizmu oraz połowę indywidualizmu (Hobhouse 1922, 22).

Koncepcja indywidualizmu jaką posługuje się w swoich pracach Hobhouse w dużym stopniu przypomina millowską koncepcję, która postrzega wolność jednostki w kategoriach rozwoju i postępu społecznego (Gaus 1983, 17). Zdaniem Petera Weilera, celem teoretycznej podstawy Hobhouse'a była synteza pomiędzy Millem, a Greenem, którego spotkał jeszcze w czasie studiów w Oxfordzie (Weiler 1972, 145). Hobhouse odrzucając „staroliberalne ujęcie problematyki jednostki, kwestionował także perspektywę socjalistyczną. Socjalizm dokonuje pomieszania porządków. Jednostka nie jest podporządkowana maszynerii państwa, to na państwie gromadzą się etyczne oczekiwania (Hobhouse 1898, 143). Rolą kolektywizmu jest dostarczyć warunków do etycznych celów, a nie zrównanie społecznych aspiracji jak ma to miejsce w myśli socjalistycznej. Dla Hobhouse'a kryterium słusznych argumentów politycznych wyznaczających rozwój społeczny, który zawarty jest w porządku harmonijnym (Hobhouse 1911, 185). Ten jednak funkcjonuje w przypadku woli jednostek dla budowy systemu wzajemnej kooperacji.

Rozważając zagadnienie relacji pomiędzy perspektywą indywidualistyczną a kolektywistyczną należy zwrócić uwagę na konsekwencję propozycji „nowoliberalnej”. Hobhouse swoją karierę teoretyka polityki oraz publicysty rozpoczął od pracy która odzwierciedlała jego idealistyczne poglądy którymi przesiąknął w czasie swojego pobytu na Oxfordzie. Jednym z najważniejszych zagadnień ówczesnej epoki była problematyka relacji pomiędzy przedsiębiorstwami zwiększającymi stale swój udział i posiadających dominującą pozycję w relacji z pracownikami. Hobhouse, argumentując za zrzeszaniem się robotników w celu reprezentacji wspólnego interesu. W pracy „The Labour Movement” przedstawił pogląd wedle którego ruch związkowy zrzeszający pracowników, ruch spółdzielczy oraz wszelkie działania komunalne o socjalistycznym charakterze są ze sobą komplementarne służąc przede wszystkim kolektywnej kontroli nad przemysłem (Hobhouse 1912).

6.7 JOHN ATKINSON HOBSON: ŻYCIE „EKONOMICZNEGO HERETYKA”

Pisarstwo Johna Atkinsona Hobsona nieczęsto staje się obiektem studiów poświęconych myśli liberalnej, a to właśnie silne przywiązanie do liberalnych wartości epoki postmillowskiej będzie fundamentem jego olbrzymiej twórczości. Jak przyznaje Freedon, wpływ i znaczenie Hobsona jest niedoceniane, a jest to teoretyk liberalizmu „zasługujący na większe uznanie (...) niż jest to ogólnie przyjęte” (Freedon 1986b, 253). Z racji swojej biografii, Hobson był jedynie związany z ograniczeniami finansowymi, które zmuszały go do tytanicznej wręcz pracy pisarskiej (liczne prace i artykuły naukowe i publicystyczne osiągają liczbę 50 publikacji książkowych). Prowadząc przez dłuższy okres swojego życia żywot zaangażowanego publicysty, stał na uboczu tego co było wytworem wielkich ośrodków akademickich: Oxfordu i Cambridge, a także będąc sceptyczny co do tego co było rezultatem połączenia londyńskiej bohemy i Westminsteru: epicentrum życia politycznego kraju. W początku swojej kariery nie był przekonany zarówno do działalności Towarzystwa Fabiańskiego, z którego członkami współpracował przez lata, a o których myślał, że są „albo zbyt podburzający albo zbyt emocjonalni”¹⁹⁸, ani do innych grup o charakterze progresywnym, których narracja dotyczyła rewizji liberalnych dogmatów. Jego autorski styl myślenia widoczny jest jego postawie jako pisarza, otwartego na często żywy styl i nieakademicki żargon (Davis 1957, 291). Mimo jego zasług, których uznanie przyszło dość późno, próżno szukać go jako inspiratora dla współczesnych ekonomistów, którzy także kwestionują zasadność wielu rozwiązań wolnorynkowej¹⁹⁹. John Maynard Keynes, który doceniał Hobsona koncepcję akumulacji kapitału, dostrzegł słusność jego teoretycznych propozycji dopiero na długo po tym jak Hobson został oskarżony o głoszenie ekonomicznych herezji (Clarke 2009, 101–3).

John Atkinson Hobson urodził się w 1858 w Derby gdzie jego ojciec William Hobson, prominentny właściciel i dziennikarz liberalnej prasy (*Derbyshire and North Staffordshire Advertiser*), pełnił funkcję burmistrza Derby w latach 80. XIX w. Jego matką była Josephine Hobson (z domu Atkinson), która urodziła trzech synów i jedną córkę, sam Hobson więcej o

¹⁹⁸ Fabianie na twórczość Hobsona patrzyli z uznaniem, aczkolwiek pewne jego poglądy traktowali jako pochodne własnych przemyśleń i kwestionowali autorstwo Hobsona w tej sprawie (McBriar 1966, 46).

¹⁹⁹ Mimo iż podobnie jak Hobson, znany ekonomista Thomas Piketty w swojej twórczości diagnozuje bolączki leseferystycznej gospodarki rynkowej, to twórczość Anglika nie służy współczesnemu autorowi jako źródło inspiracji czy punkt wyjścia (Piketty 2015a; 2015b).

matce nie pisze ograniczając się do podstawowych faktów. Jeden z braci został matematykiem na King's College, Uniwersytetu w Cambridge, a drugi przejął gazetę po śmierci ojca. Siostra natomiast była związana z prawnikiem i redaktorem prac z zakresu prawa Jeremy'ego Benthama: Charlesem Milnerem Atkinsonem. Młody Hobson początkowo uczył się w Derby School, szkole mającej swoje korzenie jeszcze w XII wieku. W trakcie nauki, Hobson zaznajomił się z twórczością J.S. Milla oraz ukazującymi się wówczas pracami Herberta Spencera. W 1876 roku Hobson rozpoczął studia na Uniwersytecie Oxfordzkim w Lincoln College. W Oxfordzie znajdował się podobnie jak cała społeczność uniwersytecka pod wpływem T.H. Greena, choć ówczesny idealizm nigdy nie stanowił istotnego odniesienia w jego twórczości (Schneider 1996, 2; Hobson 1976, 26). Hobson opuścił Oxford ze słabym wynikiem końcowym (poniżej swoich oczekiwań) w 1880 roku i rozpoczął pracę jako nauczyciel w szkołach w Kent i Exeter. W 1885 roku poślubił Amerykankę, Florence Edgar, pisarkę i autorkę krótkich opowiadań, która angażowała się w sprawy społeczne, przede wszystkim związane z kwestią emancypacji i równego statusu kobiet.

W latach 80. XIX w. Hobson znalazł się pod wpływem Henry George'a, amerykańskiego ekonomisty który przebywał wówczas na tournée w Anglii (P. d'A. Jones 1987). W czasie pobytu w Exeter, Hobson poznał przedsiębiorcę, Alberta Fredericka Mummery'ego (znany wówczas alpinista, który wkrótce zginął w trakcie wspinaczki na Nanga Parbat) z którym razem w 1889 roku opublikowali „The Physiology of Industry”, pracę która dla Hobsona była „pierwszym krokiem w karierze heretyka” (Hobson 1976, 30). Praca ta rzeczywiście miała fundamentalne znaczenie dla dalszych losów Hobsona, bowiem jej krytyka uderzająca w teoretyczne podstawy klasycznych założeń ekonomii była głównym powodem do jego początkowego odosobnienia w akademickim życiu kraju. W momencie publikacji Hobson był wykładowcą ekonomii politycznej i angielskiej literatury na dodatkowych kursach uniwersyteckich w Londynie (London Society for the Extension of University Teaching). Po odmowie przedłużenia kontraktu i odrzuceniu jego kandydatury na wykładowcę na kursach dla dorosłych w Oxfordzie oraz na członka prestiżowego Political Economy Club (założonego przez Jamesa Milla w 1821 roku) perspektywa znalezienia pracy w świecie akademickim uległa dezaktualizacji. Kariera akademicka Hobsona zakończyła się na samym jej początku, a wyparcie przez środowisko spowodowało, że Hobson rzucił się w wir pracy czego efektem były dwie publikacje: „Problems of Poverty” (1891) i „Evolution of Modern Capitalism” (1894)²⁰⁰.

²⁰⁰ Jest to jedyna praca Hobsona która w całości została przetłumaczona na język polski. Polski tekst, pt. „Rozwój kapitalizmu współczesnego” ukazał się w 1898 roku w Warszawie nakładem wydawnictwa „Głosu” (Hobson 1898b).

Od tamtej pory głównym zajęciem przynoszącym korzyści materialne było pisanie i publikowanie artykułów prasowych. Duża część publikacji książkowych stanowił zbiory publicystyki i naukowych rozważań Hobsona. Wraz z przyszłym premierem rządu laburzystowskiego, Ramsay'em MacDonaldem oraz członkiem Towarzystwa Fabiańskiego, Williamem Clarkiem założył nieformalną grupę dyskusyjną Rainbow Cricle²⁰¹. Od 1896 grupa wydawała magazyn *Progressive Review*, którego dyrektorem wydawniczym został Hobson. Pod koniec wieku Hobson został wysłany do Południowej Afryki jako korespondent „Manchester Guardian” (z polecenia Hobhouse’a), gdzie relacjonował narastający konflikt pomiędzy Burami a wojskami Brytyjskimi. Po powrocie do kraju wydał, dla wielu uznawane za swoje fundamentalne dzieło: „Imperialism: A Study” w którym przekonywał o ekonomicznych korzeniach imperialistycznej dominacji. Dzieło to stało się nagłośniejszą pracą Hobsona poprzez pozytywne uwagi jakie na temat pracy jego autora przedstawił Władimir Lenin²⁰². Relacje Hobsona przyniosły mu wielu zwolenników, ale także przyczyniło się do wielu ataków na jego osobę. Ówczesna prasa pisała o braku bezstronności w relacjach autora, pro-burską postawę, fałszowanie statystyk czy antybrytyjskie stanowisko (Courtney 1900, 619–20; H. Stephen 1900, 11; Anonim 1900b). W obronę Hobsona włączyli się m.in. Herbert Spencer, który pisał o „odpowiednim momencie” w jakim ukazała się książka oraz James Bryce, wówczas deputowany Partii Liberalnej (Bryce 1900; Anonim 1900a). W reakcji na działania mas i sterującą nagonką prasę, Hobson opublikował „The Psychology of Jingoism” w której opisywał proces w jakim tworzy się poczucie tytułowego szowinizmu. W 1905 roku odbył podróż do Kanady jako wysłannik „Daily Chronicle”. Od 1907 roku Hobson dołączył do redakcji nowego tygodnika „The Nation”, w którego redakcji zasiadał także Hobhouse. Jego wpływy w Partii Liberalnej były na tyle znaczące, że znalazł się on na liście osób mających

²⁰¹ Nazwa grupy powstała od miejsca spotkań: Rainbow Tavern na Fleet Street w Londynie. Od 1894 roku przez kolejne 30 lat spotykała się tam grupa reformatorów społecznych i intelektualistów powiązanych z Partią Liberalną i Partią Pracy (Clarke 1978, 56; Emy 1973, 105; Schneider 1996, 7–8).

²⁰² Praca ta była później oskarżana przez krytyków o powielanie antysemitycznych stereotypów (Mitchell 1965). „Imperialism” jak i wcześniejsza praca omawiająca konflikt w Południowej Afryce zawierała oskarżenie o destrukcyjne działanie na rzecz zachowania pokoju i chęci konfrontacji w imię własnego interesu finansowego żydowskim finansistom. Hobson oskarżał przedstawicieli żydowskich środowisk finansowych o próbę wzniesienia konfliktu zbrojnego mającego wywindować cenę kruszców wydobywanych na terenach burskich republik w Afryce Południowej. Mimo świadomości argumentowania w ramach antyjudajstycznej nagonki (niem. *Judenhetze*) przedstawiał zaognioną sytuację w republikach burskich jako rezultat handlowej działalności bogatych europejskich Żydów, spekulujących produktami eksportowymi (Hobson 1900, 189–97). W żydowskich spekulantów miała także zależeć sytuacja muzyków w carskiej Rosji czy farmerów z Australii (Hobson 1900, 194). Zdaniem znawcy biografii Hobsona, Johna Alletta, nie można wystąpić kwestionujących rolę żydowskich spekulantów traktować w kategoriach antysemitycznej nagonki, takiej jaką spotykamy w jawnie antysemitycznej niemieckiej prasie (Allett 1987). Należy jednak pamiętać, że ówczesny antysemityzm brytyjskich elit nie rozgraniczał się na barwy polityczne. Antysemityczne wystąpienia można spotkać wśród działaczy lewicowych ugrupowań, jak np. u Henry’ego Hyndmana i Keira Hardiego, czy u przeciwników politycznych Gilberta Keitha Chestertona, jak i Osalda Mosley’a.

zostać uzyskać tytuł lordowski, upoważniający do zasiadania Izbie Lordów, jednak z przyczyn politycznych kwestia ta ostatecznie nie została przedstawiona w parlamencie²⁰³. Hobson był krytykiem zaangażowania zbrojnego Wielkiej Brytanii w I wojnę światową, co popychało go ideowo w stronę mających coraz większe znaczenie laburzystów, by ostatecznie w 1918 zostać członkiem Niezależnej Partii Pracy (ang. *Independent Labour Party*). Jego zaangażowanie polityczne dotyczyło przygotowywania projektów dotyczących minimalnego wynagrodzenia za pracę. W latach 30 XX w., Hobson doczekał się uznania swoich koncepcji podkonsumpcji (ang. *underconsumption*)²⁰⁴ ze strony brytyjskich ekonomistów, w tym przede wszystkim Johna Maynarda Keynesa, który w „Ogólnej teorii zatrudnienia, pieniądza i procentu” uznał zasługi Hobsona i korzystając z jego koncepcji ekonomicznych²⁰⁵. W 1934 roku odrzucił oferowany mu tytuł lordowski, ze względu na nieumiejętność wprowadzenia adekwatnych działań przez rząd Partii Pracy (Schneider 1996, 14). Ten „najbardziej interesujący lewicowy teoretyk w Anglii”, jak pisał o nim historyk społeczny Eric Hobsbawm, zmarł w 1940 roku pozostawiając po sobie niezliczoną liczbę artykułów i prac naukowych (część z nich wielokrotnie wznawiana), które były efektem jego olbrzymiego wysiłku intelektualnego (Hobsbawm 2013, 246). Kariera Hobsona łamała konwencjonalny mit brytyjskiego intelektualisty, absolwenta Oxbridge, zawdzięczającego własną pozycję przywilejom uzyskanym w drodze urodzenia. Ze względu na posiadany majątek, Hobson mógł sobie pozwolić na niezależność względem systemu początkowo odrzucającego jego ekonomiczne dociekania. Rzeczywiście, jego poglądy, ze względu na odrzucenie można określić jako heretyckie, należy jednak pamiętać, że przypisywany Keynesowi odwrót od neoklasycznej ekonomii w dużym stopniu podlegał fundamentalnej krytyce zaproponowanej przez samego Hobsona (Clarke 1978, 226–34). Hobson jest myślicielem, który opisał upadek starego liberalnego porządku i nakreślił ramy jego odnowy pod postacią „nowego liberalizmu”. W niniejszej pracy opis dorobku Hobsona skierowany będzie przede wszystkim na krytyczne opracowanie klasycznego liberalizmu oraz zakwestionowane tradycyjnych elementów teorii

²⁰³ Członkowie Partii Liberalnej obawiali się, że forsowanie nowych członków Izby Lordów może skończyć się odrzuceniem projektu budżetu (Schneider 1996, 10).

²⁰⁴ Należy pamiętać, że długo przed Hobsonem pojawiały się wzmianki dotyczące zaniku konsumpcji ze strony klas wyższych. Możliwość wystąpienia tego problemu opisywali m.in. Thomas Malthus czy Simonde de Sismondi (Allett 1981, 97).

²⁰⁵ Keynes był jednym z tych krytyków, którzy z początku kwestionowali nieklasyczne ujęcie ekonomii Hobsona. W 1913 roku recenzując jego pracę pisał o „mieszanych uczuciach” jakie towarzyszyły mu przy lekturze przedstawionej „mitologii pieniądza” (Keynes 1913, 393–98). Nieaprobująca recenzja Keynesa pojawiła się zanim ona sam zakwestionował jako dogmat prawo Say’a i odrzucił ortodoksyjny paradygmat ówczesnej myśli ekonomicznej. Wiele lat później, Keynes w swoim *opus magnum* zmienił swoją krytyczną opinię względem hobsowskiej krytyki teorii klasycznej i przyznał „jak poważne i dobrze ugruntowane były uwagi krytyczne i pomysły” zawarte w pierwszej pracy Hobsona, napisanej wraz z Mummerym (Keynes 2003, 331).

klasycznej w ekonomii. Wynika to przede wszystkim ekonomicznej perspektywy jaką w swoich opracowania przyjął Hobson.

6.7.1 Hobson i krytyka teorii klasycznej ekonomii

W swojej pierwszej pracy napisanej wraz z Albertem F. Mummerym, obaj młodzi badacze zakwestionowali istniejący wówczas dogmaty klasycznej ekonomii polegającej na długookresowej niemożliwości nadmiernej akumulacji kapitału. „The Physiology of Industry” była fundamentalną pracą dla krytyki istniejących koncepcji neoklasycznych: Alfreda Marshalla, Léona Walrasa oraz Williama Stanley’a Jevonsa. Zdaniem Keynesa „ogłoszenie tej książki, chociaż dzisiaj jest ona całkowicie zapomniana, stanowi w pewnym znaczeniu epokę w rozwoju myśli ekonomicznej” (Keynes 2003, 329). Punktem wyjścia krytyki Hobsona było przekonanie zgodne z którym rozwiązania oparte na leseferystycznej teorii ekonomicznej wynikają z błędnego przekonania co do ograniczoności konsumpcji. Podstawą tej wizji stanowiło tzw. „prawo Say’a”, które swoje określenie zawdzięcza postaci żyjącego na przełomie XVIII i XIX w. francuskiego ekonomisty Jean-Baptiste Say’a, będącego podobnie jak inni klasyczni ekonomiści przekonany co do istoty wytwarzania dóbr pod wpływem siły nabywczej, umożliwiającej popyt po ustabilizowanych cenach. Koncepcja ta stanowiła przez wiele lat podstawę dla rozwijania teorii ekonomicznych. Według Say’a, akumulacja samoistnie tworzy pozytywne konsekwencje dla całokształtu gospodarki. Nadprodukcja nie istnieje w skali ogólnej, a jej pojawienie się świadczy o wyjątkowej sytuacji wynikającej z gry rynkowej występującej po stronie popytu i podaży, czyli uzależnionej od skrajnych sytuacji (wojny, klęski żywiołowe). Istniejące wówczas próby przekształcenia dorobku myślicieli ortodoksyjnych miały na celu zakwestionować klasyczną teorię wartości opartą na pracy i kosztach produkcji. Prace neoklasyków, zakładały swobodę kształtowania się popytu i podaży wyznaczającą cenę, co przekładało się na utrwalenie słuszności leseferystycznej wizji państwa. Neoklasycy wychodzili z założenia, że brak jakiegokolwiek ingerencji i utworzenie warunków dla konkurencyjnych rynków spowoduje, że będą one wytwarzać tylko te dobra, które będą oczekiwane przez konsumentów. To rynki w tym ujęciu minimalizują społeczne koszty i to one zapewniają całkowite wykorzystanie zasobów społecznych. Temu właśnie przeciwstawiali się Hobson i Mummery gdy pisali, że „klasyczna ekonomia doprowadziła nas do wniosku, że podstawy na której opierało się całe nauczanie ekonomii od czasów Adama Smitha, to znaczy,

że ilość produkowana rocznie jest zdeterminowana przez zagregowane czynniki natury, kapitału, siły roboczej, jest błędna” (Hobson i Mummery 1889, VI). Wedle koncepcji ortodoksyjnych ekonomistów, każdy uczestnik rynku, odmierzany tą samą miarą produktywności, ma swój udział w dostępności dóbr na rynku. Według Hobsona i Mummery’ego istnieją fundamentalne czynniki, które podważają założenia klasycznej ekonomii, a jednym z nich jest nierówny podział dóbr, co w konsekwencji ma swoje przełożenie na nadmierną podaż.

Ten nierówny podział w nieuprawniony sposób wynagradza tych, którzy należą do wyższych sfer dochodowych. Do tego efektu przyczynia się w dużym stopniu działalność pozapłacowa, czyli przede wszystkim dochody z ziemi wówczas określane mianem niewypracowanego dochodu (ang. *unearned income*). Do krytyków tego modelu pomnażania kapitału należeli m.in. John Stuart Mill oraz Henry George. Podobnie na tę kwestię zaopatrywał się Hobhouse, który w celu ograniczenia koncentracji fortun i dochodów z kapitału postulował „uspołecznienie” nadwyżki dochodu poprzez wprowadzenie opodatkowania tych niezасłużonych dochodów (Hobhouse 1912, 75). Dlatego autor „Democracy and Reaction” ubolewał, że opodatkowanie dotyczące zysku z dochodu niewypracowanego, np. w postaci przyrostu wartości (ang. *unearned increment*) ze względu na warunki polityczne było niemożliwe w Anglii. Dopuściło to bowiem do akumulacji kapitału, który zamiast trafić do społeczeństwa trafił w ręce prywatne i nie podlegał w żaden sposób sprawiedliwej dystrybucji. Konsekwencją wolnej rywalizacji rynkowej w tej sytuacji były dalsze „olbrzymie nierówności majątkowe, które były w tej sytuacji nieuniknione” (Hobhouse 1912, 84). Hobson kwestionował możliwość zastosowania neoklasycznego podejścia w którym wartość pracy możliwa byłaby do wyliczenia jako czynnik produkcji i na tej podstawie dawałoby się określić krańcowe wkłady tych właśnie czynników. Praca bowiem nie może, ze względu na swoją specyfikę, być traktowana jako jeden z czynników pomiędzy którymi istnieje równość siły przetargowej. Niskie płace czyniły ją łatwo zastępowalną, co powodowało, że ten czynnik ze względów etycznych nie mógł być traktowany na równi z innymi źródłami niematerialnymi. Inaczej wygląda kwestia dochodu z ziemi, której ograniczoność determinująco wpływa na jej wartość (Hobson i Mummery 1889, 164–85).

Kolejnym uchybieniem gospodarki opartej na założeniach klasycznej ekonomii była kwestia braku pełnego zatrudnienia, co było konsekwencją istniejącej podkonsumpcji, oznaczającej brak popytu ze względu na niski poziom dochodów. Czynnikiem, który nie pozwalał na wolną grę rynkową była niesprawiedliwa dystrybucja dóbr. Wynikało to, po

pierwsze z faktu, że istniejąca klasa społeczna posiadała dochody niewypracowane, co powodowało, że nie jest ona w stanie go skosztować (Hobson 1896, 88–89)²⁰⁶. Klasa ta tworzy zbyt wielkie oszczędności, których nie jest w stanie wydać i przeznaczyć na dalszy obieg w cyrkulacji pieniądza. Koncentracja bogactwa powoduje, że czynniki stwarzające takie działanie pozostają mocno ograniczone. Dostęp do ziemi pod koniec XIX wieku był niemożliwy dla klasy średniej i klasy robotniczej. Klasy te, ze względu na niskie dochody, nie były w stanie zebrać odpowiedniego kapitału by móc zacząć oszczędzać. Teoria podkonsumpcji kwestionowała prawo Say'a mówiące, iż nasycenie konsumpcją jest niemożliwe, ponieważ to podaż kreuje popyt. W tej kwestii Hobson krytykował Milla, który uznawał, że oszczędzanie poprzez inwestowanie niesie ze sobą zatrudnienie i wykorzystanie pracy (Backhouse 2009, 128). Według Hobsona, nie wszystkie dobra przynoszą takie pożądane skutki w postaci wzrostu konsumpcji (Hobson i Mummery 1889, 50).

„Podkonsumpcja stanowi ekonomiczny powód bezrobocia” twierdził Hobson przedstawiając teorii neoklasycznej zobojętnienie na konsekwencje idealistycznego ujęcia kwestii konsumpcji (Hobson 1896, 98). Jednocześnie Hobson przez większą część swojej aktywności zawodowej odrzucał, bądź pomniejszał inne przyczyny bezrobocia, a w szczególności kwestionował krytykę z jaką spotkał się ze strony Williama Beveridge'a. Beveridge mimo iż wiele czerpał z pomysłów Hobsona początkowo kwestionował część rozwiązań heterodoksyjnego autora. Hobson na bolączki problemów społecznych proponował progresywne opodatkowanie, umożliwiającą zwiększenie siły nabywczej, lecz z perspektywy przyszłego ojca *welfare state* propozycja ta była zbyt daleko idąca (Freedman 1986b, 210–11).

Hobson był świadomy niemożliwości połączenia wartości społecznych z gospodarką opartą na klasycznej ekonomii. Celem działań rynkowych jest zysk, a to nie jest dobra miara kosztów społecznych. Zobowiązania państwa mającego autorytet i siłę do kierowania swoimi obywatelami powinny być skierowane na ochronę obywateli. Kwestia społeczna powinna odgrywać istotną rolę w polityce prowadzonej przez państwo. W tym celu odrzucał miernik cen jako miernik ludzkiego dobrobytu.

Swoją publikacją, Hobson całkowicie zaprzeczył postulowanym twierdzeniom dotyczącym słuszności rynkowym rozwiązaniom. Ekonomiczne poglądy Hobsona ewoluowały w szczególności do 1909 roku, gdy w „The Industrial System” podsumował swoje osiągnięcia na tym polu i dokonał rozróżnienia dotyczącego martwej nadwyżki (ang. *unproductive*

²⁰⁶ Hobson za Ruskinem powtarzał, że „życie bez pracy jest rabunkiem” (Townshend 1990, 74).

surpluse), co uważał za jeden z podstawowych problemów społecznych jakie rodzi klasyczna ekonomia. Do źródeł braku dystrybuujących sił państwa zaliczał także nieświadomione w klasycznej ekonomii tendencje do nadmiernego oszczędzania (ang. *oversave*). Martwa nadwyżka była konsekwencją próżności oraz nieefektywności²⁰⁷. Jako przeznaczona na dobra zbyteczne stanowi niebezpieczeństwo dla całego systemu ekonomicznego, gdyż nie posiada pozytywnych bodźców o których skutecznym działaniu zapewniała neoklasyczna teoria. Martwa nadwyżka to „efekt niepowodzenia systemu opartego na konkurencji do rywalizacji” (Hobson 1909b, VIII). Dostrzegając, że źródło ekonomicznych reform leży w politycznych rozwiązaniach, Hobson zwrócił się w kierunku teorii politycznej kwestionując aktualną wówczas hierarchię społecznych wartości.

6.7.2 Krytyka „starego liberalizmu”

Polityczna propozycja Hobsona wychodziła od krytyki istniejących rozwiązań głównych problemów społecznych końca XIX wieku. Docelowo Hobson atakował słabość ekonomicznych i politycznych teorii mających poprawić położenie najbiedniejszych warstw społecznych. W swojej autobiografii Hobson wskazywał na dwie podstawowe źródła inspiracji kierujące jego polityczne rozważania na kwestie nierówności społecznych. Pierwszą była twórczość Henry’ego George’a, krytykującego pochodzenie nierówności społecznych wynikające z niesprawiedliwego rozdziału dóbr. Drugim fundacyjnym wpływem dla społecznej postawy Hobsona była monumentalna praca Charlesa Booth’a i Seebohna Rowntree’a i ich współpracowników, opisująca rzeczywisty poziom biedy w Londynie końca XIX wieku (Hobson 1976, 27–28). Uświadomienie skali biedy pokazane przez badania statystyczne przedstawiło rzeczywistą skalę biedy i podległość uzależniająca klasę robotniczą od warunków pracy. Raport Booth’a i Rowntree’a zwrócił uwagę na porażkę i nieudolność istniejącej legislacji mającej na celu poprawę położenia miejskiej biedoty (Freeden 1986b, 200; B Jackson 2013, 20–21). Zdaniem badaczy, duży wpływ na kształt krytycznej perspektywy wobec XIX-wiecznego liberalizmu miała twórczość Johna Ruskina (Freeden 1973, 421–22; Townshend 1990, 47). Ruskin, jeden z najważniejszych intelektualistów ery wiktoriańskiej, podważał społeczne konsekwencje systemu ekonomicznego. Zdaniem Hobsona, krytyka

²⁰⁷ W tej części swojej twórczości Hobson inspirował się twórczością amerykańskiego ekonomisty i socjologa Thorsteina Veblena, któremu pod koniec życia poświęcił pracę rozważając jego teorię klasy próżniaczej w kontekście własnej koncepcji niewypracowanego dochodu (Hobson 1936).

dominującej teorii ekonomicznej autorstwa Ruskina, wynikała z dostrzeżenia wpływu jaki porządek gospodarczy wywierał na całokształt życia codziennego (Hobson 1898a, 104). Wpływ Ruskina na Hobsona widoczny jest w jego eklektycznym postrzeganiu myślenia politycznego dostrzegającym potrzebę zweryfikowania teorii ekonomicznych z realnymi konsekwencjami obecnymi w życiu publicznym (Freeden 1973, 423). „W szerokim stwierdzeniu «nie ma innego bogactwa niż życie» podobnie jak w nieustającym podkreślaniu potrzeby ważkiej pracy dla wszystkich ludzi, Ruskin przedstawił kamień węgielny teorii społecznej widoczny w naturalnych relacjach pomiędzy pracą a życiem, pomiędzy produkcją a konsumpcją” (Hobson 1898a, 106). Autorem, który najczęściej pojawiał się w pracach Hobsona był J.S. Mill (Freeden 1994, 21). W jego odwołaniu od leseferystycznie pojmowanej użyteczności własnych potrzeb w kierunku socjalizmu wydawał się stanowić konsekwencję społecznego charakteru ludzkiej natury.

W dobie masowej i stałej pauperyzacji podstawowym problemem brytyjskiego społeczeństwa była kwestia hamująca postęp społeczny (ang. *social progress*). Wraz z pojawieniem się paradygmatu dostrzegającego organiczną wizję społeczeństwa oraz czytania historycznych wydarzeń jako ciągłości wydarzeń i procesów całkowicie zmieniona została podstawa definiująca wagę spraw społecznych²⁰⁸. Intelktualne inspiracje Hobsona nie do końca odpowiadały socjologicznej metodzie Hobhouse’a. Hobson przede wszystkim traktował swoją twórczość jako próbę podważenia ekonomicznego porządku zawartego w leseferystycznej wizji braku interwencjonizmu państwowego i wiary w samoregulujące siły rynku. Jego dyscyplinarna przynależność pozostaje zresztą obiektem sporów. Niektórzy badacze widzą w nim przede wszystkim ekonomistę dającego podstawy dla krytyki szkoły neoklasycznej (Schneider 1996). Dla innych badaczy był on reformatorem społecznym i dziennikarzem (Townshend 1990, 8). Według Johna Alletta, autora biografii Hobsona, nie możemy do końca zrozumieć kontekstu powstania prac Hobsona bez zapoznania się z politycznymi pamfletami jego autorstwa (Allett 1981, 256). Także o polityczne znaczenie krytyki na ortodoksyjną teorię ekonomii upomina się James Meadowcroft, w którego pracach widzi przede wszystkim przeformułowanie liberalnej argumentacji (Meadowcroft 1995, 25).

²⁰⁸ Bardzo interesująco wygląda ahistoryczność społecznej perspektywy „nowych liberałów”. W odróżnieniu do członków Towarzystwa Fabian, zarówno Hobson jak i Hobhouse początkowo nie kierowali swoich refleksji badawczych na krąg historycznych interpretacji istniejących procesów społeczno-politycznych. Nawet w takiej pracy jak „Rozwój kapitalizmu współczesnego”, historyczny aspekt tworzenia się kapitalistycznych relacji stanowi jedynie porządkową uwagę o wprowadzającym charakterze (Hobson 1898b, 12–45). Dopiero kolejne publikacje przyniosły refleksję dotyczącą historycznych źródeł istniejącego systemu nierówności społecznych (Matthew 2009, 12–13).

Kwestionując dokonania neoklasycznej ekonomii stojącej na straży leseferyzmu, Hobson atakował także tzw. „stary liberalizm”, widząc w nim polityczne źródło przyzwalające na realizację regresywnych reform (Hobson 1909a, 5).

Nierówności na początku wieku były w dalszym ciągu wyraźnie widoczne, i definiujące dla struktury brytyjskiego społeczeństwa przysparzając problemów społecznych. Z badań powiązanego z nurtem Nowego Liberalizmu w Partii Liberalnej ekonomisty, Sir Leo Chiozza Money'a, wyjawiał się obraz skrajnej akumulacji ziemi i kapitału, przynależącej do drobnej grupy bogatych właścicieli powielających w ramach dziedziczenia własny majątek²⁰⁹. W 1909 roku, Izba Lordów, w większości złożona z powiązanych z Partią Konserwatywną parów, odrzuciła propozycję Liberalów, wprowadzaną przez Kanclerza Skarbu, Davida Lloyd-George'a, wprowadzającą po raz pierwszy redystrybucyjną reformę podatkową. Nowe ustawodawstwo miało na celu ustalić nowy podatek opłacany od uzyskania rocznych dochodów powyżej 5 000 funtów²¹⁰ oraz podatku od dziedziczenia (Murray 1973). Ustawa została odrzucona w Izbę Lordów, ostatecznie przekonując krytyków co do potrzeby zmian systemu politycznego, jak i wprowadzenia ustawodawstwa dbającego o sprawiedliwość społeczną. Sprzeciw izby wyższej brytyjskiego Parlamentu jedynie zaostrzył spór o kształt liberalnych reform włączając w to demokratyzację parlamentu. Pod koniec 1909 roku Hobson opublikował jedną z ważniejszych swoich prac zawierających polityczną krytykę systemu Zastopowanie progresywnych reform proponowanych przez Partię Liberalną stało się symptomatycznym symbolem istniejącego systemu politycznego, który dla Hobsona odchodził w przeszłość (Hobson 1909a, 3). Liberalne myślenie Hobsona kwestionowało możliwość ograniczenia działań reprezentantów ludu przez organ w którym zasiadali dziedziczni lordowie oraz mianowani członkowie powoływani bez względu na oczekiwania społeczne (Hobson 1909a, 20). System ten, mieniący się liberalnym opierał się na niereprezentatywnym układzie władzy uzależnionym od „własności ziemskiej, Kościoła, handlu i innych żywotnych interesów” „Stary liberalizm” opierał się na niekontrolowanej wolności handlu wywalczonej w słusznym celu, a nadużywanej przez finansowe monopole. Hobson oskarżał XIX-wieczny liberalizm o oportunistyczny bowiem, wszelkie ustawowe próby ingerencji w celu poprawy warunków bytowych, czy też warunków pracy stanowiły jedynie częściowe rozwiązania nie rozwiązujące

²⁰⁹ W 1906 roku 87 proc. prywatnego majątku w Wielkiej Brytanii należało do grupy 882 690 mieszkańców. W tym samym czasie resztę, czyli 13 proc. przynależała do ponad 38 mln mieszkańców. Te liczby, wskazujące na wielkie nierówności, stają się jeszcze bardziej skrajne gdy uświadomimy sobie, że jedynie 117 000 osób prywatnych posiadało aż 2/3 całego majątku prywatnego (J. Harris 1993, 99).

²¹⁰ Podana suma stanowi ekwiwalent ok. 1,75 mln zł.

problemów nierówności i zwiększającej się biedy. Liberalizm ten nie realizował także podstawowych wartości demokratycznych utrzymując skostniały system polityczny, całkowicie niereprezentatywny i uzależniony od niewybieralnych członków parlamentu. „Tylko poprzez poszerzenie prawa wyborczego, krótsze okresy trwania pełnomocnictw parlamentu i reformy systemu wyborczego zgromadzenie przedstawicielskie może stać się wyrazem ogólnej woli” (Hobson 1909a, 11). opisującą ostateczny upadek idei leseferyzmu. Na jej wstępie stwierdził, że „stary leseferystyczny liberalizm jest martwy”, mając na myśli system liberalny system myślenia oparty na przekonaniu (Hobson 1909a, 3). Była to pierwsza praca, w której tak silnie zakwestionowała z liberalnego punktu widzenia XIX-wieczny leseferystyczny porządek polityczny.

„Stary liberalizm” w ocenie Hobsona opierał się na perspektywie człowieka zdefiniowanego przez jego jednostkową użyteczność dla społeczeństwa. Wiktoriańskie społeczeństwo, sięgające po porady do prac popularnego wówczas Samuela Smilesa, milcząco wspierało przekonanie postrzegające jednostkę jako źródło poprawy własnego położenia społecznego. Autonomiczna jednostka była odpowiedzialna za własne wybory, bowiem to ona jest autorem własnego życia. Odpowiedzialność spoczywała na jednostkowych decyzjach, które determinująco wpływały na życiowe konsekwencje (A. Vincent 1990a, 150). autonomiczne indywidualistyczny. Zdaniem Hobsona liberałowie przełomu wieków musieli zadać sobie pytanie na ile ich postulat poszerzenia sfery ludzkiej wolności w zindywidualizowanym społeczeństwie przysporzył się każdemu indywidualnie. Hobson retorycznie pytał o korzyści mając świadomość, że wolnorynkowe schematy brytyjskiej polityki służyły jedynie poprawie usytuowania najbogatszych warstw społecznych. Jednym z grzechów „starego liberalizmu” był międzynarodowy ład polityczny tworzący warunki uniezależniające (Clarke 1981).

6.7.3 Między liberalizmem a socjalizmem

Pojęcia z liberalnego słownika Hobsona, stanowią następstwo paradygmatycznych przemian w jakich ulokowany został język liberalnych przemian zaadaptowany przez autora „Imperializmu”. Hobson przyjmował perspektywę organicystyczną jako elementarne wytłumaczenie ludzkich zachowań społecznych. W kontekście konstruowania realistycznych teorii politycznych Hobson przyjmował trzy elementy ludzkiej natury. Po pierwsze, wedle

Hobsona istnieje więź pomiędzy psychiczną i fizyczną obecnością organicystycznej wizji społeczeństwa. Po drugie, ludzka natura nie jest w żaden sposób bardziej skłonna do uczucia zawiści, chciwości i egoizmu niż uczuć opartych na społecznym aspekcie ludzkiego funkcjonowania. Po trzecie, natura ludzka jest powszechnie przypisana do korzystania i rozwijania ludzkich zdolności przypisanych ludziom (Freeden 2009a, 56). Organicyzm zakładał społeczną odpowiedzialność oraz społeczne zakotwiczenie jednostki. Hobson w swoich organicystycznych rozważaniach szedł tropem innego filozofa przynależącego do „nowo liberalnego” nurtu politycznego. Zdaniem biografów Hobsona, wszelka problematyka polityczna i ekonomiczna poruszana w twórczości Hobsona wynikała z głębszego namysłu nad „dobrobytem ludzkim” (ang. *human welfare*) i całokształtem problematyki społecznej. Wpływ idealistycznej filozofii w czasie studiów w Oxfordzie, spowodował, że Hobson odrzucił programowe propozycje „starego liberalizmu” i przeciwstawiał się ich konsekwencjom ekonomicznym i społecznym.

Perspektywa Hobsona pozostaje wyznaczona przez perspektywę poziomu życia wiktoriańskiej i edwardiańskiej Wielkiej Brytanii. Idee polityczne wyznaczone przez liberałów musiały skonfrontować się z faktami dotyczącymi rzeczywistości społecznej, gdyż ich idealizacja przez wolnorynkowe zasady nie przynosiły redystrybucyjnego efektu o którym zapewniały. Także socjalizm, według Hobsona nie posiadał dostatecznej odpowiedzi na rozwiązanie kwestii społecznej. Dla Hobsona koncepcja socjalistyczna polegała na totalnej kontroli państwowej środków produkcji, dystrybucji oraz wymiany za osiągnięcie egalitarnych celów był zbyt wysoką ceną (Hobson 1909a, 137). Błędem socjalistycznej perspektywy, leżącej w planowanej gospodarce jest zakłócenie rynku alokacji pracy i konsumpcji. Indywidualne potrzeby zostaną zmarginalizowane. Z drugiej strony potrzeby wspólnot zostaną zakwestionowane, bowiem to państwo stanie się podstawową siłą na gruncie popytu i podaży. Krytyczne podejście do socjalistycznych rozwiązań pozwalało Hobsonowi na zakwestionowanie postulatów Towarzystwa Fabiańskiego dążących do reformatorskich zmian w kontekście utworzenia socjalistycznej gospodarki (Townshend 1990, 79; Hobson 1976, 125–26). Z czasem jednak Hobson zmienił swoje postrzeganie ideologii socjalistycznej widząc w niej siłę demokratycznych przekonań. Pozostając dalej liberałem zasilił szeregi Partii Pracy. Podstawowym zadaniem jakie musi sobie narzucić myśl liberalna jest idea poszerzenia ludzkiej wolności. Zdaniem Julesa Townhenda, Hobson na równi odrzucał skrajnie potraktowany indywidualistyczny liberalizm, jak i kolektywistyczne konsekwencje socjalizmu (Townshend 1990, 76).

Hobson krytykował moralny indywidualizm obecny w przekonaniu o możliwości złagodzenia społecznych skutków nierówności poprzez charytatywne akcje pomocowe mające na celu wyciągnięcie z biedy. Tym samym Hobson dołączył do Hobhouse'a w krytyce działań Charity Organisation Society, w której obronie stawał jej aktywny i zaangażowany członek Bernard Bosanquet. Z jednej strony Hobson doceniał poświęcenie i samą ideę niesienia pomocy ubogim jako przejaw szeroko rozumianej empatii (Hobson 1909a, 193). Z drugiej strony widział w idei akcji dobroczynnych konsekwencję uznania zminimalizowanej roli państwa. Krytyka indywidualizmu dobroczynności opierała się także na historycznych przesłankach. Zanim państwo wprowadziło strukturalne reformy polityki społecznej funkcjonowanie nizin społecznych oparte było właśnie na dobroczynności zorganizowanej wokół organizacji religijnych. Istotą dobroczynności jest bowiem niesienie doraźnej pomocy, a nie systemowej organizacji o kolektywnym, stałym charakterze (Hobson 1902, 113).

Perspektywa Hobsona polegała na uzależnieniu pozycji jednostki w kontekście społecznej rozwoju całego społeczeństwa. Taka sytuacja, możliwa do osiągnięcia, może zaistnieć jedynie w sytuacji kooperatywnej progresji ze strony sił ekonomicznych, a woli społecznej (Hobson 1914, 303). W tym celu, Hobson głosił potrzebę wprowadzenia płacy minimalnej, jako elementu konsekwencji „wspólnoty ludzkiej” (ang. *common humanity*). W swojej wizji ekonomicznej sprawiedliwości rozważał także inne daleko idące postulaty redystrybucyjne, jak: równy dostęp do ziemi, traktowanej jako majątek niezarobiony, czy równego dostępu do kultury i edukacji (Hobson 1909a, 109). Wizja politycznych wartości uzależniona była bowiem od ekonomicznych warunków życia. Redystrybucja dóbr służyła w przekonaniu Hobsona w imię realizacji idei wolności i równości.

6.8 „NOWY LIBERALIZM” A POWSTANIE *WELFARE STATE*²¹¹

²¹¹ Pojęcie *welfare state* tłumaczone w Polsce jako „państwo dobrobytu”, bądź „państwo opiekuńcze”, choć oba terminy nie są wymienne, jest wyjątkowo pojęciem nieostrym (między innymi dlatego autor powołuje się na zrozumiałą anglojęzyczny termin). Trudno bowiem jest określić na ile państwo rzeczywiście realizuje politykę zapewniającą dobrobyt społeczny, a na ile jedynie część polityki społecznej danego państwa stanowi realizację tego modelu. Koncepcja *welfare state* opiera się na koncepcji państwa aktywnego w zakresie wspierania dobrobytu społecznego, działania na rzecz powszechnego dostępu do edukacji oraz opieki zdrowotnej w jak najszerszym zakresie, wprowadzania redystrybucji dochodów mającą na celu zapobieganie powstania nadmiernej nierówności poprzez „rozkładanie ryzyka socjalnego za pomocą ubezpieczeń społecznych oraz pomocy społecznej dla najsłabszych” (Rutkowski 2009, 11). W przyjętej pracy, za typ idealny *welfare state* przyjęto rozwiązania

Działalność „nowych liberałów” była skierowana na praktyczną stronę teorii politycznej umożliwiającej realizację postulatów reform społecznych ukierunkowanych na zniwelowanie nierówności społecznych w ówczesnej Wielkiej Brytanii. Ideologia reform społecznych obecna przede wszystkim w prasie, a także poprzez działalność w organizacjach społecznych przyczyniła się do stworzenia podbudowy dla warunków społecznych umożliwiających po wojnie wprowadzenie *welfare state*, czyli systemu który poprzez ingerencję państwa w gospodarkę niwelowal społeczne nierówności przyczyniając się do poprawy warunków egzystencji w państwie. Istotne reformy społeczne miały miejsce na początku XX w., jednak twórczość „nowych liberałów” nie była jedynym źródłem kształtowania przyszłego *welfare state*.

Pierwsze elementy zbliżające Wielką Brytanię do *welfare state* możemy znaleźć w reformach z lat 1893-95 oraz 1906-14²¹². Wówczas rządząca Partia Liberalna podejmowała starania by wprowadzić regulacje prawne poprawiające warunki pracy i położenie klasy robotniczej. Istotne zmiany zaczęły być wprowadzane po wyborach w 1906 roku, gdy do władzy właśnie Liberałowie, w której stery znajdowały się w posiadaniu działacze partyjnych związanych z reformą liberalizmu. W tej grupie istotne znaczenie odgrywał Hobson, który także oprócz publikacji działał aktywnie w licznych gronach quasi-partyjnych. Hobson bowiem sekretarzem grupy „Rainbow Circle”, która dyskutowała o reformach społecznych i możliwościach wprowadzenia progresywnej polityki społecznej. Jego wpływ w środowiskach liberalnych wzrósł gdy w 1895 roku został redaktorem „Progressive Review”, naczelnego organu środowiska londyńskich przedstawicieli Radykałów. Jednym z członków grupy, był związany z Independent Labour Party, czyli przyszlą Partią Pracy, późniejszy premier pierwszego socjalistycznego rządu Ramsay McDonald, a swoim przedstawiciele miała Partia Liberalna (liberalny deputowany, Herbert Samuel był przez pewien okres jej liderem), a także inne grupy i ruchy społeczne, m.in. Fabianie. W 1906 roku aż dziesięciu z dwudziestu pięciu członków grupy zasiadała w ławach Izby Gmin (Emy 1973, 105). Wpływ i znaczenie progresywnych myślicieli odpowiadało przemianom w samej Partii Liberalnej.

Według badaczy bezpośredni pomysł (w odpowiedzi na liczne apele i sugestie ze stron środowisk „nowoliberalnych”) wprowadzenia do brytyjskiego systemu elementu obowiązkowego ubezpieczenia społecznego pojawił się w Partii Liberalnej po podróży odbytej

legislacyjne wprowadzone po II wojnie światowej, w związku z czym, wszelkie działania na rzecz jego budowy stanowią drogę, a nie końcową realizację tego projektu.

²¹² Noel Thompson zwraca uwagę na bezpośredni wpływ języka „nowych liberałów” na debaty budżetowe, które uzasadniały reformy istniejącej polityki społecznej (N. Thompson 2015).

przez Kanclerza Skarbu (ang. *Chancellor of the Exchequer*) Lloyd George'a do Niemiec w 1908 roku (Weiler 1982, 112). Ogłoszona propozycja przerodziła się w 1911 w „The National Insurance Act”, wprowadzający ubezpieczenie w wypadku choroby i wypadku w pracy dla pracowników zarabiających mniej niż 160 funtów rocznie, oraz ubezpieczenie od utraty pracy dla ok. 2 mln pracowników. Finansowanie ubezpieczenia zostało rozłożone na pracownika, pracodawcę oraz skarb państwa. Wprowadzone wówczas ubezpieczenie zdrowotne gwarantowały stałą pomoc medyczną, zasiłki chorobowe i macierzyńskie (płatne bezpośrednio kobiecie z pominięciem ubezpieczonego mężczyzny) czy świadczenia dla osób niepełnosprawnych. Dodatkowo finansowane było leczenie sanatoryjne.

Reformy z lat 1906-1911 nie spowodowały budowy natychmiastowej budowy rozbudowanej instytucji *welfare state*, które posiadałoby spójny program powszechnej polityki społecznej zapewniający optymalny poziom życia całej populacji. Reformy te tworzyły „państwo opieki społecznej”, wprowadzając podstawową (w dzisiejszej perspektywie minimalną) ochronę przed nędzą, która dotykała znaczącą część społeczeństwa (Briggs 1961, 228). Ustawodawstwo to stanowiło przełomowy krok w konstruowaniu polityki społecznej i miało znaczący wpływ na kształt budowy powojennego *welfare state*. W 1906 roku Education Provision of Meals Act wprowadzał posiłki w szkołach publicznych, a Workmen's Compensation Act gwarantował otrzymanie rekompensaty ze strony pracodawcy za uszczerbek na zdrowiu w czasie pracy. Rok 1907 przyniósł obowiązkowe badania medyczne (Education Administrative Provisions Act, którymi zostały objęte dzieci z szkół publicznych. Rok później Children Act zakazał umieszczania dzieci w więzieniu, wprowadzając izby zatrzymań dla nieletnich. Wówczas też wprowadzono emeryturę dla każdego, kto ukończywszy wiek 70 lat nie posiadał określone przychodu (10 szylingów tygodniowo) (Old Age Pensions). W 1909 roku uchwalono ustawy mające na celu poprawę jakości mieszkalnictwa (Housing and Town Act Planning Act) oraz wzrost płac w niektórych sektorach (Trade Boards Act). Wprowadzenie wspomnianej reformy emerytalnej (National Insurance Act) oznaczało uchwalanie jednej z najważniejszych reform, która stała się kamieniem milowym na drodze do budowy *welfare state*. W 1912 roku po ogólnokrajowym strajku przemysłu górniczego wprowadzono pensję minimalną dla wszystkich pracowników podziemnych, a jeszcze wcześniej wprowadzono 8-godzinny dzień pracy dla górników (o co walczyli ponad 40 lat). Rok później wprowadzono do szkolnictwa edukację specjalną dla nieletnich. Temu wszystkiemu towarzyszyła reforma budżetowa, która w swoim ostatecznym kształcie po raz pierwszy wprowadziła mechanizm redystrybucji dóbr. Przy protestach właścicieli ziemskich i establishmentu partyjnego (Izba

Lordów odrzuciła projekt budżetu znaczącą większością głosów), Lloyd George przedstawił tzw. Budżet Ludu (*People's Budget*). Zawierał on propozycję podatku od wzrostu wartości ziemi, nakładał cła, m.in. na piwo i tytoń, wprowadzał ulgi dla najbiedniejszych oraz podatek dla najbogatszych, których dochód przekraczał 5000 funtów. Budżet ten wprowadzał nieistniejącą do tej pory pensję członka parlamentu, dzięki czemu możliwe było ubieganie się o członkostwo w Izbie Gmin reprezentantom klasy robotniczej (w późniejszych wyborach rzeczywiście pojawiła się pierwsi przedstawiciele ruchów robotniczych m.n. Keir Hardie.

Zmiany w polityce budżetowej miały swoje uzasadnienie w progresywnych przemianach jakie przechodziła Partia Liberalna. Jednym z głównych doradców Winstona Churchilla, współpracownika Lloyd George'a, był William Beveridge, który wówczas opublikował głośną pracę poświęconą bezrobociu. Praca ta w mocnym stopniu była ukształtowana przez dokonania Hobsona na gruncie teorii podkonsumpcji. Beveridge przyjmował jego założenia, przede wszystkim te dotyczące wahań koniunkturalnych spowodowanych nadmierną wartością pieniądza pozostawiającego poza obrotem handlowym (Beveridge 1910, 62). Sam wpływ Hobsona był na tyle silny, że w 1911 roku był on wymieniany jako jeden z kandydatów Partii Liberalnej do otrzymania tytułu lordowskiego (Schneider 1996, 12). Wprowadzając pod koniec II wojny światowej rozwiązania budujące w Wielkiej Brytanii państwo dobrobytu, Beveridge przedstawiał się jako liberała ukształtowanego przez „radykalny program”, nawiązując w ten sposób do przemiany ideologicznej jaką przeszedł liberalizm w ostatnim półroczu (Beveridge 1945, 14).

Kończąc rozważania nad myślą polityczną „nowych liberałów”, należy o wspomnieć bezpośrednim wpływie na teoretyków, którzy stanowili kolejne pokolenie twórców budowy państwa dobrobytu. Thomas Humphrey Marshall, będący bezpośrednio uczniem Hobhouse'a oraz Richard Titmuss byli autorami, którzy po II wojnie światowej uzasadniali liberalne racje do istnienia *welfare state*. Marshall kontynuował przeświadczenie Hobhouse'a dostrzegające w wolnorynkowych koncepcjach zakłócanie poczucia bezpieczeństwa niwelującego wartość wspólnoty (T. H. Marshall 1981, 159). Nurt liberalizmu społecznego w postaci „nowych liberałów” otworzył przed kolejnym pokoleniem społecznych reformatorów nowe możliwości realizacji własnych koncepcji z zakresu polityki społecznej. Liberalizm społeczny narzucił nowy paradygmat w badaniach nad polityką społeczną, wierny hasłu Hobsona: „by zbadać poziom biedy, najpierw musimy zbadać poziom bogactwa” (Hobson 1899, 2).

6.9 PODSUMOWANIE

Nurt społecznych reform stał się konsekwencją ideowych założeń „nowego liberalizmu”. Kontynuując millowską potrzebę uspołecznienia liberalnych wartości wolności, równości i indywidualizmu, „nowi liberałowie” podjęli wyzwanie przedstawiając spójne koncepcje teorii politycznej, która respektując godność i indywidualizm jednostek, dostrzegali społeczne warunki funkcjonowania człowieka. Konsekwencją takie perspektywy było przekonanie o moralnej słuszności tkwiącej w interwencjonizmie państwowym. Państwo w czasie funkcjonowania „nowych liberałów” nie posiadało, żadnej aktywnej polityki społecznej zaniehbując własnych obywateli. Co więcej, istniejąca legislacja otwarcie przyzwałała, by nierówna pozycja pracodawcy, konserwowała i definiowała istniejące społeczeństwo. Dlatego, tak ważnym w twórczości „nowych liberałów” jest etap aktywnego działania na rzecz poprawy warunków społecznych. Bliska perspektywa londyńskich ulic, czy fabryk na północy niwelowała przekonanie o realizacji postulatów wolności i równości w systemie opartym na leseferystycznej koncepcji gospodarki.

„Nowy liberalizm” ze swoimi wartościami politycznymi opowiadającymi się za koncepcję wolności w jej pozytywnym ujęciu, ideą dobra wspólnego, utożsamieniem praw jednostki z zobowiązaniami wobec społeczeństwa, organicystyczną wizję społeczeństwa, ideą harmonii społecznej i w końcu poprzez interwencjonizm państwowy wydaje się przełamywać fundamentalny spór na gruncie liberalnej teorii politycznej, który dotyczy relacji tradycji cnót z tradycją uprawnień.

7 LIBERALIZM EGALITARYSTYCZNY

7.1 WSTĘP

Dla całej refleksji w naukach społecznych, a także dla filozofii politycznej, koszmar wojny światowej i obraz Zagłady miał wyrzucić piętno poprzez zmianę paradygmatycznego myślenia (Adorno 1963, 26). Przytoczona uwaga przez niemieckiego filozofa, Theodora Adorno, wedle którego w świecie po Auschwitz pisanie poezji staje się niemożliwe dotyczy moralnych zobowiązań twórczych aspiracji człowieka, lecz powojenna refleksja nad polityką także uległa znacznej epistemologicznej deprecjacji (wszak później Adorno stawiał radykalniejsze pytanie: czy po Auschwitz można jeszcze żyć, a zwłaszcza, czy ma do niego pełne prawo ten, kto przypadkowo Auschwitz uniknął, a w zasadzie powinien być stracony”) (Adorno 1986, 509). Taka perspektywa, zdaniem Leszka Kołakowskiego, odpowiadała „rozkładowi formy” nie tylko na gruncie pisarstwa filozoficznego, ale także w sztukach plastycznych, muzyce i literaturze (Kołakowski 2009, 3:358). Powojenny koniec miał także dotyczyć politycznej rzeczywistości życia w nowoczesnym świecie. Buńczuczne zapowiedzi końca „wyczerpanych” ideologii na Zachodzie miały stworzyć przestrzeń dla budowania utopii ze świadomością błędów przeszłości, utopii, która miała stać się realnością traktującą jednostki uwzględniając indywidualność każdego w kategoriach podmiotowości (Daniel Bell 1962, 402, 405). Wyzwania filozofii analitycznej (Weinstein 2012), etyczne zobowiązania pragmatyzmu, „behawioralna rewolucja” w naukach społecznych (Gunnell 2013, 190) oraz uformowanie się na niespotykaną wówczas skalę aparatu państwowego realizującego założenia koncepcji *welfare state*, stały się przyczyną do stawiania zupełnie innych pytań dotyczących ludzkiej kondycji i jej otoczenia. Jednocześnie, w czasie tak wielkiej zmiany w kręgu intelektualistów świata zachodniego zaczęło górować przekonanie, że brak „poważnych konfliktów intelektualnych” pomiędzy lewicą a prawicą stanowi koniec ideologii jaką znaliśmy (Lipset 1998, 430–32). Górowało przekonanie, że w związku z poprawą sytuacji bytowej klas uciskanych spory stanowiące fundamentem politycznego aspektu życia społecznego zostaną wyczerpane. Powojenne dyskusje polityczne na zachodzie miały odzwierciedlać demokratyczną stabilizację, której problematyczność miała sprowadzać się jedynie do kwestii

praktyczności politycznych rozwiązań obecnych w mieszanym systemie: kapitalizmu i socjalizmu (Brick 2013, 97–98).

Ten intelektualny ferment stał się widoczny w wielu aspektach życia społecznego. Ówczesnym dominującym motywem interpretacyjnym wobec rzeczywistości była próba zakwestionowania utartych schematów utrzymujących dotychczasowy porządek społeczny. W 1962 roku ukazała się fundamentalna dla filozofii nauki praca Thomasa Kuhna „Struktura rewolucji naukowych”, wskazująca na historyczny aspekt postrzegania prawd w świecie nauki. Postęp w naukach ścisłych, najbardziej widoczny z perspektywy nasilonej ekspansji człowieka w kosmosie, zrewolucjonizował technologię mającą coraz większy wpływ na ludzkie życie. Inwazja kultury popularnej przeddefiniowała normy i zachowania społeczne. W 1961 roku Jane Jacobs opublikowała pracę „Śmierć i życie wielkich miast Ameryki” która na lata rzuciła cień na myślenie o urbanizacji i sposobach rozwoju miast kwestionując utarte modernistyczne spojrzenie zabetonowane w niezniszczalnym haśle: „miasto, masa, maszyna”. Rewolucja seksualna wywołując konsternację u części opinii publicznej łamała dotychczasowe *tabu* społeczne. Ruch na rzecz praw obywatelskich zapoczątkował likwidację segregacji rasowej w Stanach Zjednoczonych i zapowiadał walkę z systemową niesprawiedliwością. Kościół rzymsko-katolicki, w ramach *Vaticanum Secundum*, przeddefiniował swój stosunek do współczesności powoli otwierając się na wyzwania pluralnego świata. Wszystkie powojenne przemiany zawarte w nowoczesności przeobraziły istniejący paradygmat życia społecznego kwestionując uniwersalność i trafność dotychczasowych recept. Nie jest przypadkiem, że ekspansja liberalizmu egalitarnego, przypadały właśnie na okres powojenny, kiedy paradygmat praw człowieka i myślenie w kategoriach indywidualizmu znaczyły więcej niż kiedykolwiek. Istniejące warunki wolności i równości pojawiły się w takim kształcie po raz pierwszy bowiem w takim kształcie i w takim otoczeniu społeczny po raz pierwszy.

7.2 „KONIEC FILOZOFII POLITYCZNEJ”

Te wszystkie nagromadzone wydarzenia w latach powojennych nie oddawały z początku możliwości z jaką zetknęła się filozofia polityczna, dyscyplina zupełnie nieuporządkowana, a istniejąca w przekonaniu badaczy jako pełnoprawna dla oceny ludzkiego postępowania. Peter Laslett, angielski historyk związany z Uniwersytetem w Cambridge (stanowiący niejako *spiritus movens* szkoły historyków idei z Cambridge) w swoim sławnym komentarzu dezawuował próbę odbudowania filozofii politycznej uznając ją za umarłą

dziedzinę politycznej refleksji: „tak czy inaczej, w obecnej chwili filozofia polityczna jest martwa” (Laslett 1956a, VII). Zdaniem Lasletta, załamaniu uległa tradycja myślenia politycznego, która ciągnęła się od refleksji politycznej Hobbesa. Należy bowiem zwrócić uwagę, że termin filozofia polityczna (ang. *political philosophy*) jaki został użyty przez Lasletta jest ujęty bardzo szeroko. W podobnym kontekście w 1962 roku pytał Isaiah Berlin, który w swoim głośnym tekście „Does Political Theory Still Exist?” pytał o możliwość przetrwania idei politycznych w pluralistycznym świecie (Berlin 2013, 187–225)²¹³. Jego wątpliwości dotyczyły praktycznej strony realizacji ideologicznych założeń w momencie, w którym niewspółmierność wartości wykluczała jakąkolwiek samą możliwość porozumienia odnośnie koncepcji politycznych. W tym sensie teoria polityczna byłaby jedynie narzędziem do wyjaśniania pojęć kształtujących ideologiczny język polityki (Beiner 2014).

Po wstąpieniu Lasletta sytuacja uległa zmianie. W 1959 roku ukazały się prace Stanely’ a Benna i Richarda Petersa pt. „Social Principles and the Democratic State”, w której autorzy za pomocą klarowności argumentacyjnej starali się uzasadnić demokratyczne wartości przedstawiając ich utylitarystyczne korzenie. Z innej strony Herbert L.A. Hart próbował w swojej pracy „Pojęcie prawa”, przywołując argumenty Johna Austina, obronić pozytywistyczną koncepcję prawa. Brian Barry w wydanej w 1965 roku pracy „Political Argument” usiłował przeciwstawić zasadzie użyteczności pluralizm etyczny widząc w nim w pełni uzasadnioną koncepcję polityczną (Pettit 1998, 25). W końcu w 1971 roku opublikowana została praca, która sprawiła, że ocena Lasletta z 1956 roku straciła na znaczeniu w kontekście zachodzących przemian w naukach humanistycznych. „Teoria sprawiedliwości” Johna Rawlsa dała początek refleksji dotyczącej politycznego urządzenia świata w oparciu o liberalne wartości sprawiedliwości, wolności oraz równości. „Teoria sprawiedliwość” skonstruowała na nowo słownik w jakim przez kolejne 50 lat nauki społeczne i humanistyczne będą mówić o kategoriach sprawiedliwości, wolności czy równości .

To jednak co pojawiło się na horyzoncie wraz ze wzrostem znaczenia normatywnej filozofii polityki nie było tym czego pragnął badacz z Uniwersytetu w Cambridge. Laslett jako historyk myśli politycznej właśnie w klasycznym badaniu myśli politycznej upatrywał nośnika do fundamentalnej odnowy. Słowa Lasletta pojawiły się bowiem w momencie, w którym wieszczono tzw. koniec ideologii, będący konsekwencją totalitaryzmów zawłaszczających paradygmatyczne ideologiczne myślenie. Pojawienie się klarownych programów politycznych,

²¹³ W tym miejscu warto zwrócić uwagę iż Berlin w swoim tekście posiłkował się terminem teoria polityczna (ang. *political theory*), choć zamiennie stosował także pojęcie filozofii politycznej.

akceptujących liberalne i demokratyczne wartości, miało w przekonaniu niektórych stanowić kłam złowroziej przepowiedni Lasletta (Koikkalainen 2009). Ostatecznie na gruncie nauk politycznych, konsekwencją słów Lasletta było pojawienie się szkoły Cambridge, która ożywczo wpłynęła na refleksję toczącą się wokół historii myśli politycznej. Jej członkowie podważyli historyczne znaczenie idei politycznych obecnych u ówczesnych badaczy myśli i teorii politycznej widząc w pracach przede wszystkim działania uniwersalizacji czy mitologizację argumentów powstałych na przekór historycznej i kontekstualnej uważności.

Tymczasem powstająca na wschodnim wybrzeżu Stanów Zjednoczonych próba porzucenia opisu rzeczywistości politycznej na rzecz idealizacji politycznych wartości, która na gruncie metodologicznym miała stworzyć uzasadnienie dla tworzenia sprawiedliwych warunków porządku społecznego, została z czasem okrzyknięta nową ideologią (Mills 2005). Idealizacyjny sposób przeprowadzenia sprawiedliwego rozdziału dóbr nie odbywał się w kontekście zrozumienia strukturalnej niesprawiedliwości, opartej na wykluczeniu rasowym, płciowym, seksualnym czy etnicznym. W tym kontekście idealizacja polegała na „stawianiu twierdzeń, które w rzeczywistości były fałszywe, po to by uprościć argumentację” (Farrelly 2007, 848). Krytycy idealizacji, dopiero w pierwszych latach XXI wieku dostrzegli iluzję wypełniającą idealizacyjną koncepcję budowy sprawiedliwego społeczeństwa, wcześniej bowiem, nikt nie zwracał uwagi na ten element pracy Rawlsa (A. J. Simmons 2010, 5–6). Praca Rawlsa stworzyła wszak nową szkołę myślenia. Ten nowy paradygmat, stał się na tyle silny, że w anglosaskiej nauce o polityce, a także na kontynencie europejskim myślenie w kategoriach sytuacji pierwotnej i umowy społecznej stało się fundamentem refleksji politycznej.

Nowe warunki wpłynęły na kształt refleksji politycznej. Liberalizm jako doktryna polityczna, trafiając w ręce filozofów politycznych wyposażonych w analityczne narzędzia niezobowiązująco traktował historyczny kontekst liberalnych wartości. Wraz z konstrukcją Rawlowskiego systemu kształtującego wartości liberalizmu egalitarnego, dotychczasowy kontekst został porzucony na rzecz fundamentalnej neutralności historycznych warunków w których kształtowała się teoria sprawiedliwości²¹⁴. Oczywiście, polityczna próżnia, którą można zaobserwować najbardziej w „Teorii sprawiedliwości” nie stanowiła fundacyjnego stanowiska dla wszystkich ówczesnych teoretyków liberalizmu, lecz kształtowała argumentacyjną strukturę myśli liberalnej, która nie stanowiła już konsekwencji

²¹⁴ Według amerykańskiego badacza Samuela Moyna, Rawls w żaden sposób nie nawiązywał w swoich pracach do perspektywy praw człowieka (ang. *human rights*) głoszonych w ramach kształtowania się politycznego ruchu zapoczątkowanego przez „Powszechną deklarację praw człowieka” z 1948 roku (Moyn 2018, 40).

debaty w szerokiej liberalnej rodzinie. Teza o ahisterycznym fundamencie liberalnej filozofii politycznej nie dotyczy jednak treści teorii moralnej, lecz kształtu jej powstawania. Dotyczy ona konsekwencji budowania uniwersalnych zasad mających obsługiwać wszelkie systemy społeczne w jakichkolwiek warunkach społecznych. Ten nowy liberalizm miał przede wszystkim stanowić praktyczną realizację linii argumentacyjnej stworzonej dla budowy społeczeństwa nie wnikając w teorię jednostkowej moralności (Kelly 2007, 11–14).

7.3 LOUIS HARTZ I LIBERALIZM KONSENSUSU

Zanim jednak Rawls przedstawił swoje podstawowe zasady sprawiedliwości, akademicka myśl liberalna próbowała uporać się z historycznym dziedzictwem definiującym aksjologiczny kształt Stanów Zjednoczonych. W 1955 roku, amerykański politolog Louis Hartz opublikował pracę, która stała się punktem wyjścia dla postrzegania myśli liberalnej w powojennych Stanach Zjednoczonych. Jego książka „The Liberal Tradition in America” zarysowała ramy debaty dotyczącej, nie tylko historycznych aspektów narodzin Stanów Zjednoczonych, lecz także stała się podstawą dla współczesnej analizy ideologii liberalnej. Praca ta wpisywała się w kontekst sporów o interpretację amerykańskiego liberalizmu i stanowiła przykład tego co później komentatorzy nazywali historią konsensusu, czyli takim uprawianiem historii, która podkreślała wspólnotę idei politycznych tworzących mit amerykańskiej wyjątkowości polegającej na ideologicznej spójności Ameryki. Zdaniem politologa z Uniwersytetu Harvarda, przyszli amerykańscy kolonialiści stanowili zupełnie nową strukturę społeczną, nieobarczoną europejskimi obciążeniami historycznymi. Po pierwsze bowiem w rodzających Stanach Zjednoczonych nie doświadczonego systemu feudalnego, a także od samego początku obecna była idea liberalna (ang. *liberal idea*) (Hartz 1955, 20–21). Ucieczka od porządku społecznego w jakim znajdowali się mieszkańcy Europy miała według Hartz fundamentalne znaczenie dla konstrukcji nowego myślenia o ideach politycznych. Brak struktur charakterystycznych dla feudalizmu powodował brak silnej reakcji ze strony niższych warstw społecznych, która to pojawiła się w postaci rewolucji francuskiej czy silnego oporu odnajdującego się w XIX-wiecznej myśli socjalistycznej.

Hartz pomniejszał znaczenie republikańskich wzorców rewolucji amerykańskiej ograniczając jej wagę dla późniejszych dokonań na gruncie politycznym (uzyskanie niezależności od Wielkiej Brytanii). Czerpiąc z historycznych źródeł, Hartz był jednocześnie jednym z ostatnich badaczy, którzy historię myśli politycznej czytali na sposób odrzucający

kontekstualne i społeczne warunki. Hartz tworzył syntezę amerykańskiego liberalizmu gloryfikując ułudę narodowej jedności, zestawiając ją z konfliktogennym podziałem mającym miejsce na kontynencie europejskim. Ujednocające stanowisko Hartza jest uosobieniem „nauki heroicznej”, która „nie jest niczym więcej, jak sposobem samopotwierzenia się starych elit” (Appleby, Hunt, i Jacob 2000, 55–56). Dla Hartza stare przemiany odziedziczone po europejskiej tradycji szybko ulegały przedawnieniu, a jeśli utrzymywały się i były praktykowane to z czasem ulegały erozji. Wedle tej wykładni formujący zręby własnego państwa osadnicy, byli wolni od błędów, które ich przodkowie pozostawili opuszczając Stary Świat. Rewolucja amerykańska dająca jej niepodległość nie była emanacją kontynentalnych sporów i problemów przeszłości, lecz stanowiła ostateczne potwierdzenie intuicji i atmosfery tamtych czasów. Okres kolonialny na długo przed rewolucją przygotowywał naród do antymonarchistycznego zwrotu (Hartz 1955, 72). Hartz nawiązując do klasycznej pracy marksistowskiego historyka Charlesa Bearda odrzucał jego porównanie w którym realizacja republikańskich postulatów jest zestawiana z francuskimi ruchami antyfeudalnymi. ”Nie można z amerykańskiej rewolucji zrobić jej francuską wersję, zamienić Daniela Shaysa w Babeufa” (Hartz 1963, 281).

Pojawienie się w tym zestawieniu Hartza ma przede wszystkim na celu zwrócenie uwagi na kierunek, jaki w kontrze do funkcjonujących projekcji, objął powojenna liberalna filozofia polityczna. Odrzucono zarówno koncepcję amerykańskiej wyjątkowości tkwiącej w ideologicznych konsekwencjach amerykańskiej konstytucji, jak i przyjęcie spójności pomiędzy indywidualizmem a kulturą polityczną. Kierunek liberalnej refleksji która pojawiła się w twórczości późniejszych liberałów egalitarystycznych wskazuje także na epistemologiczną przemianę. Perspektywa Hartza funkcjonowała w zimnowojennej perspektywie skrajności. Późniejsze propozycje liberalnych rozwiązań odrzuciły nie tylko historyczną interpretację, lecz także ujęcie myśli liberalnej jako opowieści o kulturowej wielowątkowości „wyśnionych” idei: indywidualizmu i wolności.

7.4 JOHN RAWLS: NOWY PARADYGMAT LIBERALNEGO MYŚLENIA

John Rawls (a właściwie John Bordley Rawls) urodził się w Baltimore, 21 lutego 1921 roku, jako drugie dziecko z piątki synów Williama Lee Rawlsa i Anny Abell Rawls. Ojciec późniejszego filozofa był prawnikiem-samoukiem, pracował dla znaczącej kancelarii prawniczej, a także wykładał w Baltimore Law School. W 1919 roku został wybrany

prezydentem Izby Adwokackiej w Baltimore. Matka Johna Rawlsa była znaną działaczką praw kobiet, piastowała stanowiska w Lidze Kobiet-Wyborców, a także brała czynny udział w kampanii kandydata na prezydenta Wendella Willkiego, reprezentującego liberalne skrzydło Partii Republikańskiej. Istotnym wydarzeniem w czasie dorastania młodego Rawlsa była śmierć jego dwóch młodszych braci, którzy zmarli w wyniku zarażenia się chorobami od swojego brata Johna, przyszłego autora „Teorii sprawiedliwości”. W 1928 roku zakażony błonicą zmarł młodszy brat Bobby, a rok później na skutek zapalenia płuc zmarł Tommy. Autorzy tekstów biograficznych wskazują na wstrząs jaki śmierć jego młodszych braci miała na młodego Rawlsa. Po ukończeniu szkoły średniej w Connecticut, prowadzonej przez Kościół Episkopalny, Rawls został przyjęty w poczet studentów Uniwersytetu Princeton. Po otrzymaniu tytułu licencjata, Rawls rozpoczął służbę wojskową, którą początkowo spędził służąc na Pacyfiku, by pod koniec służby znaleźć się w wyniszczonym atakiem nuklearnym Japonii. W czasie odbywania służby wojskowej Rawls porzucił swoje wcześniejsze przemyślenia o kapłaństwie²¹⁵. Jak będzie wspominał wiele lat później, doświadczenia wojenne oraz wiedza o Zagładzie Żydów dystansująco wpłynęły na jego ortodoksyjne poglądy religijne. Odrzucając więc perspektywę studiów teologicznych, rozpoczął dalsze studia w Princeton i na Uniwersytecie Cornella, by powrócić do *alma mater* i otrzymać tytuł doktora w zakresie filozofii moralnej. W międzyczasie ożenił się ze studentką historii sztuki Uniwersytetu Brown, Margaret Warfield Fox, z którą miał czwórkę dzieci (portret Johna Rawlsa jej autorstwa zdobi pracę poświęconą dokonaniom jej męża: „Cambridge Companion to Rawls”). W pierwszych latach swojej akademickiej kariery Rawls spędził w Princeton, by w latach 1952-1953 wyjechać w ramach stypendium badawczego na Uniwersytet w Oxfordzie, gdzie uczestniczył w wykładach Herberta Harta, Isaiaha Berlina, czy Stuarta Hampshire’a. Po powrocie do Stanów Zjednoczonych, Rawls otrzymał profesurę na Uniwersytecie Cornella, a w 1962 roku związał się na stałe z Uniwersytetem Harvarda. W latach sześćdziesiątych, Rawls uczestniczył w antywojennych konferencjach poświęconej głównie wojnie w Wietnamie, którą uważał za nieusprawiedliwioną i złą. W tym okresie Rawls publikował i przygotowywał się do wydania pracy która zmieniła kształt myślenia politycznego. Jego *magnum opus*, „Teoria sprawiedliwości” wydana w 1971 roku, stanowić będzie punkt zwrotny w rozważaniach

²¹⁵ Mimo porzuconych studiów teologicznych, Rawls nie odszedł od zainteresowania kwestiami religijnymi. Jego praca licencjacka pt. „A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: An Interpretation Based on the Concept of Community” dotyczyła znaczenia grzechu i wiary (Rawls 2009a; Reidy 2016, 11). Rawls w swojej pracy rozwijał koncepcję grzechu jako „wyrzeczenia się wspólnoty, czy też nieudolność ludzi w utrzymywaniu człowieczych relacji między sobą” (Reidy 2010, 316). Według Davida Reidy’ego Rawls nigdy w odróżnieniu od innych liberalistów nie kwestionował założeń wiary i religijności (Reidy 2010, 315).

dotyczących sfery filozofii i myśli politycznej. Od tamtego czasu poszerzał swoją koncepcję objaśniając jej analityczną strukturę. W późniejszym czasie zrewidował część swoich poglądów, a wyniki własnej korekty opublikował w 1993 roku w pracy pt. „Liberalizm polityczny”. W 1991 roku przeszedł na obowiązkową emeryturę, lecz dalej wykładał prowadzą kurs ze współczesnej filozofii politycznej, aż do 1995 roku. Wówczas to w czasie pobytu w Oxfordzie doznał pierwszego udaru mózgu i wycofał się z prowadzenia zajęć oraz wykładów publicznych. W 1999 prezydent USA Bill Clinton uhonorował Rawlsa medalem za wkład w nauki humanistyczne (ang. National Humanities Medal), najważniejszą nagrodą w dziedzinie nauki, jaką mogą przyznać władze państwowe Stanów Zjednoczonych. John Rawls zmarł w 2002 roku w Lexington w Massachusetts (Pogge 2007, 3–27; Freeman 2007, 1–8; Weithman 2003).

7.4.1 System Rawlsa

Pracę Johna Rawlsa niezwykle rzadko umieszczana jest w kontekście historycznym. Sama bowiem natura podstawowych rozważań amerykańskiego filozofa na pierwszy rzut oka wyklucza historyczne zakotwiczenie normatywnych postulatów autora „Teorii sprawiedliwości” (Bevir i Gališanka 2012, 701–25). John Rawls korzystając z teoretycznej specyfiki filozofii politycznej przedstawił swoją normatywną propozycję bazując na ahistorycznych założeniach, niezobowiązująco traktując polityczne genealogie liberalizmu i starając się ująć podstawowe problemy w kategoriach postulatywnych. Dopiero w ostatnim czasie pojawiły się prace w której celem badawczym jest uzyskanie historycznie kształtowanej myśli filozoficznej i politycznej autora „Teorii sprawiedliwości” (Müller 2006; Bevir i Gališanka 2012; Forrester 2014, 773–801) oraz ukazanie partykularności jej historycznego zakorzenienia w istniejącym przygodnie porządku społecznym (Mills 2013, 1–27; 2009, 161–84). Niniejsza próba scharakteryzowania kształtu i ewolucji ideologii liberalizmu społecznego w jej egalitarnym ujęciu, ma na celu w sposób deskryptywny przedstawić morfologię ideologii podstawowych pojęć składających się na proponowany przez Johna Rawlsa projekt polityczny.

Istniejące krytyki względem metodologicznego ujęcia problematyki wartości liberalnych, najciekawiej dystansują się od użytej przez Rawlsa retoryki, lecz nie kwestionują społecznych konsekwencji wynikających z postulowanej redystrybucji dóbr (jest wręcz odwrotnie). Michael Freeden określając swoje frustracje związane z tzw. „amerykańską

filozofią polityczną” pisze: „aprobuję głęboki humanizm Rawlsa, podzielam wagę sprawiedliwości, lecz frustruje mnie jego metodologiczny optymizm” (Freeden 2012, 265). Projekt Rawlsa pod względem paradygmatycznej zmiany myślenia politycznego całkowicie przetransformował ideologię liberalną. Może w tej sytuacji należy zadać sobie pytanie jakie postawił właśnie Freeden który pyta czy „zupełnie powinniśmy przestać określać jego [Rawlsa – przyp. Ł.D.] projekt liberalnym w doktrynalnym sensie?” (Freeden 2009b, 37). Z kolei Raymond Geuss, zwracał uwagę na nierealność założeń stojących za wyzwaniem tej filozofii politycznej. Jego zdaniem Rawls nie wyjaśnia dostatecznie przekonująco pochodzenia przyjętych założeń dotyczących prymatu sprawiedliwości (Geuss 2008, 70–71).

Rawls, a także jego egalitarni kontynuatorzy tworzący w duchu filozofii politycznej przyjęli paradygmat teorii idealistycznej przedstawiając pojęcia podlegające politycznym sporom jako bezkonfliktowe i uniwersalne. Przyjmując optykę „widoku znikąd” pragnęli z chirurgiczną precyzją analitycznej filozofii przeprowadzić na gruncie teoretycznym społeczeństwo powojenne tworząc warunki dla sprawiedliwej reprodukcji dóbr materialnych kształtujących status społeczny (Nagel 1997). W tym celu najdokładniejsza wydawała się idealizacja politycznych wartości. W późniejszych pismach Rawlsa perspektywa uniwersalna została zastąpiona przez pryzmat szeroko akceptowalnej kultury politycznej zdefiniowanej w racjonalnej argumentacji na rzecz podstawowych pojęć liberalnej demokracji: równości i wolności jednostek. „Wzajemna wiedza obywateli o swych religijnych i niereligijnych doktrynach, wyrażona w szerokim ujęciu publicznej kultury politycznej, obejmuje fakt, że korzenie obywatelskiej wierności tkwią właśnie w nadrzędnych doktrynach, zarówno religijnych, jak i niereligijnych. W ten sposób wierność obywateli demokratycznemu ideałowi publicznego rozumu zostaje umocniona z dobrych powodów. Możemy traktować rozsądne nadrzędne doktryny, wspierające demokratyczne rozsądne koncepcje, jako żywą bazę tych koncepcji, dającą im siłę do przetrwania i energię. Kiedy doktryny te są zgodne z klauzulą, w następstwie czego wchodzi do politycznej debaty, zaangażowanie w demokrację konstytucyjną znajduje swój publiczny wyraz. Jeśli są świadomi tego zaangażowania, urzędnicy państwowi i obywatele są bardziej skłonni honorować obywatelski obowiązek, a kierowanie się przez nich ideałem publicznego rozumu daje nadzieję na zbudowanie takiego społeczeństwa, które sprosta ideałowi” (Rawls 2001, 218–19). Rawls więc uzasadniał własną koncepcję poprzez pojęcie rozumności (ang. *reasonableness*) jako aspektu „sprawiedliwej kooperacji”, która w „Teorii sprawiedliwości” oznaczała wstępne porozumienie polegające na istnieniu wzajemnie skoordynowanych planów jednostek, których realizacja „powinna prowadzić do osiągnięcia

celów społecznych w sposób skuteczny i zgodny ze sprawiedliwością”, a sam system kooperacyjny cechować się stabilnością (Rawls 2009b, 33).

Praca Rawlsa stanowi dzieło fundamentalne dla kształtu współczesnej filozofii politycznej. Jest podstawą nie tylko z perspektywy teoretycznej, ale również jako partykularna recepta na rzecz organizowania sprawiedliwości społecznej rozwijającej liberalną argumentację na rzecz wolności i równości. Koncepcja Rawlsa stała się także dominującym stanowiskiem w kontekście rywalizujących koncepcji sprawiedliwości. Jak słusznie wskazuje kanadyjski filozof, Will Kymlicka, pozycja teorii Rawlsa zawdzięcza swoją dominację „nie dlatego bynajmniej, że jest powszechnie akceptowalna, lecz dlatego, że inne stanowiska zostały sformułowane w opozycji do Rawlsa” (Kymlicka 2009, 79).

„Sprawiedliwość jest pierwszą cnotą społecznych instytucji” (Rawls 2009b, 30). Tak swój wywód dotyczący fundamentów współczesnej filozofii politycznej rozpoczynał John Rawls. Początek rozważań stawiających sprawiedliwość w roli moralnego kwantyfikatora stanowiła załączek całej koncepcji teoretycznej, która pojawiła się w późnych latach 40 i później w 50. XX w. Kategoria sprawiedliwości będzie wówczas stanowiła fundament jego rozważań co dosadniej brzmi w słowach: „prawda i sprawiedliwość, jako pierwsze cnoty ludzkich działań, są bezkompromisowe” (Rawls 2009b, 30). Tak arbitralne potraktowanie wartości sprawiedliwości może mieć swoje uzasadnienie historyczne, gdyż już u Platona sprawiedliwość należała do podstawowych kategorii moralnych wokół których pojawił się spór polityczny dotyczący słuszności ludzkiego działania (Platon 2001, 17–48). Koncepcja sprawiedliwości pojawiała się także w średniowieczu, zarówno u Augustyna jak i św. Tomasza. Także nowożytna teoria polityczna poszukiwała uzasadnień wobec rozwiązań z zakresu prawa i polityki kierując się ku argumentacji uznającej sprawiedliwą dystrybucję praw, choć znaczenie tego pojęcia różniło się poprzez wieki. Na tym etapie spór dotyczył politycznych i ekonomicznych konsekwencji sprawiedliwości. Dla Adama Smitha było jasne, że sprawiedliwość była cnotą „uznaną przez cały świat i nikt z ludzi nie zgłasza [wobec niej – Ł.D.] sprzeciwu” (A. Smith 1989, 137). Z takiej perspektywy uprawniona zostaje priorytetowa rola przypisana sprawiedliwości, której problematyczność będzie odpowiadać na niepohamowaną pewność zawartą w wypowiedzi Smitha. Rawls pragnąc rozstrzygnąć spór o miejsce sprawiedliwości w refleksji politycznej utrzymywał, że sprawiedliwość jako aspekt życia publicznego odpowiada na podstawowe pytanie dotyczące politycznych ambicji społeczeństwa. „Poglądy polityczne, to poglądy na sprawiedliwość polityczną i dobro wspólne oraz na to, jakie instytucje i programy polityczne najlepiej je wspierają” (Rawls 2010, 50).

Istotnym dla liberalnego charakteru doktryny Rawlsa, a zarazem dla całego wyводу broniącego liberalnych argumentów jest sposób uzyskania sprawiedliwości, w którym to systemie najważniejszą zasadą definiującą kształt funkcjonowania relacji międzyludzkich jest zasada wolnego dostępu do równości (Rawls 1963, 304).

Rawls tworzył swoją koncepcję sprawiedliwości przeciwstawiając ją dominującym w historii etyki dwóm nurtom filozoficznej refleksji wyjaśniającym założenia społecznego wymiaru sprawiedliwości. Tymi konkurencyjnymi perspektywami są utylitaryzm i intuicjonizm stanowiąc alternatywny obraz wyjaśnienia podstawowych koncepcji sprawiedliwości (Rawls 2009b, 29). Myśl utylitarystyczna została przedstawiona przez amerykańskiego filozofa w wariacie zaprezentowanym przez Henry'ego Sidgwicka, w którym porządek społeczny jest uznany za słuszny, czyli sprawiedliwy, „gdy podstawowe instytucje społeczne są tak uporządkowane, by osiągnąć największy bilans netto satysfakcji, stanowiący sumę satysfakcji wszystkich członków danego społeczeństwa” (Rawls 2009b, 55)²¹⁶. Celem Rawlsa było przeprowadzenie analizy teoretycznej niebędącej ufundowanej na filarach utylitaryzmu, a funkcjonującej z drobnymi przerwami w obiegu filozoficznym anglo-amerykańskiej nauki od ponad wieku. Początkowo jednak sam stawał w obronie wizji utylitaryzmu, tzw. utylitaryzmu reguł (ang. *rule utilitarianism*) który kierując się zasadą użyteczności zabiega także o wyrównanie krzywd, które powstały w związku z kierowaniem się tą zasadą (Rawls 1955). Te obawy zostały także powtórzone w „Teorii sprawiedliwości”, gdzie jako jedną z głównych przyczyn dla braku akceptacji zasady utylitarystycznej przedstawia Rawls brak poważnego traktowania „różnic pomiędzy poszczególnymi osobami” (Rawls 2009b, 62). W tym wystąpieniu można zaobserwować powstały konflikt pomiędzy rawlowskim zamiarem uzasadnienia podziału dóbr, któremu Rawls pragnie nadać sprawiedliwy charakter, a utylitaryzmem jako koncepcją w której dobro definiowane jest jako „zaspokojenie racjonalnych pragnień” (Rawls 2009b, 59). Rawls zakwestionował główny mankament utylitarystycznego myślenia, który za słuszne uznawał „ograniczenia wolności niektórych w imię większego dobra stającego się udziałem pozostałych. Niedopuszczalne jest rozumowanie bilansujące zyski i straty różnych osób tak, jak gdyby były jedną osobą” (Rawls 2009b, 63). Wedle Rawlsa utylitaryzm jest tradycją, która ze względu na założenia teoretycznie może nie uznawać

²¹⁶ Zainteresowanie utylitaryzmem Sidgwicka spowodowało, że Rawls odrzucił kantowskie przekonanie dotyczące bezpośredniego i oczywistego działania prawa moralnego wobec realizacji „własnego ja”. Tymczasem, zdaniem Rawlsa, Sidwick wprowadził do koncepcji moralności, rozróżnienie wskazujące, że nie wszystkie świadome działania wolnego wyboru należy rozpatrywać w kategoriach spójnego i wolnego działania (Rawls 2009b, 373).

niewolnictwa za moralnie niesprawiedliwe (Rawls 1958, 188). Drugą odrzuconą przez Rawlsa koncepcją etyczną jest intuicjonizm, rozumiany jako „doktryna według której istnieje nieredukowalna rodzina pierwszych zasad, które musimy wzajemnie wyważyć, zadając sobie pytanie, jakie ich zbilansowanie jest - zgodnie z naszym przemyślnym sądem – najbardziej sprawiedliwe” (Rawls 2009b, 71). Innymi słowy zwolennicy tego poglądu (m.in. George Edward Moore) odrzucają jakiegokolwiek uwarunkowania i kryteria dające odpowiedzi na zapytania o charakterze moralnym. Głównym źródłem decydowania w tym modelu stanowiły intuicyjne zdolności każdego człowieka. W koncepcji Rawlsa to ogólnie akceptowalne kryterium jest wiążącym narzędziem w rozwiązywaniu dylematów o charakterze moralnym.

Rawls przeciwstawiał tym nurtom własną koncepcję idei sprawiedliwości: sprawiedliwość jako bezstronności (ang. *justice as a fairness*). Zamiarem autora „Teorii sprawiedliwości” było „przedstawienie takiej koncepcji sprawiedliwości, która uogólniałaby i przenosiła na wyższy poziom abstrakcji dobrze znaną teorię umowy społecznej jaką znajdujemy chociażby u Locke’a, Rousseau i Kanta” (Rawls 2009b, 40; Freeman 2007, 14–22)²¹⁷. Perspektywa kontraktualistyczna jest o tyle znacząca, iż Rawls przyjmuje pluralizm wartości jako czynnik niezbywalny i przynależny ludzkim charakterom. W tym celu Rawls stawia sobie ambitne zadanie odszukania takich zasad sprawiedliwości, które uznawałyby warunki kooperacji społecznej, które uzgodnione są przez uczestników umowy, „wolnych i równych obywateli z urodzenia należących do danego społeczeństwa i w nim żyjących” (Rawls 1998, 57). Przedmiot sprawiedliwości stanowi podstawowa struktura społeczeństwa, czyli to w jaki sposób „główne instytucje społeczne dystrybuują podstawowe prawa i obowiązki oraz określają podział korzyści płynących ze społecznej kooperacji” (Rawls 2009b, 34). Rawlsowi chodziło tutaj o wszystkie aspekty władzy publicznej decydujące o kształcie porządku społecznego, a więc konstytucję, system ekonomiczny oraz dobra tworzące prywatną i społeczną własność środków produkcji (Sienkiewicz 2008, 22–23).

W celu rozłożenia napięcia wynikającego z pluralistycznej postawy społeczeństwa Rawls odwoływał się do teorii umowy społecznej. Zgodnie z tą perspektywą podstawowe zasady sprawiedliwości pozostawały wybrane na zasadzie umowy zawartej przez społeczeństwo. Umowa dotyczy wszystkich stron, podejmujących racjonalne decyzje. Nowatorskie rozwiązanie zastosowane przez Rawlsa wymagało zaistnienia pewnego momentu

²¹⁷ Tym samym można przyjąć, że nowatorstwo Rawlsa wprowadzające umowę społeczną we współczesne dywagacje o charakterze politycznym osadzone jest na dobrze znanych rozwiązaniach, które początki istniały w XVII w.

wyboru kryteriów dotyczących zasad umowy. Rawls określał ten stan jako sytuację początkową (ang. *original position*) i dotyczyła ona okresu przed zawarciem umowy, co jest po części odpowiednikiem stanu natury w historycznych koncepcjach umowy społecznej. „Idea sytuacji początkowej polega na ustanowieniu takiej bezstronnej (fair) procedury, by wszystkie zasady, na które wyrażono by zgodę, były sprawiedliwe” (Rawls 2009b, 208). Rawls przyjmował za Immanuelem Kantem, że sytuacja początkowa będąc jedynie eksperymentem myślowym jest tworem czysto hipotetycznym, co umożliwiało prześledzenie konsekwencji funkcjonowania podstawowych zasad sprawiedliwości (Rawls 1980, 520). Sama umowa stanowi pewną formę koncepcji idei moralnej, która organizuje relacje pomiędzy członkami społeczeństwa.

Istotnym wkładem Rawlsa do wszelkich teorii kontraktualistycznych jest zniwelowanie nierówności przy wyborze podstawowych zasad sprawiedliwości²¹⁸. W sytuacji pierwotnej zostaje zniesiona przewaga tych, którzy przed zawarciem umowy społecznej posiadali silniejszą pozycję w strukturze pierwotnej. Narzędziem które stoi na straży bezstronności jest tzw. zasłona niewiedzy (ang. *veil of ignorance*). Dzięki zastosowaniu zasłon niewiedzy strony umowy społecznej nie posiadają wiedzy dotyczącej ich miejsca w strukturze społecznej, pozycji klasowej, czy statusu społecznego. Osoby te nie wiedzą też nic o swoich zdolnościach i naturalnych predyspozycjach i umiejętnościach. Nie wiedzą też nic o własnej osobowości, „specyficznych cechach własnej psychiki”. Nikt też nie posiada wiedzy o warunkach społecznych mających zapanować oraz tego jak będzie wyglądała sytuacja ekonomiczna, demograficzna, polityczna w miejscu w którym się znajdują (Rawls 2009b, 209). Wprowadzenie zasłony niewiedzy powoduje, że zasady sprawiedliwości, tworzące nie będą wybierane przez pryzmat własnego interesu i korzyści. Zdaniem Harry’ego Brighouse’a, w koncepcji amerykańskiego filozofa, zasłona niewiedzy nie ma jedynie stanowić elementu umożliwiającego bezstronny wybór, lecz posiada dużo szersze znaczenie. Po pierwsze, „odzwierciedla ona ideę, że zasady winny być bezstronne” (Brighouse 2007, 59). Po drugie, pozbawia ona przewagi, które stanowią rezultat nierównego statusu. Ogranicza to sytuację w której niewypracowane bogactwo (np. w wyniku dziedziczenia) staje się podstawą do konstruowania decyzji o charakterze politycznym. Trzecim znaczeniem zasłony niewiedzy jest „wsparcie sposobu, w jaki sytuacja pierwotna odzwierciedla podstawowe idee intuicyjne. Pozbawienie stron wiedzy na temat ich koncepcji dobra na przykład gwarantuje, że nie będą

²¹⁸ Kant przy tworzeniu doktryny imperatywu kategorycznego, poprzez skonstruowanie dywagacji dotyczącej tego co by było gdyby dana maksyma była prawem powszechnie obowiązującym, musiał zdaniem Rawlsa, mieć na myśli, że brak możliwości poznania własnego miejsca w strukturze społecznej w chwili obowiązywania tego prawa (Rawls 2009b, 209).

oni dążyć do zaprojektowania takich zasad, które uprzywilejowałyby ich własną koncepcję dobra kosztem innych” (Brighouse 2007, 60). Umowa społeczna ma na celu wybór podstawowych zasad, które będą kształtować przyszłe warunki w których znajdą się wszyscy członkowie wspólnoty. Wedle Rawlsa, nie mając rozeznania co do własnej rzeczywistej pozycji oraz co do rezultatów tworzonych zasad sprawiedliwości przyszłe warunki życia społecznego powinny opierać się o dwie podstawowe zasady: zasadę równej wolności oraz zasadę by „nierówności społeczne i ekonomiczne [były – przyp. Ł.D.] tak ułożone, aby były z największą korzyścią dla najbardziej upośledzonych, pozostając w zgodzie z zasadą sprawiedliwego oszczędzania; i jednocześnie aby były związane z dostępnością urzędów i pozycji dla wszystkich, w warunkach autentycznej równości szans” (Rawls 2009b, 438).

7.4.2 Dobro a aksjologia teorii sprawiedliwości

Proponowana przez Rawlsa idea przeprowadzenia umowy społecznej i wyboru podstawowych wartości odbywa się w oparciu o dostęp do dóbr powszechnych. Ich istnienie i umiejscowienie jest istotne w kontekście całokształtu teorii sprawiedliwości bowiem odpowiada na pytanie dotyczące charakteru egalitarystycznej korekty. Kwestie sporne podczas sytuacji pierwotnej dotyczą wyboru odpowiednich zasad, które będą kształtować przedmiot ich wyboru, czyli koncepcji dobra, które w imię wierności idei sprawiedliwości podlegają redystrybucji. W swoich pierwszych pracach Rawls szczerkowo wypowiadał się na temat przedmiotu przetargów, którymi są tzw. dobra podstawowe (ang. *primary goods*). Do nich zaliczamy takie dobra „których każdy racjonalny człowiek z założenia chce”, czyli prawa i wolności, władza i możliwości, dochód i bogactwo (Rawls 2009b, 109–10). Zadaniem wprowadzonych przez Rawlsa zasad, jest nie dopuścić by ludzie porzucili ważne z politycznego i egzystencjalnego punktu widzenia dobra podstawowe. „Ogólna koncepcja sprawiedliwości nie nakłada żadnych ograniczeń co do rodzaju dopuszczalnych nierówności; wymaga jedynie by sytuacja każdego uległa poprawie”. Dlatego też jak wspomniano wyżej, dwie zasady nie pozwalają by jednostka mogła stać się ofiarą niewolnictwa w imię szczęśliwości innych (Rawls 2009b, 110).

Wątek dóbr w teorii sprawiedliwości ma fundamentalne znaczenie z perspektywy dyskusji dotyczącej egalitarystycznych wątków liberalizmu. Dobra stanowią bowiem przedmiot podlegający bezpośrednio pierwszej zasadzie, w szczególności aspektowi równości.

Druga zasada definiująca rozdział dóbr ustanawia kolejność i hierarchię potrzeb. Dobrami wymiennymi są społeczne dobra podstawowe, stanowiąc podstawę egalitarystycznego charakteru liberalizmu. Do dóbr nie stanowiących przedmiotu wymiany zaliczane są przez Rawlsa takie dobra, które są przypisane indywidualnym jednostkom. Rawls określa ten typ dóbr jako dobra naturalne i są nimi np. zdrowie, wigor, inteligencja, czy wyobraźnia (Rawls 2009b, 110). W późniejszych dywagacjach teoretycznych, Rawls mocno ograniczył możliwości wymiany oraz ich przedmiot. Ze względu na porzucenie przekonania o możliwości zinterpretowania politycznego wymiaru sprawiedliwości poprzez jej etyczną strukturę²¹⁹, Rawls zmuszony był do wycofania swojej wizji dóbr podlegających redystrybucji.

W dobrze zorganizowanym społeczeństwie „istnieje jakieś publiczne porozumienie nie tylko co do rodzajów roszczeń, które obywatele mogą stosownie wysuwać, gdy pojawiają się kwestie politycznej sprawiedliwości, lecz także publiczne porozumienie co do sposobu popierania takich roszczeń. Polityczna koncepcja sprawiedliwości daje podstawę do takiego porozumienia i przez to umożliwia obywatelom dojście do zgody w ocenie rozmaitych roszczeń i w określaniu ich względnej wagi” (Rawls 1998, 251). Rawls tworzy w ten sposób przestrzeń do zgody, której uzyskanie w politycznym otoczeniu jest trudniejsze i wymaga większego ograniczenia ze strony deliberujących uczestników.

7.4.3 Podstawowe wartości wolności i równości

Do podstawowych wartości ideologii liberalnej której autorem jest Rawls zaliczymy przede wszystkim te wartości które zostają przedstawione jako zasady sprawiedliwości, warunkujące sprawiedliwy podział dóbr. Jak słusznie wskazuje polski badacz „fundamentalne założenie antropologiczne współczesnego liberalizmu przekonuje nas, że wszyscy są równi w swym podstawowym bycie, w tym w swej wolności” (Prostak 2014, 89). Rawls zaznaczał, że stworzone warunki koncepcji sprawiedliwości w żaden sposób nie warunkują rezygnacji z podstawowych wolności, bowiem „ułożone w porządku szeregowym, nie pozwalają zamienić podstawowych wolności na zyski społeczne czy ekonomiczne” (Rawls 2009b, 110).

²¹⁹ W „Liberalizmie politycznym” Rawls wyraźnie zaznacza, że chodzi mu o koncepcję polityczną. „Liberalizm polityczny przedstawia (...) pewną polityczną koncepcję sprawiedliwości dla głównych instytucji życia politycznego i społecznego, nie dla całego życia” (Rawls 1998, 247).

W poniższym fragmencie pracy skupię się na dwóch fundamentalnych pojęciach słownika Rawlsa: wolności i równości, które stanowią podstawę liberalnej propozycji. Rawls zaznaczał w swojej pracy, że „sytuacja wyjściowa jest hipotetyczna, a nie historyczna”, co oznacza, że Rawls konstruował schemat zasad sprawiedliwości jako łańcuch zdarzeń i warunków podlegającym ograniczeniom idealistycznej teorii (Rawls 1998, 372). W „Teorii sprawiedliwości” ład społeczny osiągnięty po skonstruowaniu zasad współpracy oparty jest na triadycznej koncepcji wolności zaproponowanej przez kanadyjskiego filozofa Geralda MacCalluma (MacCallum 1967, 314). MacCallum w swojej pracy przedstawił wolność jako trój etapową wartość, przeciwstawiając jej klasyczny podział wywodzący się jeszcze od Thomasa Hilla Greena, a powtórzony w literaturze przez Isaiaha Berlina. Wedle MacCalluma definicja wolności jest jedna, lecz opiera się na trzech elementach. Wolność występuje w sytuacji gdy dana osoba jest wolna (1) od ograniczenia, bądź całego zbioru ograniczeń (2), by móc czynić to a to (3) (MacCallum 1967, 314). Pisząc o wolności, Rawls miał na myśli ochronę podstawowych praw obywatelskich przynależnych i niezbywalnych dla każdej jednostki. Prawa te są fundamentem powojennego liberalizmu, dlatego ich ochrona w koncepcji Rawlsa opierała się o zasadę podziału dóbr pierwotnych do których zaliczał: fundamentalne prawa i wolności, wolność poruszania się i wolny wybór zatrudnienia na tle rozmaitych możliwości, władza i prerogatywy urzędów oraz odpowiedzialnych stanowisk w instytucjach politycznych i ekonomicznych struktury podstawowej, dochód bogactwo oraz społeczna podstawa szacunku dla samego siebie (Rawls 1998, 254). Z punktu widzenia egalitarystycznej koncepcji, wartość do zaobserwowania jest pozycja zarówno dochodu i bogactwa, jak i również kwestia szacunku dla samego siebie. Liberalizm klasyczny, czy libertarianizm pomija te kwestie nie biorąc pod uwagę w swoim opisie niezbywalnego prawa własności (Nozick 2010, 200–208).

Opisując rawslowską koncepcję *de facto* zasad sprawiedliwości tworzących egalitarny charakter moralnej propozycji amerykańskiego filozofa należy przede wszystkim zwrócić uwagę na motywy konstrukcji dwóch pojęć wolności i równości. Pojęcia te bowiem, zazwyczaj wyznaczały konflikt pomiędzy dostępnymi dobrami a możliwością ich posiadania. Rawls wspiera w tym wypadku konotacje Hobhouse’a, który wykazywał przekonanie o potrzebie konstrukcji wolności definiowanej przez równość przy konstrukcji sprawiedliwego systemu społecznej kooperacji (Hobhouse 2006, 41). Zdaniem Stuarta White’a polityczne konsekwencje dwóch zasad sprawiedliwości Rawlsa oraz liberalna postawa Hobhouse’a są nad wyraz tożsame (S. White 2007, 144).

Rawlowska koncepcja opiera się przede wszystkim o dwa elementy. Pierwszym z nich jest pierwsza zasada sprawiedliwości mówiąca, że „każda osoba ma mieć równe prawo do jak najszerszego całościowego systemu równych podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich” (Rawls 2009b, 438). Wolność jest zagwarantowana w równym dostępie dla każdego. Jest to perspektywa równości w jej prostym znaczeniu, rozumiana jako autentyczna równość szans. Jak sam Rawls wskazuje, wobec tej koncepcji pozostaje mocno sceptyczny ponieważ taki system doprowadziłby konstrukcji społeczeństwa merytokratycznego (Rawls 2009b, 160).

Drugim elementem fundamentalnym dla koncepcji wolnej równości jest wprowadzenie jej korekty zgodnie z zasadą która głosi, że „nierówności wynikające z urodzenia i naturalnych talentów są niezasłużone i powinny być skompensowane. Zasada ta domaga się więc, by w celu równego traktowania wszystkich ludzi i zapewnienia autentycznej równości szans społeczeństwo poświęcało większą uwagę jednostkom mniej naturalnych aktywów i urodzonym na mniej korzystnych pozycjach społecznych. Ideą jest tu kompensowanie odchyłeń spowodowanych przypadkiem dążącym do równości” (Rawls 2009b, 160) Wprowadzając zasadę dyferencji, na listę dóbr wpisuje przymioty, które do tej pory były tam nieobecne: majątek i dochód, co *de facto* niweluje radykalnie możliwość zaistnienia nierówności społecznych. Tak zorganizowany egalitaryzm posiada zarówno przestrzeń dla swobodnego rozwoju jednostek, nadając im autonomię, jednocześnie wspierając całe społeczeństwo poprzez wspieranie gorzej uposażonych.

Ciekawym punktem w literaturze przedmiotu poświęconym ideologicznej pozycji Rawlsa jest wizja autora „Teorii sprawiedliwości” jako „powściągliwego socjalisty”. Przyjmując za punkt widzenia praktyczną realizację budowy teorii sprawiedliwości i powstanie demokracji właścicielskiej, William Edmundson stwierdza, że rawlowska konstrukcja jest cichym przyzwoleniem na warunkowe budowanie systemu socjalistycznego opartego właśnie o dwie zasady sprawiedliwości. Głównym argumentem jest ideologiczna bliskość wizji demokracji właścicielskiej z konstrukcją liberalnego demokratycznego socjalizmu. Istotą zagadnienia jest kwestia własności. Wedle autora rozciągnięcie postulowanej przez Rawlsa demokracji właścicielskiej, wedle pierwszej zasady sprawiedliwości, *de facto* oznacza zaprowadzenie socjalistycznego porządku (Edmundson 2017).

7.4.4 Komunitarystyczna krytyka teorii sprawiedliwości

Teoria sprawiedliwości zaproponowana przez Rawlsa spotkała się z licznymi komentarzami dotyczącymi przedmiotu akademickiej rozprawy (Arneson 2008, 45–64). Spór dotyczący pojęć i wartości na które powoływał się Rawls zbudziły z letargu akademików zajmujących się kwestiami moralnymi, którzy intelektualnie pobudzeni przez klarowne tezy Rawlsa sprzeciwiali się ich politycznym konsekwencjom. Przede wszystkim, najistotniejszym nurtem krytycznym wobec teorii sprawiedliwości jest komunitaryzm, którego spójność jest, nawet przez samych autorów, współcześnie podważana. Teoretycy powiązani z komunitarystyczną krytyką wobec Rawlsa wywodzą się z odmiennych nurtów filozoficznej refleksji. Do czołowych przedstawicieli tego nurtu możemy zaliczyć: Charlesa Taylora, Alasdaira MacIntyre’a, Michaela Walzera oraz Michaela Sandela²²⁰.

Głównym zarzutem wobec rawlowskiego liberalizmu było zakwestionowanie społecznych konsekwencji teorii politycznej pojęć politycznych. stanowi spójnej koncepcji teoretycznej (Gawkowska 2004; Proszak 2004; Szahaj 2000; Dominiak 2010; Śpiewak 2004). Tym co łączyło refleksję komunitariańską było odrzucenie przez liberalną koncepcję wspólnotowego charakteru życia społecznego, zarówno na gruncie praktyki, jak i w teoretycznych rozważaniach. Taylor w swojej monumentalnej pracy „Źródła podmiotowości” deprecjonuje etyczny kierunek w jaki w swoich rozważaniach wyruszył Rawls. Neutralność propozycji przy wyborze dobra definiującego Rawlowski liberalizm wskazujący jedyny punkt podparcia dla realizacji podstawowych zasad sprawiedliwości. Cały projekt powiązany z teorią sprawiedliwości określa jako „etykę bez artykulacji”, mając na myśli taki model etycznego myślenia, które zostaje podporządkowany jednej podstawowej zasadzie definiującej inne aspekty ludzkiego życia (C. Taylor 1994a, 250). Taylor w swoich pracach wyrażając przekonanie o nadmiernej przychylności względem atomistycznej jednostki, która reprezentuje we współczesnym świecie „kulturę narcyzmu” (C. Taylor 2002, 57). Stanowisko Taylora

²²⁰ W literaturze przedmiotu przedstawia się jeszcze takich autorów jak Robert Bellah, czy Amitai Etzioni, którzy podważali sens etycznego indywidualizmu u Rawlsa. Przyjmując perspektywę socjologiczną, Bellah wpisywał koncepcje Rawlsa w nurt amerykańskiego indywidualizmu. Wraz ze swoimi współpracownikami przestrzegał przed uznaniem indywidualizmu za kategorię idealną określającą cel współczesnych teorii liberalnych. Idąc w ślad za Sandelem, Bellah przedstawiał pojęcie zatowizowanej jednostki jako „wykorzenione”, a więc zupełnie nie przystosowane do swoich funkcji społecznych. Bellah zarzucał skrajnym indywidualistom ułudę potencjalności możliwości zaistnienia w rzeczywistej przestrzeni takiego typu idealnego (Bellah et al. 2007, 180–83). Z kolei Etzioni przekonywał do wzmocnienia w demokratycznych społeczeństwach instytucji obywatelskich tworzących wspólnoty. W jego perspektywie autonomia przynależy nie jednostkom, lecz wspólnotom (Etzioni 2004). Z czasem Etzioni przeszedł na grunt praktyki, promując idee wspólnoty jako założyciel komunitarystycznego *think-tanku* The Institute for Communitarian Policy Studies na Uniwersytecie George’a Washingtona.

uzasadniało głoszenie przez Rawlsa indywidualistycznego charakteru sytuacji wyjściowej, w której racjonalne jednostki pozostają „sobą niezainteresowane” (Rawls 2009b, 43).

Bliska taylorowskiej refleksji była krytyczna perspektywa MacIntyre’a, który deprecjonował liberalne stanowiska mające reprezentować we współczesnej filozofii politycznej mające zestaw moralnych złudzeń²²¹. Komunitarystyczna część macIntyre’owskiej krytyki uwypuklał konstytutywną rolę wspólnoty oraz tradycji kształtujące moralne stanowisko jednostek jak i całych wspólnot. Szkocki filozof do jednego worka rzucał przeciwstawne stanowiska współczesnego liberalizmu widząc w Rawlsie oraz Nozicku autorów dwóch tożsamyh propozycji moralnych (MacIntyre 1996, 445). Zaproponowana przez liberałów koncepcja nie tworzy żadnej wspólnoty generującej poczucie tożsamości, co więcej, perspektywa Rawlsa zasada się na tworzeniu różnorodnych społecznie celów. Zasady sprawiedliwości w sytuacji pierwotnej mają na celu „ukształtować świat w którym dopiero nabywamy naszego charakteru i przyswajamy sobie naszą koncepcję samych siebie jako osób, a także nasze rozległe poglądy i przynależne do nich koncepcje dobra, i w którym muszą realizować nasze władze moralne, jeśli w ogóle mają się zrealizować” (Rawls 1998, 80–81).

Przyglądając się kształtowi komunitarystycznej krytyki oraz w egalitarystycznym wartościom liberalizmu Rawlsa wydawałoby się iż, ruch komunitarystyczny w żaden sposób nie kwestionował zasadności równościowych wątków teorii sprawiedliwości. Główny punkt orientował się bowiem na sporze pomiędzy indywidualizmem a wspólnotą, nie wpisując się wszak w mitologiczny podział na osi lewica-prawica. Tymczasem, ważne z perspektywy krytyki umiejscowienia równości, są komentarze zarówno Michaela Sandela jak i Michaela Walzera. Sandel w swojej, przełomowej dla całej debaty pomiędzy liberalizmem a komunitaryzmem, publikacji przedstawił liberalizm Rawlsa jako koncepcję praktycznie nieodbiegającą od libertariańskiej argumentacji opierającej się na tradycji praw. „Z punktu widzenia praktyki politycznej stanowiska Rawlsa i Nozicka są wyraźnie przeciwstawne. Rawls, liberalny teoretycy państwa dobrobytu, i Nozick, libertariański konserwatysta, zarysowują najostrejszą alternatywę, jaką amerykańskie polityczne menu ma do zaoferowania, przynajmniej gdy idzie o kwestie sprawiedliwości. Mimo to, z filozoficznego punktu widzenia, mają oni wiele wspólnego ze sobą. Obaj określają swoje stanowisko w otwartej opozycji do

²²¹ Taka krytyka względem liberalizmu nie została pozostawiona bez komentarza. Stephen Holmes w swojej pracy sprowadził propozycje etyczne MacIntyre’a do kontynuacji niecnej tradycji na gruncie filozofii politycznej. Wedle Holmesa, pojęcia ze słownika MacIntyre’a stwarzają pole dla praktycznych kontynuacji skrajnie antyliberalnych teorii. Oryginalne, amerykańskie wydanie pracy Holmesa, z okładką przedstawiającą rewolucyjny orszak w duchu Rosji Radzieckiej nie pozostawiał wątpliwości jakie konsekwencje może przynieść antyliberalna postawa odrzucająca nowożytnie pojęcia indywidualizmu i wolności (S. Holmes 1998).

utilitaryzmu, i obaj go odrzucają (...). Obaj proponują na jego miejsce etykę ugruntowaną na prawach, która ma dokładniej zagwarantować wolność jednostki” (Sandel 2009, 120). Sandel ubolewał nad pierwszeństwem przyznanym sprawiedliwości przeciwstawiając jej rozważania nad dobrem. Konsekwencją takiego układu priorytetów jest „prymat procedury” będący realizacją zawieranej umowy społecznej. Taka perspektywa, całkiem odwrotna od greenowskiej próby uprzywilejowania zobowiązania kieruje sandelowską propozycję w kierunku tradycji cnót, świadczącej o republikańskich inklinacjach.

Wracając do kwestii prymatu sprawiedliwości wyznaczonej przez Rawlsa, Sandel zwraca uwagę na deontologiczny rys rawlsowskiej propozycji. W tej charakterystyce chodzi o zakwestionowanie głównego przedmiotu zainteresowań współczesnej liberalnej filozofii politycznej: „liberalizm deontologiczny stara się przede wszystkim o wyprowadzenie pewnego zespołu zasad regulatywnych, nie nakładając żadnej określonej koncepcji dobra ani żadnej określonej teorii ludzkich motywacji. Z tym dążeniem wiążą się poglądy tej treści, że są rozmaite koncepcje dobra, że nie ma nic takiego, jak jeden nadrzędny cel ludzkiego życia, że człowiek jest istotą, której cele nie są z góry wyznaczone, lecz sam je sobie wybiera, i że dlatego społeczeństwo jest dobrze urządzone tylko wtedy, gdy pozwala ono ludziom realizować własne najrozmaitsze cele, na warunkach określonych jako sprawiedliwe” (Sandel 2009, 186–87).

Ciekawą w kontekście równości krytykę rawlsowskiego liberalizmu zaprezentował Michael Walzer, autor które swoje postulaty zgłaszał z perspektywy, której można by przypisać socjaldemokratyczne wartości. W przeświadczeniu Walzera podstawowym zagadnieniem jakiegokolwiek koncepcji sprawiedliwości dystrybucyjnej (w tym teorii Rawlsa) jest kwestia koncepcji dóbr, bowiem to one stanowią właściwy przedmiot dystrybucji. Zdaniem Walzera dobra stanowią konsekwencję oczekiwań społecznych. Taka argumentacja narzuca kulturowe zakorzenienie przedmiotu redystrybuowanych dóbr, a takiej perspektywy nie posiada propozycja Rawlsa. Walzer podkreśla, że „w kwestii sprawiedliwości dystrybucyjnej historia ukazuje nam wielką różnorodność porządków i ideologii. Ale filozof w pierwszym odruchu jest skłonny odrzucać to świadectwo historii, świata pozorów i poszukiwać jakiejś głębszej jedności” (Walzer 2007b, 23). Tym filozofem jest właśnie John Rawls nieczuły na partykularyzmy rozterek sprawiedliwości²²². Walzer podobnie jak inni komunitaryści odwołuje się wspólnotowego charakteru dóbr, bowiem to z niej pochodzą katalogi dóbr zaoferowanych w projekcji dystrybucyjnej. Zakwestionowanie sprawiedliwości jako naczelnego i najszerszego

²²² Koncepcję Rawlsa, starającą się realizować jak najszerszą i jak najbardziej uniwersalną perspektywę filozofii politycznej Walzer określa „moralnym esperanto” (Walzer 2012, 22).

celu teorii moralnej dokonuje się u Walzera poprzez wskazanie na wspólnotowy charakter systemu dystrybucji.

Warto zwrócić uwagę na fakt istnienia oprócz komunitarystycznej krytyki także wątku uderzające w samo sedno rawlowskiej propozycji, czyli aspektu mającego znieść poprzez wprowadzenie wolnej równości jakiegokolwiek systemowej niesprawiedliwości²²³. Mimo tego iż trzonem egalitarnego liberalizmu jest miejsce jakiemu przypada sprawiedliwość jako wypadkowej równości i wolności to system Rawlsa jest ślepy na istniejące obciążenie całej propozycji. Tym niemniej dla wielu krytyków rawlowskiej perspektywy, nie wystarczy by uznać moralne konsekwencje teorii sprawiedliwości jako wyczerpujące kwestie nierówności społecznych. Zdaniem amerykańskiego filozofa Charlesa W. Millsa, Rawls nie poświęca odpowiedniego miejsca na rzecz nierówności funkcjonujących u zarania amerykańskiej demokracji, czyli rasowemu i etniczemu podporządkowaniu obecnym w: eksterminacji rdzennych Amerykanów, niewolnictwu czarnych i segregacji rasowej, zawłaszczenie części Meksyku, dyskryminacja i internowania obywateli azjatyckiego pochodzenia (Mills 2009; 2013). Wedle Millsa, brak reakcji na historyczne niesprawiedliwości dające przyzwolenia konstrukcje systemowych nierówności, tak naprawdę każą myśleć o koncepcji teorii sprawiedliwości jako rozwiązaniu zachowującego *status quo* (Mills 2005, 181). Zdaniem Millsa, uznana z najbardziej udany pomysł Rawlowskiej propozycji idea zasłony niewiedzy, jest w rzeczywistości próbą wyparcia i zapomnienia historycznych krzywd jakie spotykał etniczne i rasowe mniejszości w historii Ameryki i państw kolonialnych. Mills, określając rawlowską kategorię jako „białą ignorancję” (ang. *white ignorance*) wskazuje na ułomności społecznego charakteru propozycji teorii sprawiedliwości, która w żaden sposób nie rozwiązuje poczucia historycznych krzywd. Trudno przejść do porządku dziennego i czcić wizję sprawiedliwego systemu dystrybucji skoro nie rozwiązuje on historycznych krzywd będących systemową codziennością całej grupy etnicznie nie-białych mieszkańców Stanów Zjednoczonych. Zdaniem Millsa, egalitarystyczna perspektywa współczesnego liberalizmu milczy na ten temat, a przecież podziały rasowe stanowią oś sporów współczesnego amerykańskiego społeczeństwa (Mills 2017, 70). Pytanie o zasięg wartości pozostaje pytaniem o samookreślenie współczesnego egalitarystycznego liberalizmu.

²²³ Przedstawiając korektę Millsa należy zwrócić uwagę na tożsamość krytycznej weryfikacji tez „Teorii sprawiedliwości”, które przez Rawlsa pozostają ustalone w niebycie. Zarówno dla Walzera jak i dla Millsa problematyka realnej polityki, a co za tym idzie realnego kontekstu historyczno-społecznego dyskwalifikuje uniwersalność tez Rawlsa (Walzer 2007a). W międzyczasie historyczna niesprawiedliwość znalazła swoich zwolenników i uzasadnienia na gruncie liberalnej filozofii politycznej (Waldron 1992).

7.4.5 Liberalizm polityczny

Konsekwencjami płynącymi z krytycznej analizy teorii sprawiedliwości jako bezstronności była rewizja dokonana przez Rawlsa na kartach pracy „Liberalizm polityczny” (Gaus 2016, 235–50)²²⁴. Krytyka, która spadła na pierwotną pracę Rawlsa kierowana z każdej strony filozoficznej i politycznej refleksji w dużym stopniu dotyczyła moralnego charakteru proponowanej teorii politycznej, a także braku realnego udźwignięcia problemu pluralizmu wartości definiującego współczesny świat. „Teoria sprawiedliwości” była pracą, której celem było zniesienie polityczności sfery publicznej i skonstruowanie podstawowe celu społecznego działania. Tymczasem cel „Liberalizmu politycznego” zdefiniowany był nieco odmiennie. Nie był już ogólnym stanowiskiem „zajmującym się ogólnymi problemami filozofii moralnej” (Rawls 1998, 21). Przede wszystkim Rawls odszedł od konstrukcji teorii sprawiedliwości zgodnie z wymogami filozofii moralnej. W nowej wersji koncepcji amerykańskiego filozofa, kwestia polityczna stanowi odrębną refleksję dotyczącą podstawowych idei koncepcji sprawiedliwości.

W celu rozstrzygnięcia politycznych wątpliwości względem teorii, Rawls wprowadził koncepcję rozumnego pluralizmu (ang. *reasonable pluralism*). Koncepcja ta wyparła z propozycji Rawlsa ideę bezstronności ze względu na brak możliwości znalezienia wspólnoty względem wyznawanych podstawowych idei. Nowa koncepcja sformułowana została w celu odnalezienia takiej formuły, która pozostawiając spory dotyczące kwestii moralnych, zachowa bezstronność (ang. *impartiality*) wobec rozległych doktryn. Rawls porzucając jakiegokolwiek metafizyczne sentymenty pragnął zaprezentować nową teorię sprawiedliwości na gruncie polityczności procesów społecznych. Takie oddzielenie sfer moralności i działań politycznych umożliwiłoby funkcjonowanie neutralnej koncepcji przy założeniu istnienia rozległych rozumnych doktryn (Rawls 1998, 44). Główny więc problem przed jakim stawał Rawls polegał na tym jaki sposób przy rozumnym pluralizmie możliwe jest porozumienie względem dóbr pierwotnych. Rawls rozwiązał ten konflikt poprzez konstrukcję dwóch zasad regulujących „instytucje w określonej dziedzinie nie tylko ze względu na podstawowe prawa, wolności i możliwości, ale także ze względu na wymagania równości” (Rawls 1998, 35). Pierwsza z nich

²²⁴ Rewizja dokonana przez Rawlsa pozwoliła Andrzejowi Szahajowi na określenie autokorekty amerykańskiego filozofa mianem: „komunitarystycznego liberalizmu (Szahaj 2000, 56).

głosiła, że „każda osoba ma równy tytuł do w pełni wystarczającego systemu różnych praw i wolności, takiego że da się on pogodzić z takim samym systemem dla wszystkich”. Drugim elementem wprowadzonym przez Rawlsa była kwestia spełnienia przez nierówności społecznie i ekonomiczne odpowiednich warunków, którymi były: „po pierwsze, powinny być związane ze stanowiskami i urzędami dostępnymi dla wszystkich w warunkach autentycznej równości szans; i po drugie, powinny przynosić jak największą korzyść najmniej uprzywilejowanym członkom społeczeństwa” (Rawls 1998, 35). Wprowadzone zmiany nie zakończyły debaty nad kształtem i rolą teorii sprawiedliwości, lecz przeniosły się na kolejne elementy rawlsowskiej analitycznej układanki.

7.5 RONALD DWORKIN: EGALITARYSTYCZNA KOREKTA LIBERALIZMU

Ronald Dworkin swoje zainteresowanie dotyczące kwestii związanych z filozofią polityczną rozpoczął od krytycznej analizy teorii prawa, a dokładniej święcącego triumfy pozytywizmu prawniczego, którego głównym przedstawicielem był Herbert Hart. W rzeczywistości spór pomiędzy Dworkinem i Hartem stanowił początek kariery akademickiej amerykańskiego teoretyka prawa. Jego pisanstwo, ściśle podlegające rygorom akademickiego dyskursu, odwzorowało jego prawniczą argumentację. Istota teoretycznych założeń prawa z racji własnej istoty przybliżyła Dworkina do zainteresowania się kwestiami związanymi z kanonem liberalnych wartości. Wszak, zmieniony powojenny liberalizm stanowił zupełnie inną koncepcję doktryny politycznej. Liberalizm nowych czasów oznaczał przede wszystkim normatywną całość kultury prawnej i politycznej obejmujących ustawodawstwo i jego praktyczne konsekwencje (Dworkin 1998, 199).

Ronald Dworkin urodził się w 1931 roku w Worcester w stanie Massachusetts w USA. Studiował filozofię i prawo na Uniwersytecie Harvarda, a później jako stypendysta Rhodesa na Uniwersytecie w Oxfordzie (Magdalen College). W czasie jego pobytu w Oxfordzie, Dworkin miał okazję do szczegółowego zaznajomienia się z tradycją pozytywizmu prawniczego, który wówczas stanowił fundamentalną teorią prawniczą. Po odbytych studiach rozpoczął praktykę prawniczą u boku sędziego Learneda Handa, znanego amerykańskiego jurysty pracując w Sądzie Apelacyjnym dla Drugiego Okręgu w Nowym Yorku. Po jej odbyciu w 1958 roku stał się pełnoprawnym członkiem nowojorskiej adwokatury i współpracownikiem kancelarii

prawniczych m.in. Sullivan & Cromwell. W tym okresie poślubił Betsy Ross, z którą miał dwójkę bliźnięt. W 1962 został profesorem prawa na Uniwersytecie Yale obejmując katedrę prawoznawstwa. W 1969 roku objął tożsamą katedrę na Uniwersytecie w Oxfordzie (zastępując tym samym swojego adwersarza Herberta Harta), gdzie pracował do przejścia na emeryturę w 1998 roku. Od 1975 roku objął stanowisko profesora prawa na Uniwersytecie w Nowym Yorku, gdzie spędzał jeden semestr współprowadząc wraz z Thomasem Nagelem seminaria badawczego z zakresu filozofii prawa i filozofii politycznej. W 1984 roku związał się z University College London, by od 1998 zostać był profesorem prawoznawstwa. Początkowo w swojej karierze Dworkin nie zajmował się filozofią polityczną, lecz wszystko zmieniło się w latach 60., kiedy to polityczna zawierucha wywołana ruchem praw obywatelskich walczących o prawa czarnej mniejszości oraz wojną w Wietnamie, skłoniła młodego badacza do zaangażowania w kwestie związane z problematyką polityczną. Mimo iż należał do intelektualnych wychowanków Harta, krytykował założenia pozytywizmu prawniczego. Pod koniec życia Dworkin z większą częstotliwością niż dotychczas pisywał drobne eseje z pogranicza prawa i polityki i recenzował aktualną działalność aparatu państwowego w zakresie podstawowych praw pisząc m.in. o reformie służby zdrowia Baracka Obamy, czy zajmując głos w sprawie aborcji na łamach „New York Review of Books”. Jego ostatnia publikacja książkowa dotyczyła możliwości pogodzenia ateistycznego światopoglądu z religijną perspektywą wiary w Boga. Zdaniem Dworkina perspektywa religijna jest możliwa także dla tych którzy odrzucają wiarę w Boga, lecz którzy uznają wartości równoważne odczuciom religijnym (Dworkin 2014). Dworkin zmarł w 2013 roku pozostawiając wiele prac, które zmieniły całkowicie oblicze liberalnej obrony praw, a także wpłynęły na kształt interpretacji prawa kwestionującej pozytywistyczną wiarę w siłę reguł prawnych (Guest 2012, 12–26). Dworkin był laureatem wielu wyróżnień naukowych w tym Nagrody Holberga oraz tzw. „Nobla z zakresu humanistyki” czyli Nagrody Balzana, przyznanej mu w 2012 roku.

7.5.1 Ronald Dworkin: teoria prawa

Dworkin dał się poznać jako uczestnik debaty dotyczącej założeń i praktycznych konsekwencji teorii prawa obecnymi w anglosaskiej kulturze prawnej nasiąkniętej filozofią analityczną, szczególnie po II wojnie światowej. Pierwsze prace Dworkina (m.in. opublikowany w 1967 artykuł „The Model of Rules”, włączony do pracy „Biorąc prawa

poważnie”) stanowią „frontalny atak na pozytywizm” reprezentowany przez H. Harta (Dworkin 1998, 56; 1967). Pozytywizm prawniczy zdaniem Dworkina polega przede wszystkim na uznaniu prawa jako elementu oddzielnego od kwestii moralności. W wypadku Harta mowa o tzw. „miękkim” pozytywizmie prawniczym (w odróżnieniu od perspektywy jego klasyków: Johna Austina czy Hansa Kelsena), przedmiotem prawa jest prawo pozytywne (inaczej w tej kwestii wygląda krytyka Lona L. Fullera), a relacje z moralnością nie są tak radykalnie odseparowane jak w wypadku tradycyjnej myśli pozytywistycznej (Hart 1998). Dworkin kwestionował pozytywistyczne przekonanie by konsekwencje dla istnienia tzw. „trudnych spraw” (ang. *hard cases*) formułowały możliwość do prawotwórczej roli sędziów („wynajdywanie nowych praw”) orzekających w sprawach których kwestie problematyczne wynikają z błędnie przyjętego założenia o abstrakcyjności norm prawnych (Dworkin 1998, 155). Prawo nie stanowi ciągu ponadczasowych reguł odpowiadających na wszelkie wątpliwości ludzkich czynów. Nie istnieje także podporządkowanie obowiązków prawnych regułom prawnym, co dla wielu nominalistów miałoby świadczyć o istnieniu widmowego „łańcucha” łączącego praw i obowiązków (Dworkin 1998, 45). Debaty na gruncie teorii prawa miały kolosalne znaczenie dla kształtu współczesnych nauk społecznych, a spór o obecność moralności w procesie stanowienia i egzekwowania prawa stała się jedną z najważniejszych debat na gruncie teorii politycznej.

Punktem wyjścia dla problematyki zajmującej Dworkina jest kwestia relacji pomiędzy moralnością a prawem. Na gruncie prawa powstaje pytanie, które dotyczy tego w jaki sposób orzecznictwo powinno być kształtowane przez osądy moralne, jeśli w ogóle powinno? Wedle Dworkina, we współczesnym systemie prawa nie ma możliwości odseparowania legalności decyzji do argumentów politycznych (Dworkin 1998, 43). Kwestie problematyczne zawsze pozostają w związku normami moralnymi²²⁵. Takie podejście wynika z przekonania, że system wartości stanowi konsekwencję politycznych problemów i jako taki powinien mieć szansę na rozstrzygnięcie. By móc dokonać odróżnienia norm prawnych od ich moralnych zobowiązań Dworkin, przy zachowaniu realizmu prawniczego, postulował wprowadzenie procedury, wedle której normy moralne nie stają się odosobnione, lecz stanowią część mocy prawnej danej normy. Takie postępowanie wymagało od Dworkina określenia aksjologicznego klucza

²²⁵ Należy zwrócić uwagę jak bardzo w koncepcji współczesnych filozofów politycznych kwestie polityczne posiadają moralne uzasadnienie (Geuss 2008). Na gruncie teorii politycznej naśladowcą Dworkina jest węgierski politolog János Kis, kwestionujący sens pozbawiającego sferę polityki moralnego uzasadnienia. Jego zdaniem antagonizm fundujący działania polityczne oparty jest na zasadach posiadających cechy normotwórcze, w konsekwencji więc należy za słuszną przyjąć perspektywę deontologiczną, czyli taką w której sprecyzowana zostaje kategoria dobra (Kis 2013).

rozwiązującego problem, który w perspektywie pozytywistycznej wymagał pozaprawnej ingerencji sędziego, bądź przyjmując wyższość praw naturalnych, wynikać z abstrakcyjności absolutystycznej perspektywy. Tym samym wedle Dworkina trudne i problematyczne kwestie mają być „powodowane zasadami, a nie wymogami polityki” (Dworkin 1998, 161). W ten sposób pozostaje więc określenie argumentów (wedle Dworkina mocnych, lecz nie rozstrzygających), wypełniających wspomniane wcześniej norm prawa, a także respektowanie wymogów polityki, określanymi prawami polityki, które gwarantują postęp i bezpieczeństwo. Tym samym głównym problemem, który Dworkin stawia sobie jako teoretykowi prawa jest kwestia uzasadnienia legalności i prawidłowości norm postępowania w państwie. Dworkin wprowadza do debaty dotyczącej wokół kształtu jurysprudencji zasady prawa (ang. *principles*) których normatywność wynika z ogólnie przyjętego sensu moralności: sprawiedliwości czy uczciwości (Bayles 1991, 352). W ten sposób Dworkin zakwestionował próbę sprowadzenia instytucji prawa do próby dokonania neutralnej wykładni obowiązujących przepisów. Prawo podlega procesowi interpretacji, która zmusza do wypełnienia wszelkich elementów tworzących prawo odpowiednimi wartościami politycznymi (Dworkin 2006b, 140–41).

Z drugiej strony, Dworkin nie był także zwolennikiem teorii prawa naturalnego, której z reguły przeciwstawia się koncepcję pozytywizmu prawniczego (Dworkin 2006a, 102). Teoria prawa naturalnego polegała na całkowitym zespoleniu prawa z kwestiami moralnymi. Jej usposobienie we współczesnej teorii prawa jest John Finnis, argumentujący na rzecz podporządkowania prawa zmodyfikowanej koncepcji tomistycznej. W propozycji prawnonaturalnej Finnisa wizja zmian dotarła daleko bowiem kwestie moralne podporządkowane zostają szeroko rozumianym dobrom podstawowym (Finnis 2001). Choć Dworkin odrzucał fetyszyzowanie poszukiwań zbioru reguł kształtowanych w przekonaniu o własnej odrębności od moralnych zobowiązań, to nie był także skrajnym zwolennikiem prawnonaturalnego paradygmatu. Wedle Amerykańskiego teoretyka prawa, obydwie zagadnienia stanowią jedynie „fragment debaty interpretacyjnej między konkurencyjnymi koncepcjami prawa” (Dworkin 2006a, 102). Perspektywa którą wprowadza na obszar filozofii politycznej Dworkin pozostawia obszar teorii prawa mocno nieuporządkowany wpisując ją w kategorię politycznej moralności, pozbawiając jednakże obydwóch koncepcji prawa dotychczasowej oczywistości rozwiązań²²⁶.

²²⁶ Część komentatorów Dworkina dystansowała się od nieortodoksyjnego ujęcia problemów z zakresu prawoznawstwa, które stawały w poprzek dotychczasowych dociekań teoretyków prawa. Larry Alexander pisał, że „teoria dworkinowska była i jest całkiem dziwaczna”, natomiast Jack Balkin związany z krytycznymi studiami nad prawem (ang. *Critical Law Studies*) powątpiewał w sens Dworkinowskiej koncepcji z uwagi na brak realistycznej perspektywy politycznej dostrzegającej ideologiczności wymiaru życia społecznego (L. Alexander 1987, 419; Balkin 1987, 393).

W zaproponowanej przez Dworkina koncepcji prawa pojawia się figura przypominająca rawlsowską koncepcję zasłony niewiedzy, mającą zobiektywizować stosowane zasady prawa i wykluczyć wszelkie warunki zniekształcające prawidłowy rezultat decyzji sędziego. Tym elementem jest postać Herkulesa, czyli „prawnika o nadludzkich zdolnościach, cierpliwości i wnikliwości” potrafiącego dojść przy uwzględnieniu zasad do „jedynej wykładni prawa” (Dworkin 1998, 198, 496). Herkules w odróżnieniu od innego sędziego, Herberta stosującego klasyczne prawoznawstwo (oparte o koncepcję pozytywistyczną), kieruje się w swoim orzecznictwie „posiadaną dużą intencją moralną”, opierając się przede wszystkim na konsekwencjach idei godności ludzkiej (Dworkin 1998, 240). Celem Herkulesa jest interpretacja prawa, które pozostaje bez zarzutu i uzasadnia teorię „prawidłowej odpowiedzi”. Tym samym Herkules, jako reprezentant integracyjnej wizji prawa, jest stanie rozpoznać uprawnienia, które nie są zawarte w regułach prawnych, lecz przysługują obywatelom w związku z istniejącymi w danej społeczności warunkami społecznymi czy politycznymi. Wyważając specyfikę danej wspólnoty Herkules podejmuje decyzję, która jest orzeczeniem zawierającym prawidłową odpowiedź i co więcej przyczynia się do konstrukcji prawa jako całości (Dworkin 2006a, 401). Tak bowiem Dworkin postrzega możliwość uzyskania pewności dotyczącej sporu o wartości. Orzekanie Herkulesa odbywa się na podstawie istniejącego przekonania o determinującej roli idei godności ludzkiej, niezbywalnej w żadnym porządku społecznym.

Istotą uzyskania właściwej odpowiedzi dotyczącej stosowalności prawa oraz zasad społecznych i wartości politycznych jest odpowiedni proces interpretacyjny. Kluczem Dworkinowskiej koncepcji jest posiadanie wspólnoty poglądów w momencie rozważania tzw. trudnych spraw (ang. *hard cases*). W pierwszym etapie ustalone zostają „przedinterpretacyjne” zasady i standardy (Dworkin 2006a, 66–67). Na tym etapie istotne znaczenie ma jak najszerszy poziom zgody. W drugim etapie interpretator odwołuje się do „ogólnych uzasadnień głównych elementów praktyki”. Celem tego interpretacyjnego momentu jest uświadomienie interpretatorowi uczestnictwa w interpretacji danego procesu. Na końcu przekształcone zostaje przekonanie interpretatora tak by „lepiej służyło ono uzasadnieniu, które zaakceptował na etapie przedinterpretacyjnym” (Dworkin 2006a, 67).

Poszukiwania dotyczące odpowiedzi na kwestie sporne i granicznie na gruncie prawa, zaprowadziły Dworkina do kwestii ściśle związanych perspektywą liberalną której kierunek ukształtowała postrawlsowska refleksja polityczna. Dworkin podobnie jak Rawls, poprzez swoją twórczość zakwestionował zasadność genealogicznej weryfikacji głoszonych poglądów.

Twierdził także, że kwestia historycznego aspektu pochodzenia idei jeśli nie jest drugorzędna to jest okupowana przez błędne przekonanie o skuteczności wypierającej inne interpretacje (Dworkin 2011, 350). Poznawanie idei nie powinno zdaniem Dworkina skupiać się na historycznej analizie treści jakie dane pojęcia obrały w czasie. Dla Dworkina wszelkie elementy życia społecznego stanowią naturalny obiekt interpretacji. Polityczne konsekwencje poszczególnych teorii politycznych powinny być odczytywane z pozycji ich pierwotnych założeń znajdujących się w pojęciach, które są podstawą interpretacji polityki (Dworkin 1982, 200).

7.5.2 Prawa w liberalnym społeczeństwie

Kierunek liberalnej refleksji funkcjonował w przekonaniu, że polityczne zobowiązanie obywateli jest niewystarczającym bodźcem do utrzymania porządku społecznego i ekspansji zasad działających na rzecz obywateli. Wraz z rozbudowującymi się instytucjami państwa kwestia praw oderwała się od ustrojodawczego kontekstu. Wraz z utylitaryzmem, prawa stały się podstawowym narzędziem polityki realizującej zasadę użyteczności. Kwestionując jednak utylitarne konsekwencje praw, krytycy nie odrzucali instytucji praw traktując je jako racjonalizację teorii politycznej (Frieden 1991, 19). Zdaniem Jeremy'ego Waldrona elementem spajającym tradycję liberalną była kwestia zgody na warunki porządku społecznego i politycznego opartego na reżimie praw (Waldron 1987, 140). Nawet Bentham, wrogi jakimkolwiek koncepcjom prawa naturalnego posługiwał się językiem praw indywidualnych (Shapiro 1986, 274; Dybowski 2001, 108). Powojenna liberalna filozofia polityczna przyniosła renesans praw przywołując zapoznany spór pomiędzy utylitarystami, a zwolennikami prawnonaturalnej wizji uprawnień jednostki (Hart 1979). Powrót do sporu wokół filozofii politycznej zawdzięcza wiele miejsca właśnie rekonstrukcji prawnonaturalnych argumentów kwestionujących utylitarne spostrzeżenia, które w ostateczności „nie traktują serio różnic między osobami” (Rawls 2009b, 279). „Dyskurs praw” wpłynął na język i kształt debaty dotyczącej polityki, praktycznie „odgrywając centralną ideologiczną rolę we współczesnej teorii politycznej” (Geuss 2006, 152). Śledząc krytyczne uwagi pod adresem prawnych implikacji liberalizmu, można zaobserwować, że perspektywa ta, przyjęta przez postrawlsowskie rozważania dotyczące sprawiedliwości, ujednoliciła kształt i styl współczesnej anglosaskiej myśli politycznej (Unger 2005, 106). Ronald Dworkin był tym

teoretykiem, który skierował tory liberalnej refleksji w objęcia praw, wpływając na to, że egalitarne wątki współcześnie rozpatruje się w kontekście jednostkowych, czy też grupowych praw. Wedle Dworkina liberalizm w odróżnieniu od koncepcji komunitarystycznych „jest gorącym entuzjastą wspólnoty politycznej pojętej w inny sposób, tzn. jako zakotwiczonej w zasadach prawa, a nie cnocie” (Dworkin 1996, 80).

Ukierunkowanie na kwestie praw w kontekście konstrukcji teorii politycznej jest podstawowym motywem pierwszej publikacji książkowej, a także powracającym stale wątkiem koncepcji Dworkina (Raz 1978, 123). Dla tego Amerykańskiego teoretyka prawa punktem wyjścia jest chęć uprzywilejowania praw (ang. *rights*) jednostki względem instytucji państwowych w taki sposób by ich prymarna pozycja działała na rzecz całej wspólnoty, przyjmującej „etyczne pierwszeństwo nad jednostkowym losami” (Dworkin 2002, 236). Do roli państwa Dworkin podchodził bardzo pragmatycznie traktując jego instytucje jako osobliwy przymus wynikający z „ogólnych korzyści społecznych” które stanowią fundamentalny cel istnienia państwa. Ten cel musi być stałym minimum opierającym się na dwóch podstawowych ideach zapewniających ład i porządek. W mocno rawlsowskim paradygmacie Dworkin konstruuje warunki funkcjonujące w ramach liberalnych społeczeństw określające fundamentalne standardy dla osiągnięcia korzyści należnych każdemu obywatelowi. Po pierwsze, podstawowe minimum stanowi idea godności ludzkiej, stanowiąca w przypadku Dworkina konsekwencję kantowskiej etyki. Idea ta „zakłada, że pewne sposoby traktowania człowieka są sprzeczne z uznaniem go za pełnoprawnego członka ludzkiej społeczności, a więc że takie sposoby traktowania człowieka są głęboko niesprawiedliwe” (Dworkin 1998, 358). Drugim elementem wyjściowym do konstrukcji teorii politycznej jest idea równości politycznej. Podstawą dla tej idei jest przekonanie mówiące iż „słabsi członkowie społeczności politycznej są uprawnieni do takiej samej troski i poszanowania ze strony rządu, jaką zapewnili sobie najbardziej wpływowi jej członkowie” (Dworkin 1998, 358). Konsekwencją tak ujętych podstawowych warunków społecznych jest dworkinowska wizja porządku społecznego, która musi odwoływać się do powyższych warunków tworząc szczegółowe regulacje dotyczące relacji w ramach państwa i społeczeństwa. Prawo ma sens jedynie wtedy gdy wynika z chęci ochrony godności i poszanowania innych (Dworkin 1998, 359). Jak bardzo Dworkin odnalazł się w jurydycznej tradycji myśli politycznej wskazuje jego przekonanie odnośnie modelu relacji jakie państwo przyjęło w stosunku pomiędzy jednostką a społeczeństwem. Zdaniem Dworkina, ograniczenie powszechności stosowania prawa może być

zniesione jedynie w sytuacji w której powód działania nie jest sprzeczny z „podstawowymi założeniami tego prawa” (Dworkin 1998, 360).

Dworkin mając na uwadze rolę praw i ich upodmiotowujący charakter w demokratycznych społeczeństwach, przedstawił koncepcję w której stanowią one swoistą kartę przetargową w sporach dotyczących wizji lepszego życia (Dworkin 1984, 153). Tym samym Dworkin zaprezentował koncepcję praw w której jej autorami stają się jednostki tworzące obywatelską wspólnotę. Cały wywód tradycji podważającej jurydyczne oraz polityczne konsekwencje zasad pozytywizmu prawniczego sprowadza się do pytania dotyczącego możliwości istnienia złych praw oraz kwestii nieposłuszeństwa wobec ich treści w ramach liberalnego systemu wartości. Dworkin, nie tworzył hipotetycznej sytuacji mającej na celu wyjaśnić zakres konfliktu pomiędzy prawem a moralnością. W powojennych Stanach Zjednoczonych ustawodawstwo, podobnie jak w innych tradycjach prawnych, powstawały sytuacje w których dla wielu istniało moralne prawo do jego nieprzestrzegania, wręcz łamania prawa. Taka sytuacja miała miejsce w kontekście praw regulujących segregację rasową, czy w przypadku odmowy służby wojskowej z uwagi na obawy uzasadnione moralnie. Argument zwolenników prymatu prawa odwoływał się do ciągnących się konsekwencji pobłażliwości wobec nieposłuszeństwa. W przywoływanej przez Dworkina sprawie (kwestia służby wojskowej), powoływano się także na równość wobec prawa, która dotyczy wszystkich w ten sam sposób i stosuje się jednakowo względem każdego. Kwestionowało to idee samej demokracji, która polega na tym, że prawa jednostek muszą posiadać podstawową ochronę powodując, że każdy obywatel „ma ogólny moralny obowiązek przestrzegania wszystkich ustaw i przepisów prawa, nawet jeśli ze swej strony wolałby, żeby któreś z nich zostały zmienione” (Dworkin 1998, 337)²²⁷. Wedle Dworkina, obywatelskie nieposłuszeństwo wynika z faktu pozycji jakie w systemie prawnym posiada jednostka (Dworkin 1998, 385). Jednocześnie zakwestionowane zostają utylitarystyczne ustalenia dotyczące porządku moralnej oceny, które jednostkom nie przypisywały w żaden sposób możliwości decyzyjnych, a które to należały do ustalonej zasady użyteczności. Jednak, nie jest tak, że w państwie respektującym zasady równości i wolności przekonań, obywatelskie nieposłuszeństwo usprawiedliwiało każdy aspekt społecznej niezgody na istniejące przepisy prawne. Prawo, jako aspekt regulacji życia

²²⁷ Taka perspektywa tworzy tzw. paradoks liberalnej demokracji, która z jeden strony działa na rzecz sporu rozwiązywanego za pomocą demokratycznych reguł, a z drugiej strony jest zmuszona do wspierania liberalnych wartości umożliwiających prawne ramy sporu politycznego (Schmitt 2012, 306–7).

społecznego musi być uzupełnione przez zasady mające pozaprawny charakter, opierający się na moralności.

Dworkin dotarł więc do postulatu umożliwiającego jednostkom tworzenie prawa. W sytuacji niejasnych reguł czy też prawa, które podważałyby legalność i moralność jego konsekwencji, istnieje możliwość by obywatel kierował się „własnym rozeznaniem nawet pomimo przeciwnej decyzji właściwego sądu najwyższej instancji” (Dworkin 1998, 379). W sytuacji, gdy decyzja sądu, w ramach zasady precedensu posiada moc zmieniania prawa, obywatelskie zakwestionowanie prawnego porządku może wpłynąć na zmiany decyzji, nawet Sądu Najwyższego (Dworkin 1998, 379–81). Kontrowersyjność aspektu nieprzestrzegania prawa w imię moralności (danej jednostki) Dworkin uzasadnia powołując się na moralność (ogólną) względem prawa na podstawie którego dochodzi do jego nieprzestrzegania. W sytuacji gdy stanowione prawo naruszyło podstawowe warunki godności i równości, wówczas istnieje możliwość by to prawo zostało zakwestionowane (Dworkin 1998, 391–99) ²²⁸. Wyszczególniona pozycja jednostki ma na celu zadbać o podstawowe wartości stanowiące podstawę stosowalności prawa. Co prawda, Dworkin ujmuje się za pozycją jednostki przede wszystkim w kontekście instytucjonalnej roli prawa, twierdząc, że „obywatel winien jest posłuszeństwo prawu, a nie czyjejkolwiek interpretacji prawa”, to fundament takiej roli jednostki jest kwestia równego warunków względem sprawiedliwej dystrybucji zasobów. Pozostając przy analizie pozycji jednostki uprzywilejowanej przez Dworkina, należy zainteresować się konsekwencjami wpływającymi z osadzenia praw jednostkowych jako gwaranta i uzasadnienia decyzji politycznych (Dworkin 1984, 153). W tym wątku koncepcji Dworkina tkwi odmienność politycznej tradycji liberalizmu egalitarnego od alternatywnych prób definiujących wartość wspólnoty. Prawa oparte na zasadzie równości troski i szacunku posiadają przewagę nad utylitarnym przekonaniem o konsekwencjach danego czynu, gdyż po pierwsze zapewniają dobrobyt wspólnocie jako całości, a także nigdy nie kwestionują podstawowych zasad dbających o godność i szacunek innych.

²²⁸ Warto jednak zwrócić uwagę na ważne z perspektywy politologicznej uzupełnienie, które w międzyczasie wprowadza Dworkin a które dotyczy pojawienia się kategorii praw politycznych. W pierwotnej wersji Dworkin nawiązywał do kwestii reguł prawnych uzupełnianych przez zasady moralne tworzące warunki funkcjonowania prawa. W późniejszych tekstach Dworkin zastąpił ten rozdział traktując prawo (ang. *law*) jako część politycznej moralności (Dworkin 2011, 405). Prawa polityczne możemy wyróżnić spośród moralnego prawa w sytuacji ukształtowania się w danej społeczności reguł wtórnych, które dają praktyczną możliwość ustalania praw. Polityka więc całkowicie podlega sferze moralnej, będąc jej częścią (Kis 2013, 59–64).

7.5.3 Równość jako fundament liberalizmu

Dla Dworkina, podejmującego koncepcje teoretyczne z perspektywy kwestionującej sens historycznej wykładni, sprawy definicyjne podlegały jednolitej interpretacji gdyż wynikały z początkowej perspektywy moralnej. Interpretacyjne podejście Dworkina jest widoczne w traktowaniu prawa jako praktyki społecznej. Jeśli bowiem jako liberałowie, jak szeroko narzuca nam własną perspektywę Dworkin, wierzymy w sens wolności oraz równości, to nie sposób kwestionować konsekwencji tych dwóch wartości. Istotą politycznej teorii spełniającej podstawowe wartości liberalizmu jest spójność nadająca sens politycznym argumentom.

Zdaniem Dworkina trzon liberalnej ideologii tworzy wartość równości. Swoją koncepcję równości jako fundamentu relacji społecznych sformułował przy okazji krytyki pozytywistycznej koncepcji praw. Wówczas, Dworkin połączył idee równości, lecz nie dzieje się tak jak w wypadku Rawlsa, gdzie wolność rozpatrywana jest w kategoriach równego do niej dostępu, stanowiąc w ten sposób pierwszą zasadę sprawiedliwości. „Pewna koncepcja równości, którą będą określał jako liberalną koncepcję równości, stanowi nerw liberalizmu” (Dworkin 2000a, 183). Dworkin idąc śladem egalitarystycznych pobudek Rawlsa, także pragnie zachować prymat równości, dlatego stwierdza, że istnieje fundamentalny błąd dający argumenty krytykom liberalizmu egalitarystycznego (Dworkin 1973).

Głównym zarzutem wobec rawlsowskiej teorii sprawiedliwości jest koncepcja ustanowienia dystrybucji dóbr, która co prawda gwarantuje autentyczną równość szans, lecz dzieje się to poprzez dystrybucję dóbr pierwotnych ograniczającą jej działanie. Według Dworkina liberalna teoria sprawiedliwości nie powinna opierać się nierównym traktowaniu, jeśli jej celem ma być równy szacunek. Dworkin postuluje by odrzucić perspektywę w której do równości dochodzi na poziomie zamożności bądź dobrobytu (Dworkin 2002, 16–64). Tak rozumiana równość dobrobytu (ang. *equality of welfare*) jest krzywdząca przez wzgląd na te jednostki, których zasługi zostały pominięte i których dystrybucja ze względów na posiadany dobrobyt nie wynagrodziła. Zdaniem Dworkina należy rozróżnić te przewagi społeczne, które wynikają z przypadku i zbiegu okoliczności, a te które powstają jako konsekwencje obranych przez jednostki decyzji.

Rozdział dóbr powinien więc dokonać się za pomocą równości zasobów (ang. *equality of resources*), który Dworkin określa jako taki rozdział „transferu, w którym żaden kolejny

podział nie zrównałby w większym zakresie udziału w całkowitej sumie zasobów” (Dworkin 2002, 12; 2011, 356–58). Dworkin zabiega by nie pomijając nikogo, dostęp do równego zakresu nie odbywał się kosztem innych. Dworkin koncepcję równości zasobów wprowadza przedstawiając hipotetyczną aukcję z udziałem rozbitków znajdujących się na bezludnej wyspie, którzy licytują koszyki zasobów potrzebne im do przetrwania na wyspie. Licytują między sobą dobra, które pozwalają im na realizację wybranych przez nich ich własnych planów życiowych. W czasie aukcji każdy z jej uczestników dysponuje taką samą ilością wspólnej waluty. Aukcja zostanie zakończona wtedy, gdy każdy uzna swój koszyk dóbr za lepszy od koszyka innych osób (co niweluje obecny u Rawlsa problem nieporównywalności planów życiowych, różnych preferencji i ambicji) i nie będzie pragnął zasobów z koszyka innej osoby (czego nie można uniknąć powołując się na rawlsowską zasadę dyferencji) (Dworkin 2002, 66–69). Dworkin konstruując taką koncepcję sprawiedliwego podziału dążył do uzyskania takiej dystrybucji dóbr, która zakładałaby równość wobec wszystkich uczestników tego rozdziału, a także by była ona wrażliwa na ambicje i pragnienia nie biorąc pod uwagę statusu społecznego.

Realizacja dworkinowskiej równości zasobów leży w kompetencjach państwa do ingerencji w celu dokonania wyrównania ze względu na zasoby a nie posiadany dobrobyt. Dworkin broni więc narzędzi redystrybucyjnych, a także takich które zmieniają status społeczny jednych obywateli kosztem innych (Dworkin to działanie będzie określał mianem „odwrotnej dyskryminacji”). Praktyki redystrybucyjne są konsekwencją założenia, które mówi, że „prawo do traktowania jako równego innym jest pierwotne, a prawo do równego traktowania – wtórne” (Dworkin 1998, 407). W ten sposób Dworkin staje się nie tylko obrońcą opodatkowania, ale także działań z zakresu polityki społecznej, które mają na celu wyrównywanie szans i likwidację nierówności pomiędzy obywatelami (Dworkin 2000b). Podstawowym argumentem zdaniem Dworkina przemawiającym za akcją afirmatywną jest egalitarystyczna obrona członków społeczności, którzy są najbardziej narażeni na dyskryminację. Brak reprezentatywności w szkołach i na uczelniach wyższych nie tylko utrzymuje niesprawiedliwy system, ale także kwestionuje zasadność podstawowej zasady liberalizmu egalitarystycznego: kwestii redystrybucji. Dworkin broni także progresywnego opodatkowania widząc w większych obciążeniach finansowych nałożonych na bogatych, jedyną możliwość zniesienia rynkowego podziału zasobów (Dworkin 2000a, 207).

Praktyczną realizacją dworkinowskiej koncepcji równości zasobów jest obrona praw indywidualnych w zgodzie z postulatem równości społecznej. Celem zmienionej dystrybucji

zasobów jest zniwelowanie poczucia krzywd jednostkom, które z powodu własnych zasług czy też trafu mogą nie otrzymać rozdzielanych zasobów. W tym celu amerykański prawnik będzie głosił, że „indywidualizm etyczny jest doktryną jednocześnie liberalną i egalitarną, ponieważ głosi – jako postulat fundamentalny – że jednostki muszą mieć tyle wolności, ile potrzebują, aby sformułować i realizować osobiste koncepcje dobrego życia” (Dworkin 1996, 75).

7.6 BRIAN BARRY: ŻYCIE I TWÓRCZOŚĆ

Jednym z pierwszych krytyków teorii sprawiedliwości zaproponowanej przez Rawlsa był brytyjski politolog Brian Barry. Początkowo jednak to Barry był twórcą, który próbował skierować obumarłą filozofię polityczną, na tory analitycznej refleksji w oparciu o przekonanie, powzięte z koncepcji Isaiaha Berlina dotyczące pluralizmu wartości (Barry 1990b, XXIV). W swojej próbie wskrzeszenia refleksji politycznej na gruncie filozoficznym Barry postulował odrzucenie perspektywy, w której tkwił m.in. utylitaryzm, a która dotyczyła determinującej pozycji jednej wartości. Fundamentem poszukiwań współczesnych teoretyków polityki zdaniem Barry’ego powinno być oparcie się na instytucjonalnym kontekście w którym tkwią wartości polityczne (Barry 1967, 287–88). Barry przenosząc analityczne treści sformułował tezę o możliwości poszerzeniu pola badawczego np. o nauki ekonomiczne (Barry 1967, 289). Praca Barry’ego uznawana jest za jedną z pierwszych oznak rozkwitu witalności filozofii analitycznej na gruncie teorii politycznej (Pettit 1998, 26).

Brian Barry urodził się w Londynie w 1936 roku. Będąc jeszcze w szkole w Southampton zapoznał się z pracami Johna Stuarta Milla, które zrobiły na nim wielkie wrażenie. Barry studiował klasyczny dla angielskiego systemu społeczny kierunek na Oxfordzie w Queen’s College: PPE, Philosophy, Politics and Economy. Po studiach pozostał na Oxfordzie by w 1964 roku uzyskać doktorat pod okiem Herberta Harta. W czasie studiów doktoranckich Barry spędził rok na Uniwersytecie Harvarda, przede wszystkim po to by móc mieć możliwość stałej konwersacji z Johnem Rawlsem, który wówczas pracował na Massachusetts Institute of Technology. Rok później wydał, na podstawie swojej pracy doktorskiej, „Political Argument” będący próbą wprowadzenia nowej teorii politycznej w czasie głoszonej śmierci filozofii politycznej. Początkowo była ona traktowana jako

bezsprzecznie najważniejsza próba analizy teorii politycznej z perspektywy analitycznej, jednak w parę lat później gdy pojawiła się praca Rawlsa, dzieło Barry'ego straciło swój nowatorski akcent. W 1970 roku, zainspirowany koncepcjami publicznego wyboru oraz kursem z zakresu teorii gier opublikował pracę pt. „Sociologists, Economists and Democracy, w której zakwestionował koncepcje Anthony'ego Downsa, Mancura Olsona oraz Talcotta Parsonsa. W 1973 jako jeden z pierwszych, podjął się głębokiej, aczkolwiek życzliwej krytyki założeń „Teorii sprawiedliwości” Rawlsa²²⁹. W 1980 roku, swoje wykłady tannersowskie (tzw. Tanner lectures) poświęcił problematyce globalnej sprawiedliwości (ang. *global justice*). W tym okresie Barry szykował swoje trzutomowe dzieło poświęcone zagadnieniu sprawiedliwości. W 1989 roku ukazała się praca pt. „Theories of Justice”, a w 1995 roku Barry opublikował drugi tom pt. „Justice as Impartiality”. Trzeci tom, mający mówić poświęcony zagadnieniu sprawiedliwości w zderzeniu z warunkami instytucji i praktyk prawnych nigdy się nie ukazała. Według Barry'ego, praca ta była ponad siły jednej osoby. W 2001 roku opublikował jedną z głośniejszych swoich prac: „Culture and Equality” w której z punktu widzenia liberalizmu egalitarnego kwestionował argumenty stojące za teoriami multikulturalizmu²³⁰. Jedną z jego ostatnich prac zadziwiła akademickie koła oczekujące po autorze „Political Argument” akademickiej rozprawy poświęconej obronie sprawiedliwości społecznej. Barry jednakże odnalazł się jako krytyk zrewidowanej polityk Partii Pracy, która za sprawą Tony'ego Blaira i Gordona Browna porzuciła zdaniem Barry'ego ideowe postulaty stojące za budową *welfare state*. Barry wielokrotnie zmieniał swoje miejsca zatrudnienia pracując na uniwersytetach w Wielkiej Brytanii (Birmingham, Keele, Southampton, Oxford, Essex), Kanadzie (British Columbia), Stanach Zjednoczonych (Chicago, California Institute of Technology, Columbia) oraz we Włoszech (European University Institute). Na przełomie lat 80. i 90., w czasie wzmożonej pracy, wraz ze swoją drugą żoną Anni Parker pracował na London School of Economics, skąd przeniósł się do Nowego Yorku (Uniwersytet Columbia). Pod koniec życia, w związku z problemami zdrowotnymi wycofał się z życia akademickiego i przeniósł do Londynu, gdzie w 2009 zmarł. Barry był wielokrotnie nagradzany za swój intelektualny wkład do współczesnej teorii politycznej. Brytyjskie Towarzystwo Nauk Politycznych (ang. Political Studies Association) w 2000 roku uhonorowało go za całokształt pracy badawczej, a w rok

²²⁹ Jego współpracownicy wspominają, że Rawls wypożyczył Barry'emu swój własny pierwszy poważny szkic tej pracy, co w dobie braku kserokopiarek wiązało się z okazaniem zaufaniem wobec młodego badacza z Anglii (Downing 2009, 459).

²³⁰ Pisząc o multikulturalizmie mam na myśli koncepcje polityczne o normatywnym charakterze, a nie czysto deskryptywny fakt istnienia różnorodności kulturowej czy etnicznej. Tak też ten termin rozumieli uczestnicy opisywanego sporu dotyczącego kwestii związanej z konsekwencjami pluralistycznych społeczeństw.

później otrzymał najważniejsze wyróżnienie przyznawane w świecie politologów, nagrodę im. Johana Skytte'a, przyznaną przez Uniwersytet w Uppsali za osiągnięcia w dziedzinie nauk politycznych. Od 2014 Akademia Brytyjska (ang. British Academy) przyznaje naukowcom z dziedziny nauk politycznych nagrodę im. Briana Barry'ego (Downing, 2009; Goodin, 2009; Matravers, Meyer, 2010).

Przyglądając się życiorysowi Barry'ego w szczególności z perspektywy jego ostatniej publikacji, która nie była akademicką polemiką, lecz żywiołowym i stanowczym głosem w obronie sprawiedliwości społecznej, można odnieść wrażenie o intelektualnej bliskości pomiędzy angielskim filozofem a „nowymi liberałami” z przełomu wieków. Pełna pasji, zawiera zarówno odwołania do debaty wokół egalitarystycznej wersji liberalizmu, jak i kwestie z zakresu bieżącej polityki i realizowanej wówczas w koncepcji trzeciej drogi (dla której Barry nie starał się być życzliwy) (Barry 2008, 93–94). W tej publikacji Barry wskazuje jak bardzo kwestia potrzeby egalitaryzmu przenika wszelkie aspekty życia publicznego. Neoliberalne wartości, stawiające potrzebę regulacji tuż obok stalinowskich kaźni, zmieniły całkowicie ogląd rzeczywistości. Wszystko to kończy się cierpką konkluzją w której wybór pomiędzy sprawiedliwością a klęską nie jest taki oczywisty (Barry 2008, 261–73).

7.6.1 Brian Barry i rewizja teorii sprawiedliwości

Największy problem w rawlsowskim projekcie sprawiedliwości widział Barry w koncepcji racjonalności indywidualnej i zbiorowej. Zdaniem Barry'ego nie wszystko co okazuje się dobre dla wszystkich jest dobre dla każdego z osobna (Barry 1973, 118). Waga tego problemu uzależniona jest w istocie od dystrybucji dóbr, którego znaczenie ma fundamentalny wpływ na kształt liberalizmu egalitarystycznego. W tym wypadku zarówno Rawls jak i Barry nie kwestionowali samej istoty dystrybucji lecz kwestii jej organizacji względem doboru odpowiednich dóbr będących przedmiotem dystrybucji. Jedynym motywem w konstrukcji Rawlsa który jest w stanie przeciwstawić interesy jednostek jest sytuacja pierwotna, co zdaniem Barry'ego jest w stanie zakwestionować cały model zaproponowany przez Rawlsa. Brak dostępu do informacji dotyczących zasobów, które są kluczowe przy podejmowaniu decyzji co do przyszłej wizji życia może zakwestionować sam sens teorii sprawiedliwości. To czego oczekiwał Barry od koncepcji Rawlsa, to przypisanie teorii sprawiedliwości możliwości oceny bazującej na faktach społecznych, które to fakty są podstawową kategorią do działalności i

samego funkcjonowania obywateli. By wybór zasad sprawiedliwości miał sens musi być on oparty o rzeczywistą wiedzę konsekwencji. Kruchość porozumienia dokonanego za zasłoną niewiedzy może jedynie doprowadzić do zakwestionowania istniejących zasad sprawiedliwości, których wybór już został dokonany. Zdaniem Barry'ego wypracowany przez Milla osąd dotyczący wagi indywidualistycznej koncepcji człowieka może zostać zakwestionowany przy przyjęciu takiej koncepcji sprawiedliwości, która nie definiowałaby jednostek jako racjonalne (Barry 1973, 123–24).

Barry, przeciwstawiając neutralność zaproponowaną w rawlsowskim modelu proponował rozwiązanie jakie zgłosił amerykański filozof Timothy Scanlon, a którą Barry określa jako „alternatywę Scanlona” (Barry 1995, 67). Propozycja Scanlona brzmi następująco: „działanie jest uznane za nieprawidłowe jeśli jego wykonanie w określonych okolicznościach byłoby zabronione przez każdy system reguł określających ogólne regulacje względem zachowania, którego nikt nie byłby w stanie rozumnie odrzucić jako podstawy dla uzasadnionej, niewymuszonej, ogólnej zgody” (Scanlon 1982, 110). Ten minimalistyczny program ma na celu zakwestionować wszystkie te działania co do których wszyscy racjonalni ludzie przyjmują taką samą ocenę. Zdaniem Barry'ego tak postawiona kwestia umowy opartej na opisie działania, jak chce Scanlon: nieprawidłowego (ang. *wrong*), a jak Barry: niesprawiedliwego (ang. *unjust*), jest dużo bardziej atrakcyjna od instytucji umowy społecznej przygotowanej przez Rawlsa (Barry 1995, 68). Rozwiązanie to spełnia wymóg braku odrzucenia, musi więc być atrakcyjny dla każdego. Kolejnym warunkiem jaki spełnia proponowane rozwiązanie problemu dotyczy braku przymusu co do zasad kształtujących życie społeczne. Formuła Scanlona spełnia także warunek uzyskania pełnej informacji dotyczącej perspektyw życiowych. Według Barry'ego rozwiązanie to obejmuje wszystkie egalitarystyczne rozwiązania teorii sprawiedliwości Rawlsa (Barry 1995, 70). Co więcej, zdaniem Barry'ego ta formuła lepiej radzi sobie z problemem nierówności, bowiem wyraża wątpliwość co do ich istnienia. Należy przy tym pamiętać, że Rawls zakłada istnienie nierówności, a jedynym działaniem je łagodzącym jest druga zasada sprawiedliwości (Rawls 2009b, 438). W konsekwencji krytyki Barry'ego „Liberalizm politycznych” pomniejsza rolę zasłony niewiedzy, wprowadzając rozróżnienie na grubą i cienką (Rawls 1998, 59–60).

7.6.2 Sprawiedliwość jako bezstronność

Powstająca liberalna filozofia polityczna poszukiwała punktu zaczepienia w opisywanej rzeczywistości społecznej, która mogłaby stać się źródłem uniwersalizacji idei politycznych. Tym elementem była koncepcja zasłony niewiedzy, stwarzający obraz idei politycznych, które Brian Barry kwestionował neutralność koncepcji etycznych wyprowadzonych od teorii sprawiedliwości Rawlsa. Podstawową bowiem kategorię stanowi równość pod względem troski i szacunku oraz antyutilitarystyczne przekonanie o niemożliwości poświęcania interesów jednych na rzecz dobra jakiegokolwiek grupy. Według Barry'ego liberałowie „nie są całkowicie neutralni wobec moralnych, politycznych i religijnych doktryn dostarczających bardziej całościowego ujęcia jednostki w relacji do wspólnoty, narodu czy kościoła” (Kelly 2007, 61).

By pominąć błędy rawlsowskiej koncepcji neutralności Barry wprowadza koncepcję bezstronności (ang. *impartiality*). Koncepcja ta nie znosi całkowicie partykularnych wizji światopoglądowych, wszak do zadań jakie przypisują sobie liberałowie egalitarystyczni należy uznanie równości pod względem troski i szacunku jako wiążącej wartości dla całego stanowiska liberalnego. Barry zwraca uwagę na fakt jaki niepostrzeżenie wyjawia się z rawlsowskiej koncepcji zasłony niewiedzy, nadającej liberalizmowi podwójnej neutralności. Neutralność dotyczy zarówno liberalnych wartości, jak również sposobu ich wyboru i uzasadniania. Istnieje jednak paradoks związany z tak postrzeganą neutralnością i dotyczy on formułowanej oceny liberalnych wartości. Istniejące bowiem kwestie, gdzie neutralność w odniesieniu do wartości nie istnieje. Barry podaje przykład wartości nazistowskich i komunistycznych wątpiąc w przekonanie do neutralnej oceny tych poglądów z perspektywy liberalnej (Barry 1990a, 13). Neutralność liberalna pozostaje zwodnicza gdyż utrzymuje, że nie istnieje nietolerancja antyliberalnych argumentów. Liberalizm, jak obrazowo opisuje to Barry, nie może „brać ludzi za kłaki i kazać im zachowywać się sprawiedliwie” (Barry 1995, 114). Każdy, niezależnie od głoszonych poglądów posiada własną wersję dobra i ta wersja dobra, jest dla niego wiążąca. Neutralność liberalna starając się jej nie dostrzec kwestionuje swoje własne założenia ideologiczne. Koncepcja bezstronności została przeegzaminowana w trakcie debaty dotyczącej polityki wielokulturowości, czyli multikulturalizmu, która rozważała neutralność względem różnorodności kulturowej, rasowej czy etnicznej z perspektywy zderzenia liberalnych obiekcji względem pluralizmu społecznego.

7.6.3 Spór wokół idei multikulturalizmu

Wyjaśniając fundamentalną dla współczesnego liberalizmu egalitarnego kwestię pluralizmu społecznego, jestem zmuszony do zarysowania po krótko przyczyny zainteresowania sprawami tożsamości i wynikających z nich praw jednostek i grup. Nowoczesność wyrastająca z paradygmatu czasów praw człowieka przyniosła spór o upodmiotowienie jednostek i grup, których istnienie i funkcjonowanie w rozszerzających się demokracjach było niezauważalne, a przez pozbawione uprawnień (ang. *entitlements*) przynależnych każdemu obywatelowi. Osiągnięty, dzięki funkcjonowaniu państwa dobrobytu, poziom zamożności zachodnich społeczeństw umożliwił walkę o realizację postulatów związanych z tożsamością (Kymlicka 2009, 398). W związku z walką o miejsce w sferze publicznej uwydatnia się potrzeba uznania (ang. *recognition*) praw przynależnych jednostkom i grupom. Tożsamość osoby i zbiorowości w sferze publicznej stanowiąca niezbywalną cechę naszych demokratycznych czasów. Jednym z pierwszych który odwołał się do relacji tożsamości i jej uznania jest kanadyjski filozof Charles Taylor (C. Taylor 2002). Jego zdaniem to właśnie kategoria tożsamości i autentyczności stanowi odpowiedź na pęknięcie którego jesteśmy świadkami. Szeroko rozpowszechniona „kultura samorealizacji” przyjmując za perspektywę własny los nie obarczony zobowiązaniami wobec wspólnoty odrzuciła jakiegokolwiek konsekwencje z niej płynące. Zdaniem Taylora „samorealizacja” bazuje na silnym ideale moralnym: „wierności samemu sobie”. Taylor, wbrew „krytykom” opisujących rzeczywistość w pejoratywnych określeniach widzi w autentyczności oczekiwany ideał współczesnej kultury (C. Taylor 2002, 20–30). Tożsamość, zdaniem Taylora nigdy nie kształtuje się w odizolowaniu, wręcz przeciwnie, jest wynikiem negocjowania poprzez dialog z innymi (C. Taylor 1994b, 34). Relacje społeczne zawierające się w tożsamości nadają pojęciu uznania nowe znaczenie, gdyż w walce o nie skupiają się kwestie społeczne. Nie znaczy to, że dzisiaj bardziej jesteśmy uzależnieni od siebie, lecz to, że kwestia tożsamości jest dla nas mocno problematyczna. Następuje to dzięki temu, że nasze role społeczne, zakotwiczenie w hierarchii społecznej mają mniejsze znaczenie niż w czasach przednowożytnych (C. Taylor 1994b, 34–35).

Taylor wyróżnia dwie strategie dotyczące uznania. Pierwszą z nich jest równa godność (ang. *equal dignity*) zapewniająca każdemu „identyczny koszyk praw i przywilejów”. Drugą strategię stanowi polityka różnicy (ang. *politics of recognition*), która „uznaje wyjątkową tożsamość jednostek i grup społecznych” (C. Taylor 1994b, 38). Podstawą polityki równej godności jest traktowanie wszystkich stosując zasadę niedostrzegania różnic (ang. *difference-blind*). Neutralność tego podejścia nie powoduje wyrównania szans i równego wsparcia dla

wszystkich, lecz realizuje założenia jednej partykularnej i „hegemonicznej kultury”. Co więcej, zwolennikom uniwersalnej równości stawiany jest zarzut o funkcjonowanie w oparciu o zasadę asymilacji polegającej na przyswojeniu wartości kultury dominującej (C. Taylor 1994b, 43). Współczesny liberalizm egalitarny bazując na strategii równej godności postrzega charakter tego podejścia jako uniwersalny, w rzeczywistości nie jest w stanie respektować nieliberalnych poglądów. Taylor oskarża także twórców „liberalizmu neutralności”: Rawlsa, Dworkina oraz Willa Kymlickę o zepchnięcie kwestii dobrego życia „na margines debaty publicznej” (C. Taylor 2002, 24). Polityka różnicy jest konsekwencją polityki uniwersalnej godności, oznacza to, że uznanie różnicy nie polega na jakiegokolwiek dyskryminacji.

Współcześni liberałowie przybierają szeroki zestaw rozwiązań wobec postulatów zgłaszanych przez zwolenników polityki tożsamości. W momencie kiedy współczesny liberalizm zdefiniował swoje zadania ustanawiając sprawiedliwość jako „pierwszą cnotę społecznych instytucji”, kwestie mniejszości kulturowych, etnicznych czy rasowych pozostały niezauważalne przez teoretyków liberalizmu (Rawls 2009b, 30). Dominowała wówczas, częściowo funkcjonując jako przedłożenie, etnocentryczna postawa, która na kwestie kultury spoglądała z punktu widzenia pochodzącego z wyższej klasy średniej białego mężczyzny. Charakterystycznym dla tej perspektywy jest przeświadczenie o pewnych racjonalistycznych elementach naszego środowiska społecznego. Postawę tę krytykuje Will Kymlicka, który w swojej głośnej pracy z 1989 roku „Liberalism, Community, and Culture” zwraca uwagę na istniejące zainteresowanie kwestiami mniejszości przez praktyków politycznych i na porzucenie przez filozofów politycznych problematyki mniejszości (Kymlicka 1989, 4). Twórcy liberalnej filozofii politycznej tworzyli projekt który miał być z założenia ślepy na różnicę. Kwestią która miała zostać zniwelowana przez redystrybucję dóbr był związany z dochodem i bogactwem pomijając przy tym status społeczny związany z przynależnością do mniejszości kulturowych, etnicznych czy rasowych. Zadaniem jakie postawił przed sobą kanadyjski filozof było dowiedzenie, iż liberalizm jest możliwy do połączenia z multikulturalizmem ze względu na prawa jakimi jest w stanie objąć grupy społeczne. Zdaniem Kymlicki, jeśli liberalizm opiera się na wspieraniu indywidualizmu jednostek, to realizacja postulatów własnej tożsamości, obecnej w mniejszościowych grupach społecznych, także będzie skutkowałą realizacją tego postulatu. Dla współczesnych warunków państwa wielokulturowego najistotniejsze pozostają dwie grupy społeczne: mniejszości narodowe zamieszkujące terytorium danego państwa oraz imigranci (Kymlicka 2003, 10). Funkcjonowanie tych dwóch grup we współczesnym demokratycznym i liberalnym

społeczeństwie powinno, zdaniem Kymlicki, powinno polegać zarówno na odrzuceniu asymilacji jak i braku chęci do budowy niezależnego i równoległego społeczeństwa.

W odpowiedzi na zarzuty wobec neutralnego podejścia do realnych problemów różnorodności, liberalizm przeciwstawił polityce uznania, kategorię sprawiedliwości społecznej. Co ważne dla sporu dotyczącego problemu wielokulturowości, Rawls w „Teorii sprawiedliwości” przedstawił zasady sprawiedliwości, których realizacja jest w stanie przyczynić się do budowy dobrze urządzonego społeczeństwa. Podstawą punktu widzenia Rawlsa była racjonalność ludzkich zachowań, która determinowała działanie zgodnie z przedstawionym zasadami sprawiedliwości. Racjonalność ta stanowiła swoiste dobro którym kierują się jednostki. W ten sposób Rawls starał się nie narzucać jakiegokolwiek wizji społeczeństwa, ale zarysowywał wartości akceptowalne w czasie bezstronnego decydowania. W „Liberalizmie politycznym” Rawlsa dokonuje się fundamentalna zmiana. Nie istnieje możliwość wyboru w oparciu o szeroko rozumiane dobro konkretnej wizji teorii sprawiedliwości, lecz ze względu na funkcjonowanie tzw. rozległych doktryn (ang. *comprehensive doctrines*). Z punktu widzenia debaty o multikulturalizmie najważniejszym elementem koncepcji autora „Liberalizmu politycznego” jest moment wyboru norm moralnych i sposób ich uzasadniania. O ile jeszcze w „Teorii sprawiedliwości” mamy do czynienia z narzuceniem partykularnej wizji dobra, o tyle w „Liberalizmie politycznym” następuje próba porzucenia bezstronności na rzecz rozumnego pluralizmu.

Dla Ronalda Dworkina kwestia równego traktowania przybiera dwa odmienne znaczenia. Pierwsze, „prawo do równego traktowania” polega na równym podziale zasobów, szans i obciążeń, np. każdy obywatel ma jeden głos. Konsekwencją tego prawa jest równe traktowanie każdego niezależnie od jego statusu, pochodzenia, koloru skóry czy orientacji seksualnej. Inaczej jest rozumiane „prawo do traktowania jako równego innym”, które dotyczy nieidentycznego traktowania poszczególnych jednostek, ale do „troski i poszanowania”, które są należne wszystkim (Dworkin 1998, 407) Traktowanie jako równego innym jest bardziej pierwotne gdyż uzupełnia nierówności powstałe przed sytuacją zastaną. Ciekawą perspektywę wobec kwestii neutralności i możliwości wypracowania konsensusu względem konfliktu wartości przedstawił właśnie Dworkin, który w jednej z ostatnich w swoich prac przedstawił wizję „jedności wartości” (ang. *unity of value*). Jego zdaniem pluralizm jest fałszywym obrazem świata. Oczywiście on istnieje i różni się między sobą, ale wizje dobra jakie mamy przed sobą nie są tak odległe jak nam się to wydaje. Zdaniem Dworkina polityczna moralność bazuje na interpretacji, która uzależniona jest od aksjologicznego uwarunkowania. Pewne

wartości i przekonania są obiektywne, np. łatwo nam znaleźć zachowania czy rozwiązania, które dla nas będą określane jako niesprawiedliwe (Dworkin 2011, 7).

Jednakże wśród współczesnych liberałów powołujących się na egalitarne argumenty to Brian Barry uchodzi za jednego z najważniejszych krytyków multikulturalizmu. Jego krytyka jest pisana z pozycji egalitarysty, dla którego redystrybucja dóbr i równość szans stanowią podstawę systemu sprawiedliwości społecznej (Barry 2001). Zdaniem Barry'ego multikulturalizm kwestionuje egalitarne cele stanowiące o liberalnej ideologii. W dużym stopniu krytyczna postawa Barry'ego dotyczy treści multikulturalizmu, który zaproponował Will Kymlicka (Barry 2001, 137–40). Zdaniem Barry'ego, poszerzanie pola indywidualizmu w grupach mniejszościowych jest jedynie możliwe w tych grupach, które już wcześniej podzielały liberalne wartości. Barry nie jest przeciwnikiem faktu wielokulturowości czy też pluralizmu kulturowego. Jego zdaniem podkreślanie różnic na tle etnicznym, kulturowym czy rasowym może jedynie pogłębić istniejące podziały społeczne. To, wobec czego Barry protestuje to działania mające uwypuklać i wspierać różnice społeczne. Wobec tego działania, Barry pozostaje nieprzekonany i sceptyczny. Jako zwolennik egalitaryzmu i znaczącej redystrybucji dóbr widzi w liberalizmie postawę, której jedyne zobowiązanie dotyczy wolności i równości pod względem troski i szacunku, a także fundamentalnego znaczenia jednostek, czyli zakazu poświęcania praw indywidualnych na rzecz innych czy też dla innych zbiorowości.

Dla Barry'ego fundamentem liberalnego stanowiska nie jest kwestia autonomii, lecz równość (ang. *equality*). W imię tej zasady liberalna teoria sprawiedliwości wprowadziła nową fundamentalną zasadę determinującą liberalne myślenie: sprawiedliwość dystrybucyjną (ang. *distributive justice*). Według Paula Kelly'ego, kwestionując kulturowe uprawnienie stawiające nierówności wynikające z odmiennego pochodzenia, etniczności czy przynależności rasowej ponad kwestie równości względem dochodu i majątku, Barry, pomimo epistemologicznego rozróżnienia, idzie śladem Milla. Millowi i Barry'emu można by przypisać perspektywę wolności, w której „nie jest jedynie funkcjonalnym dobrem podjętym w celu partycypacji demokratycznej, czy ochrony przed nierzędem, lecz jest przede wszystkim czymś co przyczynia się do rozwoju ludzkiego” (Kelly 2002, 119). Przeciwwstawiając wolności wartości grupowe, zakwestionowana zostaje uniwersalna perspektywa liberalizmu (Bacon 2003, 41). Wrażliwość liberalizmu na krzywdy pozostaje bez zmian, dla Barry'ego istotą jest problemu jest zgoda na jego ograniczenie w imię kulturowej satysfakcji.

7.7 PODSUMOWANIE

Liberalizm egalitarystyczny w takim kształcie jaki został tutaj przedstawiony, stanowi pod względem przedmiotu poznania nową wartość oferującą całkiem odmienne znaczenie politycznych wartości. Sfera polityczności bowiem została mocno sprowadzona do kwestii moralnych w których formułą uzasadnienia racji jest język analityczny. Liberalizm egalitarystyczny jest emanacją koncepcji politycznej starającej się wyegzekwować dwie podstawowe wartości polityczne: wolność oraz równość.

W koncepcji liberalizmu egalitarystycznego, wolność jest kategorią najwyższą jedynie, gdy dotyczy ona wolności podstawowych, bez których nie jesteśmy w stanie zrealizować założeń teorii sprawiedliwości. Równa wolność oznacza, że nie istnieje grupa pozbawiona praw do wolności i równości. Jeśli natomiast system nie jest w stanie jej zagwarantować, to nierówność ma przynosić korzyści, tym którzy są najmniej uprzywilejowanymi członkami społeczeństwa. Realizacja zasad sprawiedliwości sprzyja postulatowi liberalizmu społecznego, które sprowadzają się do wyrównania szans obywateli. Jednakże liberalizm egalitarystyczny nie może być całkowicie utożsamiany z liberalizmem społecznym, gdyż etyce kolektywistycznej przeciwstawia w większym stopniu etykę indywidualną, a ingerencja państwa dotyczy tylko sytuacji, w których jego działanie ma zapobiec istnieniu nierównościami społecznym czy ekonomicznym.

Argumenty liberalizmu egalitarystycznego są filozoficznym uzasadnieniem wizji społeczeństwa proponowanego w politycznych pamfletach „nowych liberałów”. Co więcej i praktyczna wartość leży w uzasadnieniu ingerencji państwa i funkcjonowaniu państwa dobrobytu (Kłosko 2017, 97–98).

8 ZAKOŃCZENIE

Szeroka perspektywa niniejszej pracy pozwala stwierdzić, że liberalizm społeczny jako nurt ideologii liberalnej, stanowi dominujący prąd intelektualny w myśli politycznej liberalizmu od momentu ukształtowania się jej intelektualnych zrębów w połowie XIX w. aż do momentu utworzenia w Wielkiej Brytanii fundamentów powojennego *welfare state* (Freeden 1986b, 2) po współczesną debatę na gruncie filozofii politycznej. Okres ten bowiem charakteryzował się fundamentalną zmianą paradygmatu myśli politycznej. Społeczne rozumienie wolności i równości otrzymało w liberalizmie społecznym uzasadnienie rzeczywistych definicji pojęć, traktujących je, nie jako środek, ale cel społecznego funkcjonowania jednostki. Tym co, definiowało wewnętrzny spór w liberalnej doktrynie było zogniskowanie wokół problematyki relacyjności tradycji praw i tradycji cnót. Napięcie to, towarzyszące od początku liberalnym ambicjom ustalało układ ideologiczny pojęć przylegających i peryferyjnych. Przyjmując bowiem języki tych tradycji za paradygmatyczne nośniki ideologicznych znaczeń należy stwierdzić, że liberalizm społeczny wywodzi się z tradycji praw, lecz hierarchię własnych celów skonstruował w oparciu o wartości tradycji moralnego zobowiązania.

Wyśledzony w tradycji myśli politycznej republikański język został zakwestionowany przez wigowskie przekonanie o potrzebie zabezpieczenia praw jednostek. Dekontestacja koncepcji praw skierowała się w kierunku, który definiowany został z perspektywy moralności relacji handlowych, zmieniając język republikańskiego zobowiązania jako zabezpieczenia wartości cnoty. W późniejszym okresie, pojawienie się utilitaryzmu skoncentrowanego na zasadzie użyteczności, zmieniło liberalną tradycję wypierając znaczenie umowy społecznej będącej do tej pory fundamentem liberalnych zdobyczy. W epoce wiktoriańskiej, wiara w postęp generowana przez paradygmat ewolucjonistyczny, wpłynęła na liberalizm widząc w wolności drogę do dobrobytu bądź cel sam w sobie, wiążąc go jednocześnie z hasłami ograniczonej roli państwa. Po II wojnie światowej, liberalizm odnalazł się jako szeroka platforma politycznej argumentacji. Oprócz prób przypisania liberalizmowi roli końca ideologii i realizacji wolnorynkowych reform gospodarczych, liberalizm stał się polem do odnalezienia odpowiedniej teorii sprawiedliwości gwarantującej społeczeństwu równą wolność.

Odpowiadając na przedstawione na wstępie problemy badawcze, niniejsza praca, poprzez przeprowadzoną genealogię liberalnej tradycji, pozwala nam prześledzić jak bardzo pojęcia polityczne, definiowane przez odmienne tradycje, znalazły swoje miejsce w koncepcji liberalizmu społecznego. Istniejące przekonanie o fundacyjnej roli wartości wolności, jednocześnie kwestionującej postulat równości szans, stanowiącej podstawę intelektualną dla liberalnej myśli politycznej okazuje się błędne. Częściowo liberalizm społeczny dostrzegł i zaabsorbował te wartości, których renesans pojawił się wraz z społecznym językiem liberałów. Częściowy powrót do języka cnoty obecny u Greena nabrał nowego znaczenia i politycznych konsekwencji w czasie zintensyfikowanych procesów industrialnych i urbanizacyjnych. Protoliberalizm Hobbesa to przede wszystkim lekcja dotycząca zachowania państwa jako regulatora praw. Cała refleksja w „Lewiatanie” stała w kontrze do wizji państwa jako stróża nocnego, reagującego jedynie w ramach nagłych potrzeb. Także opisana próba wpisania Locke’a w grono rzeczników wigowskiej racji nie uzasadnia narzucenia mu aprobaty dla nieograniczonej działalności sił rynkowych.

Kontekstualne odczytanie protoliberalnych wartości nie pozwala utożsamić tych wartości z późniejszą doktryną liberalną (Freeden 1996, 141–42). To co jesteśmy w stanie odczytać, to fakt, że kształtowanie się idei politycznych nie opierało się na linearnym sprzężeniu i nakładaniu się coraz to nowych znaczeń. Trudno bowiem protoliberalną wizję Hobbesa łączyć ze współczesnymi warunkami politycznymi. To co możliwe do zaobserwowania to kierunek, jaki obrała koherentna liberalna narracja broniąca wartości wolności, równości oraz dobra wspólnego.

Przyglądając się specyficje ułożeniu i konstrukcji pojęć tworzących ideologiczne projekty liberalne można stwierdzić, że ich morfologiczne ułożenie jest zbieżne i przedstawia tożsamy projekt. Pomiędzy liberalizmem społecznym reprezentowanym przez „nowych liberałów”, a liberalizmem egalitarnym obecnym w pisarstwie Johna Rawlsa, Ronalda Dworkina i Briana Barry’ego zaszła przede wszystkim paradygmatyczna zmiana dotycząca teoretycznego i metodologicznego zwrotu w rozpatrywaniu podstawowych kategorii myśli i filozofii politycznej. Te przemiany wpłynęły na ideologiczną morfologię liberalizmu w sposób fundamentalny. Jednakże spoglądając na podstawowe pojęcia ideologii liberalizmu społecznego zauważamy, mimo odmiennego kontekstu, pewne podobieństwa, które świadczą o obecności tożsamości tego nurtu myśli liberalnej.

Oba nurty dostrzegały potrzebę kształtowania idei dobra wspólnego. Oba nurty w podobny sposób próbowały przenieść konflikt rozrysowujący się z napięcia pomiędzy

kolektywistyczną, a indywidualną etyką. To dotyczy się zarówno korekty Rawlsa dokonanej w „Liberalizmie politycznym”, jaki i w zabiegu Dworkina, by autentyczna równość zasobów dotyczyła wszystkich. Koncepcje rozważanego liberalizmu społecznego stoją za uzasadnieniem słuszności funkcjonowania *welfare state*, (a w przypadku Rawlsa pewnej egalitarystycznej formy demokracji właścicielskiej) w którym zgodnie z demokratycznymi standardami zadaniem państwa, ale także i wspólnoty, jest dbałość o tych, których status społeczny i materialny w społeczeństwie jest znacząco ograniczony.

Przyjęta jednak definicja wolności pozytywnej przez „nowych liberałów”, a także triadyczna koncepcja wolności wykazują wiele podobieństw. Przede wszystkim są nastawione na wypełnienie zobowiązania znajdującego się w greenowskiej koncepcji zobowiązania politycznego, czy w drugiej zasadzie sprawiedliwości. W ten sposób są one przeciwieństwem względem koncepcji negatywnej, ponieważ nie definiują się jedynie jako brak ingerencji, ale jako istnienie możliwości działających na rzecz poprawy status społeczeństwa jako całości.

Wśród pojęć, które nie spotkały tożsamyh konotacji jest próba ukonstytuowania neutralności jako podstawowego wymiaru ideologicznego. Kwestia ta przeformułowała fundament liberalnych wartości w XX wieku. Jednakże próba ta jest odpowiedzią na warunki w jakich znalazł się liberalizm społeczny po II wojnie światowej, co kwestionuje nawiązywanie do XIX-wiecznych koncepcji teoretycznych.

Odpowiadając na zadane pytanie badawcze należy przyjąć, że liberalizm społeczny, na który składają się nie tylko prace „nowych liberałów”, czy egalitarystycznych liberałów z końca XX wieku, ale także klasyków myśli politycznej, jak J.S. Milla, wykazują pojęciową tożsamość i spójność. W konsekwencji można uznać liberalizm społeczny za istotny i doniosły dla rozwoju społecznego.

Należy przy tym pamiętać, że społeczne motywy liberałów, nigdy nie ograniczały ich demokratycznego potencjału. Poszerzanie pola wolności w liberalizmie społecznym nigdy nie działało się kosztem tych, których pozycja społeczna czy samodzielny rozwój narzucały podległe miejsce w systemie społeczno-gospodarczym. Podążając śladem za jednym z największych polskich filozofów, Leszkiem Kołakowskim, który w liberalizmie społecznym widział „początek drogi, na której filozofia liberalna sama jęła przygotowywać sobie samobójstwo przez nadmiar konsekwencji” musielibyśmy założyć szkodliwe skutki jakie przyniosły reformy społeczne za którymi stali bohaterowie niniejszej pracy (Kołakowski, 2010, s. 261). Tymczasem główną konsekwencją reform w duchu liberalizmu społecznego były ideologiczne

podstawy dla budowy państwa dobrobytu („nowy liberalizm”) oraz jego intelektualna obrona (liberalizm egalitarny). Elementy polityki społecznej: ubezpieczenia społeczne, powszechna służba zdrowia, szkolnictwo, a także bezpieczeństwo socjalne, należy przede wszystkim rozpatrywać w kategoriach emancypacyjnych. Perspektywa, którą przyjmuje polski filozof wynika z przekonania, które odbiera liberałom społecznym argumentów demokratycznych, gdyż stawia ich jako narzucających wolę jednostkom. Tymczasem zarówno na gruncie praktyki politycznej (powstanie *welfare state*) oraz filozofii politycznej (liberalizm egalitarny) miał miejsce rozkwit i ekspansja wartości odwołujących się społecznym zobowiązaniom.

BIBLIOGRAFIA

- Abbott, Philip. 2005. "Still Louis Hartz after All These Years: A Defense of the Liberal Society Thesis." *Perspectives on Politics* 3 (1): 93–109. <http://www.jstor.org/stable/3688113>.
- Acton, John Emerich Edward Dalberg. 2006a. "O Demokracji w Europie." w: *W Stronę Wolności. Wybór Esejów, J. Acton*, red. i tłum. Arkady Rzegocki i Jolanta Rzegocka. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- . 2006b. "O Studiowaniu Historii." w: *W Stronę Wolności. Wybór Esejów, J. Acton*, red. i tłum. Arkady Rzegocki, Jolanta Rzegocka. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Addison, Joseph. 1957a. "Giełda Londyńska." w: *Spectator. Wybór*, tłum. Zofia Sinkowa. Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- . 1957b. "Kredyt Publiczny." w: *Spectator. Wybór*, tłum. Zofia Sinkowa. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- . 1957c. "Pochwała Konstytucji Angielskiej." w: *Spectator. Wybór*, tłum. Zofia Sinkowa. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Adelman, Paul. 1972. *The Rise of the Labour Party 1880-1945*. London: Longman.
- Adorno, Theodor W. 1963. *Prismen: Kulturkritik Und Gesellschaft*. DTV (Series). München: Suhrkamp Verlag.
- . 1986. *Dialektyka Negatywna*. Tłum. Krystyna Krzemieniowa i Sław Krzemień-Ojak. Biblioteka Współczesnych Filozofów. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Alexander, Larry. 1987. "Striking Back at the Empire: A Brief Survey of Problems in Dworkin's Theory of Law." *Law and Philosophy* 6 (3): 419–38. <https://doi.org/10.2307/3504605>.
- Alexander, S. 1931. "L. T. Hobhouse: His Life and Work." *Economica*, no. 33: 265–69. <https://doi.org/10.2307/2548034>.

- Allett, John. 1981. *New Liberalism. The Political Economy of J.A. Hobson*. Toronto: University of Toronto Press.
- . 1987. “New Liberalism, Old Prejudices: J. A. Hobson and the ‘Jewish Question.’” *Jewish Social Studies* 49 (2): 99–114. <http://www.jstor.org/stable/4467370>.
- Althusser, Louis, i Etienne Balibar. 1968. *Czytanie “Kapitału.”* Tłum. Wiktor Dłuski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Anonim. 1900a. “Mr. Spencer on the War.” *Ethical World*, 1900.
- . 1900b. “A Defence of the Boer? Or an Attack on the Briton?” *The Daily News*, February 23, 1900.
- Appleby, Joyce Oldham. 1978. *Economic Thought and Ideology in Seventeenth Century England*. History Economics. Princeton: Princeton University Press.
- . 1992. *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*. Linguistics; 26. Cambridge-London: Harvard University Press.
- Appleby, Joyce Oldham, Lynn Hunt, i Margaret Jacob. 2000. *Powiedzieć Prawdę o Historii*. Tłum. Stefan Amsterdamski. Poznań: Zysk i S-ka.
- Arendt, Hannah. 2011. *Między Czasem Minionym a Przyszłym. Osiem Ćwiczeń z Myśli Politycznej*. Tłum. Mieczysław Godyń i Wojciech Madej. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Armada, Paweł. 2012. *Szkoła Myślenia Politycznego Leo Straussa*. Dyskurs Politologiczny. Kraków: Akademia Ignatianum - Wydawnictwo WAM.
- Armitage, David, Armand Himy, Quentin Skinner. 1998. *Milton and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arneson, Richard J. 2008. “Justice After Rawls.” In *The Oxford Handbook of Political Theory*, red. J. Dryzek, B. Honig, A. Phillips, red. John S. Dryzek, Bonnie Honig, i Anne Phillips, 45–64. Oxford: Oxford University Press.
- Arystoteles. 2000. “Etyka Nikomachejska.” In *Dzieła Wszystkie, t. V*, tłum. Daniela Gromska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- . 2011. *Polityka*. Tłum. Ludwik Piotrowicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Ashcraft, Richard. 1968. "Locke's State of Nature: Historical Fact or Moral Fiction?" *The American Political Science Review* 62 (3): 898–915. <https://doi.org/10.2307/1953439>.
- . 1969. "Faith and Knowledge in Locke's Philosophy." In *John Locke, Problems and Perspectives, A Collection of New Essays*, red. John W. Yolton. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1980. "Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government.: Radicalism and Lockean Political Theory." *Political Theory* 8 (4): 429–85. <https://doi.org/10.1177/009059178000800402>.
- . 1986. *Revolutionary Politics & Locke's Two Treaties of Government*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1992. "The Radical Dimensions of Locke's Political Thought: A Dialogic Essay on Some Problems of Interpretation." *History of Political Thought* 13 (4): 703–72. <http://www.jstor.org/stable/26214166>.
- . 1993. "Liberal Political Theory and Working-Class Radicalism in Nineteenth-Century England." *Political Theory* 21 (2): 249–72.
- . 1998. "John Stuart Mill and the Theoretical Foundations of Democratic Socialism." In *Mill and Moral Character of Liberalism*, red. Eldon J. Eisenach. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Ashcraft, Richard, Maurice Goldsmith. 1983. "Locke, Revolution Principles, and the Formation of Whig Ideology." *The Historical Journal* 26 (4): 773–800.
- Austin, John Langshaw. 1993. "Czynności Lokucyjne, Illokucyjne i Prelokucyjne." In *Mówienie i Poznawanie. Rozprawy i Wykady Filozoficzne*, tłum. Bohdan Chwedeńczuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Backhouse, Roger E. 2009. "J.A. Hobson as a Macroeconomic Theorist." In *Reappraising J.A. Hobson. Humanism and Welfare*, red. Michael Freeden. Abingdon: Routledge.
- Backscheider, Paula R. 1981. "Defoe's Lady Credit." *Huntington Library Quarterly* 44 (2): 89–100. <https://doi.org/10.2307/3817524>.
- Bacon, Michael. 2003. "Liberal Universalism: On Brian Barry and Richard Rorty." *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 6 (2): 41–62.

<https://doi.org/10.1080/13698230510001702753>.

- Bagehot, Walter. 1920. *English Constitution*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Bailyn, Bernard. 1992. *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge: Harvard University Press.
- Balkin, Jack M. 1987. "Taking Ideology Seriously: Ronald Dworkin and the CLS Critique." *UMKC Law Review*, 55.
- Ball, Terence. 2001. "Discordant Voices: American Histories of Political Thought." In *The History of Political Thought in National Context*, ed. D. Castiglione, I. Hampsher-Monk, ed. Dario Castiglione i Iain Hampsher-Monk. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bannister, Rober C. 1979. *Social Darwinism: Science and Myth in Anglo-American Social Thought*. Philadelphia: Temple University Press. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt14bt7rf>.
- Barker, Ernest. 1915. *Political Thought in England. From Herbert Spencer to the Present Day*. London: Williams and Norgate.
- . 1929. "Leonard Trelawny Hobhouse 1864-1929." In *Proceedings of the British Academy*. London: Humphrey Milford Amen House.
- Barnes, Harry E. 1922. "Some Typical Contributions of English Sociology to Political Theory." *American Journal of Sociology* 27 (4): 442–85. <http://www.jstor.org/stable/2764309>.
- Barry, Brian. 1967. *Political Argument*. London: Routledge & Kegan Paul.
- . 1973. *The Liberal Theory of Justice*. Oxford: Clarendon Press.
- . 1990a. "How Not to Defend Liberal Institutions." *British Journal of Political Science* 20 (1): 1–14. <http://www.jstor.org/stable/193676>.
- . 1990b. "Political Argument After Twenty-Five Years. An Introduction to the Reissue." In *Political Argument: A Reissue with a New Introduction*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- . 1995. *Justice as Impartiality. A Treatise on Social Justice, Volume II*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2001. *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press.

- . 2008. *Why Social Justice Matters*. Cambridge-Malden: Polity Press.
- Bartyzel, Jacek. 2004. *W Gąszczu Liberalizmów. Próba Periodyzacji i Klasyfikacji*. Lublin: Fundacja Servire Veritti Instytut Edukacji Narodowej.
- Baszkiewicz, Jan. 1981. *Wolność, Równość, Własność. Rewolucje Burżuazyjne*. Warszawa: Czytelnik.
- Baum, Bruce. 2000. *Rereading Power and Freedom in J.S. Mill*. Toronto: University of Toronto Press.
- . 2003. "Millian Radical Democracy: Education for Freedom and Dilemmas of Liberal Equality." *Political Studies* 51 (2): 404–28. <https://doi.org/10.1111/1467-9248.00431>.
- . 2007. "J.S. Mill and Liberal Socialism." In *Urbinati Nadia, Zakaras Alex, J.S. Mill's Political Thought. A Bicentennial Reassessment*, red. Nadia Urbinati i Alex Zakaras. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bayles, Michael. 1991. "Hart vs. Dworkin." *Law and Philosophy* 10 (4): 349–81. <https://doi.org/10.2307/3504841>.
- Becker, Carl L. 1995. *Państwo Boże Osiemnasowiecznych Filozofów*. Tłum. Janusz Ruskowski. Poznań: Zysk i S-ka.
- Beiner, Ronald. 2014. *Political Philosophy: What It Is and Why It Matters*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bejan, Teresa M. 2015. "Evangelical Toleration." *The Journal of Politics* 77 (4): 1103–14. <https://doi.org/10.1086/682568>.
- Bell, Daniel. 1962. *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. New York: Collier Books.
- Bell, Duncan. 2016. *Reordering the World: Essays on Liberalism and Empire*. Princeton University Press.
- Bellah, Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, Steven Tipton. 2007. *Skłonności Serca. Indywidualizm i Zaangażowanie Po Amerykańsku*. Tłum. Dorota Stasiak, Piotr Skurowski, Tomasz Żyro. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Bentham, Jeremy. 1843. "Anarchical Fallacies." In *The Works of Jeremy Bentham, t. 2*.

- Edinburgh: W. Tait.
- . 1891. *A Fragment on Government*. Red. F.C. Montague. Oxford: Clarendon Press.
- . 1958. *Wprowadzenie Do Zasad Moralności i Prawodawstwa*. Tłum. Bogdan Nawroczyński. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Bentley, Michael. 2007. *The Liberal Mind 1914-1929*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bérenger, Jean. 2002. *Tolerancja Religijna w Europie w Czasach Nowożytnych (XV-XVIII Wiek)*. Tłum. Maciej Forycki. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Berkeley, George. 2008. *Alkifron*. Tłum. Mikołaj Olszewski. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Berkowitz, P. 2000. *Virtue and the Making of Modern Liberalism*. New Forum Books. Princeton: Princeton University Press.
- Berlin, Isaiah. 1964. "Hobbes, Locke And Professor MacPherson." *The Political Quarterly* 35 (4): 444–68. <https://doi.org/10.1111/j.1467-923X.1964.tb01998.x>.
- . 1994a. *Cztery Eseje o Wolności*. Tłum. Hanna Bartoszewicz, Daniel Grinberg, Dorota Lachowska, and Anna Tanalska-Dulęba. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- . 1994b. "Dwie Koncepcje Wolności." w: *Cztery Eseje o Wolności*, red. Isaiah Berlin, tłum. Daniel Grinberg. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- . 2002. "The Birth of Greek Individualism. A Turning-Point in the History of Political Thought." In *Liberty. Incorporating "Four Essays on Liberty,"* red. Henry Hardy. Oxford: Oxford University Press.
- . 2013. "Does Political Theory Still Exist?" In *Concepts and Categories. Philosophical Essays*, red. Henry Hardy. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Bernard, G.W. 2011. "The Dissolution of the Monasteries." *History* 96 (324): 390–409. <https://doi.org/10.1111/j.1468-229X.2011.00526.x>.
- Beveridge, W.H.B.B. 1910. *Unemployment: A Problem of Industry*. London: Longmans, Green.
- . 1945. *Why I Am a Liberal*. London: H. Jenkins limited.

- Bevir, Mark. 1993. "Welfarism, Socialism and Religion: On T. H. Green and Others." *The Review of Politics* 55 (4): 639–62. <https://doi.org/DOI: 10.1017/S0034670500018039>.
- . 1996. "Ideology as Distorted Belief." *Journal of Political Ideologies* 1 (2): 107–22. <https://doi.org/10.1080/13569319608420732>.
- . 2008. "What Is Genealogy?" *Journal of the Philosophy of History* 2 (3): 263–75.
- . 2011. *The Making of British Socialism*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Bevir, Mark, Andrius Gališanka. 2012. "John Rawls in Historical Context." *History of Political Thought* 33 (4): 701–25.
- Biały, Filip, Łukasz Dulęba. 2016. "Uparcie Odmiennie? Fikcyjna Teoria Państwa i Wolność Republikańska Według Quentina Skinnera." w: *Quentin Skinner. Metoda Historyczna i Wolność Republikańska*, red. Janusz Grygieńć. Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Biežuńska-Małowist, Iza, and Marian Małowist. 1987. *Niewolnictwo*. Warszawa: Czytelnik.
- Bińczyk, Ewa. 2007. *Obraz, Który Nas Zniewala. Współczesne Ujęcie Języka Wobec Esencjalizmu i Problemu Referencji*. Kraków: Universitas.
- Bloom, Edward A, Lillian D Bloom. 1951. "Joseph Addison and Eighteenth-Century 'Liberalism.'" *Journal of the History of Ideas* 12 (4): 560–83. <https://doi.org/10.2307/2707486>.
- Bobbio, Norberto. 1993. *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*. Tłum. Daniela Gobetti. Chicago Guides to Academic Life. Chicago-London: University of Chicago Press.
- Bosanquet, Bernard. 1920. *The Philosophical Theory of the State*. London: Macmillan and Co.
- Brealey, Peter. 2013. "The Charitable Corporation for the Relief of Industrious Poor: Philanthropy, Profit and Sleaze in London, 1707–1733." *History* 98 (333): 708–29. <https://doi.org/10.1111/1468-229X.12032>.
- Brebner, J Bartlett. 1948. "Laissez Faire and State Intervention in Nineteenth-Century Britain." *The Journal of Economic History* 8: 59–73.
- Brewer, John. 1990. *The Sinews of Power: War, Money, and the English State, 1688-1783*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Brewer, John David. 1986. "Adam Ferguson and the Theme of Exploitation." *The British Journal of Sociology* 37 (4): 461–78. <https://doi.org/10.2307/590712>.
- Brick, Howard. 2013. "The End of Ideology Thesis." In *The Oxford Handbook of Political Ideologies*, red. Michael Freeden, Marc Stears, Lyman Tower Sargent, 90–112. Oxford: Oxford University Press.
- Briggs, Asa. 1956. "Middle-Class Consciousness in English Politics, 1780–1846." *Past & Present* 9 (1): 65–74. <https://doi.org/10.1093/past/9.1.65>.
- . 1959. *The Age of Improvement*. London, New York, Toronto: Longmans, Green and Co.
- . 1961. "The Welfare State in Historical Perspective." *European Journal of Sociology* 2 (02): 221–58. <https://doi.org/10.1017/S0003975600000412>.
- . 1967. "The Language of 'Class' in Early Nineteenth-Century England." In *Essays in Labour History: In Memory of G. D. H. Cole 25 September 1889–14 January 1959*. New York: Palgrave Macmillan.
- Brighthouse, Harry. 2007. *Sprawiedliwość*. Tłum. Sławomir Królak. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Brinton, Crane. 1962. *English Political Thought in the 19th Century*. New York: Harper.
- Bryce, James. 1900. "Mr. Hobson's Book on the War." *Ethical World*, March 31, 1900.
- Buksieński, Tadeusz. 2006. *Współczesne Filozofie Polityki*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Burckhardt, Jacob. 1991. *Kultura Odrodzenia We Włoszech: Próba Ujęcia*. Red. Maria Kreczkowska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Burke, Edmund. 1994. *Rozważania o Rewolucji We Francji*. Red. Paweł Kłoczowski. Tłum. Dorota Lachowska. Kraków-Warszawa.
- . 2015. "Odwołanie Od Nowych Do Starych Wigów w Nawiązaniu Do Ostatnich Dyskusji w Parlamencie Odnoszących Się Do 'Rozważań o Rewolucji We Francji.'" In *Burke E., Odwołanie Od Nowych Do Starych Wigów. Wybór Pism*, tłum. Agnieszka Wincewicz-Price, 193–353. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Burns, J. H. 1957. "Review." Red. Alan Bullock, Maurice Shock, J C Rees, and Peter Laslett.

- History* 42 (146): 274–76. <http://www.jstor.org/stable/24403408>.
- Burrow, John Wyon. 1966. *Evolution and Society*. Cambridge University Press.
- . 1983. *A Liberal Descent: Victorian Historians and the English Past*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1988. *Whigs and Liberals: Continuity and Change in English Political Thought*. Carlyle Lectures. Oxford: Clarendon Press.
- Butterfield, Herbert. 1968. *The Whig Interpretation of History*. London: G. Bell and Sons.
- Bytniewski, Paweł. 2000. *Genealogia Dyskursu. Problemy Niehermenutycznej Koncepcji Rozumienia*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Cacoullous, Ann R. 1974. *Thomas Hill Green: Philosopher of Rights*. Twayne's World Leaders Series. New York: Twayne Publishers.
- Cain, Peter J. 2012. "Character, 'Ordered Liberty', and the Mission to Civilise: British Moral Justification of Empire, 1870–1914." *The Journal of Imperial and Commonwealth History* 40 (4): 557–78. <https://doi.org/10.1080/03086534.2012.724239>.
- Capaldi, Nicholas. 2004. *John Stuart Mill: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carmichael, D J C. 1983. "C. B. Macpherson's 'Hobbes': A Critique." *Canadian Journal of Political Science / Revue Canadienne de Science Politique* 16 (1): 61–80. <http://www.jstor.org/stable/3227555>.
- Carr, Edward H. 1999. *Historia. Czym Jest?* Tłum. Piotr Kuś. Poznań: Zysk i S-ka.
- Chittick, Kathryn. 2010. *The Language of Whiggism: Liberty and Patriotism, 1802–1830*. London: Pickering & Chatto. <https://doi.org/DOI>:
- Chmielewski, Adam. 2014. *Niewspółmierność, Nieprzekładalność, Konflikt. Relatywizm We Współczesnej Filozofii Analitycznej*. Wrocław.
- Cicero, Marcus Tullius. 1960a. "O Państwie." In *Pisma Filozoficzne, t. II*, tłum. Wiktor Kornatowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- . 1960b. "O Powinnościach." In *Pisma Filozoficzne, t. II*, tłum. Wiktor Korantowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Claeys, Gregory. 1986. "'Individualism,' 'Socialism,' and 'Social Science': Further Notes on a Process of Conceptual Formation, 1800-1850." *Journal of the History of Ideas* 47 (1): 81–93. <https://doi.org/10.2307/2709596>.
- . 1989. *Thomas Paine: Social and Political Thought*. Unwin Hyman.
- . 1990. "Whigs, Liberals and Radicals." Red. Stanley Ayling, David A Wilson, Dudley Miles, J.W. Burrow. *The Historical Journal* 33 (3): 737–45.
- . 2000. "The 'Survival of the Fittest' and the Origins of Social Darwinism." *Journal of the History of Ideas* 61 (2): 223–40.
- . 2002. *Citizens and Saints: Politics and Anti-Politics in Early British Socialism*. Cambridge University Press.
- . 2013a. *Mill and Paternalism*. Cambridge University Press.
- . 2013b. "Non-Marxian Socialism 1815-1914." In *The Cambridge History of Nineteenth-Century Political Thought*, Red. G. Stedman Jones, G. Claeys, red. Gareth Stedman Jones, Gregory Claeys. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clark, Jonathan Charles Douglas. 1986. *English Society, 1688-1832: Ideology, Social Structure and Political Practice during the Ancient Regime*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clark, Katherine. 2009. "Defoe, Dissent, and Early Whig Ideology." *The Historical Journal* 52 (3): 595–614. <http://www.jstor.org/stable/40264192>.
- Clarke, Peter. 1971. *Lancashire and the New Liberalism*.
- . 1974. "The Progressive Movement in England." *Transactions of the Royal Historical Society* 24: 159–81. <https://doi.org/10.2307/3678937>.
- . 1978. *Liberals and Social Democrats*. Cambridge University Press. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1981. "Hobson, Free Trade, and Imperialism." *The Economic History Review* 34 (2): 308–12. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0289.1981.tb02071.x>.
- . 2009. "Hobson and Keynes as a Economic Heretics." w: *Reappraising J.A. Hobson. Humanism and Welfare*, red. Michael Freedon. Oxford: Routledge.

- Colaiaco, James A. 1983. *James Fitzjames Stephen and the Crisis of Victorian Thought*. London-Basingstoke: Palgrave Macmillan UK.
- Cole, George Douglas Howard, Raymond Postgate. 1949. *The Common People 1746-1946*. London: Methuen & Co.
- Colley, Linda. 1986. "The Politics of Eighteenth-Century British History." *Journal of British Studies* 25 (4): 359–79. <http://www.jstor.org/stable/175562>.
- Collingwood, Robin C. 2013. *Autobiografia. Z Dziejów Mojego Myślenia*. Kraków.
- Collini, Stefan. 1976. "Hobhouse, Bosanquet and the State: Philosophical Idealism and Political Argument in England 1880-1918." *Past & Present*, no. 72: 86–111.
- . 1977. "Liberalism and the Legacy of Mill." *The Historical Journal* 20 (01): 237–54.
- . 1983. *Liberalism and Sociology: L. T. Hobhouse and Political Argument in England 1880-1914*. Cambridge Paperback Library. Cambridge University Press.
- . 1985. "The Idea of 'Character' in Victorian Political Thought." *Transactions of the Royal Historical Society* 35: 29–50. <https://doi.org/10.2307/3679175>.
- Collinson, Patrick. 1994. *Elizabethan Essays*. London-Rio Grande: Hambledon Press.
- Connolly, William E. 1993. *The Terms of Political Discourse*. Princeton Paperbacks. Princeton: Princeton University Press.
- Conovan, Margaret. 2008. *Lud*. Tłum. Sebastian Szymański. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Constant, Benjamin. 1992. "O Wolności Starożytnych i Nowożytnych." *Arka* 42.
- Cook, Chris. 2005. *The Routledge Companion to Britain in the Nineteenth Century, 1815-1914*. Abington-New York: Routledge.
- Courtney, Leonard H. 1900. "Mr. Hobson's Book on South Africa." *The Speaker*, March 10, 1900.
- Cowling, Maurice. 1990. *Mill and Liberalism*. Cambridge Paperback Library. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crangle, John V, and Joseph O Baylen. 1979. "Emily Hobhouse's Peace Mission, 1916." *Journal of Contemporary History* 14 (4): 731–44. <http://www.jstor.org/stable/260184>.

- Cranston, Maurice. 1979. "Locke on Toleration." In *Tolérance et Intolérances Dans Le Monde Anglo-Américain Aux XVIIe et XVIIIe Siècles*. Paris: Université de Nantes.
- . 1986. "Locke and Liberty." *The Wilson Quarterly* 10 (5): 82–93. <http://www.jstor.org/stable/40257094>.
- Crick, Bernard. 1972. "The Strange Death of The American Theory of Consensus." *The Political Quarterly* 43 (1): 46–59. <https://doi.org/10.1111/j.1467-923X.1972.tb02026.x>.
- Crouch, R L. 1967. "Laissez-Faire in Nineteenth Century Britain: Myth or Reality?" *The Manchester School* 35 (3): 199–215. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9957.1967.tb01215.x>.
- Cust, Richard, and Ann Hughes. 2014. *Conflict in Early Stuart England: Studies in Religion and Politics 1603-1642*. Cambridge: Routledge.
- Czarnota, Adam. 1986. *John Stuart Mill. Studium z Dziejów Liberalizmu Politycznego*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- . 2013. "Republikańska Idea Rządów Prawa, Czyli Dlaczego Filozof Prawa Potrzebuje Wiedzy Historycznej." *Prawo i Więzy* 6 (4).
- Dagger, Richard. 1997. *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*. Oxford Political Theory. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Daunton, Martin. 2007. *Wealth and Welfare: An Economic and Social History of Britain 1851-1951*. Economic & Social History of Britain. Oxford: OUP Oxford.
- Davies, Norman. 2003. *Wyspy. Historia*. Tłum. Elżbieta Tabakowska. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Davis, Horace B. 1957. "Hobson and Human Welfare." *Science & Society* 21 (4): 291–318.
- Defoe, Daniel. 1841. *The Complete English Tradesman*. Vol. I. The Novels and Miscellaneous Works of Daniel De Foe. Oxford: D.A. Talboys.
- . 1983. *Przypadki Robinsona Kruzoa*. Tłum. Józef Birkenmajer i Grzegorz Sinko. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- . 1984. *Fortunne i Niefortunne Przypadki Sławetnej Moll Flanders*. Tłum. Krystyna Tarnowska. Warszawa: Czytelnik.
- Delumeau, Jean. 1986. *Reformy Chrześcijaństwa w XVI i XVII W.* Tłum. Jan Maria Kłoczowski.

Vol. I. Warszawa: Insytut Wydawniczy PAX.

- Dicey, Albert Venn. 1905. *Lectures on the Relation Between Law & Public Opinion in England During the Nineteenth Century*. London: Macmillan and Company.
- . 1914. *Lectures on the Relation Between Law & Public Opinion in England, During the Nineteenth Century*. Macmillan Student Editions. Macmillan and Company, limited.
- Dickens, Charles. 1920. *A Christmas Carol in Prose*. Boston: Little, Brown, and Company.
- Dickinson, Harry Thomas. 1977. *Liberty and Property. Political Ideology in Eighteenth-Century Britain*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Dickson, Peter George Muir. 1993. *The Financial Revolution in England. A Study in Development of Public Credit 1688-1756*. London-New York: Routledge.
- Dłubacz, Włodzimierz. 2008. “Jednostka a Społeczeństwo w Ujęciu Liberalnym.” In *Dylematy Współczesnego Liberalizmu*, Red. P. Kryczka, R. Maciołek. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Gospodarki w Bydgoszczy.
- Dominiak, Łukasz. 2010. *Wartość Wspólnoty. O Filozofii Politycznej Komunitaryzmu*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Downing, Keith. 2009. “Obituary: Brian Barry (1936-2009).” *Political Studies* 57 (2): 459–63.
- Drozdowicz, Zbigniew. 2005. *Liberalizm Europejski*. Poznań: Wydawnictwo Forum Naukowe.
- Drury, Shadia B. 2005. *The Political Ideas of Leo Strauss*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Dubel, Lech. 2003. *Historia Doktryn Politycznych i Prawnych Do Końca XIX Wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze LexisNexis.
- Dulęba, Łukasz. 2017. “Czy o to Walczyliśmy? Amerykański Spór o Historię: Pomiędzy Republikańską a Liberalną Narracją w Badaniach Nad Myślą Polityczną.” *Politeja-Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego* 48 (3): 141–66. <https://doi.org/10.12797/Politeja.14.2017.48.08>.
- Dunn, John. 1967. “Consent in the Political Theory of John Locke.” *The Historical Journal* 10 (2): 153–82. <http://www.jstor.org/stable/2637860>.
- . 1968. “Justice and the Interpretation of Locke’s Political Theory.” *Political Studies* 16 (1): 68–87. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1968.tb01444.x>.

- . 1969. *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government."* Cambridge.
- . 1992. *Western Political Theory In The Face Of The Future.* Cambridge.
- . 2003. *Locke. A Very Short Introduction.* Oxford: Oxford University Press.
- Dworkin, Ronald. 1967. "The Model of Rules." *University of Chicago Law Review* 35 (1): 14–46.
- . 1973. "The Original Position." *The University of Chicago Law Review* 40 (3): 500–533.
- . 1982. "Law as Interpretation." *Critical Inquiry* 9 (1): 179–200. <http://www.jstor.org/stable/1343279>.
- . 1984. "Rights as Trumps." In *Theories of Right*, red. Jeremy Waldron, 153–67. Oxford: Oxford University Press.
- . 1996. "Wolność, Równość, Wspólnota." w: *Spoleczeństwo Liberalne. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. Krzysztof Michalski. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- . 1998. *Biorąc Prawa Poważnie*. Tłum. Tomasz Kowalski. Biblioteka Współczesnych Filozofów. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- . 2000a. *A Matter of Principle*. Cambridge-London: Harvard University Press.
- . 2000b. "Affirmative Action: Is It Fair?" *The Journal of Blacks in Higher Education*, no. 28: 79–88. <https://doi.org/10.2307/2678715>.
- . 2002. *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, MA - London: Harvard University Press.
- . 2006a. *Imperium Prawa*. Tłum. Jan Winczorek. Warszawa: Wolters Kluwer.
- . 2006b. *Justice in Robes*. Cambridge, MA - London: Harvard University Press.
- . 2011. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge, MA - London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- . 2014. *Religia Bez Boga*. Tłum. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Dybowski, Maciej. 2001. "Ronalda Dworkina Koncepcja Zasad Prawa." *Ruch Prawniczy*,

Ekonomiczny i Socjologiczny 63 (3).

- Eccleshall, Robert. 1979. "The Identity of English Liberalism." *Politics & Society* 9 (1): 1–32.
<https://doi.org/10.1177/003232927900900101>.
- Edmundson, William A. 2017. *John Rawls: Reticent Socialist*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ellison, Julie. 1996. "Cato's Tears." *ELH* 63 (3): 571–601.
<http://www.jstor.org/stable/30030116>.
- Elton, Geoffrey Rudolph. 1977. *Reform and Reformation. England 1509-1558*. London: Edward Arnold.
- Emy, H V. 1973. *Liberals, Radicals and Social Politics 1892-1914*. London-New York: Cambridge University Press.
- Engels, Fryderyk. 1952. *Położenie Klasy Robotniczej w Anglii*. Tłum. Aleksander Długosz. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Ensor, R.C.K. 1952. *England 1870-1914*. Oxford: Clarendon Press.
- Etzioni, Amitai. 2004. "Wspólnota Responsywna: Perspektywa Komunitariańska." In *Komunitarianie. Wybór Tekstów*, red. Paweł Śpiewak. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Farrelly, Colin. 2007. "Justice in Ideal Theory: A Refutation." *Political Studies* 55 (4): 844–64.
<https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.2007.00656.x>.
- Fawcett, Edmund. 2014. *Liberalism. The Life of an Idea*. Princeton: Princeton University Press.
- Ferguson, Adam. 1792. *Principles of Moral and Political Science*. Vol. II. Edinburgh.
- . 1996. *An Essay on the History of Civil Society*. Red. Fania Oz-Salzberger. *Cambridge Texts in the History of Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
<https://doi.org/DOI: 10.1017/CBO9780511806599>.
- Filipiak, Teodor. 2004. "Dylematy Liberalizmu: Wolność, Własność i Władza." *Studia Politologiczne* 7: 17–60.
- Filipowicz, Stanisław. 1995. "Recepcja i Rekonstrukcja. Geneza Nowożytnego Projektu Republikańskiego." w: *Republika. Rozważania o Przemianach Archetypu*. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN.

- . 2015. “Badania w Dziedzinie Myśli Politycznej. Pomędzy Poznawczym Abolutyzmem i Etnografią.” w: *Myślenie o Polityce i Prawie. Przedmiot, Metoda, Praktyka*, Red. I. Barwicka-Tylek, A. Czarnecka, M. Jaskólski, J. Malczewski. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Finnis, John. 2001. *Prawo Naturalne i Uprawnienia Naturalne*. Tłum. Karolina Lossman. Warszawa: Dom Wydawniczy ABC.
- Fleischacker, Samuel. 2009. *On Adam Smith’s “Wealth of Nations”. A Philosophical Companion*. Princeton: Princeton University Press.
- Forbes, Duncan. 1976. “Sceptical Whiggism, Commerce and Liberty.” w: *Essays on Adam Smith*, red. Thomas Wilson and Andrew S. Skinner, 179–201. Oxford: Clarendon Press.
- Forrester, Katrina. 2014. “Citizenship, War, and the Origins of International Ethics in American Political Philosophy, 1960-1975.” *The Historical Journal* 57 (3): 733–801.
- Foucault, Michel. 1977. *Archeologia Wiedzy*. Tłum. Andrzej Siemek. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Fraser, Derek. 1973. *The Evolution of the British Welfare State: A History of Social Policy since the Industrial Revolution*. Palgrave Macmillan UK.
- Freedon, Michael. 1973. “J. A. Hobson as a New Liberal Theorist: Some Aspects of His Social Thought Until 1914.” *Journal of the History of Ideas* 34 (3): 421–43. <https://doi.org/10.2307/2708962>.
- . 1986a. *Liberalism Divided: A Study in British Political Thought, 1914-1939. A Study in British Political Thought, 1914-1939*.
- . 1986b. *The New Liberalism. An Ideology of Social Reform*. Oxford: Clarendon Press.
- . 1991. *Rights. Concepts in the Social Sciences*. Milton Keynes: Open University Press.
- . 1994. “J.A. Hobson as a Political Thorist.” w: *J.A. Hobson after Fifty Years*, red. John Pheby. Basingstoke: St. Martin’s Press.
- . 1996. *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/019829414X.001.0001>.
- . 1999. “The ‘Beginning of Ideology’ Thesis.” *Journal of Political Ideologies* 4 (1): 5–11. <https://doi.org/10.1080/13569319908420786>.

- . 2003. *Ideology: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2006. “Ideology and Political Theory.” *Journal of Political Ideologies* 11 (1): 3–22. <https://doi.org/10.1080/13569310500395834>.
- . 2009a. “Hobson’s Evolving Conceptions of Human Nature.” w: *Reappraising J.A. Hobson. Humanism and Welfare*. Abingdon: Routledge.
- . 2009b. *Liberal Languages: Ideological Imaginations and Twentieth-Century Progressive Thought*. Princeton University Press.
- . 2012. “The Professional Responsibilities of the Political Theorist.” w: *Liberalism as Ideology: Essays in Honour of Michael Freeden*, Red. B. Jackson, M. Stears. Oxford: Oxford University Press.
- . 2017. “Czego Dotyczy ‘Polityczność’ w Teorii Politycznej?” w: *Political Science, Politische Wissenschaft i Politologija. Antologia Tekstów*, red. Edward Jeliński, Janusz Wiśniewski, Filip Biały, Agnieszka Bielawska, Łukasz Dulęba, Bartosz Hordecki, tłum. Łukasz Dulęba. Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNPiD UAM.
- Freeman, Samuel. 2007. *Rawls*. Abingdon: Routledge.
- French, J Milton. 1936. “Milton, Needham, and ‘Mercurius Politicus.’” *Studies in Philology* 33 (2): 236–52.
- Friedman, Richard B. 1998. “A New Exploration of Mill’s Essay ‘On Liberty.’” w: Red. E.J. Eisenach, *Mill and Moral Character of Liberalism*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Gallie, Walter Bryce. 1956. “Essentially Contested Concepts.” *Proceedings of the Aristotelian Society* 56: 167–98. <https://doi.org/10.2307/4544562>.
- Galston, William A. 1999. *Cele Liberalizmu*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Gaus, Gerald F. 1983. *The Modern Liberal Theory of Man*. Beckenham: Croom Helm.
- . 2016. “The Turn to a Political Liberalism.” w: *A Companion to Rawls*, red. Jon Mandle, David A. Reidy, 235–50. Malden-Oxford: Wiley-Blackwell.
- Gawkowska, Aneta. 2004. *Biorąc Wspólnotę Poważnie? Komunitarystyczne Krytyki Liberalizmu*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

- Geertz, Clifford. 2005. *Interpretacja Kultur. Wybrane Eseje*. Tłum. Maria M. Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Geuss, Raymond. 1994. "Nietzsche and Genealogy." *European Journal of Philosophy* 2: 274–92. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.1994.tb00015.x>.
- . 2006. *History and Illusion in Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2008. *Philosophy and Real Politics*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- . 2009. "Goals, Origins, Disciplines." *Arion: A Journal of Humanities and the Classics* 17 (2): 1–24. <http://www.jstor.org/stable/40646040>.
- Gładziuk, Nina. 2005. *Druga Babel. Antynomie Siedemnastowiecznej Angielskiej Myśli Politycznej*. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk.
- Goldie, Mark. 1980. "The Roots of True Whiggism 1688-94." *History of Political Thought* 1 (2).
- . 1993. "Priestcraft and the Birth of Whiggism." w: *Political Discourse in Early Modern Britain*, red. Nicolas Philipson and Quentin Skinner, 209–31. Cambridge.
- . 2004. *John Locke and the Mashams at Oates*. Cambridge: Churchill College, University of Cambridge.
- Goldsmith, Maurice. 1979. "The Principles Of True Liberty: Political Ideology w: Eighteenth-Century Britain." *Political Studies* 27 (1): 141–46. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1979.tb01196.x>.
- . 1990. "Liberty, Luxury and the Pursuit of Happiness." w: *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, red. Anthony Pagden. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goodin, Robert E. 2009. "Brian Barry (1936-2009)." *Political Theory* 37 (4): 451–54.
- Graham, Aaron. 2015. *Corruption, Party, and Government in Britain, 1702-1713*. Oxford Historical Monographs. Oxford: Oxford University Press.
- Gray, John N. 1994. *Liberalizm*. Tłum. Radosława Dziubecka. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Gray, T S. 1985. "Herbert Spencer: Individualist or Organicist?" *Political Studies* 33 (2): 236–53. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1985.tb01572.x>.

- Green, Thomas Hill. 1906. *Prolegomena to Ethics*. Red. A.C. Bradley. Oxford: Clarendon Press.
- . 1986a. “Lecture on ‘Liberal Legislation and Freedom of Contract.’” w: *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*, Red. P. Harris, J. Morrow, red. Paul Harris and John Morrow. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1986b. “Lectures on the Principles of Political Obligation.” w: *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*, Red. P. Harris, J. Morrow, red. Paul Harris and John Morrow. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1986c. “On the Different Senses of ‘Freedom’ as Applied to Will and the Moral Progress of Man.” w: *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*, red. Paul Harris and John Morrow. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2016. “Wykład o Ustawodawstwie Liberalnym i Swobodzie Umów.” w: *Nowy Liberalizm. Wybór Tekstów*, red. Janusz Grygieńć, Colin Tyler, tłum. Marcin Polakowski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Greengarten, I. M. 1981. *Thomas Hill Green and the Development of Liberal-Democratic Thought*. Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press.
- Greenleaf, W.H. 2003. *Ideological Heritage*. Vol. 2. The British Political Tradition. London: Routledge.
- Greville, Charles. 2007. *Dziennik z czasów panowania króla Jerzego IV, króla Wilhelma IV i królowej Wiktorii spisany przez Charlesa C. F. Greville’a urzędnika Rady Przybocznej tych monarchów*. Red. Michał Ronikier. Kraków: Czytelnik.
- Griffin, Colin Michael. 1974. “L. T. Hobhouse and the Idea of Harmony.” *Journal of the History of Ideas* 35 (4): 647–61. <https://doi.org/10.2307/2709091>.
- Grygieńć, Janusz. 2008a. “„Okrucieństwo Miłosierdzia”. O Źródłach Popularności Projektów Eugenicznych w Krajach Anglosaskich u Progu XX Wieku.” *Dialogi Polityczne*, no. 10: 56–62.
- . 2008b. “Funkcje Instytucji Państwowych w Projekcie Moralnego Doskonalenia Ludzkości w Filozofii T. H. Greena a Ideologia Nowego Liberalizmu.” *Dialogi Polityczne*, no. 9.

- . 2009. *Thomas Hill Green. Od Epistemologii Do Filozofii Politycznej*. Toruń: Europejskie Centrum Edukacyjne.
- . 2010. “Bernard Bosanquet a Leonard Hobhouse – Spór o Metafizyczną Teorię Państwa.” *Politeja-Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego* 1 (13).
- . 2012. *Wola Powszechna w Filozofii Politycznej*. Monografie Fundacji Na Rzecz Nauki Polskiej. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- . 2013. “Harmonia i Postęp. Społeczno-Polityczne Poglądy Leonarda Trelawny’ego Hobhouse’a.” *Politeja-Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego* 4 (26): 85–101. <https://doi.org/10.12797/Politeja.10.2013.26.04>.
- Grygień, Janusz, Colin Tyler. 2016. “Inny Liberalizm Jest Możliwy. Wspólnota, Wolność i Sprawiedliwość Społeczna w Filozofii Nowego Liberalizmu.” w: *Nowy Liberalizm. Wybór Tekstów*, red. Janusz Grygień and Colin Tyler. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Grześkowiak-Krwawicz, Anna. 2000. “Quentin Skinner i Teoria Wolności Republikańskiej.” *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 45: 165–74.
- Guest, Stephen. 2012. *Ronald Dworkin*. Stanford: Stanford University Press.
- Gunn, John Alexander Wilson. 1983. *Beyond Liberty and Property. The Process of Self-Recognition in Eighteenth-Century Political Thought*. Kingston-Montreal: McGill-Queen’s University Press.
- Gunnell, John G. 1998. “Time and Interpretation: Understanding Concepts and Conceptual Change.” *History of Political Thought* 19 (4): 641–58. <http://www.jstor.org/stable/26217528>.
- . 2013. “The Reconstitution of Political Theory: David Easton, Behavioralism, and the Long Road to System.” *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 49 (2): 190–210.
- Haldane, Richard. 1888. “The Liberal Creed.” *The Contemporary Review* LIV.
- Halévy, Elie. 1955. *The Growth of Philosophic Radicalism*. Tłum. Mary Morris. Boston: The Beacon Press.

- Halliday, Richard John. 1971. "Social Darwinism: A Definition." *Victorian Studies* 14 (4): 389–405. <http://www.jstor.org/stable/3825958>.
- Hamburger, Joseph. 1976. *Macaulay and the Whig Tradition*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- . 1999. *John Stuart Mill on Liberty and Control*. Princeton Paperbacks. Princeton: Princeton University Press.
- Hammond, J.L., M.R.D. Foot. 1966. *Gladstone and Liberalism*. New York: Collier Books.
- Hampsher-Monk, Iain. 1984. "Political Languages in Time—the Work of JGA Pocock." *British Journal of Political Science* 14 (01): 89–116.
- . 2017. "The Contemporary Use of Historical Thought." *Studies in Social and Political Thought* 26 (0 SE-Articles). <https://doi.org/10.20919/sspt.26.2016.55>.
- Hansen, Phillip. 1977. "T.H. Green and the Moralization of the Market." *Canadian Journal of Political and Social Theory* 1 (1): 91–117.
- Harrington, James. 1992. "The Commonwealth of Oceana." In *Harrington: "The Commonwealth of Oceana" and "A System of Politics,"* ed. John Greville Agard Pocock. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harris, Jose. 1992. "Political Thought and the Welfare State 1870-1940: An Intellectual Framework for British Social Policy." *Past & Present*, no. 135: 116–41.
- . 1993. *Private Lives, Public Spirit: Britain 1870-1914*. London: Penguin Books.
- Harris, Robin. 2011. *The Conservatives: A History*. London: Bantam Press.
- Hart, Herbert Lionel Adolphus. 1979. "Between Utility and Rights." *Columbia Law Review* 79 (5): 828–46. <https://doi.org/10.2307/1121909>.
- . 1998. *Pojęcie Prawa*. Tłum. Jan Woleński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hartz, Louis. 1955. *The Liberal Tradition in America. An Interpretation of American Political Thought Since the Revolution*. New York: Harcourt, Brace & World.
- . 1963. "[Conflicts within the Idea of the Liberal Tradition]: Comment." *Comparative Studies in Society and History* 5 (3): 279–84. <http://www.jstor.org/stable/177649>.
- Hasian, Marouf. 2003. "The 'Hysterical' Emily Hobhouse and Boer War Concentration Camp

- Controversy.” *Western Journal of Communication* 67 (2): 138–63.
<https://doi.org/10.1080/10570310309374764>.
- Hawkins, Angus. 2015. *Victorian Political Culture: “Habits of Heart and Mind.”* Oxford: Oxford University Press.
- Hayek, Friedrich August. 1990. *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. London: Routledge.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1994. *Ustrój Niemiec i Inne Pisma Polityczne*. Tłum. Aleksander Ochocki and Marcin Poręba. Warszawa: Wydawnictwo Spacja - Fundacja Aletheia.
- Hill, Christopher. 1951. *Rewolucja Nagielska 1640 r. Cztery Studia*. Tłum. J Sokołowska, J Żak. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- . 1958. *Puritanism and Revolution. Studies in Interpretation of the English Revolution in the 17th Century*. London: Secker&Warburg.
- . 1988. *Oliver Cromwell i Rewolucja Angielska*. Tłum. Irena Szymańska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- . 1991. *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*. Pelican Book. London: Penguin Books.
- . 2002. *The Century of Revolution, 1603-1714*. London-New York: Routledge.
- Hinton, R W K. 1974. “A Note on the Dating of Locke’s Second Treatise.” *Political Studies* 22 (4): 471–78. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1974.tb00039.x>.
- Hirschman, Albert O. 1997. *Namiętności i Interesy. U Intelektualnych Źródeł Kapitalizmu*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Hobbes, Thomas. 2009. *Lewiatan Czyli Materia, Forma i Władza Państwa Kościelnego i Świeckiego*. Tłum. Czesław Znamierowski. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- . 2010. *Behemoth or The Long Parliament*. Red. Paul Seaward. Oxford: Clarendon Press.
- Hobhouse, Leonard Trelawny. 1891a. “Induction and Deduction.” *Mind* 16 (64): 507–20. <https://doi.org/10.2307/2215354>.

- . 1891b. “The Principle of Induction.” *Mind* 16 (61): 80–91.
<http://www.jstor.org/stable/2247193>.
- . 1896. *The Theory of the Knowledge. A Contribution to the Some Problems of Logic and Metaphysics*. London: Methuen & Co.
- . 1898. “The Ethical Basis of Collectivism.” *International Journal of Ethics* 8 (2): 137–56. <http://www.jstor.org/stable/2375259>.
- . 1904. *Democracy and Reaction*. London: T. Fisher Unwin.
- . 1911. *Social Evolution and Political Theory*. New York: The Columbia University Press.
- . 1912. *Labour Movement*. 3rd ed. New York: The Macmillan Company.
- . 1913. *Development and Purpose. An Essay Towards a Philosophy of Evolution*. London: Macmillan and Co.
- . 1915. *Mind in Evolution*. London: Macmillan and Co.
- . 1922. *The Elements of Social Justice*. New York: Henry Holt and Company.
- . 1951. *The Metaphysical Theory of the State. A Criticism*. London: George Allen & Unwin.
- . 1966a. “Sociology.” w: *Sociology and Philosophy. A Centenary Collection of Essays and Articles*, red. Leonard Trelawny Hobhouse. London: G. Bell and sons.
- . 1966b. “The Philosophy of Development.” w: *Sociology and Philosophy. A Centenary Collection of Essays and Articles*. London: G. Bell and sons.
- . 2006. “Liberalism.” w: *Liberalism and Other Writings*, red. James Meadowcroft. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2016. “Sedno Liberalizmu.” w: *Nowy Liberalizm. Wybór Tekstów*, red. Janusz Grygieńć and Colin Tyler, tłum. Ewa Bińczyk. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Hobhouse, Leonard Trelawny, and John Lawrence Hammond. 1905. *Lord Hobhouse. A Memoir*. London: Edward Arnold.

- Hobsbawm, Eric. 2013. *Jak Zmienić Świat. Marks i Marksizm 1840-2011*. Tłum. Sebastian Szymański. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- . 2014. *Wiek Kapitału. 1848-1875*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Hobson, John Atkinson. 1895. "Mr. Kidd's 'Social Evolution.'" *American Journal of Sociology* 1 (3): 299–312. <http://www.jstor.org/stable/2761561>.
- . 1896. *The Problem of the Unemployed. An Enquiry and an Economic Policy*. London: Methuen & Co.
- . 1898a. *John Ruskin: Social Reformer*. Boston: Dana Estes & Company.
- . 1898b. *Rozwój Kapitalizmu Współczesnego*. Tłum. H.L. Warszawa: Wydawnictwo "Głosu."
- . 1899. *Problems of Poverty*. London: Methuen & Co.
- . 1900. *The War in South Africa*. London: James Nisbet & Co.
- . 1902. *The Social Problem: Life and Work*. The Social Problem: Life and Work. J. Nisbet & co., limited.
- . 1909a. *The Crisis of Liberalism: New Issues of Democracy*. London: P.S. King & Son.
- . 1909b. *The Industrial System. An Inquiry into Earned and Unearned Income*. London: Longmans, Green and Co.
- . 1914. *Work and Wealth. A Human Valuation*. New York: The Macmillan Company.
- . 1919. *Richard Cobden. The International Man*. London: T. Fisher Unwin.
- . 1931. "L. T. Hobhouse: Memoirs." w: *L. T. Hobhouse. His Life and Work*, red. John Atkinson Hobson and Morris Ginsberg. London: George Allen & Unwin.
- . 1936. *Veblen*. Bristol-London: Chapman and Hall.
- . 1976. *Confessions of an Economic Heretic. The Autobiography of J.A. Hobson*. Red. Michael Freedon. Society and the Victorians Series. Brighton: Harvester Press.
- Hobson, John Atkinson, and Albert Frederick Mummery. 1889. *The Physiology of Industry*. London: John Murray.
- Hofstadter, Richard. 1955. *Social Darwinism in American Thought, 1860-1915*. Boston:

Beacon Press.

Holloway, Harry. 1960. "Mill and Green on the Modern Welfare State." *The Western Political Quarterly* 13 (2): 389–405. <https://doi.org/10.2307/444656>.

Holmes, Geoffrey. 1973. *The Trial of Doctor Sacheverell*. London: Eyre Methuen.

———. 1987. *British Politics in the Age of Anne*. London - Ronceverte: The Hambledon Press.

Holmes, Stephen. 1998. *Anatomia Antyliberalizmu*. Tłum. Jakub Szacki. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Homer. 2001. *Iliada*. Tłum. Nikos Chadzinikolau. Poznań: Oficyna Wydawnicza G&P.

Hont, Istvan. 1993. "The Rhapsody of Public Debt: David Hume and Voluntary State Bankruptcy." w: *Political Discourse in Early Modern Britain*, red. Nicholas Phillipson and Quentin Skinner, 321–48. Ideas in Context. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/DOI: 10.1017/CBO9780511659980.016>.

Hoover, Kenneth R. 1973. "Liberalism and the Idealist Philosophy of Thomas Hill Green." *The Western Political Quarterly* 26 (3): 550–65. <https://doi.org/10.2307/446438>.

Hoppit, Julian. 2002. "The Myths of the South Sea Bubble." *Transactions of the Royal Historical Society* 12: 141–65. <http://www.jstor.org/stable/3679343>.

Horne, Thomas A. 1978. *The Social Thought of Bernard Mandeville. Virtue and Commerce in Early Eighteenth-Century England*. London-Basingstoke: The MacMillan Press.

Houston, Alan Craig. 2014. *Algernon Sidney and the Republican Heritage in England and America*. Princeton: Princeton University Press.

Hume, David. 1875. *Essays: Moral, Political, and Literary*. Red. Thomas Hill Green and T.H. Grose. Vol. I. London: Longmans, Green and Co.

———. 1963. *Traktat o Ludzkiej Naturze*. Vol. II. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

———. 2013. *Eseje z Dziedziny Moralności, Polityki i Literatury*. Tłum. Łukasz Pawłowski. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Hume, Robert D. 2006. "Pocock's Contextual Historicism." w: *The Political Imagination in History. Essays Concerning J.G.A. Pocock*, red. D.N. DeLuna. Baltimore: Owlworks.

- Humphreys, Robert. 1995. *Sin, Organized Charity, and the Poor Law in Victorian England*. Basingtoke-London: St. Martin's Press.
- Hundert, Edward J. 1977. "Market Society and Meaning in Locke's Political Philosophy." *Journal of the History of Philosophy* 15 (1): 33–44.
- Huzinga, Johan. 1992. *Jesień Średniowiecza*. Tłum. Tadeusz Brzostowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Jackson, B. 2013. *Equality and the British Left: A Study in Progressive Thought, 1900-64*. Critical Labour Movement Studies MUP. Manchester University Press.
- Jaczynowska, Maria, and Marcin Pawlak. 2008. *Starożytny Rzym*. Warszawa: Wydawnictwo TRIO.
- Jakubowski, Marek N., Andrzej Szahaj. 2008. *Filozofia Polityki*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- James, E D. 1975. "Faith, Sincerity and Morality: Mandeville and Bayle." w: *Mandeville Studies: New Explorations in the Art and Thought of Dr. Bernard Mandeville (1670–1733)*, red. Irwin Primer, 43–65. Dordrecht: Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-010-1633-9_5.
- Jaszczuk, Andrzej. 1971. *Wolność Polityczna a Demokracja Formalna. Z Dziejów Anglosaskiej Myśli Politycznej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Jefferson, Thomas. 2014. *Uwagi o Państwie Wirginia*. Tłum. Tomasz Wiecech. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Jenkins, Roy. 1997. *Gladstone. A Biography*. New York: Random House.
- Jones, Gareth Stedman. 1983. *Languages of Class: Studies in English Working Class History 1832-1982*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jones, J.R. 1978. *Country and Court. England 1658-1714*. London: Edward Arnold.
- Jones, Peter d'A. 1987. "Henry George and British Labor Politics." *American Journal of Economics and Sociology* 46 (2): 245–56. <https://doi.org/10.1111/j.1536-7150.1987.tb01961.x>.
- Jouvenel, Bertrand de. 1972. *Sovereignty: An Inquiry into the Political Good*. Tłum. J.F. Huntington. Chicago-London: The University of Chicago Press.

- Kalyvas, Andreas, Ira Katznelson. 2008. *Liberal Beginnings: Making a Republic for the Moderns*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511790782>.
- Kant, Immanuel. 1984. *Uzasadnienie Metafizyki Moralności*. Tłum. Mścisław Wartenberg. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kantorowicz, Ernst. 2007. *Dwa Ciała Króla. Studium Ze Średniowiecznej Teologii Politycznej*. Red. Maciej Michalski, Adam Krawiec. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Karwat, Mirosław. 1992. "Filozofia Polityki Jako Dziedzina Humanistyki." w: *Elementy Filozofii Polityki*, red. Maria Szyszkowska. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- . 2015. "O Statusie Pojęcia „polityczności”." *Studia Politologiczne* 37: 33–49.
- Katz, Henryk. 1962. *Liga Reformy. Studium Politycznej Organizacji Robotniczej w Średniowiktoriańskiej Anglii*. Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- . 1965. *Anglia u Progu Demokracji*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Katznelson, Ira. 2006. *Krzywe Koło Liberalizmu. Listy Do Adama Michnika*. Wrocław: Dolnośląska Szkoła Wyższa Edukacji TWP.
- Kędzierski, Jerzy Zdzisław. 1986a. *Dzieje Anglii 1485-1939: Lata 1485-1830*. T. 1. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- . 1986b. *Dzieje Anglii 1485-1939: Lata 1830-1939*. T. 2. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Kelly, Paul. 1989. "Utilitarianism and Distributive Justice: The Civil Law and the Foundations of Bentham's Economic Thought." *Utilitas* 1 (1): 62–81. <https://doi.org/DOI:10.1017/S0953820800000066>.
- . 2002. "The Long Shadow of John Stuart Mill: Brian Barry on Culture and Freedom." *Contemporary Politics* 8 (2): 117–28. <https://doi.org/10.1080/13569770220150679>.
- . 2007. *Liberalizm*. Tłum. Sławomir Królak. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Kemp, Betty. 1957. *King and Commons 1660-1832*. London: Macmillan.
- Kendall, Willmoore. 1959. *John Locke And The Doctrine Of Majority-Rule*. Urbana: University of Illinois Press.

- Kenyon, John Philipps. 1974. "The Revolution of 1688: Resistance and Contract." w: *Historical Perspectives. Studies in English Thought and Society*, red. Neil McKendrick. London: Europa Publications.
- . 1990. *Revolution Principles: The Politics of Party 1689-1720*. Cambridge Studies in the History and Theory of Politics. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keynes, John Maynard. 1913. "Review: Gold, Prices, and Wages. by J. A. Hobson." *The Economic Journal* 23 (91): 393–98. <https://doi.org/10.2307/2222547>.
- . 2003. *Ogólna Teoria Zatrudnienia, Procentu i Pieniądza*. Tłum. Michał Kalecki Stanisław Rączkowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- King, Preston. 1998. *Toleration*. London-Portland: Frank Cass.
- Kis, János. 2013. *Polityka Jako Problem Moralny*. Tłum. Andrzej Goździkowski. Kraków: Universitas.
- Klein, Lawrence E. 1994. *Shaftesbury and the Culture of Politeness: Moral Discourse and Cultural Politics in Early Eighteenth-Century England*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Klementewicz, Tadeusz. 1991. "Potoczne a Teoretyczne Pojęcie Polityki." w: *Interpretacje Polityki*, red. Maria Szyszkowska. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN.
- Klosko, George. 2017. *The Transformation of American Liberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Knights, Mark. 1993. "Petitioning and the Political Theorists: John Locke, Algernon Sidney and London's 'Monster' Petition of 1680." *Past & Present*, no. 138: 94–111. <http://www.jstor.org/stable/651189>.
- Koikkalainen, Petri. 2009. "Peter Laslett and the Contested Concept of Political Philosophy." *History of Political Thought* 30 (2): 336–59.
- Kołakowski, Leszek. 2009. *Główne Nurty Marksizmu*. Vol. 3. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- . 2010. "Samozatrucie Otwartego Społeczeństwa." w: *Nasza Wesola Apokalipsa*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Koselleck, Reinhart. 2012a. "Podstawowe Pojęcia Historii. Wprowadzenie." w: *Semantyka*

- Historyczna*, 25–48. Poznań.
- . 2012b. *Semantyka Historyczna*. Red. H. Orłowski W. Kunicki. Poznańska Biblioteka Niemiecka. Poznań: Wydawn. Poznańskie.
- . 2015. *Krytyka i Kryzys. Studium Patogenezy Świata Mieszczańskiego*. Warszawa: Res Publica Nowa.
- Kramnick, Isaac. 1982. “Republican Revisionism Revisited.” *The American Historical Review* 87 (3): 629–64. <https://doi.org/10.2307/1864159>.
- . 1992. *Bolingbroke and His Circle. The Politics of Nostalgia in the Age of Walpole*. Ithaca-London: Cornell University Press.
- Krawczyk, Andrzej. 1997. *Myśl Społeczna Jamesa Harringtona. Historyczne Kontrowersje*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Krawczyk, Anna. 2011. *Hobbes i Locke - Dwoiste Oblicze Liberalizmu*. Warszawa: Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych UW.
- Król, Marcin. 1996. *Liberalizm Strachu Czy Liberalizm Odwagi*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Kuderowicz, Zbigniew. 2014. *Filozofia Nowożytnej Europy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kuhn, Thomas S. 2009. *Struktura Rewolucji Naukowych*. Tłum. Helena Ostromięcka. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Kuniński, Miłowit. 2006. *O Cnotach, Demokracji i Liberalizmie Rozumnym*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Kwaśnicki, Witold. 2000. *Historia Myśli Liberalnej. Wolność, Własność, Odpowiedzialność*. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne.
- Kymlicka, Will. 1989. *Liberalism, Community, and Culture*. Clarendon Paperbacks. Oxford: Clarendon Press.
- . 2003. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2009. *Współczesna Filozofia Polityczna*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Lamb, Robert Boyden. 1974. “Adam Smith’s System: Sympathy Not Self-Interest.” *Journal of*

- the History of Ideas* 35 (4): 671–82. <https://doi.org/10.2307/2709093>.
- Landes, David S. 2005. *Bogactwo i Nędza Narodów. Dlaczego Jedni Są Tak Bogaci a Inni Tak Ubodzy*. Tłum. Hanna Jankowska. Warszawa: Wydawnictwo Muza.
- Langford, Paul. 1975. *The Excise Crisis. Society and Politics in the Age of Walpole*. Oxford: Clarendon Press.
- Laski, Harold J. 1955. *Political Thought in England. Locke to Bentham*. London-New York-Toronto: Oxford University Press.
- . 1962. *The Rise of European Liberalism. An Essay in Interpretation*. London: Uniw Books.
- Laslett, Peter. 1948. “Sir Robert Filmer: The Man versus the Whig Myth.” *The William and Mary Quarterly* 5 (4): 523–46. <https://doi.org/10.2307/1920638>.
- . 1956a. “Introduction.” w: *Philosophy, Politics and Society: A Collection*. Oxford: Blackwell.
- . 1956b. “The English Revolution and Locke’s ‘Two Treatises of Government.’” *The Cambridge Historical Journal* 12 (1): 40–55. <http://www.jstor.org/stable/3021052>.
- . 2003a. “Addendum to Introduction.” w: *J. Locke, Two Treatises of Government*, red. Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2003b. “Introduction.” w: *J. Locke, Two Treatises of Government*, red. Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lecky, William Edward Hartpole. 1878. *History of England in the XVIIIth Century*. Vol. I. London: Longmans, Green and Co.
- Legutko, Ryszard. 1997. *Tolerancja. Rzecz o Surowym Państwie, Prawie Natury, Miłości i Sumieniu*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Leranbaum, Miriam. 1974. “‘An Irony Not Unusual’: Defoe’s ‘Shortest Way with the Dissenters.’” *Huntington Library Quarterly* 37 (3): 227–50. <https://doi.org/10.2307/3816852>.
- Lindgren, Ralph J. 1973. *The Social Philosophy of Adam Smith*. Archives Internationales D’Histoire Des Idées Minor. Hague: Martinus Nijhoff.

- Lipset, Seymour Martin. 1998. *Homo Politicus. Społeczne Podstawy Polityki*. Tłum. Grażyna Dziurdzik-Kraśniewska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lis, Rafał. 2014. *Ku Społeczeństwu Cywilnemu i Bogactwu Narodów. Główne Koncepcje Polityczne i Prawne Szkockiego Oświecenia*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Locke, John. 1955. *Rozważania Dotyczące Rozumu Ludzkiego*. Tłum. Bolesław J. Gawecki. Vol. II. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- . 1963. *List o Tolerancji*. Red. Zbigniew Ogonowski. Tłum. Leon Joachimowicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- . 2002a. "Essays on the Law of Nature." w: *J. Locke, Political Essays*, red. Mark Goldie. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2002b. "First Tract on Government." w: *J. Locke, Political Essays*, red. Mark Goldie. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2002c. "Morality." w: *J. Locke, Political Essays*, red. Mark Goldie. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2015. *Dwa Traktaty o Rządzie*. Red. Rau. Tłum. Zbigniew Rau. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Lockyer, Roger. 1965. *Tudor and Stuart Britain 1471-1714*. London: Longmans, Green and Co.
- Loizides, Antis. 2017. "James Mill on the Conditions of Good Government." *History of Political Thought* 38 (2): 267–94.
- López, Rosario. 2017. "Richard Cobden as a Middle-Class Hero: Public Speaking and Political Debate in Victorian Britain." *Redescriptions: Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory* 20 (1): 49–67.
- Lukes, Steven. 2006. *Individualism*. ECPR Press Classics. ECPR Press.
- Lutz, Donald S. 1992. *A Preface to American Political Theory*. American Political Thought. Lawrence: University Press of Kansas.
- MacCallum, Gerald C. 1967. "Negative and Positive Freedom." *The Philosophical Review* 76 (3): 312–34. <https://doi.org/10.2307/2183622>.

- Machiavelli, Nicollo. 2005. *Księżę*. Tłum. Anna Klimkiewicz. Kraków: Zielona Sowa.
- . 2009. *Rozważania Nad Pierwszym Dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liwiusza*. Tłum. Krzysztof Żaboklicki. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- MacIntyre, Alasdair. 1976. "On 'Democratic Theory: Essays in Retrieval' by C. B. Macpherson." *Canadian Journal of Philosophy* 6 (2): 177–81.
- . 1996. *Dziedzictwo Cnoty. Studium z Teorii Moralności*. Tłum. Adam Chmielewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Macpherson, Crawford Brough. 1965. "Hobbes's Bourgeois Man." w: *Hobbes Studies*, red. K.C. Brown. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 1977. *Democratic Theory: Essays in Retrieval*. Oxford: Clarendon Press.
- . 1990. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- MacRae, Donald G. 1953. "The Politics of Lord Acton." *The Political Quarterly* 24 (3): 285–92. <https://doi.org/10.1111/j.1467-923X.1953.tb00281.x>.
- Mączak, Antoni. 2002. *Rządzący i Rządzeni. Władza i Społeczeństwo w Europie Wczesnonowożytnej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Mahlberg, Gaby. 2010. "Henry Neville and the Toleration of Catholics during the Exclusion Crisis." *Historical Research* 83 (222): 617–34. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2281.2009.00533.x>.
- Malarczyk, Jan. 1963. *U Źródeł Włoskiego Realizmu Politycznego*. Lublin: Wydział Prawa Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Małek, Monika. 2010. *Liberalizm Etyczny Johna Stuarta Milla. Współczesne Ujęcia u Johna Graya i Petera Singera*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Małek, Ewa. 1993. *Wojna Pamfletów w Anglii 1790-1793. Wokół Traktatu Edmunda Burke'a "Reflections on the Revolution in France."* Toruń: Towarzystwo Naukowe w Toruniu.
- Mandeville, Bernard. 1957a. *Bajka o Pszczolach*. Red. Maria Ossowska. Tłum. Agnieszka Glinczanka, Witolda Chwalewika. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- . 1957b. "O Naturze Sprzeczności." w: *Bajka o Pszczolach*, tłum. Agnieszka

- Glinczanka. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- . 2016. *Skromna Obrona Domów Publicznych Albo Rozprawa o Porubstwie*. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Manent, Pierre. 1990. *Intelektualna Historia Liberalizmu*. Tłum. Marian Miszański. Kraków: Arcana.
- Manning, Brian. 1968. "Szlachta, Lud i Ustrój." w: *Geneza Nowożytnej Anglii*, tłum. Janina Kowalikowa. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Marczewski, Paweł. 2013. *Uczynić Wolność Nieuchronną. Wątki Republikańskie w Myśli Alexis de Tocqueville'a*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Mariz, George. 1974. "L. T. Hobhouse as a Theoretical Sociologist." *Albion* 6 (4): 307–19. <https://doi.org/DOI: 10.2307/4048201>.
- Marks, Karol. 1981. "Przedmowa Do Wydania Drugiego I Tomu 'Kapitału.'" w: *K. Marks, F. Engels, Dzieła Wybrane, T. 2*. Warszawa: Wydawnictwo "Książka i Wiedza."
- Marshall, John. 1996. *John Locke. Resistance, Religion and Responsibility*. Cambridge Studies in Early Modern British History. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marshall, John Duncan. 1985. *The Old Poor Law: 1795-1834*. Studies in Economic History. Basingtoke-London: BRILL.
- Marshall, Thomas Humphrey. 1981. *The Right to Welfare and Other Essays*. London: Heinemann Educational Books.
- Mason, Andrew. 1990. "On Explaining Political Disagreement: The Notion of an Essentially Contested Concept." *Inquiry* 33 (1): 81–98. <https://doi.org/10.1080/00201749008602212>.
- Matravers, Matt, Lukas Meyer. 2010. "Brian Barry: 1936–2009." *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 13 (1): 255–57. <https://doi.org/10.1080/13698231003722627>.
- Matthew, Henry Colin Gray. 2009. "Hobson, Ruskin, Cobden." w: *Reappraising J.A. Hobson. Humanism and Welfare*, red. Michael Freedon. Abingdon: Routledge.
- "Mayflower Compact." 1990. w: *Roots of the Republic: American Founding Documents Interpreted*. Madison: Madison House.

- Maynard, Jonathan Leader. 2013. "A Map of the Field of Ideological Analysis." *Journal of Political Ideologies* 18 (3). <https://doi.org/10.1080/13569317.2013.831589>.
- McBriar, A.M. 1966. *Fabian Socialism and English Politics 1884-1918*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McCann, Edwin. 1999. "Locke's Philosophy of Body." w: *The Cambridge Companion to Locke*, red. Vere Chappell. Cambridge: Cambridge University Press.
- McCormick, John P. 2003. "Machiavelli Against Republicanism: On the Cambridge School's 'Guicciardinian Moments' ." *Political Theory* 31 (5): 615–43. <https://doi.org/10.1177/0090591703252159>.
- Meadowcroft, James. 1995. *Conceptualizing the State: Innovation and Dispute in British Political Thought 1880-1914*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198206019.001.0001>.
- Meier, Christian. 2012. *Powstanie Polityczności u Greków*. Red. Marek A. Cichocki. Warszawa: Teologia Polityczna.
- Meiksins Wood, Ellen. 1978. "C.B. Macpherson: Liberalism, and the Task of Socialist Political Theory." *Socialist Register* 15.
- . 1992. "Locke against Democracy: Consent, Representation and Suffrage in the Two Treatises." *History of Political Thought* 13 (4): 657–89.
- . 1994. "Radicalism, Capitalism and Historical Contexts: Not Only a Reply to Richard Ashcraft on John Locke." *History of Political Thought* 15 (3): 323–72. <http://www.jstor.org/stable/26214373>.
- . 2012. *Liberty and Property: A Social History of Western Political Thought from the Renaissance to Enlightenment*. London - New York: Verso Books.
- Menake, George T. 1981. "A Research Note and Query on the Dating of Locke's Two Treatises." *Political Theory* 9 (4): 547–50. <http://www.jstor.org/stable/190688>.
- Merta, Tomasz. 2011. "Willmoore Kendall. W Poszukiwaniu Consensusu." w: *Od Agory Do Kapitolu*, red. Willmoore Kendall, tłum. Magdalena Pietrzak-Merta. Warszawa: Fronda.
- Mill, John Stuart. 1879. *Socialism*. Chicago: Belfords, Clarke & Co.
- . 1948. *Autobiografia*. Red. Mieczysław Szerer. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza

Wiedza.

- . 1963. *The Earlier Letters of John Stuart Mill*. Red. Francis E Mineka. Vol. XIII. Collected Works of John Stuart Mill. Toronto-London: University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul.
- . 1965. *Zasady Ekonomii Politycznej i Niektóre Jej Zastosowania Do Filozofii Społecznej, t. I*. Tłum. Edward Taylor. Vol. I. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- . 1966. *Zasady Ekonomii Politycznej i Niektóre Jej Zastosowania Do Filozofii Społecznej, t. II*. Tłum. Edward Taylor. Vol. II. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- . 1972. *The Later Letters of John Stuart Mill 1849-1873*. Red. Francis E. Mineka, Dwight N. Lindley. Vol. XVII. Collected Works of John Stuart Mill. London: Routledge & Kegan Paul.
- . 1977. “De Tocqueville On Democracy in America (II).” w: *Mill, John Stuart, The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XVIII - Essays on Politics and Society Part I*, red. John M. Robson. Toronto-London: University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul.
- . 1981. *Autobiography and Literary Essays*. Red. John M. Robson, Jack Stillinger. Vol. I. Collected Works of John Stuart Mill. Toronto: University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul.
- . 1986. “French Affairs.” w: *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XXV - Newspaper Writings December 1847 - July 1873 Part IV*, red. John M. Robson, Ann P. Robson, 1100–1112. Toronto: University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul.
- . 1988. *Public and Parliamentary Speeches. November 1850-November 1868*. Red. John M. Robson, Bruce L. Kinzer. Vol. XXVIII. The Collected Works of John Stuart Mill. Toronto-London: University of Toronto Press.
- . 1995a. “O Poddaństwie Kobiet.” w: *Mill, J.S., O Rządzie Reprezentatywnym. Poddaństwo Kobiet*, tłum. M. Chyżyńska. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- . 1995b. “O Rządzie Reprezentatywnym.” w: *J.S. Mill, O Rządzie Reprezentatywnym. Poddaństwo Kobiet*, tłum. Gustaw Czernicki, Jacek Hołówka. Kraków: Wydawnictwo

Znak.

- . 2008. *O Naturze*. Tłum. Michał Warchala. Warszawa: Fundacja Res Publica im. H. Krzeczковского.
- . 2012a. “O Wolności.” w: *J. Mill, Utylitaryzm. O Wolności*, tłum. Amelia Kurlandzka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- . 2012b. “Utylitaryzm.” w: *J. Mill, Utylitaryzm. O Wolności*, tłum. Maria Ossowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Miller, David. 1982. “The MacPherson Version.” *Political Studies* 30 (1): 120–27. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1982.tb00527.x>.
- Miller, John. 1973. *Popery and Politics in England 1660–1688*. Cambridge: Cambridge University Press. [https://doi.org/DOI: 10.1017/CBO9780511896538](https://doi.org/DOI:10.1017/CBO9780511896538).
- Mills, Charles W. 2005. “‘Ideal Theory’ as Ideology.” *Hypatia* 20 (3): 165–84. <http://www.jstor.org/stable/3811121>.
- . 2009. “Rawls on Race/Race in Rawls.” *The Southern Journal of Philosophy* 47 (S1): 161–84. <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.2009.tb00147.x>.
- . 2013. “Retrieving Rawls for Racial Justice?” *Critical Philosophy of Race* 1 (1): 1–27. <https://doi.org/10.5325/critphilrace.1.1.0001>.
- . 2017. *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Milton, John. 2012. *Areopagitica*. Tłum. Joanna Rzepa. Warszawa: Jirafa Roja.
- Mises, Ludwig von. 2009. *Liberalizm w Tradycji Klasycznej*. Tłum. Szymon Czarnik. Kraków: Wydawnictwo Arcana.
- Mitchell, Harvey. 1965. “Hobson Revisited.” *Journal of the History of Ideas* 26 (3): 397–416. <https://doi.org/10.2307/2708389>.
- Modrzejewska, Magdalena. 2012. *Josiah Warren - Pierwszy Amerykański Anarchista?* Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Montes, Leonidas, Eric Schliesser. 2006. “Introduction.” w: *New Voices on Adam Smith*, red. Leonidas Montes, Eric Schliesser. Abington-New York: Routledge.

- Montesquieu, Charles de Secondat baron de. 1997. *O Duchu Praw*. Tłum. Tadeusz Boy-Żeleński. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Morley, John. 1917. *Recollections, t. I*. New York: Macmillan Company.
- Morris, Robert John. 1979. *Class and Class Consciousness in the Industrial Revolution, 1780-1850*. Studies in Economic and Social History. London-Basingstoke: Macmillan Press.
- Moulakis, A. 1998. *Republican Realism in Renaissance Florence: Francesco Guicciardini's Discorso Di Logrognò*. G - Reference, Information and Interdisciplinary Subjects Series. Lanham-Oxford: Rowman & Littlefield.
- Moyn, Samuel. 2018. *Not Enough: Human Rights in an Unequal World*. Cambridge, MA - London: Harvard University Press.
- Muirhead, John Henry. 1935. *Bernard Bosanquet And His Friends*. London: George Allen & Unwin.
- Müller, Jan-Werner. 2006. "Rawls, Historian: Remarks on Political Liberalism's 'Historicism.'" *Revue Internationale de Philosophie*, no. 3: 327–39.
- Murray, Bruce K. 1973. "The Politics of the 'People's Budget.'" *The Historical Journal* 16 (03): 555. <https://doi.org/10.1017/S0018246X00002946>.
- Nadon, Christopher. 1996. "Aristotle and the Republican Paradigm: A Reconsideration of Pocock's Machiavellian Moment." *The Review of Politics* 58 (04): 677–98.
- Nagel, Thomas. 1997. *Widok Znikąd*. Tłum. Cezary Cieśliński. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Namier, Lewis. 1962. "Monarchy and Party System." w: *Crossroads of Power. Essays of Eighteenth-Century England*. Vol. II. London: Hamish Hamilton.
- . 1982. *The Structure of Politics. At the Accession of George III*. London: Macmillan Press.
- Nedham, Marchmont. 1767. *The Excellency of a Free State*. Red. Richard Baron. London: A. Millar, T. Cadell, G. Kearsly, H. Parker.
- Nicholls, David. 1991. "Richard Cobden and the International Peace Congress Movement, 1848-1853." *Journal of British Studies* 30 (4): 351–76. <http://www.jstor.org/stable/175753>.

- Nicholson, Peter P. 1987. "A Moral View of Politics: T. H. Green and the British Idealists." *Political Studies* 35 (1): 116–22. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1987.tb00191.x>.
- . 1990. *The Political Philosophy of the British Idealists: Selected Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 2011. *Z Genealogii Moralności*. Tłum. Grzegorz Sowiński. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Norbrook, David. 2000. *Writing the English Republic: Poetry, Rhetoric and Politics, 1627-1660*. Novartis Foundation Symposium. Cambridge: Cambridge University Press.
- North, Dudley. 1858. "Rozprawy o Handlu." w: *Merkantylizm i Początki Szkoły Klasycznej. Wybór Pism Ekonomicznych XVI i XVII Wieku*, red. Edward Lipiński, Edward Taylor, Stefan Zaleski, tłum. Czesław Znamierowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Norval, Aletta J. 2000. "The Things We Do with Words - Contemporary Approaches to the Analysis of Ideology." *British Journal of Political Science* 30 (2): 313–46. <http://www.jstor.org/stable/194277>.
- Novak, Michael. 1992. *This Hemisphere of Liberty: A Philosophy of the Americas*. Aei Studies, 514. Washington: AEI Press.
- . 1993. *Liberalizm - Sprzymierzeniec Czy Wróg Kościoła. Nauczanie Społeczne Kościoła a Instytucje Liberalne*. Tłum. Wojciech Büchner. Poznań: W drodze.
- Nowak, Leszek. 1994. "O Zagadnieniu Tak Zwanej Transformacji Ustrojowej." w: *Społeczna Transformacja w Refleksji Humanistycznej*, red. Krystyna Zamiara. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- . 1997. "Marksizm versus Liberalizm: Pewien Paradoks." *Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki* 4(17).
- Nozick, Robert. 2010. *Anarchia, Państwo i Utopia*. Tłum. Paweł Maciejko, Michał Szczubiałka. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Ogden, H V S. 1940. "The State of Nature and the Decline of Lockian Political Theory w: England, 1760-1800." *The American Historical Review* 46 (1): 21–44. <https://doi.org/10.2307/1839787>.

- Ogonowski, Zbigniew. 1972. *Locke*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- . 1999. *Filozofia Polityczna w Polsce XVII Wieku i Tradycje Demokracji Europejskiej*. Renesans i Reformacja. Studia z Historii Filozofii i Idei. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Olszewski, Henryk, Krystyna Chojnicka. 2004. *Historia Doktryn Politycznych i Prawnych*. Podręcznik Akademicki. Poznań: Przedsiębiorstwo Wydawnicze Ars boni et aequi.
- Osiatyński, Wiktor. 1983. *Ewolucja Amerykańskiej Myśli Społecznej i Politycznej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ossowska, Maria. 1966. *Myśl Moralna Oświecenia Angielskiego*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- . 1985. *Moralność Mieszczańska*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Ottow, Raimund. 1993. "Why John Stuart Mill Called Himself a Socialist." *History of European Ideas* 17 (4): 479–83. [https://doi.org/10.1016/0191-6599\(93\)90136-E](https://doi.org/10.1016/0191-6599(93)90136-E).
- Owen, John E. 1975. *L. T. Hobhouse, Sociologist*. The Making of Sociology Series. Columbus: Ohio State University Press.
- Paine, Thomas. 1998. "Common Sense." w: *Rights of Man, Common Sense, and Other Political Writings*, red. Mark Philp. Oxford: Oxford University Press.
- Palonen, Kari. 2003. *Quentin Skinner: History, Politics, Rhetoric*. Key Contemporary Thinkers. Cambridge: Polity Press.
- Pelczyński, Zbigniew. 1998. "Liberalna Demokracja a Idealizm Filozoficzny - Porównanie Hegla z Greenem." w: *Wolność, Państwo, Społeczeństwo: Hegel a Problemy Współczesnej Filozofii Politycznej*, red. Zbigniew Pelczyński, Karol Bal, Marek N. Jakubowski, tłum. Marek N. Jakubowski. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Peltonen, Markku. 2004. *Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought, 1570-1640*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pepys, Samuel. 1978. *Dziennik t. I*. Tłum. Maria Dąbrowska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Perkin, Harold. 1977. "Individualism versus Collectivism in Nineteenth-Century Britain: A False Antithesis." *Journal of British Studies* 17 (1): 105–18.

<http://www.jstor.org/stable/175694>.

———. 2003. *The Origins of Modern English Society*. Taylor & Francis.

Perry, Raph Barton. 1964. *Puritanism and Democracy*. New York-Evaston: Harper & Row.

Pettit, Philip. 1997. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.

———. 1998. “Filozofia Analityczna.” w: *Przewodnik Po Współczesnej Filozofii Politycznej*, Red. R.E. Goodin, P. Pettit, tłum. Cezary Cieśliński, Marcin Poręba. Warszawa: Książka i Wiedza.

Phillips, John A, and Charles Wetherell. 1995. “The Great Reform Act of 1832 and the Political Modernization of England.” *American Historical Review* 100 (2): 411. <https://doi.org/10.2307/2169005>.

Phillips, M. 1977. *Francesco Guicciardini: The Historian's Craft*. Manchester University Press.

Phillipson, Nicholas. 1983. “Adam Smith as Civic Moralist.” w: *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, red. Istvan Hont, Michael Ignatieff, 179–202. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/DOI:10.1017/CBO9780511625077.008>.

Pietrzyk-Reeves, Dorota. 2010. “Wolność i Ład Republiki: Włoscy Humanisci i Znaczenie Tradycji Republikańskiej.” *Politeja-Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego* 7 (14): 237–68.

———. 2012. *Ład Rzeczypospolitej. Polska Myśl Polityczna XVI Wieku a Klasyczna Tradycja Republikańska*. Kraków: Księgarnia Akademicka.

———. 2013. “Tradycja Republikańska, Respublica, Republikanizm.” *Horyzonty Polityki* 4 (7).

Piketty, Thomas. 2015a. *Ekonomia Nierówności*. Tłum. Andrzej Bilik. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

———. 2015b. *Kapitał XXI Wieku*. Tłum. Andrzej Bilik. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Pincus, Steve. 1998. “Neither Machiavellian Moment nor Possessive Individualism:

- Commercial Society and the Defenders of the English Commonwealth.” *The American Historical Review* 103 (3): 705–36.
- . 2009. *1688: The First Modern Revolution*. Lewis Walpole Series in Eighteenth-Century Culture and History. New Heaven-London: Yale University Press.
- . 2012. “Rethinking Mercantilism: Political Economy, the British Empire, and the Atlantic World in the Seventeenth Eighteenth Centuries.” *The William and Mary Quarterly* 69 (1): 3–34. <https://doi.org/10.5309/willmaryquar.69.1.0003>.
- Platon. 2001. *Państwo*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Plumb, John Harold. 1969. “The Growth of the Electorate in England from 1600 to 1715.” *Past & Present* 45 (1): 90–116. <https://doi.org/10.1093/past/45.1.90>.
- . 1982. *The Growth of Political Stability in England 1675–1725*. London-Basingstoke: Palgrave Macmillan UK.
- Pocock, John Greville Agard. 1965. “Machiavelli, Harrington and English Political Ideologies in the Eighteenth Century.” *The William and Mary Quarterly* 22 (4): 549–83. <https://doi.org/10.2307/1922910>.
- . 1971a. “Burke and Ancient Constitution: A Problem in the History of Ideas.” w: *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History*, red. John Greville Agard Pocock. New York: Atheneum.
- . 1971b. “Languages and Their Implications: The Transformation of the Study of Political Thought.” w: *Politics, Language, and Time. Essays on Political Thought and History*. New York: Atheneum.
- . 1971c. *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge Paperback Library. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1975a. “Early Modern Capitalism: The Augustan Perception.” w: *Feudalism, Capitalism and Beyond*, red. Eugene Kamenka, Ronald Stanley Neale. New York: St. Martin’s Press.
- . 1975b. “Prophet and Inquisitor Or, a Church Built upon Bayonets Cannot Stand: A Comment on Mansfield’s ‘Strauss’s Machiavelli.’” *Political Theory* 3 (4): 385–401.

<https://doi.org/10.1177/009059177500300403>.

- . 1979. “To Market, to Market: Economic Thought in Early Modern England.” Red. Joyce Oldham Appleby. *The Journal of Interdisciplinary History* 10 (2): 303–9. <https://doi.org/10.2307/203340>.
- . 1980. “The Myth of John Locke and the Obsession with Liberalism.” w: *John Locke: Papers Read at Clark Library Seminar, 10 December 1977*. Los Angeles: University of California.
- . 1983. “Cambridge Paradigms and Scotch Philosophers: A Study of the Relations between the Civic Humanist and the Civil Jurisprudential Interpretation of Eighteenth-Century Social Thought.” w: *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, red. Istvan Hont, Michael Ignatieff, 235–52. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/DOI: 10.1017/CBO9780511625077.010>.
- . 1985a. “Hume and the American Revolution: The Dying Thoughts of a North Briton.” w: *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, red. John Greville Agard Pocock, 125–42. Ideas in Context. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/DOI: 10.1017/CBO9780511720505.007>.
- . 1985b. “The State of the Art.” w: *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, red. John Greville Agard Pocock. Cambridge.
- . 1985c. “What Is Intellectual History?” *History Today* 35 (10).
- . 1987. *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1995a. “Authority and Property. The Question of Liberal Origins.” w: *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, red. John Greville Agard Pocock. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1995b. “Modes of Political and Historical Time in Early Eighteenth-Century England.” w: *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, red. John Greville Agard Pocock. Cambridge: Cambridge

- University Press.
- . 1995c. “The Mobility of Property and the Rise of Eighteenth-Century Sociology.” w: *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, red. John Greville Agard Pocock. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1995d. “The Varieties of Whiggism from Exclusion to Reform: A History of Ideology and Discourse.” w: *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, red. John Greville Agard Pocock. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1995e. “Virtues, Rights, and Manners: A Model for Historians of Political Thought.” w: *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, red. John Greville Agard Pocock. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2003. *Barbarism and Religion. The First Decline and Fall*. Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2008. “Introduction.” w: *Harrington: “The Commonwealth of Oceana” and “A System of Politics.”* Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2011. “The Concept of a Language and the Métier d’historien: Some Considerations on Practice.” w: *Political Thought and History*, red. John Greville Agard Pocock. Cambridge: University of Cambridge.
- . 2016. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton Classics. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Pocock, John Greville Agard, Richard Ashcraft. 1980. *John Locke: Papers Read at Clark Library Seminar, 10 December 1977*. William Andrews Clark Memorial Library. Los Angeles: University of California.
- Pogge, Thomas Winfried Menko. 2007. *John Rawls: His Life and Theory of Justice*. Tłum. Michelle Kosch. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Polanyi, Karl. 2010. *Wielka Transformacja. Polityczne i Ekonomiczne Źródła Naszych Czasów*. Red. Maria Zawadzka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Polibiusz. 1957. *Dzieje*. Tłum. Seweryn Hammer. Vol. I. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Popowicz, Kamil. 2009. *Lamarkizm Społeczny a Rasizm i Eugenika We Francji*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Popper, Karl. 1993. *Społeczeństwo Otwarte i Jego Wrogowie*. Tłum. Halina Krahelska. Vol. 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- . 2002. *Wiedza Obiektywna. Ewolucyjna Teoria Epistemologiczna*. Tłum. Adam Chmielewski. Biblioteka Współczesnych Filozofów. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Postman, Neil. 2001. *W Stronę XVIII Stulecia*. Tłum. Rafał Frąc. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Price, Jacob M. 1961. "Party, Purpose, and Pattern: Sir Lewis Namier and His Critics." *Journal of British Studies* 1 (1): 71–93. <https://doi.org/DOI: 10.1086/385436>.
- "Priestcraft." 1998. w: *The Oxford English Dictionary*, Second Edi, XII:466. Oxford University Press.
- Proast, Jonas. 2010. "A Third Letter Concerning Toleration in Defence of Argument of the Letter Concerning Toleration, Briefly Considered and Answered." w: *Locke on Toleration*, red. Richard Vernon. Cambridge: Cambridge University Press.
- Prostak, Rafał. 2004. *Rzecz o Sprawiedliwości. Komunitarystyczna Krytyka Współczesnego Liberalizmu Amerykańskiego*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- . 2014. *Teista w Demoliberalnym Świecie. Rzecz o Amerykańskich Rozważaniach Wokół Rozumnej Polityki*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Rahmatian, Andreas. 2015. *Lord Kames. Legal and Social Theorist*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Randall, John Herman. 1966. "T. H. Green: The Development of English Thought from J. S. Mill to F. H. Bradley." *Journal of the History of Ideas* 27 (2): 217–44. <https://doi.org/10.2307/2708640>.
- Raphael, R. 2006. *Founding Myths: Stories That Hide Our Patriotic Past*. New Press.
- Rau, Zbigniew. 2000. *Liberalizm. Zarys Myśli Politycznej XIX i XX Wieku*. Biblioteka Aletheia.

Warszawa: Fundacja Aletheia.

———. 2006. “Prawo Natury a Prawa Naturalne. W Poszukiwaniu Przełomu w Siedemnastowiecznym Dyskursie Politycznym.” w: *Prawo Natury w Doktrynach Polityczno-Prawnych Europy*, Red. M. Zmierczak. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

———. 2008. *Zapomniana Wolność. W Poszukiwaniu Historycznych Podstaw Liberalizmu*. Red. Marek Przechodzeń. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

———. 2015. “Wstęp.” w: J. Locke, *Dwa Traktaty o Rządzie*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

Rawls, John. 1955. “Two Concepts of Rulers.” *Philosophical Review* 64: 3–32.

———. 1958. “Justice as Fairness.” *The Philosophical Review* 67 (2): 164–94. <https://doi.org/10.2307/2182612>.

———. 1963. “The Sense of Justice.” *The Philosophical Review* 72 (3): 281–305. <https://doi.org/10.2307/2183165>.

———. 1980. “Kantian Constructivism in Moral Theory.” *The Journal of Philosophy* 77 (9): 515–72. <https://doi.org/10.2307/2025790>.

———. 1998. *Liberalizm Polityczny*. Tłum. Adam Romaniuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

———. 2001. *Prawo Ludów*. Tłum. Michał Kozłowski. Warszawa: Fundacja Aletheia.

———. 2009a. *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith, with “On My Religion.”* Red. Thomas Nagel. Cambridge MA - London: Harvard University Press.

———. 2009b. *Teoria Sprawiedliwości*. Tłum. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk, Sebastian Szymański. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

———. 2010. *Wykłady z Historii Filozofii Polityki*. Red. Samuel Freeman. Tłum. Sebastian Szymański. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

Raz, Joseph. 1978. “Professor Dworkin’s Theory of Rights.” *Political Studies* 26 (1): 123–37. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1978.tb01528.x>.

Rees, John Collwyn. 1956. *Mill and His Early Critics*. Leicester: University College.

- . 1966. “Was Mill for Liberty?” *Political Studies* 14 (1): 72–77. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1966.tb00389.x>.
- Reidy, David A. 2010. “Rawls’s Religion and Justice as Fairness.” *History of Political Thought* 31 (2): 309–43. <http://www.jstor.org/stable/26224118>.
- . 2016. “From Philosophical Theology to Democratic Theory.” w: *A Companion to Rawls*, red. Jon Mandle, David A Reidy. Malden-Oxford-Chchester: John Wiley & Sons.
- Resnick, David. 1984. “Locke and the Rejection of the Ancient Constitution.” *Political Theory* 12 (1): 97–114. <https://doi.org/10.1177/0090591784012001006>.
- Richter, Melvin. 1956. “T. H. Green and His Audience: Liberalism as a Surrogate Faith.” *The Review of Politics* 18 (4): 444–72. <https://doi.org/DOI: 10.1017/S0034670500009797>.
- . 1964. *The Politics of Conscience: T. H. Green and His Age*. Nature of Human Society Series. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Riley, Patrick. 1982. *Will and Political Legitimacy A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*. Cambridge, MA - London: Harvard University Press.
- Ritchie, David George. 1891. *The Principles of State Interference. Four Essays on the Political Philosophy of Mr. Herbert Spencer, J. S. Mill, and T. H. Green*. Crowell’s Social Science Series. London: S. Sonnenschein.
- Roach, John. 1957. “Liberalism and the Victorian Intelligentsia.” *Cambridge Historical Journal* 13 (1): 58–81. <https://doi.org/10.1017/S1474691300000056>.
- Robak, Piotr. 2000. *William Penn - Reformator i Polityk. Czas Idealów (1644-1681)*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Robbins, Caroline. 1947. “Algernon Sidney’s Discourses Concerning Government: Textbook of Revolution.” *The William and Mary Quarterly: A Magazine of Early American History* 4 (3): 267–96.
- . 1968. *The Eighteenth-Century Commonwealthman: Studies in the Transmission, Development, and Circumstance of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II until the War with the Thirteen Colonies*. New York: Atheneum.
- Robertson, John. 1983. “Scottish Political Economy Beyond the Civic Tradition: Government

- and Economic Development in the ‘Wealth Of Nations.’” *History of Political Thought* 4 (3): 451–82. <http://www.jstor.org/stable/26212501>.
- . 1985. “The Scottish Enlightenment at the Limits of the Civic Tradition.” w: *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, red. Istvan Hont, Michael Ignatieff. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robson, John M. 1968. *The Improvement of Mankind: The Social and Political Thought of John Stuart Mill*. University of Toronto. Department of English. Studies and Texts. Toronto: University of Toronto Press.
- Rodgers, Daniel T. 1992. “Republicanism: The Career of a Concept.” *The Journal of American History* 79 (1): 11–38. <https://doi.org/10.2307/2078466>.
- Rorty. 2009. *Przygodność, Ironia i Solidarność*. Tłum. Waław Jan Popowski. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Rubini, Dennis. 1970. “Politics and the Battle for the Banks, 1688-1697.” *The English Historical Review* 85 (337): 693–714. <http://www.jstor.org/stable/563537>.
- Ruggiero, Guido De. 1966. *The History of European Liberalism*. Beacon BP. Boston: Beacon Press.
- Runciman, David. 2005. *Pluralism and the Personality of the State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rusinowa, Izabella. 1974. *Geneza Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Russell, Bertrand. 2000. *Dzieje Filozofii Zachodu i Jej Związki z Rzeczywistością Polityczno-Społeczną Od Czasów Najdawniejszych Do Dnia Dzisiejszego*. Tłum. Tadeusz Baszniak, Adam Lipszyc, Michał Szczubiałka. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- . 2012. *Dzieje Filozofii Zachodu i Jej Związki z Rzeczywistością Polityczno-Społeczną Od Czasów Najdawniejszych Do Dnia Dzisiejszego*. Tłum. Tadeusz Baszniak, Adam Lipszyc, Michał Szczubiałka. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Rutkowski, Wiktor. 2009. *Współczesne Państwo Dobrobytu*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Ryan, Alan. 1970. *The Philosophy of John Stuart Mill*. London: Macmillan.

- . 1988. “Locke on Freedom: Some Second Thoughts.” w: *Traditions of Liberalism. Essays on John Locke, Adam Smith and John Stuart Mill*, red. Knud Haakonssen. Canberra: The Centre for Independent Studies.
- . 1998. “Mill in a Liberal Landscape.” w: *J. Skorupski, The Cambridge Companion to Mill*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2002. “Liberalizm.” w: *Przewodnik Po Współczesnej Filozofii Politycznej*, red. Robert E. Goodin, Philip Pettit, tłum. Marcin Poręba. Warszawa: Książka i Wiedza.
- . 2007. “Newer Than What? Older Than What?” w: *Liberalism: Old and New*, Red. E. Frankel Paul, F.D. Miller, J. Paul, red. Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jeffrey Paul. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ryszka, Franciszek. 1981. *Wstęp Do Nauki o Polityce. Uwagi Metodologiczne*. Warszawa-Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Rzegocki, Arkady. 2000. “Czy Rewolucja Może Być Chwalebna? Przewroty XVII i XVIII Wieku w Interpretacji Tomasa Babingtona Lorda Macaulaya.” w: *Myśl Polityczna. Od Historii Do Współczesności. Księga Dedykowana Profesorowi Markowi Waldenbergowi*, red. Michał Jaskólski, Barbara Stoczewska. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Sabine, George H. 1947. *A History of Political Theory*. American Political Science Series. New York: Henry Holt and Company.
- Sagoff, Mark. 1983. “The Limits of Justice.” Red. Michael J Sandel. *The Yale Law Journal* 92 (6): 1065–81. <https://doi.org/10.2307/796284>.
- Samuel, Herbert. 1902. *Liberalism. An Attempt to State the Principles and Proposals of Contemporary Liberalism in England*. London: Grant Richards.
- Samuels, Warren J. 2011. *Erasing the Invisible Hand: Essays on an Elusive and Misused Concept in Economics*. Red. Marianne Johnson and Perry William. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel, Michael J. 2009. *Liberalizm a Granice Sprawiedliwości*. Tłum. Adam Grobler. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Sartori, Giovanni. 1969. “Politics, Ideology, and Belief Systems.” *The American Political Science Review* 63 (2): 398–411. <https://doi.org/10.2307/1954696>.

- Scanlon, Timothy M. 1982. "Contractualism and Utilitarianism." w: *Utilitarianism and Beyond*, red. Amartya Sen and Bernard Williams. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmitt, Carl. 2012. "O Pojęciu Polityczności." w: *Teologia Polityczna i Inne Pisma*, red. Carl Schmitt, tłum. Marek A. Cichocki. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Schneider, M. 1996. *J. A. Hobson. Contemporary Economists*. Basingtoke-London: Palgrave Macmillan UK.
- Schochet, Gordon J. 1969. "Patriarchalism, Politics and Mass Attitudes in Stuart England." *The Historical Journal* 12 (3): 413–41.
- . 1992. "From Proscution to 'Toleration.'" w: *Liberty Secured?: Britain Before and After 1688*, red. James Rees Jones. Stanford: Stanford University Press.
- Schofield, Philip. 2006. *Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham*. Oxford: Oxford University Press.
- Schwoerer, Lois G. 1990a. "Celebrating the Glorious Revolution, 1689–1989." *Albion* 22 (1): 1–20. <https://doi.org/DOI: 10.2307/4050254>.
- . 1990b. "Locke, Lockean Ideas, and the Glorious Revolution." *Journal of the History of Ideas* 51 (4): 531–48. <https://doi.org/10.2307/2709645>.
- Scott, John. 2016. "Leonard Hobhouse as a Social Theorist." *Journal of Classical Sociology* 16 (4): 349–68. <https://doi.org/10.1177/1468795X16656270>.
- Scott, Jonathan. 2002. *Algernon Sidney and the Restoration Crisis, 1677-1683*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seaman, Lewis Charles Bernard. 1973. *Victorian England: Aspects of English and Imperial History, 1837-1901*. University Paperbacks. London - New York: Routledge.
- Seaward, Paul. 2010. "General Introduction." w: *T. Hobbes, Behemoth or The Long Parliament*. Oxford: Clarendon Press.
- Seidler, Grzegorz Leopold. 1972. *Myśl Polityczna Czasów Nowożytnych*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Shalhope, Robert E. 1972. "Toward a Republican Synthesis: The Emergence of an Understanding of Republicanism in American Historiography." *The William and Mary*

- Quarterly: A Magazine of Early American History*, 49–80.
- . 1982. “Republicanism and Early American Historiography.” *The William and Mary Quarterly: A Magazine of Early American History* 49, 334–56.
- Shapiro, Ian. 1986. *The Evolution of Rights in Liberal Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1992. *Political Criticism*. Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of California Press.
- Shklar, Judith N. 1989. “The Liberalism of Fear.” w: *Liberalism and Moral Life*, red. Nancy Rosenblum. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 1997. *Zwyczajne Przywary*. Tłum. Marcin Król. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Sidney, Algernon. 1751. *Discourses Concerning Government*. London: A. Millar.
- Siedentop, Larry. 1979. “Two Liberal Traditions.” w: *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, red. Alan Ryan. Oxford: Oxford University Press.
- Sienkiewicz, Grzegorz W. 2008. *Egalitaryzm Demokratyczny*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Sigmund, Paul E. 1962. “The Influence of Marsilius of Padua on XVth-Century Conciliarism.” *Journal of the History of Ideas* 23 (3): 392–402. <https://doi.org/10.2307/2708074>.
- . 2005. “Jeremy Waldron and the Religious Turn in Locke Scholarship.” *The Review of Politics* 67 (3): 407–18. <http://www.jstor.org/stable/25046439>.
- Simhony, Avital. 1993. “T.H. Green: The Common Good Society.” *History of Political Thought* 14 (2).
- . 1995. “Was T. H. Green a Utilitarian?” *Utilitas* 7 (1): 121–44. <https://doi.org/DOI:10.1017/S0953820800001886>.
- Simhony, Avital, David Weinstein. 2001. *The New Liberalism: Reconciling Liberty and Community*. Red. Avital Simhony, David Weinstein. Cambridge: Cambridge University Press.
- Simmons, A. John. 2010. “Ideal and Nonideal Theory.” *Philosophy & Public Affairs* 38 (1): 5–

36. <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2009.01172.x>.
- Simmons, Dana. 2012. "The Weight of the Moment: J. G. A. Pocock's Politics of History." *History of European Ideas* 38 (2): 288–306. <https://doi.org/10.1080/01916599.2011.646673>.
- Sinopoli, Richard C. 1987. "Liberalism, Republicanism & the Constitution." *Polity* 19 (3): 331–52. <https://doi.org/10.2307/3234793>.
- Skarga, Barbara. 1977. *Comte. Myśli i Ludzie*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Skinner, Quentin. 1965. "History and Ideology in the English Revolution." *The Historical Journal* 8 (2): 151–78. <http://www.jstor.org/stable/3020456>.
- . 1966a. "On Two Traditions of English Political Thought." *The Historical Journal* 9 (1): 136–39. <https://doi.org/DOI: 10.1017/S0018246X00026418>.
- . 1966b. "The Limits of Historical Explanations." *Philosophy* 41 (157): 199–215. <http://www.jstor.org/stable/3748405>.
- . 1974. "Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action." *Political Theory* 2 (3): 277–303. <http://www.jstor.org/stable/190781>.
- . 1995. "The State." w: *Political Innovation and Conceptual Change*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1997. "Dwie Teorie Obywatelstwa." Tłum. Rafał Wiechrzowski. *Czas Kultury* 5–6.
- . 2000. *Machiavelli: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2002. *The Foundations of Modern Political Thought. Volume I: The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2004a. "Augustan Party Politics and Renaissance Constitutional Thought." w: *Visions of Politics. Renaissance Virtues*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2004b. "History and Ideology in the English Revolution." w: *Visions of Politics. Hobbes and Civil Science*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2004c. "Republican Virtues in an Age of Princes." w: *Visions of Politics. Renaissance Virtues*, red. Quentin Skinner. Cambridge: Cambridge University Press.

- . 2004d. *The Foundations of Modern Political Thought: Volume II, The Age of Reformation*. The Foundations of Modern Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2004e. *The Foundations of Modern Political Thought. Volume I: The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2004f. “The Proper Signification of Liberty.” w: *Visions of Politics. Hobbes and Civil Science*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2004g. *Visions of Politics. Hobbes and Civil Science*. Vol. 3. Visions of Politics 3 Volume Set. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2004h. *Visions of Politics. Renaissance Values*. Vol. 2. Visions of Politics 3 Volume Set. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2007. “Hobbes on Persons, Authors and Representatives.” w: *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, red. Patricia Springborg. Cambridge: Cambridge Univ Press.
- . 2008a. “Freedom as the Absence of Arbitrary Power.” *Republicanism and Political Theory*, 83–101.
- . 2008b. *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2009. “British Academy Lecture: ‘A Genealogy of the Modern State.’” *Proceedings of the British Academy* 162: 325–70. <https://doi.org/10.5871/bacad/9780197264584.003.0011>.
- . 2011. “Hobbes o Reprezentacji.” Tłum. Łukasz Atowski, Andrzej Fister-Stoga. *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 1(30).
- . 2012. “On the Liberty of the Ancients the Moderns: A Reply to My Critics.” *Journal of the History of Ideas* 73 (1): 127–46.
- . 2013a. “Trzecia Koncepcja Wolności.” Tłum. Agata Czarnecka. *Prawo i Więź* 4(6): 40–64.
- . 2013b. *Wolność Przed Liberalizmem*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- . 2014. “Znaczenie i Rozumienie w Historii Idei.” Tłum. Filip Biały. *Refleksje* 9 (9).

- . 2016. “Interpretacja i Zrozumienie Aktów Mowy.” w: *Wizje Polityki. Rozważania o Metodzie*, tłum. Krzysztof Koehler, Kinga Koehler. Vol. I. Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Słomkowska, Alina, Zygmunt Słomkowski. 1978. *Krótki Zarys Historii Prasy Brytyjskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Smith, Adam. 1989. *Teoria Uczuć Moralnych*. Tłum. Danuta Petsch. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- . 2015a. *Badania Nad Naturą i Przyczynami Bogactwa Narodów*. Tłum. Stefan Wolff, Oswald Einfeld, Zdzisław Sadowski. Vol. 1. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- . 2015b. *Badania Nad Naturą i Przyczynami Bogactwa Narodów*. Tłum. Antoni Prejbisz, Bronisława Jasińska. Vol. 2. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Smith, David Chan. 2014. *Sir Edward Coke and the Reformation of the Laws*. Cambridge Studies in English Legal History. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Harold. 1973. “World War I and British Left Wing Intellectuals: The Case of Leonard T. Hobhouse.” *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies* 5 (4): 261–73. <https://doi.org/10.2307/4048251>.
- Smyth, James. 2012. “Lewis Namier, Herbert Butterfield and Edmund Burke.” *Journal for Eighteenth-Century Studies* 35 (3): 381–89. <https://doi.org/10.1111/j.1754-0208.2011.00417.x>.
- Sommerville, Johann P. 2014. *Royalists and Patriots: Politics and Ideology in England, 1603-1640*. Abington-New York: Routledge.
- Speck, William Artur. 1977. *Stability and Strife. England 1714-1760*. London: Edward Arnold.
- Spencer, Herbert. 1873. *The Study of Sociology*. London: Henry S. King & Co.
- . 2002. *Jednostka Wobec Państwa*. Tłum. Adam Bosiacki. Warszawa: Liber.
- Spengler, Joseph J. 1949. “Laissez Faire and Intervention: A Potential Source of Historical Error.” *Journal of Political Economy* 57 (5): 438–41. <http://www.jstor.org/stable/1825623>.
- Śpiewak, Paweł, ed. 2004. *Komunitarianie. Wybór Tekstów*. Tłum. Tadeusz Szubka, Piotr

- Rymarczyk. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Stanton, Tim. 2006. "Locke and the Politics and Theology of Toleration." *Political Studies* 54 (1): 84–102. <http://10.0.4.87/j.1467-9248.2006.00567.x>.
- . 2011. "Authority and Freedom in the Interpretation of Locke's Political Theory." *Political Theory* 39 (1): 6–30. <https://doi.org/10.1177/0090591710386571>.
- Stapleton, Julia. 1998. "James Fitzjames Stephen: Liberalism, Patriotism, and English Liberty." *Victorian Studies* 41 (2): 243–63. <http://www.jstor.org/stable/3828865>.
- Stears, Marc. 2002. *Progressives, Pluralists, and the Problems of the State: Ideologies of Reform in the United States and Britain, 1909-1926*. New York: OUP Oxford.
- Steele, Richard. 1957. "W Obronie Stanu Kupieckiego." w: *Spectator. Wybór*, tłum. Zofia Sinkowa. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Stephen, Herbert. 1900. "A Boer Advocate." *The Londoner*, March 17, 1900.
- Stephen, James Fitzjames. 1859. "Mr. Mill on Political Liberty." *Saturday Review*, 1859.
- . 1862. "Liberalism." *Cornhill Magazine*, 1862.
- . 1991. *Liberty, Equality, Fraternity, and Three Brief Essays*. Red. Richard A Posner. Chicago-London: University of Chicago Press.
- Stephen, Leslie. 1876. *History of English Thought in the Eighteenth Century*. Vol. 2. London: Smith, Elder, & Co.
- Stępkowski, Aleksander. 2014. "Umowa Społeczna Locke'a—Spojrzenie z Perspektywy Prawnej." *Studia Prawno-Ekonomiczne*, no. 91/1: 153–63.
- Stone, Lawrence. 1966. "Social Mobility in England, 1500-1700." *Past & Present*, no. 33: 16–55. <http://www.jstor.org/stable/649801>.
- . 1968. "Inflacja Godności (1558-1641)." w: *Geneza Nowożytnej Anglii*, red. Antoni Mączak, tłum. Janina Kowalikowa. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Strauss, Leo. 1952. "On Locke's Doctrine of Natural Right." *The Philosophical Review* 61 (4): 475–502. <https://doi.org/10.2307/2182517>.
- . 1958. "Critical Note: Locke's Doctrine of Natural Law." *The American Political Science Review* 52 (2): 490–501. <https://doi.org/10.2307/1952329>.

- . 1963. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. Tłum. Elsa M. Sinclair. Philosophy/Politics. Chicago-London: University of Chicago Press.
- . 1969. *Prawo Naturalne w Świetle Historii*. Tłum. Tomasz Górski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- . 1989. “The Three Waves of Modernity.” w: *An Introduction to Political Philosophy*, red. Hialil Gildin. Detroit: Wayne State University Press.
- Sullivan, V B. 2004. *Machiavelli, Hobbes, and the Formation of a Liberal Republicanism in England*. New York: Cambridge University Press.
- Swift, Jonathan. 1801. “The Conduct of the Allies, and of the Late Ministry, in Beginning and Carrying on the Present War.” w: *The Works of the Rev. Jonathan Swift*, red. John Nichols. Vol. III. London: Nichols and Son.
- Szacki, Jerzy. 1991. *Dylematy Historiografii Idei Oraz Inne Szkice i Studia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Szahaj, Andrzej. 2000. *Jednostka Czy Wspólnota? Spór Liberalistów z Komunitarystami a “Sprawa Polska.”* Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Szlachta, Bogdan. 2000. “W Stronę ‘Nowego Liberalizmu’. Szkic o Doktrynie Politycznej Thomasa Hilla Greena.” *Historyka : Studia Metodologiczne* XXX: 113–26.
- . 2001. “Wolność Republikańska. Na Marginesie Debaty o Tradycji Republikańskiej w „atlantyckiej” Myśli Politycznej.” *Państwo i Społeczeństwo* 1 (1): 207–32.
- . 2008. *Monarchia Prawa? Angielska Myśl Polityczna Doby Tudorów*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Szymaniec, Piotr. 2013. *Republikanizm Dla Społeczeństwa Handlowego. Myśl Polityczno-Prawna Adama Fergusona*. Wałbrzych: Wydawnictwo Uczelniane Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Angelusa Silesiusa w Wałbrzychu.
- Targett, Simon. 1994. “Government and Ideology during the Age of Whig Supremacy: The Political Argument of Sir Robert Walpole’s Newspaper Propagandists.” *The Historical Journal* 37 (2): 289–317. <http://www.jstor.org/stable/2640204>.
- Tarlton, Charles D. 1981. “The Exclusion Controversy, Pamphleteering, and Locke’s Two Treatises.” *The Historical Journal* 24 (1): 49–68. <http://www.jstor.org/stable/2638904>.

- Tawney, Richard Henry. 1963. *Religia a Powstanie Kapitalizmu*. Red. Konstanty Grzybowski. Tłum. Olgierd Wojtasiewicz. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Taylor, Arthur J. 1972. *Laissez-Faire and State Intervention in Nineteenth-Century Britain*. London-Basingstoke: Macmillan International Higher Education.
- Taylor, Charles. 1994a. "Charles Taylor Replies." w: *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, red. James Tully, Daniel Weinstock. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1994b. "The Politics of Recognition." w: *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, red. Amy Gutmann. Princeton: Princeton University Press.
- . 2002. *Etyka Autentyczności*. Tłum. Andrzej Pawelec. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Temperley, H.W.V. 1909. "The Age of Walpole and the Pelhams." w: *The Cambridge Modern History*, red. A.W. Ward, G.W. Prothero, and Stanley Leathes. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomas, Keith. 1965. "The Social Origins of Hobbes's Political Thought." w: *Hobbes Studies*, red. K.C. Brown. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Thomas, William. 1969. "IV. James Mill's Politics: The 'Essay on Government' and the Movement for Reform." *The Historical Journal* 12 (2): 249–84. <https://doi.org/DOI:10.1017/S0018246X00004295>.
- Thompson, Edward Palmer. 1966. *The Making of the English Working Class*. New York: Vintage Books.
- Thompson, Martyn. 1976. "The Reception of Locke's Two Treatises of Government 1690–1705." *Political Studies* 24 (2): 184–91. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1976.tb00103.x>.
- Thompson, Noel. 2015. "New Liberalism, New Language? The Use of Collectivist Concepts in the Budget Speeches of 1893–95 and 1906–14." Red. Julius Ruiz. *Cogent Arts & Humanities* 2 (1): 1071689. <https://doi.org/10.1080/23311983.2015.1071689>.
- Tocqueville, Alexis de. 2009. *Raport o Pauperyzmie*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Tokarczyk, Roman. 1998. *Hobbes. Zarys Żywota i Myśli*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu

Marii Curie-Skłodowskiej.

- Topolski, Jerzy. 2003. *Narodziny Kapitalizmu w Europie: XIV-XVII Wieku*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Townshend, Jules. 1990. *J.A. Hobson. Lives of the Left*. Manchester: Manchester University Press.
- Trevelyan, George Macaulay. 1963. *Historia Anglii*. Tłum. Antoni Dębnick. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Trincado, Estrella, Manuel Santos-Redondo. 2014. "Bentham and Owen on Entrepreneurship and Social Reform." *The European Journal of the History of Economic Thought* 21 (2): 252–77. <https://doi.org/10.1080/09672567.2012.683877>.
- Tuck, Richard. 1979. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1989. *Hobbes*. Oxford University Press Paperback. Oxford-New York: Oxford University Press.
- . 2002. "Historia." w: *Przewodnik Po Współczesnej Filozofii Politycznej*, Red. R.E. Goodin, P. Pettit, tłum. Marcin Poręba. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Tulejski, Tomasz. 2004. *Od Zasady Użyteczności Do Demokracji. Filozofia Polityczna Jeremy Benthama*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- . 2006. "Wigizm." w: *Encyklopedia "Białych Plam"*, 90–92. Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne.
- Tully, James. 1993. *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. Ideas in Context. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2004. "Locke." w: *The Cambridge History of Political Thought*, red. J Burns, Mark Goldie. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turowski, Mariusz. 2014. *C.B. Macpherson: „indywidualizm Posiadaczy” a Dylematy Współczesnej Ontologii Politycznej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Tyler, Colin. 1997. *Thomas Hill Green (1836-1882) and the Philosophical Foundations of Politics: An Internal Critique*. New York: Edwin Mellen.

- . 2003. “T.H. Green, Advanced Liberalism and the Reform Question 1865–1876.” *History of European Ideas* 29 (4): 437–58. <https://doi.org/10.1016/j.histeuroideas.2003.08.001>.
- . 2006. “Contesting the Common Good: T. H. Green and Contemporary Republicanism.” w: *T.H. Green: Ethics, Metaphysics, and Political Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- . 2010. *The Metaphysics of Self-Realisation and Freedom: Part 1 of The Liberal Socialism of Thomas Hill Green*. British Idealist Studies 3: Green. Exeter-Charlottesville: Imprint Academic.
- . 2012. “D. G. Ritchie on Socialism, History and Locke.” *Journal of Political Ideologies* 17 (3): 259–80. <https://doi.org/10.1080/13569317.2012.716615>.
- Unger, Roberto Mangabeira. 2005. *Ruch Studiów Krytycznych Nad Prawem*. Warszawa: Dom Wydawniczy ABC.
- Varouxakis, Georgios. 2004. “French Radicalism through the Eyes of John Stuart Mill.” *History of European Ideas* 30 (4): 433–61. <https://doi.org/10.1016/j.histeuroideas.2003.11.018>.
- Vasoli, Cesare. 1977. “The Machiavellian Moment: A Grand Ideological Synthesis.” *The Journal of Modern History* 49 (4): 661–70. <http://www.jstor.org/stable/1875625>.
- Vincent, Andrew. 1986. “Introduction.” w: *The Philosophy of T.H. Green*, Red. A. Vincent, red. Andrew Vincent. Aldershot: Gower.
- . 1990a. “Classical Liberalism and Its Crisis of Identity.” *History of Political Thought* 11 (1): 143–61. <http://www.jstor.org/stable/26213842>.
- . 1990b. “The New Liberalism in Britain 1880–1914.” *Australian Journal of Politics & History* 36 (3): 388–405. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8497.1990.tb00664.x>.
- Vincent, John. 1972. *The Formation of the British Liberal Party: 1857-1868*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Viner, Jacob. 1927. “Adam Smith and Laissez Faire.” *Journal of Political Economy* 35 (2): 198–232. <http://www.jstor.org/stable/1823421>.
- . 1960. “The Intellectual History of Laissez Faire.” *The Journal of Law & Economics* 3: 45–69. <http://www.jstor.org/stable/724811>.

- . 1963. “‘Possessive Individualism’ as Original Sin.” *The Canadian Journal of Economics and Political Science / Revue Canadienne d’Economie et de Science Politique* 29 (4): 548–59. <https://doi.org/10.2307/139345>.
- Wahrman, Dror. 1995. *Imagining the Middle Class: The Political Representation of Class in Britain, C.1780-1840*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walcott, Robert. 1962. “The Idea of Party in the Writing of Later Stuart History.” *Journal of British Studies* 1 (2): 54–61. <https://doi.org/DOI: 10.1086/385444>.
- Waldron, Jeremy. 1987. “Theoretical Foundations of Liberalism.” *The Philosophical Quarterly* 37 (147): 127–50. <https://doi.org/10.1017/S0003975600005506>.
- . 1992. “Superseding Historic Injustice.” *Ethics* 103 (1): 4–28. <http://www.jstor.org/stable/2381493>.
- . 2002. *God, Locke, and Equality. Christian Foundations of John Locke’s Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walicki, Andrzej. 2013. *Od Projektu Komunistycznego Do Neoliberalnej Utopii*. Kraków: Universitas.
- Wallace, Afred Russel. 2008. *W Cieniu Darwina*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Walzer, Michael. 1968. *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*. New York: Atheneum.
- . 2007a. “Justice Here and Now.” w: *Thinking Politically. Essays in Political Theory*, red. David Miller. New Heaven-London: Yale University Press.
- . 2007b. *Sfery Sprawiedliwości. Obrona Pluralizmu i Równości*. Tłum. Michał Szczubiałka. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- . 2012. *Moralne Maksimum, Moralne Minimum*. Tłum. Joanna Erbel. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Waśkiewicz, Andrzej. 1998. *Interpretacja Teorii Politycznej. Spór o Metodę We Współczesnej Literaturze Anglosaskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Weiler, Peter. 1972. “The New Liberalism of L. T. Hobhouse.” *Victorian Studies* 16 (2): 141–61.

- . 1982. *The New Liberalism. Liberal Social Theory in Great Britain 1889-1914*. New York - London: Garland Publishing.
- Weinstein, David. 2007. *Utilitarianism and the New Liberalism. Ideas in Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2012. “Liberalism and Analytical Political Philosophy.” w: *Liberalism as Ideology: Essays in Honour of Michael Freeden*, Red. B. Jackson, M. Stears, red. Ben Jackson and Marc Stears. Oxford: Oxford University Press.
- Weithman, Paul. 2003. “John Rawls: A Remembrance.” *The Review of Politics* 65 (1): 5–10. <https://doi.org/DOI: 10.1017/S0034670500036500>.
- Wempe, Ben. 2004. *T.H. Green’s Theory of Positive Freedom: From Metaphysics to Political Theory*. British Idealist Studies 3: Green. Exeter - Charlottesville: Imprint Academic.
- Whatmore, Richard. 2017. *What Is Intellectual History?* Cambridge: Polity Press.
- White, John. 1979. “Andrew Carnegie and Herbert Spencer: A Special Relationship.” *Journal of American Studies* 13 (1): 57–71. <http://www.jstor.org/stable/27553661>.
- White, Stuart. 2007. *Równość*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Wilson, Thomas. 1976. “Sympathy and Self-Interest.” w: *The Market and the State*, red. Thomas Wilson, Andrew S. Skinner. Oxford: Clarendon Press.
- Winch, Donald. 1978. *Adam Smith’s Politics: An Essay in Historiographic Revision. Cambridge Studies in the History and Theory of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/DOI: 10.1017/CBO9780511558665>.
- . 1985. “Economic Liberalism as Ideology: The Appleby Version.” *The Economic History Review* 38 (2): 287–97.
- . 1988. “Adam Smith and the Liberal Tradition.” w: *Traditions of Liberalism. Essays on John Locke, Adam Smith and John Stuart Mill*, red. Knud Haakonssen. Canberra: The Centre for Independent Studies.
- . 1992. “Adam Smith: Scottish Moral Philosopher as Political Economist.” *The Historical Journal* 35 (1): 91–113. <http://www.jstor.org/stable/2639481>.
- . 1996. *Riches and Poverty: An Intellectual History of Political Economy in Britain, 1750–1834*. Cambridge: Cambridge University Press.

- . 2002. “Commercial Realities, Republican Principles.” w: *Republicanism: A Shared European Heritage: Volume 2: The Values of Republicanism in Early Modern Europe*, red. Martin van Gelderen, Quentin Skinner, 2:293–310. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/DOI: 10.1017/CBO9780511490767.017>.
- . 2006. “Scottish Political Economy.” w: *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, red. Mark Goldie, Robert Wokler. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wirszubski, Chaim. 1950. *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*. *Cambridge Classical Studies*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/DOI: 10.1017/CBO9780511518607>.
- Wittgenstein, Ludwig. 1972. *Dociekania Filozoficzne*. Tłum. Bogusław Wolniewicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Wolter. 1953. *Listy o Anglikach*. Tłum. Julian Rogoziński. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Wood, Gordon S. 1992. *The Radicalism of the American Revolution*. Vintage. New York: Knopf Doubleday Publishing Group.
- . 1998. *The Creation of the American Republic, 1776-1787*. Published for the Omohundro Institute of Early American History and Culture, Williamsburg, Virginia. Chapel Hill-London: University of North Carolina Press.
- Wood, Neal. 1984. *John Locke and Agrarian Capitalism*. Berkeley: University of California Press.
- Wood, Neal, Ellen Meiksins Wood. 1997. *A Trumpet of Sedition: Political Theory and the Rise of Capitalism, 1509-1688*. New York: New York University Press.
- Wootton, David. 1993. “Introduction.” w: *Political Writings*, red. John Locke. London: Penguin Books.
- Worden, Blair. 1985. “The Commonwealth Kidney of Algernon Sidney.” *The Journal of British Studies* 24 (1): 1–40.
- . 1994. “Marchamont Nedham and the Beginnings of English Republicanism, 1649-1659.” w: *Republicanism, Liberty, and Commercial Society, 1649-1776*. Stanford:

Stanford University Press.

———. 2012. *God's Instruments: Political Conduct in the England of Oliver Cromwell*. New York: Oxford University Press.

Zakrzewski, Maciej. 2012. *W Obronie Konstytucji. Myśl Polityczna Henry'ego Saint Johna Wicehrabiego Blingbroke'a*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.

Zuckert, M P. 1994. *Natural Rights and the New Republicanism*. Princeton: Princeton University Press.

Żyro, Tomasz. 1994. *Boża Plantacja. Historia Utopii Amerykańskiej*. Logos (Warsaw, Poland). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

———. 2002. *Ideologia Americana: U Źródeł Przekonań Politycznych*. Warszawa: Łośgraf.