

Krzysztof ŁAZARSKI

Uczelnia Łazarskiego w Warszawie

OBYWATELSKA WOLNOŚĆ I LIBERALIZM W UJĘCIU LORDA ACTONA

ABSTRACT The article presents Lord Acton's notion of liberalism and citizenship. Liberalism, as ordinarily understood, treats the individual as the founding stone of civil society and the measure of political order – man and woman and their rights are supreme. In the past, this allowed liberalism to delegitimize society of estates and absolutism, yet it raised the insoluble dilemma of how to reconnect the self-sufficient individual with the society and the state. Furthermore, social engineering employed in service of equality and individual rights, made liberalism an abstract doctrine, hostile to any tradition and illiberal in its nature. Unlike this doctrinaire liberalism, Actonian liberalism is organic, thriving on national tradition and having only one arbitrary element – higher law that is the yardstick of good and evil. Organic liberalism knows not the contradiction between the individual and the polity. It balances the rights of the individual with the respect for the national tradition, and stresses individual and communal liberty as the ultimate aim of politics. Further, man and woman participate in a multitude of intermediate organizations in which they can truly exercise their citizenship. Organic liberalism, as Acton claims, is a constant element of Western Civilization, even if it achieves its maturity sometime in the seventeenth-eighteenth century. It then became a characteristic feature of Anglo-American liberalism.

Democracy inevitably takes the tone of the lower portions of society, and, if there are great diversities, degrades the higher.

Lord Acton, *Political Causes of the American Revolution*

Lord Acton (1834-1902) jest określany niekiedy jako „postać enigmatyczna”: wiemy, że był miłośnikiem wolności, znamy jego najslynniejszą maksymę – *władza sprzyja wynaturzeniu, a władza absolutna wynaturza absolutnie* (*power tends to corrupt, absolute power corrupts absolutely*) – pamiętamy wreszcie, że był „klasycznym liberałem”, lecz na tym z reguły kończy się nasza wiedza. Brak znajomości myśli Lorda Actona dotyczy nie tylko Polski, gdzie przetłumaczono zaledwie kilka jego esejów, lecz także świata anglo-amerykańskiego, w którym wydano jego dzieła niemal w całości i gdzie zawsze miał on grupę entuzjastów¹. Enigmatyczność tego historyka i myśliciela politycznego nie wynika jedynie z niewielkiej znajomości jego dzieł. Jest ona raczej rezultatem niejasności i pozornych sprzeczności zawartych w jego spuściźnie. Acton nigdy nie napisał książki, w której mógłby przedstawić w pełni swe poglądy; to zaś, co napisał, było fragmentaryczne i sprzyjało pojawianiu się przeróżnych nieśpójności. I choć wolność polityczna (dokładniej – obywatelska) stała się dość wcześnie osią jego pisarstwa, poglądy Actona na to, czym jest wolność, jakie są jej składniki oraz co przyczynia się do jej wzrostu lub ograniczenia, spisywane na przestrzeni blisko półwiecza i przy różnych okazjach, muszą zawierać niejasności i luki, a nawet sprzeczności.

¹ Podstawowymi zbiorami tłumaczeń Actona na polski są: Lord Acton, *Historia wolności. Wybór esejów*, wybór P. Śpiewak, przeł. A. Branny, Kraków 1995 oraz tenże, *W stronę wolności*, wybór i oprac. J. i A. Rzegoccy, Kraków 2006. Wcześniejszą próbą przybliżenia Actona czytelnikowi w Polsce było opublikowanie jednego z jego dwóch esejów o wolności: Lord Acton, *Historia wolności w czasach starożytnych*, przeł. A. Gowin, „Res Publica” 1989, nr 6, s. 145-159. Po angielsku wielokrotnie wydawano zbiory esejów, recenzji, artykułów i wykładów Actona. Najnowszym i najbardziej obszernym jest trzytomowy wybór: *Selected Writing of Lord Acton*, red. J.R. Fears, Indianapolis 1985-1988 (dalej cyt.: *SWLA*). Wcześniejsze wybory pism Actona to: *Essays in the Liberal Interpretation of History; Selected Papers*, red. W.H. McNeill, Chicago 1967; *Essays on Church and State*, red. D. Woodruff, New York 1968 (I wyd. 1952); *Essays on Freedom and Power*, red. G. Himmelfarb, New York 1955 (I wyd. 1948); *Historical Essays and Studies*, red. J.N. Figgis, R.V. Laurence, London 1907; *The History of Freedom and Other Essays*, red. J.N. Figgis, R.V. Laurence, London 1907; *Lectures on the French Revolution*, red. J.N. Figgis, R.V. Laurence, London 1910 (dalej cyt.: *Lectures on the French Revolution*); *Lectures on Modern History*, red. J.N. Figgis, R.V. Laurence, London 1906 (w artykule odwołuję się do wyd. III, red. H. Trevor-Roper, Cleveland–New York 1967, dalej cyt.: *Lectures on Modern History*). Korespondencja Actona (kompletna w stosunku do poszczególnych osób lub wybór ogólnej) wydana została w: *The Correspondence of Lord Acton and Richard Simpson*, t. 1-3, red. J.L. Altholz, D. McElrath, J. Holland, Cambridge 1971-1975; I. von Döllinger, *Briefwechsel [mit] Lord Acton*, t. 1-3, red. V. Conzemius, Munich 1963-1981; *Letters of Lord Acton to Mary, Daughter of the Right Hon. W.E. Gladstone*, red. H. Paul, London 1913 (dalej cyt.: *Letters of Lord Acton to Mary*); *Selections from the Correspondence of the First Lord Acton*, red. J.N. Figgis, R.V. Laurence, New York 1917 (dalej cyt.: *Correspondence*). Dzienniki Actona ukazały się w: *Journal of Lord Acton: Rome, 1857*, red. H. Butterfield, „Cambridge Historical Journal” 1946, Vol. 8, s. 186-204, wydane ponownie jako *Lord Acton and the First Vatican Council: Journal*, red. E. Campion, Sydney 1975; *Lord Acton's American Diaries*, „Fortnightly Review” 1921, Vol. 110, wydane ponownie jako *Acton in America. The American Journal of Sir John Acton, 1853*, red. S.W. Jackman, Shepherdstown 1979. Najobszerniejszą, w większości nieopublikowaną częścią spuścizny Actona jest olbrzymi zbiór jego notatek zarchiwizowany w Cambridge University Library, The Department of Manuscripts, The Acton Papers, Additional Manuscripts 4757-5021, 5381-5710, 8119-8123 (dalej cyt.: Add. Mss.).

Kłopot z „zaszufladkowaniem” Actona dotyczy nie tylko spraw drugorzędnych, lecz także zasadniczych. Jak bowiem pogodzić jego deklarowany liberalizm z ostrzymi atakami na zestaw poglądów, który zarówno w jego czasach, jak i naszych uważa się za centralne dla liberalizmu, np. równość, sceptycyzm (a nawet wrogość) wobec religii czy prawo jednostki do wyboru własnych zasad moralnych. To samo można powiedzieć o jego poglądach na demokrację: z jednej strony podkreślał nasz historyk podmiotowość jednostki, wolność sumienia, prawa lokalnych społeczności do decydowania o swoim losie oraz pozycję narodu (ludu) jako suwerena, bez którego aprobaty (*consent*) wszelka władza jest nielegalna; z drugiej strony bezlitośnie atakował demokrację, wskazując na jej ciągoty do nieograniczonej władzy, do lekceważenia praw mniejszości i do stawiania się tyranią większości lub, jak to określał, przewagi numerów, suwerenności liczb czy też demokratycznego despotyzmu. Te niejasności, pozorne sprzeczności oraz ezoteryczny język niektórych wypowiedzi Actona prowadzą do najprzeróżniejszych opinii na jego temat, poczynając od zanegowania jego liberalizmu (zarzut najcięższy), poprzez oskarżenia o wrogość do demokracji, o kryptosocjalizm, o skłonność do pokrętnego myślenia i do uczynienia z idei wolności czegoś w rodzaju fetyszu lub zaklęcia, a na zarzutach o pelagianizm, objawiający się w jego surowym kodeksie moralnym, kończą².

Acton oczywiście był klasycznym dziewiętnastowiecznym liberałem, ale jednocześnie niezwykle oryginalnym, częstokroć odbiegającym w sądach od poglądów typowego liberała. Sam siebie uważał za reprezentanta tradycji liberalnej – i za takiego uchodził wśród jemu współczesnych – co więcej, stanowił kwintesencję liberała. Absolutyzmu i władzy arbitralnej nienawidził nasz myśliciel do głębi; konserwatyzm był dla niego epitetem przez całe życie; nacjonalizm i socjalizm uważał za idee obłądne, i tylko liberalizm mocno osadzony w rodzimej tradycji, oparty na społeczeństwie obywatelskim oraz uznający zasady moralne wypływające z judeochrześcijańskiej tradycji mógł być odpowiedzią na wyzwania i problemy życia publicznego, niezależnie od epoki. Jego obywatelski, dojrzały liberalizm stanowił najlepszy praktyczny polityczny ład, w którym wolność jednostki i jej podmiotowość zarówno w społeczności lokalnej, jak i we wspólnocie państwowej jest najlepiej chroniona i ma najbardziej sprzyjające warunki do rozwoju. Nasz myśliciel uważał siebie samego nie tylko za liberała, ale też za jednego z budowniczych tego nurtu. Jako współtwórca liberalizmu mógł więc ferować wyroki, czym liberalizm jest lub nie, oraz redefiniować to pojęcie, niekiedy fundamentalnie.

Rozprawienie się z zarzutami skierowanymi przeciwko myśli Actona przekracza ramy tego artykułu. Jego celem jest bowiem zaprezentowanie z jednej strony Actońskiej koncepcji wolności oraz jego wersji liberalizmu, a z drugiej istniejących systemów politycznych, które tym ideałom są najbliższe – Anglii i Ameryki XVII-XIX w. Prezentacja Actońskiego ideału oraz jego ułomnej anglo-amerykańskiej inkarnacji pozwoli jednocześnie na ustosunkowanie się do głównych zarzutów wysuwanych przeciwko naszemu myślicielowi.

² Szczegółowy przegląd opinii na temat myśli Actona zob.: H. Tulloch, *Acton*, London 1988, s. 1-16, *passim*. Por. także: E.D. Watt, „Freedom” as an Incantation: The Example of Lord Acton, „Journal of Politics” 1963, Vol. 25, nr 3, s. 461-471; J. Nurser, *The Reign of Conscience. Individual, Church, and State in Lord Acton’s History of Liberty*, New York–London 1987, s. 123.

ODRZUCENIE KONTYNTENTALNEGO, DOKTRYNERSKIEGO LIBERALIZMU

Acton odrzucił centralną dla fundamentów liberalizmu teorię naturalnych praw człowieka (*natural rights*) mających swe źródło w tzw. stanie natury oraz umowy społecznej legitymującej władzę, prawo i społeczeństwo. Nowożytna filozofia polityczna, a szerzej – filozofia w ogóle (czy nauka) odrzuciła objawienie i wiarę jako źródło wiedzy i jako sankcję dla politycznego ładu. Prawo naturalne (w tradycji tomistycznej będące odbiciem metafizycznego porządku świata) nie ma żadnego związku z nowożytną nauką, tak jak pojmowali ją myśliciele czasów wczesnonowożytnych i, co trzeba dodać, tak jak pojmuje się ją obecnie. Nauka starożytna i średniowieczna to nic innego jak racjonalne spekulacje na temat rzeczywistości, scholastyczne hipotezy nieznanujące żadnego potwierdzenia w weryfikowalnych, „twardych” faktach, a zatem niezasługujące na miano nauki. Próbuując znaleźć nowe, „naukowe” (pozareligijne) fundamenty politycznego i społecznego ładu, myśliciele polityczni XVII i XVIII w. uciekali się do koncepcji stanu natury, tj. warunków, w jakich żył człowiek przed pojawieniem się cywilizacji i społeczeństwa.

Teoria stanu natury, zapoczątkowana przez angielskiego myśliciela Tomasza Hobbesa (1588-1679), zawładnęła umysłami intelektualnych elit całej Europy, stając się dominującą koncepcją okresu oświecenia. Jej cechą wspólną było założenie równości i wolności człowieka w stanie natury oraz umowy społecznej, kończącej ów stan natury i zapoczątkowującej państwo i społeczeństwo. Wszystko inne różniło się w zależności od poglądów poszczególnych myślicieli, poczynając od *bellum omnium contra omnes* Hobbesa i umowy społecznej tworzącej nieograniczoną władzę (lewiatana), poprzez stan pokoju i wolności przedsiębiorczych jednostek zgadzających się na powstanie ograniczonej władzy u Johna Locke’a (1632-1704), a kończąc na wizji Jana Jakuba Rousseau (1712-1778) – idyllicznego szczęścia „szlachetnego dzikusa”, który poprzez etapy pośrednie dochodzi do quasi-totalnej władzy „woli powszechnej” kolektywu (*la volonté générale*). Inni myśliciele oscylują pomiędzy tymi ekstremami, uzupełniając teorię o trójpodział władz (Monteskiusz), ideę postępu (Turgot), swobodę działalności gospodarczej (fizjokraci oraz Adam Smith) i asymilując tak zasadnicze pryncypia dla liberalizmu, jak władza przedstawicielska, wolność prasy i zgromadzeń. Mimo podważenia jej „naukowych” podstaw przez Dawida Hume’a (1711-1776) teoria stanu natury królowała w liberalnej myśli politycznej do czasu jej detronizacji przez utilitaryzm w pierwszej połowie XIX w.

Co złego było zatem, według Actona, z teorią stanu natury i wyprowadzaniem z niej praw człowieka oraz porządku polityczno-prawnego w państwie? Nasz historyk nie musiał wyśmiewać i obalać fasady naukowości teorii stanu natury. Jak wspomniano, dużo wcześniej zrobił to już Hume. Jego zastrzeżenia były innego rodzaju. Acton nie znosił politycznego dogmatyzmu opartego na abstrakcyjnych teoriach. Dopuszczał fakt, że teoria stanu natury była wygodna dla zdiagnozowania

społeczno-politycznego zła panującego we wczesnonowożytnej Europie – arbitralnej władzy oraz nierówności stanowych i ich konsekwencji. Natomiast ze względu na swe doktrynerstwo i oderwanie od rzeczywistości teoria ta nie mogła uchodzić za podstawę do zbudowania nowego ładu, podobnie jak *lekarstwo nie może służyć nam za pokarm*³.

Acton atakował teorię stanu natury w wielu miejscach, a na przykładzie rewolucji francuskiej pokazywał konsekwencje jej zastosowania w praktyce. Powtarzając i rozwijając argumenty Edmunda Burke'a (1730-1797), jednego ze swych głównych intelektualnych mentorów, nasz myśliciel zwracał uwagę na to, że francuscy rewolucjoniści całkowicie zanegowali i zdelegitymizowali Francję taką, jaką była w 1789 r. W zamian odwoływali się do mitycznego stanu natury, tak jakby osiemnastowieczna Francja była bez przeszłości i bez doświadczeń, które ją ukształtowały, i tak jakby Francuzi byli *tabula rasa* bez indywidualnych cech, bez szczególnych dla nich obyczajów, nawyków, instytucji i praw, słowem, bez narodowej tradycji. Historia została zakazana przez rewolucję, a Francuz – odarty z pamięci o zwycięstwach i klęskach oraz pozbawiony wspólnotowego doświadczenia minionych wieków – stawał się „człowiekiem”, takim samym jak każdy inny na Ziemi⁴.

Fundamentem nowego ładu politycznego budowanego siłą przez rewolucję francuską stały się równość i wolność, i na tych abstrakcyjnych hasłach, a nie na historycznych doświadczeniach i organicznym rozwoju, oparta była cała reszta. Francja w tej sytuacji nie była niczym innym jak przypadkową agregacją „człowieków” (jeśli można posłużyć się neologizmem wytworzonym przez współczesną nam kreskówkę), bez uzasadnienia jej kształtu i granic, i potencjalnie mogąca zmienić się w cokolwiek innego. Równie dobrze mogła też rozlać się na resztę Ziemi, skoro każdy naród był podobny do innych i skoro każdy człowiek był uprawniony do posiadania takich samych wolności i praw oraz nie posiadał żadnych szczególnych cech, które odróżniałyby go od innych. Początkowo zresztą, co Acton zauważał, rewolucjoniści wierzyli w uniwersalizm ich przesłania wspólnego dla całej ludzkości. Dopiero wojny napoleońskie, które wzbudziły poczucie narodowe wśród ludów Europy (i z czasem zapoczątkowały erę nacjonalizmu), uświadomiły francuskim rewolucjonistom granicę ich teorii⁵.

Odrzucenie Francji takiej, jaką była, odwołanie się do abstrakcyjnego konstruktów, jakim był stan natury, oraz uciekanie się do przemocy, aby narzucić nowy porządek (w konflikcie równości z wolnością rewolucja francuska wybrała równość jako zasadę wyższą) nie były jedynymi grzechami rewolucji wypaczającymi naturę kontynentalnego liberalizmu według Actona. Nawet pierwsza, wciąż „liberalna” konstytucja Francji

³ Lord Acton, *Nationality*, „Home and Foreign Review” 1862, Vol. 1, nr 1, s. 1-25, przedr. w: *SWLA*, t. 1, s. 411 (wszystkie tłumaczenia w tekście własne – K.Ł.).

⁴ *Tamże*, s. 415, 417, 428-429; tenże, *Mr. Goldwin Smith's „Irish History”*, „Rambler” 1862, Vol. 6, nr 17, s. 190-220, przedr. w: *SWLA*, t. 2, s. 76, 91-92; tenże, *Sir Erskine May's „Democracy in Europe”*, „Quarterly Review” 1878, Vol. 145, s. 112-142, przedr. w: *SWLA*, t. 1, s. 76 (dalej cyt.: *Sir Erskine*). Por.: *Lectures on the French Revolution*, s. 5-17, 100, 107-108, 159-162, 164-167, 199.

⁵ Lord Acton, *Nationality*, s. 418.

uchwalona we wrześniu 1791 r. zakładała omnipotencję władzy centralnej i nie gwarantowała prawdziwego obywatelstwa. Powstała w ogniu rewolucji i pod naciskiem bieżącej chwili konstytucja ta tworzyła ustrój, w którym parlamentarna większość nie napotykała zwyczajowych utrudnień w przeprowadzaniu nawet zasadniczych reform (poza wetem odraczającym, przysługującym królowi). W przeciwieństwie do modelu brytyjskiego i amerykańskiego francuska konstytucja sprzyjała wprowadzaniu zmian, a nie zachowaniu istniejącego porządku, ochronie nabytych praw oraz zbalansowaniu różnych rodzajów władzy. Co więcej, nie chroniła ona uprawnień instytucji pośrednich (samorządów lokalnych, organizacji religijnych, mniejszości *etc.*). Jak wszystko inne, instytucje te zależne były od arbitralnych decyzji podejmowanych przez większość w jednoizbowym parlamencie. Za Tocqueville'em (1805-1859), następnym po Burke'u swoim mentorem, Acton ostrzegał, że obywatel chroniony w teorii konstytucyjnymi zapisami w praktyce musiał stawać samotnie *vis-à-vis* wszechmocnej władzy. Z jednej strony były instytucje państwowe z tysiącami urzędników i funkcjonariuszy, a z drugiej znajdowała się samotna jednostka wyposażona jedynie w swe niezbywalne prawa opisane w ustawie zasadniczej. Według Actona w takich warunkach obywatelstwo było fikcją. Ograniczało się ono do udziału w głosowaniach, raz na parę lat, a te akty obywatelstwa oddzielone były od siebie latami poddaństwa, tj. uzależnienia od decyzji centralnej władzy. Wolność sumienia, słowa i stowarzyszeń była tylko niewielkim remedium na omnipotencję państwa. Konstytucja 1791 r. sprzyjała więc tworzeniu się tyranii większości i promowała ułomną formę liberalizmu. Co gorsza, ten model został przeniesiony do wielu konstytucji europejskich w wieku XIX – a pamiętajmy, że większość konstytucji zachodnioeuropejskich powstała właśnie w tym wieku – i tym samym przyczynił się do rozprzestrzenienia doktrynerskiej formy liberalizmu na cały kontynent⁶.

Acton miał poważne wątpliwości również co do leseferyzmu, kolejnego komponentu myśli liberalnej XVIII i XIX w. Choć był on zwolennikiem wolnego rynku, nie był liberałem o kamiennym sercu, obojętnym na ludzkie nieszczęścia. Nie uważał, że *najlepszą rzeczą dla ubogich jest to, że się w ogóle nie urodzą, a następną z kolei, że umrą w dzieciństwie*. Adam Smith (1723-1790) odkrył, że źródłem bogactwa jest praca. Nie można zatem, kontynuował nasz myśliciel, odsunąć pracujących mas od udziału we władzy. Co więcej, Smith domagał się wolności w kontrakcie między kapitałem a pracą, a sytuacja, gdy kapitał kontroluje pracę nie tylko jako pracodawca, lecz także jako dysponent władzy politycznej, zaprzecza swobodzie tegoż kontraktu i jest rażąco niesprawiedliwa. Starożytna maksyma głosząca, iż władza winna spoczywać w rękach własności, musi ustąpić w świetle monstrualnego egoizmu klas posiadających, które wykorzystywały wszelkie instrumenty władzy tylko w swoim własnym interesie. Władza winna być podzielona między własność i pracę, twierdzi Acton. Choć niewykształcone masy nie kwalifikują się do rządzenia, władza posiadaczy własności, czy

⁶ Tenże, *Cavour*, „Rambler” 1861, Vol. 5, nr 14, s. 141-165, przedr. w: *SWLA*, t. 1, s. 441; tenże, *The Piedmontese Ultimatum to the Holy See*, „Rambler” 1862, Vol. 6, nr 17, s. 277-281, przedr. w: *SWLA*, t. 1, s. 463; *Lectures on the French Revolution*, s. 94-199, zwł. 106-127, 146, 159-165, 169-173, 194-199.

jakiegokolwiek innej grupy, wcale nie jest lepsza. Cechuje się ona klasowym egoizmem i brakiem uwzględniania dobra wspólnego, jest więc tak samo zła, jak władza mas⁷. Można by tu powiedzieć, że Acton – nieprzejednany wróg wszelkiej arbitralnej władzy – odkrywa, że zróżnicowanie elektoratu oraz partycypacja we władzy różnych grup społecznych, nawet egoistycznych i niezdolnych do rządzenia, jest niezbędnym warunkiem politycznej wolności.

Wreszcie, Acton zdecydowanie odrzucał utylitaryzm, dziewiętnastowieczną wersję liberalizmu, która ponownie miała nadać tej doktrynie naukowy charakter. Skoro liberalizm nie mógł oprzeć się na prawach naturalnych wyprowadzanych ze stanu natury, utylitaryzm zaproponował nowe rozwiązanie. Nawiązując do empiryzmu m.in. Hobbesa, Hume'a i Helvetiusa, brytyjski myśliciel Jeremy Bentham (1748-1832) twierdził, że jedynym motywem ludzkiego działania jest dążenie do maksymalnej przyjemności i unikania bólu. Pragnienie przyjemności i strach przed bólem są tymi czynnikami, które determinują naszą naturę i definiują nas jako ludzi. Przyjemność i ból dają się zmierzyć, a zatem poddają się naukowemu osądowi. Możemy więc naukowo odróżnić to, co jest lepsze, od tego, co gorsze dla jednostki. W skali społeczeństwa Bentham zastosował maksymę, iż celem działania władzy ma być dążenie do *jak największego szczęścia dla jak największej liczby ludzi*. Zasada ta, udoskonalona później przez Johna Stuarta Mill'a (1806-1873), zdominowała liberalizm w połowie XIX w. i pozostała po dziś dzień wytyczną dla rządów liberalnej demokracji⁸.

Acton uważał tezę jak największego dobra dla jak największej liczby ludzi za z gruntu nieliberalną. Według niego naczelną zasadą władzy publicznej winna być wolność, a nie pomyślność większości, potęga państwa, oświecenie, rozwój, równość czy zachowanie tradycji i religii albo cywilizacji i demokracji. Wszystkie te cele mogą pojawiać się w następnej kolejności, ale nigdy jako cel naczelny. *Wolność nie jest środkiem do celu. Sama w sobie jest najwyższym politycznym celem*, brzmi jedna ze słynnych maksym Actona⁹. Wolność ma być zatem nadrzędnym, ostatecznym celem każdej legalnej władzy, a tym bardziej władzy liberalnej; jest niejako dla niej kryterium legitymizacji. Rząd, który rezygnuje z wolności jako zasady naczelnej i w jej miejsce stawia inne

⁷ *Sir Erskine*, s. 81; Acton do Mary Gladstone, 24 IV 1881, [w:] *Letters of Lord Acton to Mary*, s. 71-75.

⁸ Lord Acton, *Roman Question*, „Rambler” 1860, Vol. 2, nr 5, s. 146; tenże, *Nationality*, s. 424; tenże, *Review of Knight's „Popular History of England”*, „Home and Foreign Review” 1863, Vol. 2, nr 3, s. 254-257, przedr. w: *SWLA*, t. 1, s. 148-149; tenże, *The History of Freedom in Christianity*, pierwotnie wydane jako *The History of Freedom in Antiquity and the History of Freedom in Christianity, Two Addresses Delivered to the Members of the Bridgnorth Institute at the Agricultural Hall, February 26, and May 28, 1877 by Lord Acton, Bridgnorth 1877*, przedr. w: *SWLA*, t. 1, s. 38, 43 (dalej cyt.: *Freedom in Christianity*); tenże, *The Revolution in Italy – Spain – Emancipation of the Serfs in Russia*, „Rambler” 1860, Vol. 3, nr 8, s. 273-288, przedr. w: *SWLA*, t. 1, s. 496-497 (dalej cyt.: *Report on Current Events, July 1860*).

⁹ Tenże, *The History of Freedom in Antiquity*, pierwotnie wydane jako *The History of Freedom in Antiquity and the History of Freedom in Christianity, Two Addresses Delivered...*, przedr. w: *SWLA*, t. 1, s. 22 (dalej cyt.: *Freedom in Antiquity*); tenże, *The American Commonwealth. By James Bryce*, „English Historical Review” 1889, Vol. 4, s. 388-396, przedr. w: *SWLA*, t. 3, s. 399; Add. Mss. 4944, s. 109.

dobro (lub dobra), zmuszony jest uciekać się do środków przymusu lub manipulacji, aby osiągnąć swój cel. Ze swej natury władza taka staje się wrogiem wolności i stawia się w jednym rzędzie ze „sprawną” władzą (*efficient government*) proponowaną przez Machiavellego lub zasadą „państwo to ja” Ludwika XIV. Nie jest to zatem władza liberalna, nawet jeśli ma na celu „szczęście” większości¹⁰.

WOLNOŚĆ W HISTORII

Nim spróbujemy zrekonstruować koncepcje wolności oraz liberalizmu Actona, musimy dokonać krótkiego przeglądu jego poglądów na historię wolności. Obserwacja tego, co służyło wolności w przeszłości, oraz tego, co hamowało jej rozwój, umożliwiła naszemu historykowi odkrycie ponadczasowych zasad odnoszących się do wolności i stopniowo sformułować teorię wolności politycznej. Jednocześnie historia wolności pozwoliła mu na dotarcie do korzeni liberalizmu. Choć liberalizm *sensu stricto* pojawia się dopiero wraz z „chwalebą rewolucją” (1688), rewolucją amerykańską (1775) i francuską (1789), *sensu largo* sięga głęboko w dzieje ludzkości: można by rzec, że postawa protoliberalna już w starożytności. Polityczna wolność nie pojawiła się bowiem zniekąd od razu w swej dojrzałej formie, ale rozwijała się stopniowo, od jej prapoczątków w Izraelu, poprzez starożytną Grecję i Rzym oraz wieki średnie, aby po okresie spowolnienia i regresu w okresie wczesnonowoczesnym ponownie rozpocząć swój bieg przez historię w wieku XVIII.

Narodziny idei politycznej wolności nastąpiły, według Actona, w starożytnym Izraelu. Po ucieczce z Egiptu i osiedleniu w Palestynie w XIII stuleciu przed Chrystusem Izraelici przez następne blisko dwa stulecia żyją w konfederacji dwunastu rodów, jednoczeni nie przez centralną władzę, ale przez wspólnotę pochodzenia, wiarę i „dobrowolne przymierze”. Izraelici cieszą się więc samorządem plemion oraz grup rodzin wewnątrz plemion, jak również równością wobec prawa. Gdy powstaje wreszcie władza centralna u schyłku XI w., jest ona oparta na umowie króla z plemionami oraz na wyjęciu władzy ustawodawczej spod jurysdykcji monarchy. Prawodawstwo należy do Boga i zawarte jest w starotestamentowym „zakonie”. I choć nadużycia władzy się zdarzały, były one złamaniem norm i jako takie były piętnowane. Lud wiedział, jakie jest prawo i był do niego przywiązany; prawa bronili też prorocy. Gdy było ono naruszane, zawsze znajdował się prorok, który nie bacząc na ryzyko, ośmielał się rzucić królowi w twarz oskarżenie, że zgrzeszył oraz że ma obowiązek pokuty i zmiany swego postępowania. Acton tak streszcza naukę, którą dla potomnych przekazali Izraelici: *Przykład narodu Hebrajczyków wskazał na podwójne fundamenty, na których opiera się wszelka wolność – doktrynę rodzimej tradycji [national tradition] oraz doktrynę wyższego prawa; zasadę, że konstytucja rozrasta się wokół pierwotnego źródła poprzez proces rozwoju, a nie całościową zmianę; oraz zasadę, że*

¹⁰ *Lectures on the French Revolution*, s. 33; Lord Acton, *Nationality*, s. 424; tenże, *Roman Question*, s. 146.

*wszelka władza polityczna musi być testowana i reformowana według kodeksu stworzonego nie przez ludzkiego prawodawcę*¹¹.

Zdaniem Actona te hebrajskie zasady wolności są ponadczasowe, nawet jeśli boskie (naturalne) prawo zsekularyzuje się w czasach nowożytnych. Tradycja „narodowa” i jej organiczny wzrost (a nie rewolucyjna zmiana) oraz wyższe prawo, nieustępujące wobec mody i opinii, pozostają na zawsze fundamentami, na których oparta jest polityczna wolność¹².

Niewola babilońska (lata 586-539 przed Chrystusem) zakończyła hebrajski okres w historii wolności. Następną siedzibą i sanktuarium wolności stała się Grecja, a szczególnie Ateny. Acton omawia narodziny demokracji ateńskiej od czasów reform Solona (594 r. przed Chrystusem) po jej rozkwit w okresie przywództwa Peryklesa (lata 461-429 przed Chrystusem) i następnie jej raptowny schyłek po jego śmierci. Początkowo ateńska demokracja wypełniała całkowicie pierwszy z warunków hebrajskich zasad wolności. Oparta na rodzimej tradycji i rozwijająca się organicznie (reformy tylko stopniowo zmieniały istniejący porządek) demokracja ta wiązała udział we władzy z wysiłkiem na rzecz wspólnoty obywatelskiej, miasta-państwa (*polis*). Tylko ci obywatele, którzy płacili podatki oraz mogli się uzbroić i bronić swej ojczyzny, mieli prawo do sprawowania urzędów. Biedni, których nie stać było na te formy służby publicznej, takiej możliwości nie mieli, choć dopuszczani byli do udziału w zgromadzeniu ludowym i w sądach. Uczestniczyli więc w wyborze władzy oraz sądzeniu jej za nadużycia. Te ograniczenia obywatelstwa biednych zostały zniesione po wojnach perskich (490, 480 r. przed Chrystusem), ponieważ załogi okrętów złożone z biedoty obroniły niepodległość Aten i Grecji. Odtąd wszyscy obywatele miasta mieli równe prawa udziału w rządzeniu¹³.

Chociaż pod względem udziału obywateli w rządzeniu demokracja ateńska zbliżała się do dojrzałych form wolności, które cywilizacja zachodnia osiągnie dopiero w XVIII-XIX w., jej problemem była zupełna nieobecność drugiego punktu hebrajskich zasad wolności, mianowicie wyższego prawa ograniczającego wolę większości. Pod tym względem polityczny porządek w Atenach zawiódł całkowicie. Zgromadzenie ludowe mogło uchwalić zwykłą większością wszystko, cokolwiek chciało. Jeśli jeszcze pamiętamy, że zgromadzenie łączyło w sobie władzę ustawodawczą oraz elementy władzy wykonawczej i sędowniczej i że w drugiej połowie V w. przed Chrystusem zdo-

¹¹ *Freedom in Antiquity*, s. 8.

¹² Należy pamiętać o różnicy w rozumieniu terminów „naród” i „narodowość” w języku angielskim i polskim. W tym pierwszym naród nie musi oznaczać etnicznej jedności. Raczej jest to wspólnota polityczna, niekiedy zróżnicowana etnicznie (po polsku powiedzielibyśmy „narodowo”), ale podlegająca tym samym prawom. W swym znaczeniu pokrewna jest średniowiecznemu pojęciu „narodu” i bliska współczesnemu pojęciu „społeczeństwa”. Z kolei narodowość (*nationality*) po angielsku znaczy przede wszystkim obywatelstwo, a później dopiero etniczne pochodzenie. „Narodowa” tradycja zatem to ciągłość praw i obyczajów narodu politycznego, który może mieć różny etniczny skład i który może obejmować tylko niewielką część ludności (jak np. w średniowieczu). W artykule terminy „naród” i „narodowa tradycja” używane są w tychże znaczeniach, a dla uniknięcia nieporozumień ujmowane są w cudzysłów.

¹³ *Freedom in Antiquity*, s. 9-12; *Sir Erskine*, s. 58-60.

minowała je uboga i niewykształcona większość opłacana z pieniędzy publicznych za udział w rządzeniu, zrozumiemy lepiej oskarżenie Actona, iż demokracja ateńska stała się tyranią większości lub czystą demokracją¹⁴.

Nasz myśliciel zdecydowanie potępiał nieograniczoną demokrację, uważając ją za system groźniejszy dla wolności niż arbitralna władza królewska czy oligarchiczna. *W masach istnieje bowiem ukryta rezerwa mocy, której [...] mniejszość nie jest w stanie się oprzeć. [...] Od absolutnej woli całego ludu nie można ani się wykupić, ani uciec; nie pozostaje nic poza zdradą*¹⁵. Termin „totalitaryzm” nie istniał w jego czasach, ale groźba powstania takiej formy zniewolenia musiała się już rysować przed Actonem.

Rzym niewiele wniósł do rozwoju wolności, a jego główne zasługi można streścić w następujący sposób: upowszechnienie greckiej cywilizacji, szczególnie na zachodzie imperium; rozprzestrzenienie obywatelstwa rzymskiego na ludność Italii, a później na wszystkich wolnych mieszkańców imperium (212 po Chrystusie); sformułowanie prawa cywilnego, prawa własności i prawa międzynarodowego; upowszechnienie i utrzymanie wspólnot miejskich typu *polis*, które pod rządami Rzymian stały się municypalnymi samorządami funkcjonującymi przez cały okres istnienia cesarstwa¹⁶.

Rzym w okresie cesarstwa był jednak „odrażającym despotyzmem” (*odious despotism*), który traktował „obywateli” jak swoją własność, nie pozostawiając im żadnej autonomicznej sfery. To ostatnie dotyczyło również religii. *Wadą antycznego państwa było to, iż było ono państwem i kościołem w jednym [Church and State in one]. Z tego punktu widzenia chrześcijaństwo stanowiło śmiertelne zagrożenie dla państwa. I choć ojcowie Kościoła – przytłoczeni potęgą Rzymu „zbyt potężnego, aby się mu opierać, i zbyt zepsutego, aby go nawrócić” – zalecali posłuszeństwo wobec władzy, nie ustrzegło to chrześcijan od prześladowań. Rzym nie mógł uznać autonomii człowieka w sferze duchowej – oddawania tego, co cesarskie cesarzowi, a tego, co boskie, Bogu – bez zmiany istoty swej władzy*¹⁷.

Prześladowania nie były najgorszą rzeczą, która spotkała Kościół w cesarstwie. Znacznie groźniejsze było sprzeniewierzenie się własnym zasadom. Acton zawsze utrzymywał, że *religia jest matką wolności, a [...] wolność jest prawym dzieckiem religii*. Jego wychowawca z lat młodzieńczych, ksiądz Ignaz von Döllinger (1799-1890), profesor teologii i historii Kościoła, na trwałe zaszczerpił swemu wychowankowi szacunek dla chrześcijaństwa i wysoką ocenę działania Kościoła w dziele ograniczania władzy. Prawdziwa religia zawsze żąda autonomii w relacjach człowieka z Bogiem. Tolerowanie takiej autonomii przez władzę jest elementem wolności cywilnej, jednak nie jest to cel ostateczny. Autonomia religijna postuluje bowiem wolność su-

¹⁴ *Freedom in Antiquity*, s. 11-14; *Sir Erskine*, s. 59-61; Lord Acton, *Political Causes of the American Revolution*, „Rambler” 1861, Vol. 5, nr 13, s. 17-61, przedr. w: *SWLA*, t. 1, s. 216 (dalej cyt.: *Political Causes*).

¹⁵ *Freedom in Antiquity*, s. 13.

¹⁶ *Tamże*, s. 16-17, 23; *Sir Erskine*, s. 64, 68; Add. Mss. 5528, s. 155.

¹⁷ *Freedom in Antiquity*, s. 17, 27.

mienia, która z kolei jest jednym z najważniejszych filarów dojrzałej wolności¹⁸. Chrześcijaństwo jest religią miłości Boga do człowieka i zaproszeniem człowieka do odpowiedzenia miłością na miłość. Nie jest to nakaz, a wezwanie, na które człowiek powinien odpowiedzieć „tak”, ale może też odpowiedzieć „nie”. Przymus w tym względzie jest zdradą fundamentalnych zasad chrześcijaństwa. Jeśli wczesny Kościół nie uświadamiał sobie nakazu dotyczącego wolności sumienia, to jednak domagał się wolności dla swego działania już w cesarstwie rzymskim i trafnie wyczuwał, że Kościół państwowy i przymus religijny są sprzeczne z jego zasadami¹⁹. Schyłek starożytności przyniósł jednak oba zjawiska.

Po emancypacji chrześcijaństwa w 313 r., zapewnieniu mu swobody rozwoju, a później uznaniu go za oficjalną religię to cesarstwo odmieniło i zdegenerowało Kościół, a nie Kościół oczyścił cesarstwo: *Nawet w zapale nawrócenia cesarstwo potrafiło wykorzystać swoją wyrafinowaną kulturę, dorobek antycznej mądrości, rozsądek i subtelność rzymskiego prawa oraz całe żydowskie, pogańskie i chrześcijańskie dziedzictwo, aby przekształcić Kościół w ornament wspierający absolutyzm*. Kościół i państwo w jednym (co protestanci nazwą później Babilonem) zwyciężyło. Te relacje pomiędzy państwem i Kościołem przetrwały w cesarstwie bizantyńskim, a następnie zostały przekazane Moskwie. Kościołowi zachodniemu Opatrzność oszczędziła tego losu w średniowieczu, aczkolwiek łasce tej towarzyszyło doświadczenie innego rodzaju²⁰.

Ojcowie Kościoła nie wyobrażali sobie życia poza cesarstwem, sądząc, że wraz z jego upadkiem nastąpi koniec świata. A jednak to dopiero upadek Cesarstwa Zachodniego otworzył przed Kościołem niesłychane możliwości. Germańskie plemiona przyjęły chrześcijaństwo z niezwykłą łatwością, a Kościół zyskał szansę wyzwolenia się z dominacji państwa. Germańskie „państwa” nie przypominały Rzymu, a „barbarzyńscy” władcy potrzebowali wsparcia Kościoła w administrowaniu podbitymi terytoriami. Kościół zyskał wtedy szereg przywilejów podatkowych i prawnych, z czasem przekształcając się w stan pierwszy średniowiecznego społeczeństwa. Od XI w. papieństwo rywalizowało z cesarstwem o prymat władzy w chrześcijaństwie zachodnim, a Kościoły lokalne toczyły podobną walkę z władcami państw²¹. Celem każdej ze stron było całkowite podporządkowanie drugiej, ale efektem ubocznym było upodmiotowienie średniowiecznego społeczeństwa: *Temu konfliktowi [...] zawdzięczamy powstanie obywatelskich wolności. Gdyby Kościół nadal podtrzymywał trony królów, których namaścił, lub gdyby walka zakończyła się zbyt szybko całkowitym*

¹⁸ *Lectures on Modern History*, s. 25, 28, 42. Właściwą nazwą dla praw sumienia jest wolność, *Lectures on the French Revolution*, s. 227.

¹⁹ *Freedom in Christianity*, s. 46-47; *Sir Erskine*, s. 71-72.

²⁰ *Freedom in Christianity*, s. 29-31, 33; *Sir Erskine*, s. 69.

²¹ Lord Acton, *The States of the Church*, „Rambler” 1860, Vol. 2, nr 6, s. 291-323, przedr. w: *Essays on Church and State*, s. 109-112; tenże, *The Political System of the Popes*, „Rambler” 1860, Vol. 2, nr 5, s. 154-165; 1860, Vol. 3, nr 7, s. 27-38; 1861, Vol. 4, nr 11, s. 183-193, przedr. w: *Essays on Church and State*, s. 127; tenże, *Döllinger on the Temporal Power*, „Rambler” 1861, Vol. 6, nr 16, s. 1-62, przedr. w: *SWLA*, t. 3, s. 84; *Sir Erskine*, s. 69-70; Add. Mss. 4980, s. 6.

zwycięstwem jednej ze stron, cała Europa uległaby despotyzmowi na modłę Bizancjum lub Moskwy. [...] Choć wolność nie była celem, o który walczono, stała się środkiem, za którego pomocą władza świecka i duchowa chciały zdobyć wsparcie narodów. Miasta Włoch i Niemiec uzyskały samorząd, Francja otrzymała Stany Generalne, Anglia swój Parlament [...] i tak długo, jak konflikt trwał, uniemożliwiał triumf Boskiego prawa [władzy królewskiej – K.Ł.]²².

Dorobek średniowiecza w świecie idei był nie mniej imponujący. W toku konfliktu obie strony musiały przyznać, że: władza pochodzi od ludu, tj. „narodu” ucieleśnionego w reprezentacji stanowej; podatki wymagają reprezentacji stanu, który je płaci; prawo stoi wyżej niż wola władcy; poddani mają prawo do zbrojnego oporu wobec niesprawiedliwej władzy; niewola jest niesprawiedliwa, a władza absolutna jest *bardziej niedopuszczalna i bardziej zbrodnicza niż niewola*. Dorobkiem średniowiecza był *system państw, w których władza była ograniczona przez przedstawicielstwo potężnych klas, uprzywilejowanych korporacji oraz przez uznanie obowiązków wyższych niż te, które nakłada człowiek*²³.

W przeciwieństwie do średniowiecza okres nowożytny nie sprzyjał rozwojowi wolności. Zdaniem Actona stanowił on gwałtowne zerwanie z istniejącą tradycją, a nie jej kontynuację. Nasz myśliciel podziwia dynamizm nowej epoki – odrzucenie mitu i poszukiwanie wiedzy, odkrywanie nowych lądów, poszukiwanie źródeł chrześcijaństwa i wyzwolenie z przesądów, a także podważenie feudalnego porządku. Zachwyca go ogólnie duch epoki. Zauważa jednak, że pozytywnym zmianom towarzyszył również nawrót despotyzmu: państwo narzuca swoją wolę stanowemu społeczeństwu i zaprzęga go do swej służby. Nowa koncepcja polityki opracowana przez Machiavellego, renesans, sprzeniewierzenie się swej misji przez Kościół katolicki i reformacja były głównymi powodami tych negatywnych trendów.

Machiavelli oddzielił politykę od etyki. W jego nowym systemie wartości potęga państwa stanowiła zasadę najwyższą, wymagającą od władcy wyrzeczenia się podstawowych reguł moralnych, które nadal obowiązywały go w życiu prywatnym. Celem Machiavellego była sprawna i inteligentna władza sprawowana przy pomocy ekspertów, znawców prawa i reguł administracji ściśle według zasad sztuki rządzenia. W jego schemacie nie było miejsca dla obywateli z ich indywidualnymi celami i irytującym pragnieniem dobrego życia na modłę Arystotelesa. Renesans z kolei przyczynił się do głębokiego zeświecczenia kultury oraz zaniku poszanowania prawa naturalnego, w rezultacie prawo naturalne zmieniło się w martwą literę i nie stanowiło już żadnego hamulca dla władzy. Papiestwo zaś – wyrzekając się swej wcześniejszej roli przeciwwagi dla władzy cywilnej – stało się jednym z głównych graczy w walce o polityczną dominację, a po jej przegraniu zostało zepchnięte w okresie oświecenia do roli reliktu przeszłości. Reformacja, a zwłaszcza luteranizm, podporządkowały Kościoły

²² *Freedom in Christianity*, s. 33.

²³ *Tamże*, s. 34-37; *Sir Erskine*, s. 69-70; *Political Causes*, s. 258; *Lectures on Modern History*, s. 119; Acton do Simpsona, 20 III 1861, [w:] *The Correspondence of Lord Acton and Richard Simpson*, t. 2, s. 136; Add. Mss. 4940, s. 293.

protestanckie (a pośrednio, również katolicki) państwu. Efektem tych trendów był absolutyzm, ta „wystudiowana filozofia zbrodni” (*studied philosophy of crime*), jak charakteryzuje go Acton. Absolutyzm podporządkował sobie Kościół i lokalnych możnowładców, którzy dawniej byli przeciwwagą dla władzy centralnej, i wprzągnął wszystkich i wszystko w swoją służbę. Jak w cesarstwie rzymskim, nie pozostawiał żadnej sfery poza swoją jurysdykcją i domagał się podobnej lojalności²⁴.

Ten system rządów zalał całą Europę poza nielicznymi wyspami swobody, gdzie dawne wolności ocalały: Anglią, Holandią, szwajcarskimi kantonami i Rzeczpospolitą Obojga Narodów. Kontynentalny liberalizm był reakcją na taką władzę. Jego dążenie do odrzucenia przeszłości i do całościowej zmiany istniejącej rzeczywistości oraz jego arbitralność wynikały z degradacji kondycji ludzkiej, do której przywiódł człowieka absolutyzm. Rewolucja francuska była takim hurtowym odrzuceniem przeszłości i próbą zbudowania nowego społeczeństwa, opartego na abstrakcyjnych pryncypiach²⁵.

Choć reformacja przyczyniła się do osłabienia Kościoła katolickiego i do wprzęgnięcia głównych Kościołów – katolickiego, luterńskiego i kalwińskiego – w służbę państwu, uruchomiła również proces, który przeciwstawiał się narastającemu absolutyzmowi. Było to rozbudzenie religijne, osiągające na poziomie mas wymiar fanatyzmu. Wytworzyło ono potężną siłę (w tym mnogość sekt) na rzecz prawa do czczenia Boga według własnych przekonań i wierzeń, gotową na poświęcenie wszystkiego dla osiągnięcia tego celu. Rozbudzenie religijne odniosło największy sukces w Nowym Świecie, w Ameryce, gdzie rywalizujące ze sobą sekty zbudowały nowy polityczny ład, ale i w Europie przyczyniło się ono do ożywienia myśli politycznej upodmiotowującej wolę „narodu” (czyli społeczeństwa stanowego), a w Anglii do przeciwstawienia się absolutystycznym dążeniom Stuartów i do ustanowienia konstytucyjnej monarchii. Acton nazywa to „wysiłkiem słabych”, który w walce rozciągniętej na stulecia był w stanie przeciwstawić się „panowaniu siły” oraz przyczynił się do *zachowania, zabezpieczenia i zrozumienia wolności*²⁶.

Wysiłek słabych w dziedzinie idei rozpoczął się, zdaniem Actona, we Francji po nocy św. Bartłomieja (1572). Wymordowanie tysięcy hugenotów ożywiło zapomnianą ideę zbrojnego oporu wobec niesprawiedliwej władzy. Idea ta, wykorzystywana początkowo przez hugenotów przeciw katolickim monarchom we Francji, została po latach użyta przez katolików do zwalczania Henryka III de Valois (w Polsce znanego

²⁴ *Lectures on Modern History*, s. 7-60, 78-110, a zwł. 19, 83-84, 86-101; *Freedom in Christianity*, s. 37-44; Lord Acton, *Protestant Theory of Persecution*, „Rambler” 1862, Vol. 6, nr 18, s. 318-351, przedr. w: *SWLA*, t. 2, s. 98-131; tenże, *Introduction to Burd's Edition of „Il Principe” by Machiavelli*, pierwotnie wydane w: N. Machiavelli, *Il Principe*, red. L.A. Burd, Oxford 1891, s. xix-xl, przedr. w: *SWLA*, t. 2, s. 479-495; Lord Acton, *The Catholic Academy*, „Rambler” 1861, Vol. 5, nr 15, s. 291-302, przedr. w: *SWLA*, t. 3, s. 60-63; tenże, *Döllinger on the Temporal Power*, s. 87-115; Add. Mss. 4982, s. 136; 4960, s. 319.

²⁵ *Lectures on the French Revolution*, *passim*, a zwł. s. 96-97, 100-101, 108; Lord Acton, *Nationality*, s. 414-415, 428-429; tenże, *Mr. Goldwin Smith's „Irish History”*, s. 76, 91-95.

²⁶ *Lectures on Modern History*, s. 60.

jako Henryk Walezjusz) oraz do opozycji wobec kandydatury Henryka z Nawarry (późniejszego Henryka IV, wówczas hugenoty) do tronu Francji. Równolegle protestanci i katolicy wykorzystywali te same hasła przeciw Filipowi II hiszpańskiemu, próbującemu narzucić swą absolutną władzę w Niderlandach. Acton utrzymuje, że większość idei dotyczących praw poddanych do kontrolowania i zmiany władców, które znajdziemy później w myśli Johna Milтона (1608-1674), Locke'a i Rousseau, została już zawarta w pismach polemicznych XVI stulecia. Nim jednak weszły one do obiegu myśli liberalnej, uległy sekularyzacji, a ich religijne pochodzenie zostało zapomniane²⁷.

W Anglii wysiłek słabych nie tylko wytworzył idee, lecz także wymusił polityczne zmiany. Purytanie, dyskryminowani przez władzę i Kościół anglikański, zmuszeni byli uznać, że nie tylko Kościół katolicki jest „Babilonem”, czyli państwem i Kościołem w jednym. Protestancka Anglia i jej Kościół byli niewiele lepsi. W rezultacie purytanie oraz inni „nonkonformiści” – prezbiterianie, baptyści i kwakrowie – stali się siłą napędową rewolucyjnych przemian, które miały miejsce w Anglii w połowie XVII w.: wojny domowej 1642-1651, ścięcia króla Karola I Stuarta (1649), protektoratu Cromwella (1651-1658) i restauracji Stuartów (1660). Acton nazywa te wydarzenia purytańską rewolucją lub purytańską reformacją²⁸.

Purytanie nie byli tymi, którzy na tych zmianach wiele zyskali. Jak nasz historyk podkreśla, beneficjentami nowych porządków stała się głównie *gentry* (niższa szlachta) oraz sam Kościół anglikański. Obie grupy miały największą reprezentację w parlamencie i kontynuowały politykę dyskryminacyjną nie tylko wobec katolików, lecz także wobec wszystkich nieanglikanów. Konserwatywna *gentry* i anglikański kler zainteresowani byli utrzymaniem istniejącego *status quo*: pragnęli zachować swoją dominującą rolę w państwie, ale uznawali również prerogatywy władzy królewskiej i odrzucali prawo do czynnego oporu. Z czasem skupili się oni w „partii dworu”, a później stali się torysami. Ich rywalami byli ludzie wywodzący się z tej samej warstwy, ale pozbawieni prawa do sprawowania urzędów ze względu na wyznanie. Gotowi byli oni zaakceptować nawet dyskryminacyjne akty parlamentu pozbawiające ich czynnego udziału we władzy, ale nie godzili się z próbami narzucenia arbitralnej władzy króla lub emancypacji katolicyzmu, i w tych sprawach gotowi byli do zbrojnego oporu. Z czasem te grupy zbiorą się w „partii kraju” (*Country Party*), a później staną się wigami²⁹.

Ani przyszli torysi, ani przyszli wigowie nie stanowili siły rewolucyjnej, toteż trzeba było wyjątkowej niezręczności Karola II (1660-1685) oraz Jakuba II (1685-1688), aby stopniowo skonfliktować ze sobą niemal wszystkich. Nowa faza konfliktu pomiędzy „niepoprawną monarchią”, wciąż dążącą do absolutyzmu, a parlamentem, Kościołem,

²⁷ *Sir Erskine*, s. 71; *Freedom in Christianity*, s. 41; *Lectures on Modern History*, s. 197-198.

²⁸ *Lectures on Modern History*, s. 198, 192. Jeden z rozdziałów jego *Lectures* nosi tytuł *The Puritan Revolution*, s. 188-197.

²⁹ *Lectures on Modern History*, s. 206-208. *Country Party* można tłumaczyć na kilka sposobów, jako partia kraju, partia wsi, prowincjonalna albo nie-dworska.

sektami i *de facto* całym „narodem” miała jednak już bardziej charakter polityczny niż religijny. Doprowadziła do „chwalebnej rewolucji” (1688), która zakończyła ostatecznie rządy Stuartów. Jednocześnie „chwalebna rewolucja” otworzyła w Anglii okres monarchii konstytucyjnej, niekontestowanej już więcej przez żadnego z monarchów³⁰. Wigowie zaś stali się dominującą siłą w państwie, kontrolującą nieprzerwanie parlament aż do czasów konfliktu z koloniami w Ameryce.

Wigowie odwoływali się do angielskiej tradycji politycznej sięgającej *Magna Carta* (1215) oraz przywilejów, które stanowy „naród” zdobywał na przestrzeni stuleci swej historii. „Prawa Anglika” stanowiły centralne hasło ich politycznych przekonań. Drugim hasłem, równie ważnym co pierwsze, było odwołanie się do wyższego, naturalnego prawa. Razem stanowiły one kamień węgielny ich przekonań, który – jak widać – był tożsamy z hebrajskimi zasadami wolności. Zarówno król, jak i poddani podlegali temu samemu prawu i na obydwu stronach spoczywał obowiązek obrony konstytucyjnego ładu. Poddani mieli prawo nawet do zbrojnego oporu, ale jedynie w przypadku łamania fundamentalnych praw, a nie zwykłych nadużyć władzy. Najbardziej znanym przedstawicielem tego nurtu, bardzo bliskim Actonowi, był Edmund Burke³¹.

Acton dostrzegał także inny, bardziej mu obcy nurt wigów, pokrewny kontynentalnemu liberalizmowi. Nurt ten czynił z „narodu” wyłącznego suwerena, nieskrępowanego prawem naturalnym, za to opierającym swe uprawnienia na pierwotnych prawach, którymi człowiek rzekomo cieszył się w stanie natury. Choć w przeciwieństwie do kontynentalnego liberalizmu nurt ten nie dążył do zastąpienia absolutnego króla absolutnym ludem, niemniej jednak nie był on całkowicie wolny od tej tendencji. Acton wywodził go z radykalnej tradycji wojny domowej przeciw Karolowi I reprezentowanej przez „okrągłe głowy” (*Roundheads*), a później przez Milтона i Locke’a³².

W wieku XVIII idee wigów uległy stopniowej uniwersalizacji. „Prawa Anglika”, charakterystyczne zwłaszcza dla nurtu pierwszego, przestawały być wyłączną własnością jednego „narodu” i stopniowo zmieniały się w „prawa człowieka”. Konflikt z koloniami amerykańskimi w drugiej połowie XVIII w. ten proces przyspieszył. Charakterystyczna dla wigów skłonność do kompromisu, do unikania całościowych rozwiązań i poleganie na stopniowych i ewolucyjnych rozwiązaniach wycisnęły trwałe piętno na angielskim systemie politycznym, który Acton puentował jako *wolność*

³⁰ *Lectures on Modern History*, s. 202-206, 210-215, 128-219.

³¹ Lord Acton, *Review of Thomas Arnold's „Manual of English Literature”*, „Home and Foreign Review” 1863, Vol. 2, nr 3, s. 250-254, przedr. w: *SWLA*, t. 1, 145 (dalej cyt.: *Arnold's „Manual”*); tenże, *Review of Thomas Arnold's „Public Life of Lord Macaulay”*, „Home and Foreign Review” 1863, Vol. 2, nr 3, s. 257-260, przedr. w: *SWLA*, t. 1, s. 153 (dalej cyt.: *Arnold's „Public Life”*); *Lectures on Modern History*, s. 207-208. Wśród „ojców założycieli” tego nurtu wigów Acton wspomina prawników konstytucyjnych, takich jak John Selden (1584-1654), baron John Somers (1651-1716), a później lord Charles Pratt. Nurt ten reprezentował także premier William Pitt (Starszy, 1708-1778).

³² *Arnold's „Manual”*, s. 145; *Arnold's „Public Life”*, s. 153-154.

opartą na nierówności³³. Mimo wielu niedoskonałości tego systemu Anglia po „chwalebnej rewolucji” weszła w etap nazywany przez Actona „dojrzałą wolnością”, budując liberalny porządek odległy od kontynentalnego doktrynerstwa, a opierający się na rodzimej tradycji i wyższym prawie. Samoregulujące się mechanizmy tego systemu stopniowo eliminowały z niego słabości i wady, a wśród nich samą nierówność³⁴.

Dumny z angielskiej tradycji, był niemniej jednak nasz historyk zmuszony oddać palmę pierwszeństwa Ameryce, jeśli chodzi o osiągnięcia w budowaniu porządku służącego wolności – *wolności budowanej na równości*³⁵. Fenomen amerykański wynikał ze zbiegu wielu okoliczności. Po pierwsze, decydujący wpływ na budowę amerykańskiego ładu mieli protestanci (przede wszystkim purytanie), którzy gotowi byli na wszystko, byleby mieć możliwość czczenia Boga według własnych przekonań. Z tego powodu podjęli niezwykle ryzykowne przedsięwzięcie opuszczenia Europy i – jak Izraelici uchodzący z Egiptu – udania się na „pustynię” w poszukiwaniu „ziemi obiecanej”. Chociaż nie od razu, to jednak szybko zwalczające się sekty zrozumiały, że nie mogą budować państwowego Kościoła, czyli nowego „Babilonu”, i kwestie wiary pozostawiły sumieniu. Po drugie, chcąc pozbyć się kłopotliwych poddanych, Stuartowie dawali emigrantom liberalne przywileje (*charters*), które służyły jako konstytucje w nowych koloniach. Przywileje te umożliwiały kolonistom zbudowanie samorządu – od poziomu parafii do zgromadzeń kolonialnych – i ograniczały ingerencję władzy metropolii do minimum. Po trzecie, protestanci nauczyli się w swoich Kościołach, jak sprawować władzę. Ich parafie były zarządzane przez wiernych, a nie duchowieństwo, stanowiły więc znakomity wzorzec dla władzy publicznej, od początku republikański i demokratyczny w swej naturze.

Acton cytuje Tomasza Hookera (1586-1647), znanego kaznodzieję purytańskiego i „ojca” Connecticut, który nauczał wiernych, że *wybór sprawujących władzę należy do ludu, z mocy boskiego pozwolenia. Ci, którzy mają prawo mianowania zarządzających oraz urzędników [officers and magistrates], mają też władzę, aby określić zakres i granice ich uprawnień*. Ponieważ członkowie kongregacji byli jednocześnie członkami lokalnych wspólnot, udział we władzy na poziomie lokalnym był niemal powszechny. Po czwarte, nie tak jak w Europie, przybysze nie byli zależni od starych instytucji i praw (często feudalnych w swej genezie) oraz biurokratycznych przeszkód. Przybyli oni do kraju, który – z ich punktu widzenia – był dziewiczy i który mogli urządzić według własnych recept. Stąd też amerykańskie prawo i zwyczaj nacechowane zostały pragmatyzmem. Po piąte, koloniści nie mogli liczyć na pomoc ze strony metropolii (jak miało to miejsce w koloniach hiszpańskich i francuskich), ale byli od początku zdani wyłącznie na samych siebie. Poleganie na sobie i zaradność były koniecznością, od których zależało ich życie. W konsekwencji przedsiębiorczość i niezależność stały się jakby drugą

³³ *Lectures on Modern History*, s. 208; *Lectures on the French Revolution*, s. 26-29, 97; Add. Mss. 4950, s. 280.

³⁴ Acton do Mary Gladstone, 24 IV 1881, [w:] *Letters of Lord Acton to Mary*, s. 71-74; Add. Mss. 4945, s. 92.

³⁵ *Lectures on the French Revolution*, s. 97.

naturą Amerykanów, ich cechami narodowymi. Wreszcie, całość sytuacji w koloniach amerykańskich prowadziła do powstania budowanej od dołu demokracji i republikańskich tradycji, do umiłowania wolności wśród białych osadników oraz do szybkiego wzrostu zamożności³⁶.

Amerykanie od samego początku swego osadnictwa w „Nowym Świecie” przyzwyczaili się do płacenia tylko tych podatków bezpośrednich, które sami uchwalali. Próby narzucenia podatków koloniom, które Wielka Brytania podjęła po zakończeniu wojny siedmioletniej (1756-1763) wywołały opór, a ostatecznie doprowadziły do wojny o niepodległość i rewolucji amerykańskiej (1775-1783) oraz do powstania Stanów Zjednoczonych Ameryki (1789).

Acton podkreśla, że w konflikcie brytyjsko-amerykańskim nie chodziło o pieniądze, ale o potwierdzenie zwierzchności brytyjskiej nad Ameryką, a zwłaszcza uprawnień Izby Gmin do nakładania podatków. Aczkolwiek Amerykanie protestowali, że nie mają swojej reprezentacji w parlamencie – a „prawa Anglika” zawierają formułę, iż nie ma opodatkowania bez przedstawicielstwa – to jednak zgodnie z literą prawa parlament posiadał legalną władzę nakładania podatków. Co więcej, parlament był wybrany przez „naród”, zatem opór wobec arbitralnej władzy „narodu” musiał opierać się na innych zasadach niż opór wobec arbitralnej władzy królewskiej. Amerykanie musieli się zatem odwołać do prawa wyższego niż angielskie, do prawa naturalnego ustanowionego przez samego Stwórcę: *z mocy Boskiego prawa i prawa naturalnego władza nie może nakładać podatków na własność ludu bez zgody ich samych lub ich reprezentantów. Nie ma takiego nakazu, choćby najstarszego, który by zastąpił prawo Natury oraz dar samego Wszechmocnego Boga, który nadał każdemu człowiekowi prawo do wolności. Deklaracja niepodległości* napisana do Jeffersona (1776) ma już bardziej zsekularyzowaną formę, ale również odwołuje się do praw uniwersalnych, które są wyższe od prawa brytyjskiego³⁷.

Acton jest pełen podziwu dla amerykańskiej woli obrony wolności oraz gotowości do zaryzykowania wszystkiego w niepewnej wojnie przeciwko jednemu z najpotężniejszych państw na świecie. To jednak, co wzbudza jego największy zachwyt, to sukces, który odnieśli Amerykanie, budując swą republikę opartą na prawach. W przeciwieństwie do radykalnego języka okresu rewolucji konwencja konstytucyjna w Filadelfii, gdzie reprezentanci stanów obradowali nad treścią konstytucji (1787), cechowała się spokojną refleksją oraz dążeniem do uniknięcia czystej demokracji. Nasz myśliciel podkreśla, że Ameryka, pozostająca daleko w tyle za Europą pod względem cywilizacyjnym, nie ustępowała nikomu, jeśli chodzi o znajomość prawideł polityki: zebrani

³⁶ *Lectures on Modern History*, s. 25, 188-193, 292; *Lectures on the French Revolution*, s. 21; *Sir Erskine*, s. 72-73; *Freedom in Christianity*, s. 50; Lord Acton, *Colonies*, „Rambler” 1862, Vol. 6, nr 18, s. 391-400, przedr. w: *SWLA*, t. 1, s. 183-186; tenże, *Civil War in America: Its Place in History*, wykład wygłoszony 18 I 1866 r. w The Literary and Scientific Institution w Bridgnorth, opublikowany w „Bridgnorth Journal” 1866, 20 I, przedr. w: *SWLA*, t. 1, s. 272 (dalej cyt.: *Civil War in America*).

³⁷ *Lectures on the French Revolution*, s. 24; *Lectures on Modern History*, s. 289, 293; Acton do Lady Blennerhassett, 22 IV 1887, [w:] *Correspondence*, s. 272-273.

w Filadelfii znali nie tylko polityczną teorię, lecz także polityczną praktykę³⁸. To pozwoliło im wypracować formułę konstytucji, która stworzyła władzę zrównoważoną na wiele sposobów, od klasycznej *forma mixta*, czyli podziału władzy w zależności od jej koncentracji (prezydent jako odpowiednik władzy królewskiej, senat władzy arystokratycznej, a izba reprezentantów władzy demokratycznej), poprzez trójpodział władz Monteskiusza na władzę prawodawczą, wykonawczą i sądowniczą, aż po federalizm oddzielający uprawnienia rządu centralnego od władzy stanów. Acton szczególnie cenił sobie federalizm, czyli ten podział władzy, który Amerykanie jako pierwsi wcielili w życie. Konstytucyjne środki podziału władzy zastosowane przez Amerykanów pozwoliły im zachować i zabezpieczyć na przyszłość obywatelską wolność oraz uprawnienia stanów, a jednocześnie stworzyć silną federalną władzę wykorzystującą potencjał całego państwa³⁹. Za te osiągnięcia Acton nie szczędził Ameryce pochwał, nazywając jej sukces w tworzeniu wolnej wspólnoty politycznej „bezprzykładnym”. W innym miejscu stwierdzał, iż Ameryka *stworzyła wspólnotę potężniejszą, zamożniejszą, inteligentniejszą i bardziej wolną niż jakkolwiek inna, którą świat miał okazję zobaczyć*. W jeszcze innym nazywał federalizm *nieśmiertelnym darem [tribute] Ameryki dla polityki*⁴⁰.

Tak jak w przypadku Anglii, amerykański ład polityczny miał wbudowane samoregulujące mechanizmy i usuwał stopniowo przeróżne niedoskonałości i wady systemu. Najpoważniejszym wyzwaniem, przed którym Ameryka stanęła po rewolucji, była niewątpliwie kwestia niewolnictwa. To, że nie potrafiła usunąć go bez krwawego konfliktu, świadczyło o tym, iż jej ustroj stał znacznie dalej od Actońskiego ideału, niż nasz myśliciel początkowo sądził. Jego pisarstwo okresu amerykańskiej wojny domowej (1861-1865) i tuż po niej było pełne krytycznych uwag wobec Ameryki. Wtedy to nazwał amerykańską wolność wolnością „fałszywą” (*spurious*)⁴¹. W wykładach na temat historii nowożytnej na Uniwersytecie Cambridge, które Acton wygłosił pod koniec swego życia, jego ocena obywatelskiej wolności w Ameryce była ponownie wysoka, aczkolwiek nie wzbudzała już w nim pierwotnego entuzjazmu⁴². Wbudowane w system amerykański mechanizmy równowagi władz okazały się za słabe, aby utrzymać skuteczną kontrolę nad jej elementem demokratycznym i nad skłonnością demokratycznego suwerena do sprawowania władzy bez żadnych ograniczeń.

³⁸ *Political Causes*, s. 219-230; Lord Acton, *The American Commonwealth*. By James Bryce, s. 398; *Civil War in America*, s. 264-270; *Lectures on the French Revolution*, s. 34.

³⁹ *Lectures on the French Revolution*, s. 33-37; *Political Causes*, s. 225-229; *Civil War in America*, s. 264-265; *Lectures on Modern History*, s. 295; *Sir Erskine*, s. 82.

⁴⁰ *Civil War in America*, s. 264; *Lectures on Modern History*, s. 295; *Lectures on the French Revolution*, s. 37.

⁴¹ *Political Causes*, s. 216-262, zvl. 261; *Civil War in America*, s. 263-279, a zvl. 278. Acton opublikował również szereg relacji z wojny domowej zamieszczanych w stałej sekcji „Ramblera” i „Home and Foreign Review”, zatytułowanej *Current Events* (lub *Contemporary Events*), przedr. w: *SWLA*, t. 1, s. 280-360.

⁴² Wykład zatytułowany *The American Revolution*, [w:] *Lectures on Modern History*, s. 287-295. Złagodzenie krytyki Ameryki widoczne jest już w *Sir Erskine* (s. 72-74) z 1878 r.

LIBERALIZM ACTOŃSKI

Jeśli Acton odrzuca kontynentalny liberalizm oparty na abstrakcyjnych ideach, to co proponuje w zamian? Czy doświadczenia historyczne mogą zastąpić „dogmatyczną” konstrukcję i stać się fundamentem liberalizmu? Zaczniemy od przypomnienia rzeczy oczywistej. Skoro Acton twierdzi, że wolność winna być celem nadrzędnym każdej władzy, oczywiste jest, iż musi być takim dla liberalnego rządu. Władza, która mieni się liberalną, nie może stawiać wyżej w hierarchii wartości innych celów niż wolność. Co jednak konkretnie oznacza to stawianie wolności jako celu najwyższego? Jak taka władza powstaje i jak się ją sprawuje?

Acton nie sformułował pełnej teorii wolności, jak wspomnieliśmy, nigdy nie napisał książki, w której mógłby usystematyzować swoje poglądy. Nie oznacza to jednak, że nie posiadał sprecyzowanych poglądów na temat podstaw wolności lub że nie zostawił nam wyraźnych wskazówek co do tego. W wielu miejscach swej spuścizny stwierdza on *expressis verbis*, że fundamentem i zasadniczym ogniwem wolności jest samorząd lokalny. *Wolność* – powiada w jednej ze swoich notatek – *równa się samorządowi*. W innym miejscu, tym razem w tekście opublikowanym, podkreśla, że wspólnymi korzeniami wolności obywatelskiej i religijnej jest samorząd. Samorząd jest także, jak zauważa w kolejnym artykule, *jedyną pewną podstawą wolności, zarówno politycznej, jak i religijnej*. W jeszcze innym miejscu powiada, że *samorząd jest celem władzy*, co przypomina jego stanowcze stwierdzenie, że *to wolność jest celem władzy*. Utożsamienie wolności i samorządu potwierdza również Acton w następującym zdaniu: *charakterystycznym znakiem i manifestacją [wolności] jest samorząd*⁴³. Wolność zaczyna się zatem na najniższym szczeblu ludzkiej organizacji, w wiejskich lub miejskich wspólnotach. To codzienne zmagania z przeciwnościami natury i z trudnościami wynikającymi z niedoskonałej organizacji oraz równoległe rodząca się odpowiedzialność nie tylko za los własny i rodziny, lecz także za los wspólnoty są zacznym politycznej wolności, a jednocześnie obywatelstwa.

Taki stosunek do źródeł wolności nie brał się u Actona z dogmatycznego podejścia do zagadnienia wolności, ale wynikał z obserwacji oddolnie powstałych wspólnot obywatelskich. Ich ślady znajduje nasz myśliciel w wielu miejscach historii, poczynając od hebrajskich plemion w starożytności, poprzez greckie *poleis*, municypalny samorząd oparty na *poleis* w okresie rzymskim, samorządy miejskie w okresie średniowiecza, a na samorządzie lokalnym w Ameryce kończąc.

Choć władza u Izraelitów nie była powoływana demokratycznie (mimo równości wobec prawa Izraelici nie wypracowali demokratycznych mechanizmów wyłaniania przywództwa), to jednak władza ta nie była władzą narzuconą z zewnątrz, „przywieszoną w teczce”, ale posiadała mandat ludu („narodu”). Kształtowała się bowiem

⁴³ Add. Mss. 4870, s. 28; Lord Acton, *Protestant Theory of Persecution*, s. 99; tenże, *Mr. Goldwin Smith's „Irish History”*, s. 85; *Report on Current Events, July 1860*, s. 497; tenże, *American Commonwealth. By James Bryce*, s. 399; tenże, *Venn's Life of St. Francis Xavier*, „Home and Foreign Review” 1863, Vol. 2, nr 3, s. 188.

przez organiczny wzrost, od jej prapoczątków we władzy ojcowskiej każdego z dwunastu plemion Izraela, poprzez władzę starszyny rodowej i przywództwo Mojżesza w okresie czterdziestoletniego exodusu z Egiptu oraz rządu starszyny i wyróżniających się mądrością jednostek (sędziów) w okresie luźnej konfederacji plemion po przybyciu do Ziemi Obiecanej, aż po wyłonienie się ograniczonej władzy monarszej około 1020 r. przed Chrystusem. Ten niedemokratyczny, a organiczny model powoływania władzy, odzwierciedlający narodową tradycję, będzie przeważał w historii europejskiej przez wiele stuleci, aż do schyłku XVIII w. Acton nazwie go „wolnością w nierówności”. Choć, jak wspomniano, model ten konkretnie odnosił się do ustroju angielskiego, ukształtowanego w XVII i XVIII w., to nie wydaje się nadużyciem, jeśli termin ten odniesiemy do przeszłości.

Grecja starożytna, a szczególnie Ateny, była odstępstwem od powyższego modelu „wolności w nierówności”, ale niezupełnie. Wprawdzie wszyscy obywatele ateńscy mieli równy udział we władzy, bez względu na pochodzenie i zamożność, to jednak, jak powiada Acton, *państwo o populacji 500 000, które ma tylko 30 000 pełnych obywateli, i którym w praktyce rządzi około 3000 ludzi na publicznym zgromadzeniu, trudno nazywać demokracją*⁴⁴. Równość w demokracji ateńskiej była zatem względna, nie odnosiła się do przeważającej większości mieszkańców Aten. Greckie *polis* odegrało jednak zasadniczą rolę w historii wolności i obywatelstwa, ponieważ stało się trwałym elementem samorządu lokalnego w monarchiach hellenistycznych oraz w okresie rzymskim. Jakkolwiek despotyczna była władza centralna, wydaje się, że elementy ograniczonej wolności i obywatelstwa na szczeblu lokalnym nie zostały zniszczone. Te elementy samorządu przetrwały na północy Włoch nawet najgorszy okres cywilizacyjnego upadku, by następnie od IX-X w. odrodzić się i rozprzestrzenić jako samorząd miejski na Francję i Niemcy w okresie rozkwitu średniowiecza⁴⁵. Stamtąd zaś samorządy miejskie rozlały się na całą Europę.

Jeśli pamiętamy, jak ważny jest samorząd lokalny w teorii wolności Actona, łatwiej zrozumiemy jego zachwyty nad sytuacją w amerykańskich koloniach. Identyfikacja wolności z samorządem pojawia się u Actona właśnie przy okazji jego wywodów na temat Ameryki. I ten zachwyty i zwrócenie uwagi na rolę samorządu stają się zrozumiałe, gdy uświadomimy sobie, iż amerykańskie kolonie oferowały wręcz modelowe warunki dla rozwoju samorządu lokalnego. Osadnicy przybywający do Nowego Świata nie mogli oglądać się na władzę centralną w Anglii – była ona zbyt daleko i nie dysponowała instrumentami umożliwiającymi kontrolę; mogli oni, i musieli, polegać tylko na sobie. Samorząd i równolegle obywatelstwo tworzyły się więc samorzutnie, z reguły wokół kościoła, będącego centralnym budynkiem osady, i dopiero z tego lokalnego szczebla stopniowo rozprzestrzeniały się na gminę (*county*), a następnie kolonię, aby w końcu objąć całą Unię amerykańską, powstałą po wojnie o niepodległość.

⁴⁴ *Sir Erskine*, s. 61.

⁴⁵ *Freedom in Christianity*, s. 16-17, 34-37; *Sir Erskine*, s. 64, 68-70; Lord Acton, *The States of the Church*, s. 96-103; tenże, *Political Thoughts on the Church*, „Rambler” 1959, Vol. 11, s. 30-49, przedr. w: SWLA, t. 3, s. 30-32.

Władza ogólnopaństwowa, federalna w USA wypełnia ważne funkcje, których samorząd nie jest w stanie sam zrealizować, jednocześnie stanowi największe zagrożenie dla wolności. Pod tym względem Acton nie różnił się od Tocqueville'a, który również obawiał się uzurpacji władzy centralnej. Rząd federalny, posiadając demokratyczny mandat, próbuje poszerzać swój zakres władzy, zacierając granicę między tym, co znajduje się we właściwym mu obszarze działania, a tym, co leży poza jego jurysdykcją⁴⁶. Dlatego też Acton podkreśla tak stanowczo, że każda władza ma swój zakres, w którego ramach legalnie sprawuje swoją władzę. Rząd centralny nie znosi uprawnień władz lokalnych. Odwrotnie, w warunkach wolności winien przestrzegać, a nawet wspomagać władzę niższego szczebla w wypełnianiu jej funkcji. W przeciwieństwie do rewolucji francuskiej rewolucja amerykańska nie wytworzyła omnipotentnej władzy centralnej, ale konstytucyjnie określiła obszar władzy rządu federalnego, pozostawiając dziedziny znajdujące się poza tym obszarem pod władzą rządów stanowych⁴⁷.

Podział władzy, według Actona, dotyczy nie tylko władzy politycznej. W warunkach wolności musi on iść dalej i rozciągać się również na władzę instytucji pośrednich. Każda instytucja i organizacja, czy to polityczna, czy społeczna, czy też biznesowa lub kulturalna, wytwarza naturalną dla siebie władzę. Każda z nich jest legalna i działa autonomicznie we właściwym jej zakresie. Jakakolwiek ingerencja władzy wyższej w działanie władzy niższej możliwa jest tylko w ramach dopuszczalnych przez prawo i nie może dotyczyć tej sfery, która znajduje się naturalnie w jej zakresie. *Państwo nie jest zwykłą antytezą władzy i podległości [sovereignty and subjection]. Jest ono całościowym systemem władz i usług. [...] Każda władza, nie tylko władza suwerena, pochodzi od Boga. Władza ojcowska, władza kościelna, każda naturalna władza lokalna – wszystkie one obdarzone są boską sankcją. Każda jest najwyższą w swym własnym zakresie i każda stanowi granicę dla władzy centralnej [sovereign power]. Łamanie takiej władzy jest przestępcze i rewolucyjne, niezależnie od tego, czy dokonane przez zwykłych ludzi, czy przez inny rodzaj władzy. Władza państwa jest najwyższą władzą tylko w swej właściwej sferze, podobnie jak władza w rodzinie, w dystrykcie lokalnym, w Kościele [czy] parlamencie. Wszystkie te władze są chronione przez państwo, a żadna nie może być przez nią kontrolowana*⁴⁸.

Taki stosunek do władzy państwowej wiąże się u Actona z jego poglądem na relacje między społeczeństwem a państwem. Państwo dla niego jest jak „skóra”, która wyrasta ze społeczeństwa, lub jak „rękawiczka”, która je chroni. Państwu nie wolno przekształcić się w „imadło” lub „formę”, które nadawałyby społeczeństwu pożądany kształt. Państwo takie nie byłoby państwem wolnym. Właściwe relacje między społeczeństwem a pań-

⁴⁶ Dwa wspomniane artykuły na temat wojny domowej w Ameryce zawierają atak Acton na niekonstytucyjny wzrost władzy federalnej kosztem władzy stanów: *Political Causes*, s. 216-262, a zwł. 229-251; *Civil War in America*, s. 263-279, a zwł. 269-277. Zob. również: Lord Acton, *The War in America*, „Rambler” 1861, Vol. 5, nr 15, s. 424-432, przedr. w: *SWLA*, t. 1, s. 289-290.

⁴⁷ *Lectures on Modern History*, s. 295; *Lectures on the French Revolution*, s. 37; *Report on Current Events, July 1860*, s. 497.

⁴⁸ *Report on Current Events, July 1860*, s. 497.

stwem zachodzą nie wtedy, gdy społeczeństwo jest bezkształtną masą zatomizowanych jednostek (tak jak w kontynentalnym liberalizmie), ale wtedy, gdy jest ono zorganizowane w ciałach, które je reprezentują. W przeszłości były to prowincje, stany i korporacje, zawodowe oraz religijne, każde ze swoim przedstawicielstwem oraz swoimi prawami i przywilejami. Stanowiły one „naród” w relacjach z władzą. Dziś taką funkcję pełni wielość organizacji pośrednich i ciał samorządowych organizujących społeczeństwo *vis-à-vis* państwo⁴⁹.

Im bardziej społeczeństwo lub – używając anglo-amerykańskiej terminologii – „naród” jest zorganizowany, im dłuższa jest tradycja takich organizacji i im więcej jest takich ciał zorganizowanych wzdłuż i w poprzek społeczeństwa, tym większe są gwarancje wolności. Każda z tych organizacji jest bowiem bastionem oporu wobec centralizujących i biurokratycznych wysiłków państwa. Federalny ustrój państwa sprzyja wytworzeniu się takich struktur wolności w „narodzie”. Kościół, najlepiej uniwersalny (niepokrywający się granicami państwa), jest częścią takiej struktury broniącej społeczeństwo przez zakusami władzy. Zróżnicowanie etniczne i narodowe (tym razem termin ten użyty jest w jego wschodnioeuropejskim znaczeniu) również służy zachowaniu wolności w państwie. Aby być wolne, wielonarodowe państwo musi uznać szczególnie prawa przysługujące grupom etnicznym (narodowościom), szanować ich obyczaje i tradycję oraz dać im możliwość wyłonienia własnej reprezentacji broniącej mniejszości przed centralizacyjnymi i unifikującymi zakusami państwa⁵⁰. Jakakolwiek polityka wynarodowiania mniejszości, uprzywilejowania narodu większości kosztem mniejszości prowadzi do utraty wolności dla wszystkich: *Państwo niezdolne do zaspokojenia potrzeb różnych narodowości [races] potępia samo siebie; państwo, które próbuje je zneutralizować, zasymilować [to absorb] lub wypędzić, niszczy własną witalność; a państwo, które ich nie ma, pozbawione jest głównego czynnika samorządu*⁵¹.

Państwo *vis-à-vis* społeczeństwo (lub „naród”) jest bezstronnym arbitrem, stojącym na straży przestrzegania prawa przez wszystkich, zarówno przez jednostki, jak i przez organizacje pośrednie. Podczas gdy społeczeństwo jest ciałem, w którym utylitarna zasada *jak największego szczęścia dla jak największej liczby ludzi* jest naturalną metodą działania i właściwym celem, dla państwa takim celem jest wolność⁵². Actońskie liberalne państwo ochrania nie tylko wolność jednostki (tak jak w kontynentalnym liberalizmie), ale zapewnia też swobodę działania organizacji pośrednich, w których jednostki te są zorganizowane. Dlatego też Actoński liberalizm nie wyzwala antagonizmu między jednostką a społeczeństwem i nie staje przed problemem, jak połączyć egoistyczną z natury jednostkę ze wspólnotą – dylemat nierozwiązywalny w doktrynerskim liberalizmie. U Actona jednostka złączona jest

⁴⁹ Lord Acton, *Notes on the Present State of Austria*, „Rambler” 1861, Vol. 4, nr 11, s. 193-205, przedr. w: *Essays on Church and State*, s. 345.

⁵⁰ Lord Acton, *Nationality*, s. 409-433, a zwł. 424, 426-428, 431-433.

⁵¹ *Tamże*, s. 432.

⁵² Lord Acton, *Colonies*, s. 180; *Political Causes*, s. 260.

ze społeczeństwem tak wieloma więzami, że konflikt pomiędzy wolnością jednostki a normami społecznymi wydaje się odstępstwem raczej niż regułą. Podkreślający wszędzie konieczność równoważenia jednej władzy przez drugą, zdaje się nasz myśliciel sugerować, że jednostka i jej prawa także nie mogą pozostawać same, niezbalansowane przez jakąś inną zasadę, jaką są tradycje, obyczaje i wartości wspólnoty. Ostatecznie, jeśli zgodzimy się z Arystotelesem, że człowiek jest zwierzęciem politycznym, nie może on być mikrokosmosem istniejącym dla samego siebie, odciętym od świata zewnętrznego, a jednak narzucającym mu swoje standardy. Nie, człowiek jest częścią większej całości, zarówno społeczeństwa, jak i państwa. Jego prawa muszą być zatem zrównoważone przez standardy i normy jego wspólnoty politycznej, obejmującej i „naród”, i państwo.

W swej koncepcji liberalnego porządku, w którym wolność jest najwyższą wartością, Acton pozostawiał całkowitą swobodę oddolnie kształtującym się wspólnotom politycznym. One same decydują o formach swej organizacji oraz wyższych strukturach władzy, zaczynając od parafii, a na władzy ogólnopaństwowej kończąc. Jedyny czynnik arbitralny, który w tym procesie samoorganizacji musi być uwzględniony, jeśli wspólnoty te mają zachować polityczną wolność, to wyższe prawo. Jak wspomniano przy okazji starożytnego Izraela, wyższe prawo jest drugim, obok rodzimej tradycji, podstawowym fundamentem wolności. Spróbujmy zatem omówić teraz pełniej kontekst, w którym ten fundament wolności pojawia się w myśli naszego historyka.

Według Actona każda wspólnota polityczna potrzebuje prawa wyższego. Prawo takie stanowi pierwszy element ograniczenia władzy. Tak było w przypadku starożytnego Izraela, gdzie „zakon” pozbawiał monarchę władzy ustawodawczej. Ale wyższe prawo lub – używając terminologii stoików – prawo naturalne ma charakter bardziej uniwersalny niż tylko ograniczenie władzy: tworzy ono podstawę prawa moralnego. Dla jednostki oraz jej wspólnot prawo naturalne jest zatem kryterium dobra i zła. Obnaża ono to, co jest niedobre i niesprawiedliwe w życiu jednostki i jej „narodu”, oraz wyznacza kierunek, w którym należy zmierzać w przyszłości. Wskazując na hebrajskie i stoickie źródła prawa naturalnego, Acton milcząco przyjmuje, iż jego pełna wykładnia znajduje się w chrześcijaństwie, a szczególnie w dekalogu⁵³. Wpływ Döllingera, wychowawcy Actona w jego młodzieńczych latach – obok Burke’a i Tocqueville’a trzeciego mentora naszego myśliciela – jest tu aż nadto widoczny. Prawo naturalne ma przesłanie uniwersalne odnoszące się do wszystkich czasów i kultur. W słynnym wykładzie inauguracyjnym na Uniwersytecie Cambridge nasz historyk powiedział: *Opinie zmieniają się, maniery ewoluują, wierzenia wzrastają i upadają, ale prawo moralne wyryte jest na tablicach wieczności [tablets of eternity]. [...] Podstawowe zasady tego prawa wyryte są na naszym sumieniu, tym „słyszalnym głosie Boga”, którego nakazom zawsze winniśmy być posłuszni*⁵⁴. W przeciwieństwie do Machiavellego Acton mocno wierzył w to, że zasady moralne obowiązują w polityce, a historia jest rodzajem trybunału

⁵³ *Freedom in Antiquity*, s. 23-25; *Sir Erskine*, s. 64; Add. Mss. 4862, s. 24; 5392, s. 245.

⁵⁴ *Lectures on Modern History*, s. 40, 42.

nad wielkimi postaciami przeszłości, sądzonymi za swe zbrodnie znacznie surowiej niż zwykli ludzie⁵⁵.

W wymiarze indywidualnym ranga prawa naturalnego ma pierwszorzędne znaczenie. Na poziomie jednostki Acton definiował wolność jako możliwości czynienia tego, co powinniśmy, czyli tego, co dyktuje nam sumienie. Stąd też w jego myśli taki nacisk na wolność sumienia. Dodatkowo, jednostka musi mieć również swobodę postępowania według nakazów swego sumienia⁵⁶. Dojrzała wolność pojawia się dopiero tam, gdzie jednostka ma to zagwarantowane. Jako idea wolność sumienia pojawia się późno. Stoicy byli blisko niej, ale dopiero trzynastowieczni święci Bonawentura i Tomasz ją wyartykułowali. Wcielenie jej w życie zabrało kolejne stulecia – Acton wskazuje na protestanckie sekty, walczące o swoją niezależność z Kościołem katolickim i głównymi Kościołami protestanckimi jako na tę siłę, która to osiągnęła. Kwakrowie w Pensylwanii pod tym względem przodowali, budując porządek zapewniający pełną wolność sumienia⁵⁷.

Prawo naturalne ma zasadnicze znaczenie również w wymiarze społecznym. „Naród” postrzegany jako sieć wielorakich instytucji pośrednich i samorządowych, a na najwyższym szczeblu zorganizowany w państwo musi posiadać drogowskaz w postaci wyższego prawa. Z jednej strony strzeże ono społeczeństwo przed zbiorowym nihilizmem, myleniem dobra ze złem oraz obojętnością wobec niesprawiedliwości, z drugiej strony wskazuje kierunek, w którym „naród” powinien podążać w celu oczyszczenia się z niesprawiedliwego prawa i instytucji oraz wielorakich niedoskonałości. Bez takich wskazań „narody” gubią się i nie potrafią zauważyć nawet najoczywistszych błędów w ich porządku społeczno-politycznym. Ateńska demokracja stała się tyranią większości, każąc płacić posiadaczom własności za własną ekstrawagancję, wydając wyroki na niewinnych ludzi i nie pozostawiając żadnej drogi ucieczki przed swymi decyzjami poza zdradą. W czasie niewiele dłuższym od życia jednego pokolenia przeszła drogę od wielkości do upadku, a jednak nie była zdolna spostrzec, że czyni coś niewłaściwego. Podobnym przypadkiem była kwestia niewolnictwa na amerykańskim Południu. Acton bronił Południa przed brutalną napaścią Jankesów z Północy, ale nie bronił instytucji niewolnictwa. Było ono przeżytkiem w Ameryce i brak refleksji ze strony Południa na ten temat był przyczyną jego klęski: *niewolnictwo nie było przyczyną secesji [Południa], ale powodem jego upadku*⁵⁸.

⁵⁵ Te poglądy Actona okazały się zbyt kontrowersyjne już w jego czasach. Stały się one jedną z głównych przyczyn tego, że zaniechał on napisania *Historii wolności*, książki, do której przygotowywał się przez długie lata. Po 1870 r. Acton publikował już tylko sporadycznie. W liście do bp. Madella Creightona najlepiej wyjaśniał swe poglądy na temat obowiązku historii oceny moralnej przeszłości: Acton do Creightona, 5 IV 1887, przedr. w: *SWLA*, t. 2, s. 378-386.

⁵⁶ *Freedom in Antiquity*, s. 7; *Lectures on Modern History*, s. 28, 42.

⁵⁷ Add. Mass. 4960, s. 262, 282; *Freedom in Christianity*, s. 46-47; *Sir Erskine*, s. 72-73; *Lectures on Modern History*, s. 25, 136, 292-293.

⁵⁸ *Freedom in Antiquity*, s. 11-15; *Sir Erskine*, s. 60-61; *Political Causes*, s. 216; *Civil War in America*, s. 277.

Wyższe prawo jako jeden z fundamentów wolności nie jest jedynym ogniwem łączącym wolność z Absolutem, na który wskazuje Acton. Wolność jest, według niego, ideą opatrznosciową. Chociaż *w każdej epoce otoczona jest przez naturalnych wrogów, przez niewiedzę i przesady, [...] przez pragnienie władzy u możnego i chleba u ubogiego, i choć szczerzy przyjaciele wolności byli zawsze rzadkością, a swój tryumf wolność zawdzięczała mniejszościom*, jest ona niezniszczalna⁵⁹. Sam Bóg chroni ją przed próbami anihilacji i podtrzymuje jej nieustanne odradzanie się – niekiedy w najmniej spodziewanych miejscach – oraz niweczy wysiłki jej wrogów, oddając czasem zło w służbę wolności. Na przykład kupowanie urzędów sądowniczych jest zwykle przyczyną degeneracji wymiaru sprawiedliwości, a jednak obyczaj ten stworzył korporację prawniczą, która stała się bastionem oporu wobec monarszego absolutyzmu we Francji. Korupcja niszczy państwo, ale w carskiej Rosji była ona remedium na despotyzm. Nasz myśliciel utrzymywał nawet, że niewola może być etapem na drodze do wolności⁶⁰. Acton nigdy nie skomentował przekonania Tocqueville'a, że równość jest ideą opatrznosciową, choć niemożliwe jest, aby nie znał tego poglądu jednego ze swoich mentorów. Niewątpliwie jednak jest to, że on sam uznawał wolność za ideę wyższą w hierarchii wartości niż równość.

Być może to właśnie z racji opieki Boga nad wolnością uznawał ją Acton za oś historii, która nadaje procesowi dziejowemu sens. Bez wolności, jako idei przewodniej, historia byłaby zbiorem przypadkowych wydarzeń, bez celu i bez znaczenia⁶¹. Acton nie twierdził jednak, że dzieje to heglowski proces, prowadzący stopniowo do wyłonienia się doskonałej wolności czy rzeczywistości w ogóle. Jako gorliwy katolik nie mógł zapomnieć o skutkach grzechu pierworodnego i upadłej naturze człowieka oraz oddawać się spekulacjom na temat urzeczywistnienia doskonałej wolności. Wolność jako oś historii oznacza raczej, że nasze zrozumienie wolności staje się pełniejsze na przestrzeni dziejów i prowadzi nas od jej naturalnych, niezróżnicowanych form do jej dojrzałych kształtów. Jak należy to rozumieć?

Bolesne doświadczenia, których Opatrzność nam nie szczędzi na przestrzeni dziejów, pozwalają zrozumieć, czym jest wolność, oraz lepiej odróżnić dobro od zła. Dzięki

⁵⁹ *Freedom in Antiquity*, s. 5; *Lectures on Modern History*, s. 26-27, 39-41, Add. Mss. 5648, s. 50.

⁶⁰ *Freedom in Antiquity*, s. 6-7. Acton nie wyjaśnia, w jakich warunkach niewola może służyć wolności. Wytłumaczenie tegoż może być dwojakie. Po pierwsze, uznawał on, że niewola była naturalnym etapem rozwoju cywilizacyjnego ludzkości, przenosząc człowieka ze stanu dzikości do życia w społeczeństwie. Chociaż sama w sobie była złem, przyczyniała się jednak do cywilizacyjnego wzrostu. A po drugie, zauważał, że ludy na niskim poziomie rozwoju nie brały jeńców do niewoli, z jednym wyjątkiem – dla rozrywki znajdowanej z uśmiercania pokonanego. Ludy takie, Acton podaje przykład amerykańskich Indian, nie mogły wykorzystywać niewolników do pracy, ponieważ „pan” musiałby ustawicznie pilnować jeńca, który w momencie zdobycia broni stawał się mu równy i stanowił śmiertelne zagrożenie. Ewolucja cywilizacyjna takich ludów, która wznosiłaby je na taki poziom rozwoju, któryby umożliwił wykorzystanie pracy niewolniczej, pośrednio przyczynia się do rozwoju wolności. Jak zauważa Acton, u „dzikich”, z braku niewolnictwa, kobieta staje się substytutem niewolnika, co skazuje ją na niemal niewolniczą pracę, *Report on Current Events, July 1860*, s. 505-506.

⁶¹ *Lectures on Modern History*, s. 26-27, 39-41, 194-195; Add. Mss. 5648, s. 50; J. Bryce, *Studies in Contemporary Biography*, New York 1903, s. 396-397.

temu możemy stawać się istotami moralnymi, które świadomie korzystają ze swej wolności – wolność i moralność są przecież ściśle powiązane, twierdzi Acton. Innymi słowy, jako uczestnicy historii nabywamy doświadczenia, które uczy nas lepiej rozróżniać dobro i zło oraz skłania nas do refleksji nad wolnością. Dzięki temu w procesie dziejowym uczestniczymy w ewolucji wolności, od jej naturalnych form, typowych dla prymitywnych społeczeństw, do dojrzałych form w rozwiniętym społeczeństwie liberalnym⁶².

* * *

Actońska koncepcja liberalizmu jako systemu służącego obywatelskiej wolności, wyrastającego z rodzimych korzeni samoorganizujących się społeczności oraz respektującego prawo naturalne oparte na chrześcijańskiej tradycji, zupełnie nie przystaje do dzisiejszych pojęć liberalizmu. Przy wszystkich różnicach dzielących klasyczny i współczesny liberalizm oba te nurty łączy absolutyzowanie jednostki i jej praw oraz podporządkowanie całej reszty temu wygenerowanemu przez nie „absolutowi”. Źródła, rozumienie i akcenty liberalizmu są różne, ale jedno pozostaje bez zmian – jednostka jako fundament i cel. Dlatego też klasyczny liberalizm mógł pogodzić swoją wizję państwa jako „nocnego stróża” z omnipotentną władzą centralną łamiącą uprawnienia instytucji pośrednich, współczesny zaś łączy skrajny indywidualizm z państwem opiekuńczym. Oba jednoczy ta sama wrogość wobec systemów etycznych, które podporządkowują jednostkę wartościom wyższym niż ona sama.

Acton – zakorzeniając swój liberalizm w istniejących wspólnotach obywatelskich i, poza prawem naturalnym, odrzucając wszelki dogmatyzm – zaproponował całkowicie inną koncepcję liberalizmu. Przyjazną jednostce oraz respektującą jej wartości i tradycje, ale równocześnie wkomponowującą jednostkę w otaczający ją „naród” tak, iż tworzy ona z nim jedną całość. Jednostka ma pasować do reszty, jak fragment obrazka w puzzlach, a nie służyć jako „imadło” do sformatowania reszty na swoją modłę.

U Actona prawa jednostki oraz jej wspólnoty są niejako równoważone. Standardy dobra i zła narzuca im prawo naturalne. W wymiarze indywidualnym wolność sumienia jest odbiciem prawa naturalnego w jednostce, a wolność rozumiana jest jako prawo do czynienia tego, co pozwala jednostce zachować autonomię wobec „narodu”. Wspólnota tworzy się wokół jednostek, które jednoczą się dla jakiegoś celu w przeróżnych ciałach i organizacjach; każde z tych ciał i organizacji posiada władzę, która jest autonomiczna w swym zakresie; razem tworzą mozaikę wspólnot – społeczeństwo, które zorganizowane jest w państwo. Wspólnota państwowa z kolei jest najbardziej zdepersonalizowana i narzuca przestrzeganie prawa przez wszystkie ciała pośrednie, które ją tworzą. Jej celem najwyższym, jak powiada Acton, jest wolność, którą zapewniać ma wszystkim.

Actoński liberalizm znosił dychotomię jednostki i społeczeństwa oraz jednostki i państwa, typową dla doktrynerskiego liberalizmu. Nie potrzebował wynajdować

⁶² *Lectures on Modern History*, s. 26-27, 39-41, 42-43; 194-195; Add. Mss. 5648, s. 50; J. Bryce, *Studies in...*, s. 396-397. Por.: G. Himmelfarb, *Lord Acton. A Study in Conscience and Politics*, Chicago 1962, s. 196-199.

mechanizmów, które połączyłyby jednostkę z innymi, ponieważ jednostka jest zawsze częścią większej całości. Jednocześnie rozwiązywał on inny podstawowy problem współczesnych liberalnych demokracji: bierność społeczeństwa. U Actona jednostka uczestniczy w życiu społecznym poprzez partycypację w mnogości ciał i instytucji pośrednich. Jej obywatelstwo nie ogranicza się do samego aktu głosowania, ale znajduje swój wyraz w ciągłym uczestnictwie w życiu „narodu” i państwa.

Acton znalazł inspirację dla swojej organicznej wersji liberalizmu w konstytucjonalizmie angielskim i demokracji amerykańskiej. Były one wtedy najbliższe jego ideałowi. Czy dziś również znalazłby tam inspirację dla siebie? Obywatelski, współuczestniczący w życiu „narodu” liberalizm wydaje się dziś w zupełnym odwrocie, ustępując swej kontynentalnej, dogmatycznej inkarnacji. Jednak w końcu XIX w. koncepcje Actona nie budziły zdumienia wśród jemu współczesnych. On sam uchodził za wzór liberała, co najwyżej nieco zwichniętego przez swój katolicyzm. Actoński organiczny liberalizm był więc wtedy jednym z głównych nurtów liberalizmu, równie uprawnionym do istnienia jak ten nurt, który ostatecznie osiągnął dominację. Jego zepchnięcie na margines nie wydaje się służyć ani idei wolności, ani samemu liberalizmowi, ani tym bardziej współczesnym liberalnym demokracjom. Jedyłą korzyść z jego zmarginalizowania mogą mieć tylko elity władzy, rządzące według prawideł Machiavellego, ale ukrywające swoją nagą władzę i egoistyczny interes za parawanem „liberalnych” wolności, takich jak prawa jednostki, swoboda wyboru czy nieingerencja państwa.

Dr Krzysztof ŁAZARSKI, historyk; magisterium na Uniwersytecie Warszawskim (historia starożytnej Grecji i Rzymu), doktorat na Georgetown University w Waszyngtonie (historia Rosji i wschodniej Europy). Obecne zainteresowania: myśl polityczna, szczególnie źródła i rozwój myśli liberalnej. Wykłada na Uczelni Łazarskiego w Warszawie, gdzie sprawuje również nadzór nad studiami w języku angielskim.

