

Sabina Kruszyńska

## „L'amie de la liberté”: Benjamin Constanta rozważania o wolności\*

### Uwagi wstępne

Sława Benjamin Constanta, francusko-szwajcarskiego myśliciela przełomu XVIII i XIX w., wiele straciła z powodu niestałości (*l'inconstance*), jaką przypisywano jego charakterowi i, w konsekwencji, zaangażowaniu emocjonalnemu i politycznemu. Ta niestałość charakteru miała przekładać się na chwiejność stanowiska teoretycznego, a jak wiadomo, Constanta-teoretyka przez całe dojrzałe a wielce nieuporządkowane życie zajmowały dwie kwestie. Jedną z nich dotyczyła istoty religii, a druga wolności. Pierwszej poświęcił ogromne dzieło zatytułowane *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*<sup>1</sup>, drugiej – swą najważniejszą pracę z teorii polityki *Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs*<sup>2</sup> oraz broszury polityczne i wystąpienia

307

\* Artykuł opublikowany pierwotnie w „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 2015, nr 2(11), s. 69–85.

<sup>1</sup> Dzieło zaczęło ukazywać się drukiem w 1824 r. pod tytułem *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*. Trzy tomy wydano jeszcze za życia autora w latach 1824–1827. Dwa następne, a także dwa tomy *Du polythéisme romain considéré dans ses rapports avec la philosophie grecque et la religion chrétienne*, już po jego śmierci, w latach 1831–1833. Polskie krytyczne wydanie obszernych fragmentów *De la religion* to: B. Constant, *O religii*, tłum. S. Kruszyńska, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 2008.

<sup>2</sup> *Principes de politique* ukazały się po raz pierwszy w 1815 r. Było to wydanie opracowania z 1806 r. Polskie wydanie wybranych fragmentów *Principes*: B. Constant, *Zasady polityki: mające zastosowanie do wszystkich rządów (wersja z lat 1806–1810)*, tłum. A. Dwulit, opr. Marcin Bąba, Warszawa 2008. W 1831 r. ukazało się: B. Constant, *O monarchii konstytucyjnej i rękopiśmiennych publicznych: rzecz wyjęta z dzieł Benjamin Constant*, tłum. W. Niemoiowski, Warszawa 1831. Obecnie pisma polityczne ukazują się w kolejnych tomach *Oeuvres complètes de Benjamin Constant* opracowywanych przez zespół działający przy Institut Benjamin Constant (Université de Lausanne), a publikowanych przez Max-Niemayer Verlag (Tübingen)

w Trybunacie. Oba dzieła były przez autora wielokrotnie przeredagowywane i jedynie ta niekończąca się praca nad ich strukturą zdaje się być sprawiedliwym powodem przenoszenia cechy jego charakteru na jego poglądy. Współcześni badacze pism religijnych i politycznych tego myśliciela podkreślają bowiem to, iż wypracowuje on swe poglądy w latach młodości, a stabilizują się one już we wczesnym okresie związku z panią de Staël i otaczającą ją tzw. Grupą z Coppet<sup>3</sup>, czyli ok. roku 1894. Nie zmieniają się one później w kwestiach zasadniczych, a takimi są dla niego przede wszystkim wspomniane wyżej: istota religii i wolności.

Constanta myśl o religii omówiłam obszernie w książce zatytułowanej *Benjamin Constant – filozof religii* (Gdańsk 2000), której podtytuł nieprzypadkowo brzmi *Religia – moralność – wolność*. Religia i wolność (i, co tu mniej ważne, religia i moralność) są, według niego, zespolone koniecznym związkiem, którego nie zauważy myśl zajmująca się jedynie powierzchnią zjawisk. Dostrzeże ten związek jedynie myśl sięgająca pod tę powierzchnię, myśl pytająca o istotę-źródło religii i istotę-źródło wolności. To właśnie takie „głębokie”, a dziś powiedzielibyśmy fenomenologiczne, poszukiwania są tym, co można nazwać „nerwem” teoretyczno-filozoficznych rozważań myśliciela. W badaniu religii ukazany jest on bezpośrednio jako sposób zmierzania do wyznaczonego celu: uzasadnienia hipotezy o konieczności odróżnienia pozytywnych form religii od uniwersalnego źródła religii, którym jest czucie religijne (*le sentiment religieux*), będące, poza rozumnością i egoizmem, właściwością ludzkiej natury. Nerw ten działa także w pismach politycznych, a w szczególności w *Principes*, które w zamierzeniu autora miały być traktatem o uniwersalnych podstawach życia politycznego. W *Principes* jednakże zaangażowanie autora w spory ideologiczne epoki, zaangażowanie ujawniające się także w dziele o religii, dominuje nad zamysłem teoretycznym. Mniej tu zatem treści nawiązujących do przyjętych założeń antropologiczno-filozoficznych, które stanowią ramy teoretyczne całości rozważań, a więcej tych dotyczących „powierzchni zjawisk”. A na „powierzchni” badacz ma

i (obecnie) przez De Gruyter (Berlin). Są to: t. 2, *De la justice politiques*, 1998; t. 4, *Discours Au Tribunal; De la possibilité d'un constitution républicaine dans un grand pays* (1799–1803), 2005; t. 8, *Florestan; De l'esprit de conquête et de l'usurpation; Rélexions sur les consitutions* (1813–1814), 2005; t. 9, *Principes de politique et autres écrits* (juin 1814-juillet 1815), 2001; t. 10, *Textes politiques de 1815 à 1817; Articles du „Mercure de France” Annales de la session de 1817 à 1818*, 2010; t. 11, *Textes de 1818*, 2011; t. 26, *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*, 2012; t. 33, *Mélanges de littérature et de politique*, 2012.

<sup>3</sup> Anne-Louise Germaine Necker, baronowa de Staël-Holstein (1766–1817). Groupe de Coppet to nazwa przypisana nieformalnej grupie intelektualistów, spotykających się w posiadłości Neckerów w Coppet. Tworzyli ją m.in. Benjamin Constant, August Wilhelm Schlegel, Charles Victor von Bonstetten, Jean de Sismondi, Matthieu de Montmorency.

do czynienia przede wszystkim z różnymi pozytywnymi formami wolności, z ustrojami polityczno-prawnymi, które są manifestacją-realizacją wolności naturalnej, czyli wolności będącej atrybutem złożonej ludzkiej natury. W mojej książce o Constantie jako filozofie religii poświęciłam osobny rozdział powiązaniu wolności z religią, a dokładniej, koniecznemu związkowi, jaki, według filozofa, istnieje między wolnością a czuciem religijnym<sup>4</sup>. Tu przywołam syntetycznie najważniejsze ustalenia, by następnie w ich świetle ukazać Constantową teorię wolności indywidualnej i politycznej, rozbudowaną w pismach politycznych.

## Filozoficzne ramy pojęciowe Constantowych rozważań o wolności

Jak już zostało powiedziane, w dziele o religii Constant wprowadza, najpierw jako hipotezę badawczą, a następnie jako obowiązujące twierdzenie, odróżnienie form religijnych od czucia religijnego. Formy są historycznie zmienne, powstają i upadają, by z konieczności znów odradzać się pod innymi postaciami. Jakość każdej zaistniałej formy religijnej współzależy od duchowego stanu danego czasu, czyli, jak powiedzieliśmy dzisiaj, od jakości całego systemu społeczno-kulturowego, którego integralną część stanowi. Ten z kolei – rozumiany jako dynamiczna całość – jest „generowany” przez trzy ścierające się ze sobą siły tkwiące ostatecznie w ludzkiej naturze, a są nimi egoizm, dążący do zrealizowania „interesu”, rozum dążący do logicznie uporządkowanej wiedzy oraz czucie religijne, które jest „inną częstką nas, częstką bardziej intymną, choć mniej rozpoznaną, [która sprawia, że – moje S.K.] „czujemy się przyciągani przez inną [niż ziemską – moje S.K.] dziedzinę...”<sup>5</sup>.

Siły te realizują się przede wszystkim pod postacią określonych społecznych instytucji, koniecznych dla życia społecznego w ogóle, a w konsekwencji także dla życia ludzkiej jednostki. W strukturze ludzkiej natury czucie religijne pełni, według myśliciela, funkcję wyróżnioną o tyle, że to właśnie ono pozwala, zarówno jednostce, jak i formom społecznym, skutecznie przeciwstawiać się egoizmowi. Struktura, jaką jest ludzka natura, nie jest bowiem statyczna, twierdzi Constant, powołując się na świadectwa historii, ludzkie zachowania i samowiedzę. Toczy się w niej walka, w której

<sup>4</sup> Patrz: S. Kruszyńska, *Benjamin Constant – filozof religii. Religia – moralność – wolność*, Gdańsk 2000, s. 244–274.

<sup>5</sup> B. Constant, *O religii*, s. 46.

rozum ze swoją logiką jest zaangażowany zarówno w realizowanie potrzeb egoizmu, jak i uczucia religijnego, służąc im jako narzędzie do osiągania właściwych im celów. Wchodząc w sojusz wyłącznie z egoizmem, kreuje nieludzką rzeczywistość, ten sojusz zwrotnie umacniającą. Czas Terroru po Rewolucji Francuskiej jest dla Constanta przerażającym skutkiem takiego właśnie sojuszu. W II rozdziale I księgi *O religii* czytamy:

Skąd bierze się moralny nieład w czasach, w których filozofia wszędzie rozpo-  
wszechnia nauki i w których światło wiedzy zdaje się rozpraszać mroki nie-  
wiedzy? Człowiek winszuje sobie, że pozbył się wszelkich przesądów, złudzeń  
i lęków, a osaczają go wszelkie możliwe lęki, przesady i złudzenia. Ogłoszono  
królestwo rozumu, a cały świat ogarnęło szaleństwo; wszystkie systemy osa-  
dzają się na rachunku, skierowane są do interesu, pochwalają przyjemności, za-  
lecają brak wysiłku, a nigdy wybryki nie były bardziej zawstydzające, działania  
bardziej bezładne, cierpienia bardziej dotkliwe: a to dlatego, iż sceptycyzm, ata-  
kując formę i ścierając ją w proch, wymierzył był cios uczuci, bez którego rodzaj  
ludzki obejść się nie może. Człowiek, wyszedłszy zwycięsko z wydanych przez  
siebie bitew, spogląda na świat огоłocony z opiekuńczych mocy i zamiera osłu-  
piony własnym triumfem<sup>6</sup>.

310 Zależność między systemem form społecznych a dynamiczną struk-  
turą, jaką jest ludzka natura, w której toczy się nieustanna walka pomię-  
dzy egoizmem, rozumem a uczuciem religijnym, nie ma natury proste-  
go związku przyczynowo-skutkowego. Trzeba tu raczej mówić, znów  
używając współczesnych określeń, którymi sam Constant nie mógł się  
posługiwać, o warunkowaniu raczej strukturalnym: instytucjonalne for-  
my społeczne są generowane przez ludzką naturę, czyli są zewnętrzną  
i intersubiektywną realizacją tkwiących w niej sił, ale te same instytucje  
społeczne oddziałują na ludzkie indywidua – nośniki ludzkiej natury  
– i w znacznym stopniu decydują o tym, czy w toczonej w każdym z nich  
wewnętrznej walce wygra egoizm, rozum, czy religijne uczucie. Stanem  
pożądanym, zarówno w życiu wewnętrznym, jak i zewnętrznym (spo-  
łecznym) jest trudny do uzyskania stan harmonii, zwany przez Constanta  
stanem doskonałości<sup>7</sup>. To ten ideał staje się dla myśliciela kryterium słu-  
żącym do oceniania jakości form społecznych oraz, co ważne ze względu  
na jego pojmowanie wolności, do oceniania jakości stanu wewnętrznego,  
czyli określonego stanu ludzkiej natury. Jakość formy społecznej oraz ja-  
kość stanu wewnętrznego jednostek jest tym wyższa, im wyższy jest ich

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 56–57.

<sup>7</sup> Genealogia intelektualna Constanta jest w literaturze francusko- i angielskojęzycz-  
nej dobrze opisana (wpływy myśli starożytnej, oświeceniowej i preromantycznej). Omó-  
wiłam je także w przywołanej tu książce – tu zatem nie zajmuję się historycznymi analo-  
giami ani co do samych idei, ani co do terminologii.

stopień równowagi, im bardziej dana forma z jednej strony jest efektem, jeśli tak można powiedzieć, dobrej współpracy egoizmu, rozumu i uczucia religijnego, a z drugiej, jeśli potrafi tę współpracę podtrzymywać.

Ludzka natura wzięta jako taka, jako swego rodzaju abstrakt, spontanicznie, czyli w sposób wolny, manifestuje się w pozytywnych formach zinstytucjonalizowanych i niezinstytucjonalizowanych. Można zatem powiedzieć, że człowiek jest istotą „z natury wolną”, na co w swych niedookreślonych antropologiach powołują się wszyscy Oświeceni, a za nimi, choć nie bezkrytycznie, także Constant. Tak rozumiana wolność jest jednak, co zostało wyżej powiedziane, jedynie wyprowadzonym z faktów abstraktem, hipotetycznym stanem wewnętrznym, który, by wyjaśniał to, co zewnętrzne i faktyczne, powinien zostać dookreślony. Rozważając kwestię wolności, Constant mówi zatem bądź o wolności jako wolności wewnętrznej (naturalnej), bądź o tej wolności zewnętrznych manifestacjach. Wypracowuje także swoje rozumienie wolności wewnętrznej, tak by możliwe było zastosowanie abstrakcji do wyjaśniania konkretnych stanów wewnętrznych i czyni to, odwołując się do opisanego wyżej pojęcia doskonałości – wolność wewnętrzna może być realizowana i uewnętrzniana w stopniu odpowiadającym jakości stanu wewnętrznego, czyli harmonii sił konstytuujących ludzką naturę: egoizmu, rozumu oraz uczucia religijnego.

311

Fakty narzucają określony sposób mówienia o wolności. Wolność wzięta jako to, co „zewnętrzne”, jako manifestacja, „wcielenie” wolności wewnętrznej, sprowadza się do określonej sytuacji, do określonych warunków działania. Sytuacja społeczno-polityczna musi więc być uznana za jedną z najważniejszych ze względu na możliwość swobodnego realizowania ludzkich działań. Te z kolei mają swe ugruntowanie w „naturalnych” potrzebach: potrzebie bezpieczeństwa i dobrostanu (działania egoizmu), potrzebie wiedzy i porządku (działania rozumu) oraz potrzebie wykraczania poza sferę materialno-cieleśną, w stronę tego, co transcendentne, ku świętości, miłości, ofierze, miłosierdziu, moralnej doskonałości, bezinteresownemu dobru, ku pięknu, prawdzie, sprawiedliwości (działania uczucia religijnego). Silne działanie uczucia religijnego, wspomagane współpracą rozumu – bez jego współpracy formy społeczne (w tym formy religijne) nie mogą harmonizować z aktualną wiedzą i tym samym przestają satysfakcjonować oświeconą część społeczeństwa – trzeba tu uznać za konieczny warunek wszelkiej wolności konkretnej<sup>8</sup>, wziętej za-

<sup>8</sup> W książce o Constantie i kilku artykułach poświęconych jego rozumieniu wolności odróżniam wolność jako atrybut natury ludzkiej (wolność w ogóle) od wolności praktycznej. Tu wolę porzucić nazwę „wolność praktyczna” na rzecz nazwy „wolność konkretna”, która to nazwa lepiej, jak sądzę, oddaje zamysł Constanta.

równy jako dany stan wewnętrzny, jak i stan zewnętrzny. Stłumienie uczucia powoduje popadnięcie rozumu w niewolę egoizmu i, w konsekwencji, do degenerowania się form społecznych, w których interes silnych (władzy) zaczyna dominować nad dobrem słabszych (ludu). Rządzący tracą swą wolność (konkretną), angażując swe życiowe moce w walkę o utrzymanie korzystnego dla nich *status quo*, a rządzeni wpadają w machinę umacniającą się wraz z tą walką tyranii.

W dziele o religii wątek związku uczucia religijnego z wolnością wielokrotnie powraca. Maurice Barbier, autor opracowania pt. *Religion et politique dans la pensée moderne* stwierdza nawet, iż uczucie religijne oraz wolność są dla Constanta tym samym. Píše:

[...] ponieważ uczucie religijne ma głęboki i wewnętrzny charakter, utożsamiane jest z samą wolnością: nie mogłoby ono istnieć bez wolności, a samo jest tej wolności najlepszą gwarancją. Związek między nimi [religią a wolnością – moje, S.K.] nie jest więc przypadkowy, lecz istotny: nie ma religii bez wolności ani wolności bez religii<sup>9</sup>.

Moje badania nie potwierdzają tej mocnej tezy Barbiera, ale jest tu coś na rzeczy. Uczucie religijne to wyróżniony przez Constanta element ludzkiej natury, który w istocie staje się u niego najlepszym gwarantem wolności konkretnej. Uczucie i wolność nie są jednak tym samym. To pierwsze współkonstytuuje ludzką naturę i tak jak inne jej „części” nazywane egoizmem (dobrze pojętym interesem) oraz rozumem, spontanicznie „domaga się” aktualizacji, czyli uzyskania zewnętrznej formy pozytywnej. W tym sensie można by powiedzieć, że zarówno egoizm, jak i rozum oraz uczucie są wolne, jeśli weźmiemy je jako siły oderwane od całości, którą tworzą, bo tylko wówczas da się powiedzieć, że każda z nich działa spontanicznie. Natura ludzka stanowi jednak całość (strukturę) i każde, jeśli tak można powiedzieć, rozchwianie tej całości, każde naruszenie naturalnej równowagi jej wewnętrznych sił, to zagrożenie zarówno dla samej natury – jej swoista denaturalizacja – jak i dla naturalnej wewnętrznej wolności. Każdy człowiek jest z natury wolny – to antropologiczny pewnik, ale nie wynika z niego, iż każda aktualizacja naturalnej wewnętrznej wolności, każdy konkretny człowiek jest jej aktualizacją doskonałą. Konkretna wolność, co już zostało powiedziane, może być oceniana ze względu na to, w jakim stopniu odpowiada ona stanowi doskonałości, czyli idealnemu (abstrakcyjnemu) stanowi równowagi między trzema spontanicznie działającymi siłami.

<sup>9</sup> M. Barbier, *Religion et politique dans la pensée moderne*, Nancy 1987, s. 146 (tłum. moje – S.K.).

Nie ulega wątpliwości, iż w dziele o religii czucie religijne spełnia wyjątkową rolę w utrzymaniu stanu wewnętrznej (i tym samym zewnętrznej) harmonii. Dzieje się tak dlatego, że Constantowa nazwa „czucie religijne” ma bardzo szeroki zakres oraz istotne moralne treści. Została ona bowiem ukuta nie tylko i nie tyle jako efekt analizowania zjawisk *stricte* religijnych, ale na podstawie uwzględnienia tych wszystkich ludzkich doświadczeń i zachowań indywidualnych i zbiorowych, które autor uznaje za najszlachetniejsze i najwznioślejsze. Określając tę nazwę, Constant przywołuje wszelkiego rodzaju cnotliwe akty, czyny miłości, działania, za którymi stoi bezinteresowne dobro, doświadczenia estetyczne, twórcze uniesienia, zbiorowe zrywy w obronie wartości (jedną z nich jest oczywiście wolność) czy instytucje wartości podtrzymujące. Jeśli zatem mówi się o godności czy szlachetności ludzkiej natury – a pesymista Constant czyni to z dużą powściągliwością i ostrożnością – to z pewnością szlachetność tę rodzaj ludzki zawdzięcza działaniu czucia religijnego.

Sam Constant nie wypracowuje odrębnej i precyzyjnej terminologii filozoficznej, która ułatwiłaby mu jasne sformułowanie rozbudowanej własnej „teorii wolności”. Nie używa konsekwentnie terminu „wolność wewnętrzna”, a nazwa „wolność konkretna” w odniesieniu do form wolności wewnętrznej w ogóle nie pojawia się w jego pismach. Przeprowadzone przeze mnie analizy teksów pozwalają jednak taką terminologię zasadnie zastosować. Wraz z jej wprowadzeniem Constantowe rozważania o wolności obecne w dwóch różnych kontekstach – religijnym i politycznym – uzyskują wewnętrzną spójność, dostarczając sobie nawzajem ważnych uzupełnień. Jak wspomniałam, pisząc o wolności politycznej i wolności indywidualnej w pismach politycznych, czynnie zaangażowany w politykę autor ma na uwadze załatwienie bieżących spraw i nie zamierza obniżyć siły oddziaływania swych tekstów na opinię publiczną przez umieszczanie w nich rozległych rozważań teoretycznych. Złożony związek wolności z czuciem religijnym, a tym samym z moralnością, godnością i szlachetnością w ogóle, traktowany jest w nich marginalnie. Nie należy jednak, jak sądzę, oddzielać politycznych teorii myśliciela od ich filozoficznego zaplecza, pozbawiając tym samym tę wczesną myśl liberalną jej aksjologicznego zakorzenienia.

## Wolność indywidualna a wolność polityczna: rozważania z *De la liberté des Anciens comparée a celle de Modernes*

Zredagowane w 1806 r. *Principes de politique* nigdy nie ukazały się w pełnej wersji za życia autora. Publikowane były natomiast mniej lub bardziej obszerne wybory tej redakcji uzupełnione innymi, późniejszymi tekstami. Ja skorzystam z wydania i opracowania krytycznego autorstwa E. Hofmanna. Książka Hofmanna pt. *Les „Principes de politique” de Benjamin Constant* ukazała się w 1980 r. (Droz S.A. Genève) i składa się z dwóch tomów. Tom pierwszy to opracowanie opatrzone podtytułem *La genèse d’une oeuvre et l’évolution de la pensée de leur auteur (1789–1806)*. Tom drugi zawiera tekst *Principes*, ustalony na podstawie kompletnie zachowanego i znajdującego się w BCU w Lozannie rękopisu z 1806 r. oraz *Additions* – zapisków przechowywanych w BNF w Paryżu. Treści wzięte z *Principes* posłużą mi jako uzupełnienie i doprecyzowanie tych, które znajdują się w najlepiej znanym tekście Constanta o wolności, a mianowicie w *De la liberté des Anciens comparée a celle de Modernes* z roku 1819<sup>10</sup>.

314

Rozważania prowadzone w *De la liberté* – polemiczne względem Rousseauowskiego demokratyzmu – są uporządkowane według dwóch nakładających się na siebie podziałów. Jeden z nich to podział na tytułową wolność starożytnych i nowożytnych, a drugi, na wolność indywidualną i polityczną. Pierwszy podział to odprysk, żywego jeszcze w czasach Constanta, sporu o nowoczesność i klasycyzm, sporu dotyczącego, jak wiadomo, uniwersalnego wzorca doskonałości i lokowania go w przeszłości lub przyszłości. Istotnym dla rozważanej tu kwestii jest natomiast podział drugi. To właśnie jego zapleczem teoretycznym są metafizyczno-antropologiczne tezy wypracowane w *De la religion*. Podział na wolność indywidualną i wolność polityczną pozwala Constantowi mówić o historycznej zmienności form politycznych, a tym samym o zmienności tych form, pod którymi aktualizuje się naturalna potrzeba wolności. Constantowa krytyka starożytnej idei demokracji, idei, do której odwołują się admiratorzy myśli społecznej Rousseau, a jednocześnie promotorzy Terroru, odsyła do ważnego dla myśliciela odróżnienia źródła (istoty) wolności (religii) od tegoż źródła licznych manifestacji. Źródłem wolności jest ludzka natura, niezmienna i dynamiczna jednocześnie. Niezmienna,

<sup>10</sup> Jest to tekst wykładu wygłoszonego przez Constanta w Athénée Royal w Paryżu w 1819 r., opublikowany pod tym samym tytułem także w 1819 r. w: B. Constant, *Collection complète des ouvrages publiés sur le gouvernement représentatif et la constitution actuelle de France, formant une espèce de cours de politique constitutionnelle*, t. 3, Paris 1819.

bo zawsze będąca zespoleniem tych samych trzech sił; dynamiczna, bo siły te działają z różną mocą i skutecznością. Źródłowa wolność uzyskuje swe historyczne urzeczywistnienia w zmiennych formach, które ja nazywam wolnościami konkretnymi. Podział na wolność polityczną i indywidualną to „gruby” podział owych różnorodnych możliwych wolności konkretnych.

Oddajmy jednak głos autorowi. Odrzuca on, postulowaną jako nadal obowiązującą, starożytną ideę demokracji, bo ta, sprowadzając równość do równego udziału obywateli w życiu politycznym, da się pogodzić jedynie z wolnością polityczną. Jej konsekwencją jest przyznanie suwerenowi uprawnień do ingerowania w życie prywatne obywateli.

W demokracji starożytnej zatem nie może pojawić się żaden rodzaj wolności indywidualnej:

U starożytnych jednostka, prawie zawsze niezależna w sprawach publicznych, zniewolona jest prawie we wszystkich sprawach prywatnych. Jako obywatel decyduje o wojnie i pokoju, jako osoba prywatna jest ściśle ograniczana, nadzorowana i krępowana we wszystkich swych poczynaniach. [...] Inaczej jest współcześnie, jednostka, niezależna w życiu prywatnym, w państwach nawet najbardziej liberalnych w sprawowaniu najwyższej władzy uczestniczy jedynie pozornie. Jej władza jest zazwyczaj ograniczona i pośrednia<sup>11</sup>.

315

Nowa sytuacja społeczna, nowe warunki polityczne, inna organizacja nowożytnych państw, a także wyższy poziom wiedzy oraz nowy stan indywidualnej i zbiorowej świadomości – to wszystko wymaga nowych form wolności zewnętrznej, wymaga takich wolności konkretnych, w których znajdzie „ukojenie” wewnętrzna potrzeba wolności. Nowoczesność (nowożytność), zmniejszając obszar działania wolności politycznej oraz obniżając jej jakość musi otworzyć dla podmiotowych wolnych działań obszar nowy, a mianowicie dziedzinę życia prywatnego oraz usankcjonować prawnie zespół wolności indywidualnych.

Sam Autor ujmuje tę ważną kwestię, pisząc w omawianym artykule, iż wolność polityczna to swoboda podejmowania decyzji w sprawach publicznych, wolność indywidualna zaś to swoboda podejmowania decyzji w stosunku do własnej osoby. A „ustalenie właściwych, czyli zgodnych z naturą człowieka i z określonym stanem społecznym stosunków polega na ustaleniu właściwej proporcji między wolnością polityczną a indywidualną”<sup>12</sup>. Zauważmy, że w obu przypadkach idzie o wolność

<sup>11</sup> B. Constant, *De la liberté des Anciens comparée a celle de Modernes*, [w:] *Cours de politique constitutionnelle*, t. 2, Paris 1861, s. 542 (tłum. tu i wszędzie, gdzie nie podano inaczej – moje, S.K.).

<sup>12</sup> S. Kruszyńska, *Benjamin Constant filozofi religii. Religia – moralność – wolność*, Gdańsk 2000, s. 246.

jednostki, tyle że jednostka może podejmować swobodne decyzje albo jako obywatel, czyli korzystając z wolności politycznej, albo jako osoba prywatna, korzystając z wolności indywidualnej. Brak wolności indywidualnej, twierdzi Autor, nie był dotkliwy dla „ludów starożytnych”, które „ani nie mogły odczuwać jej potrzeby, ani znać płynących z niej korzyści” ponieważ „organizacja społeczna wytwarzała w nich pragnienie wolności całkowicie odmiennej od tej, jaką gwarantuje nasz system społeczny”<sup>13</sup>. Natomiast „[n]iezależność indywidualna jest najważniejszą potrzebą człowieka współczesnego”, zatem „nie wolno od niego żądać poświęcenia tej niezależności w imię ustanowienia wolności politycznej”, bo [w]olność indywidualna... jest dla współczesnych jedyną prawdziwą wolnością”, zaś „wolność polityczna jest tylko jej gwarancją”<sup>14</sup>.

W *Du polythéisme* Constant napisał, że wolność „polega tylko na jednym, na możliwości wyboru między dwiema opcjami”<sup>15</sup>. Mowa tu oczywiście nie o źródłowej, wewnętrznej wolności, lecz o wolności pojmowanej konkretnie, jako możliwość swobodnego wyboru i możliwość swobodnego dążenia do wybranego celu. Każda wolność konkretna jest bowiem możliwością swobodnego wyboru i swobodnego działania, ale, dodajmy, wyboru i działania dokonywanego zgodnego ze „słusznym” chceniem, chcenie zaś jest „słuszne”, jeśli jest manifestacją wolności wewnętrznej, a ją posiada się jedynie wtedy, gdy zachowana jest odpowiednia równowaga (harmonia) między trzema wewnętrznymi siłami: egoizmem, rozumem i czuciem religijnym. O zewnętrznym przymusie w ścisłym sensie można zatem mówić jedynie wówczas, gdy wolności konkretne (historyczne ukształtowane i określone „zestawy” wolności politycznych oraz indywidualnych) nie wchodzi w synergii z aktualnymi potrzebami wypływającymi z wolności źródłowej. Nie da się zatem, jeśli chce się iść za myślą Constanta, utrzymać tezy, że jednostce „z natury” przysługuje całkowita swoboda czy to w życiu politycznym, czy prywatnym. Znamienne jest, że to, czym jest wolność indywidualna w czasach nowożytnych, Constant precyzuje przez znane wyliczenie, mówiąc najpierw o równości wszystkich wobec prawa, tak by nikt „nie mógł być aresztowany, uwięziony, skazany na śmierć, czy w jakikolwiek sposób torturowany w wyniku arbitralnej decyzji jednej lub kilku osób”<sup>16</sup>, a następnie podając najważniejsze, potrzebne człowiekowi nowożytnemu rodzaje swobody, czyli tego, co ja nazywam wolnościami konkretnymi: wol-

<sup>13</sup> B. Constant, *De la liberté des Anciens comparée a celle de Modernes*, s. 541.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 552–555.

<sup>15</sup> B. Constant, *Du polythéisme romain considéré dans ses rapports avec la philosophie grecque et la religion chrétienne*, Béchét, Paris 1833, t. 2, s. 45.

<sup>16</sup> B. Constant, *De la liberté...*, s. 543.

ność wypowiedzania swych opinii, swobodnego wyboru zawodu i jego swobodnego wykonywania, swobodnego dysponowania swą własnością łącznie z prawem jej zmarnotrawienia, swobodnego przemieszczania się bez zezwolenia oraz wyjaśniania powodów, swobodnego spotykania się z innymi w takich celach, jakie jemu odpowiadają, czy to w interesach, czy dla sprawowania kultu, czy spędzenia czasu wolnego i wreszcie swobodnego wpływania na administrację państwową bądź poprzez powoływanie wszystkich lub niektórych jej urzędników, bądź przez uwagi, petycje, żądania, które władza powinna respektować<sup>17</sup>. Podobnie, a więc przez wyliczenie, uszczegóławia (konkretne) wolności starożytnych, wskazując, iż były one przede wszystkim wolnościami politycznymi bezpośrednimi i kolektywnymi.

Chcąc nadal pozostać przy tekstach źródłowych, wykorzystując je do uzasadnienia i rozjaśnienia proponowanej przeze mnie interpretacji, porzucę dobrze znany i często przywoływany tekst *De la liberté* i skorzystam z informacji zawartych w wybranych księgach *Principes*. Znajdujemy w nich rozważania bardziej rozbudowane niż w syntezie, jaką z konieczności musiał być wyżej wspomniany tekst, będący zapisem wykładu. Ze względu na poruszaną tu kwestię istotne są księgi następujące: VII (*De la liberté de la pensée*), VIII (*De la liberté religieuse*), XVI (*De l'autorité sociale chez les anciens*), XVII (*Des vrais principes de la liberté*). Aby utrzymać porządek mojego wykładu, w którym staram się ukazać ogółofilozoficzne podstawy Constantowych rozwiązań problemów szczegółowych związanych z kwestią wolności obywateli w państwie, zacznę od informacji wziętych z księgi dwunastej, mówiącej o podstawowych zasadach wolności (konkretnych).

317

## Zasady wolności a wolność indywidualna i polityczna: rozważania z *Principes*

Analizy różnorodnych nowożytnych relacji zachodzących pomiędzy władzą a obywatelem, analizy dokonane w księgach poprzedzających księgę siedemnastą, prowadzą autora do ujawnienia istotnych błędów popełnionych przez tak ważnych i wpływowych myślicieli jak Rousseau, Mably czy Montesquieu. Jeden z błędów polegał na tym, iż abstrakcję brali oni za konkret. Abstrakcją bowiem jest tzw. władza społeczna (*l'autorité social*), będąca wyrazem woli powszechnej. Ta władza została utożsamio-

<sup>17</sup> Por. *ibidem*.

na z wolnością obywateli, a zatem z wolnością, która realizuje się wyłącznie w konkretnych i historycznie zmiennych formach. W konsekwencji starożytny ideał wolności chciano zaszczerpić na obcym gruncie nowożytnej rzeczywistości społecznej. Według Constanta natomiast określona władza społeczna wyraża się zawsze w określonym prawie stanowionym i może być uznana za wyraz woli powszechnej jedynie wtedy, gdy prawo to jest gwarantem takiego „zestawu” wolności konkretnych, dzięki któremu wolność źródłowa uzewnętrznia się w sposób satysfakcjonujący, czyli, mówiąc inaczej, wpływa skutecznie na kształt zmieniających się instytucji życia społecznego. Prawo sankcjonujące zerwanie więzi łączącej to, co zewnętrzne z tym, co wewnętrzne i źródłowe nie reprezentuje woli powszechnej, lecz interes rządzących grup lub jednostek.

Zrekonstruowane wyżej ogólnofilozoficzne tezy „pracujące” w politycznych tekstach Constanta wyznaczają ramy pojęciowe, których uwzględnienie pozwala scalić i ugruntować szczegółowe i nieusystematyzowane rozważania o wolności prowadzone w *Principes*. Na przykład: w omawianej księdze siedemnastej Constant syntetyzuje wyniki przeprowadzonych wcześniej szerokich analiz, dotyczących zakresu i jurysdykcji władzy społecznej i wyprowadza z nich wnioski, formułując „zasady wolności”. Jak łatwo zauważyć, zasadami wolności nazywa on niektóre z konkretnych wolności indywidualnych wymienionych w *De la liberté*. Są one jednak opatrzone interesującymi uwagami o przypadkach, w których władza społeczna może, zawsze odnosząc się do konkretnego zdarzenia, zawieszać określoną wolność indywidualną. Zasady wolności konieczne w dla uzewnętrzniania się wolności wewnętrznej w nowoczesnym społeczeństwie to zatem:

1. wolność działania: „[j]ednostki powinny cieszyć się całkowitą wolnością działania, jeśli idzie o działania nieszkodliwe lub indyferentne”<sup>18</sup>;
2. wolność poglądów: „[j]ednostki powinny cieszyć się całkowitą wolnością poglądów czy to osobistych, czy o wyrażanych [publicznie], tak długo, jak wolność ta nie prowadzi do szkodliwych zachowań”<sup>19</sup>.
3. wolność dysponowania swą własnością i wolnością zawodu: „[j]ednostki powinny cieszyć się nieograniczoną wolnością dysponowania ich własnością i wykonywania zawodu tak długo, jak długo dysponując własnością i wykonując zawód, nie szkodzą innym posiadającym te same prawa”<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> B. Constant, *Principes de politique*, [w:] E. Hofmann, *Les „Principes de politique” de Benjamin Constant*, Geneve 1980, t. 2, s. 459.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 460.

Po wyliczeniu zasad wolności autor powraca do błędu popełnionego przez jego sławnych poprzedników. Próba urzeczywistnienia abstrakcyjnej i nieo określonej idei władzy społecznej uznawanej za wyraz równie nieo określonej woli powszechnej skończyła się wprowadzeniem krwawej tyranii. Ogłaszając lud suwerenem, sądzono, iż wprowadza się w państwie zasadę powszechnej wolności, tymczasem narzucono zasadę nieo ograniczonej (rzekomej) władzy społecznej, która odbierała jednostce należne jej prawa. Lud jako taki także jest abstrakcją, abstrakcją zatem jest też wolność ludu. Konkretny lud jest wolny jedynie wolnością składających się na ten lud jednostek, a ta zawsze podlega prawnym ograniczeniom. Rzecz w tym, by prawo nie reprezentowało partykularnych interesów, lecz stwarzało przestrzeń działania dla wolności wewnętrznej. Tą wolnością potencjalnie dysponuje każdy obywatel – można powiedzieć, iż jest do niej uzdolniony tak, jak Kantowski podmiot moralny uzdolniony jest do dobra, mając jednocześnie wrodzoną skłonność do zła. Podmiot Constanta uzdolniony jest do korzystania z wolności wewnętrznej, ale skłonny do poddawania się sile egoizmu i służącemu egoizmowi rozumowi. Struktury społeczne byłyby zatem tworem, odwzorowaniem i katalizatorem wewnętrznej kondycji obywateli. Egoizm lub, jak z ironią powiada Constant, kategorię odrzucający Benthamowski użytylizm, „dobrze pojęty interes”, to stałe zagrożenie zarówno dla wolności wewnętrznej, jak i zewnętrznej. Dlatego każdy „przyjaciel wolności” powinien bronić czucia religijnego – a w konsekwencji także wolności religijnej – i toczyć nieustanną walkę z egoizmem<sup>21</sup> (z partykularnymi interesami). Jej zaprzestanie otwiera drogę tyranii, przywdziewającej w czasach nowożytnych maski demokracji.

Jeśli na przykład – pisze Constant – omamiona większość prześladowe mniej-szość lub, co zdarza się częściej, okrutna i burzycielska mniejszość przywłaszcza sobie miano większości, by tyranizować wszystkich, na co się powołuje usprawiedliwiając swe gwałty? Na suwerenność ludu, władzę społeczeństwa nad swymi członkami, rzekanie się praw indywidualnych na rzecz społeczno-ści, czyli zawsze na zasady władzy, a nie zasady wolności. [...] Kiedy pogląd prezentowany w prasie może stać się narzędziem tyranii? Otóż wtedy, gdy jeden człowiek lub kilku ludzi razem zawładnie prasą, czyniąc ją wyłącznie organem swego poglądu, przedstawia go jako pogląd narodu i chce, z tego właśnie powodu, uczynić go ważniejszym niż wszystkie inne. I znów, jakie zasady człowiek ten lub ci ludzie głoszą, by wesprzeć swe postępowanie? Nie zasady wol-

<sup>21</sup> B. Constant wie, co mówi. Sam toczy wewnętrzną wojnę z własnym egoizmem. Jej literackim zapisem jest krótka powieść pt. *Adolf*, w której po mistrzowsku ukazuje wszelkie niuanse zmagania się egoizmu z miłością. Powieść przyniosła mu większą i trwalszą sławę niż dzieło o religii i pisma polityczne.

ności, które zabraniają podporządkowywania sobie jakichkolwiek poglądów, nawet tej jedynej przeciwnej tej jednej, lecz na zasadę władzy społecznej [...]”<sup>22</sup>.

Zasady wolności – stwierdza dalej autor – zapobiegłyby temu wszystkiemu, co nazywa się nadużyciem wolności. Nadużycia bowiem, niezależnie od tego, kto jest ich sprawcą [...], nigdy nie były skutkiem zasad wolności, lecz zawsze konsekwencją ich odrzucenia<sup>23</sup>.

Kompetencje i granice władzy (społecznej) muszą być ściśle określone. Służy to samej władzy, wzmacniając ją tam, gdzie jej działania są prawomocne. Służy też wolności obywateli. Z jednej strony dlatego, że silna a działająca we właściwy sposób władza jest najlepszym gwarantem wolności, a z drugiej, bo wyznacza niezbędny „zestaw” wolności konkretnych. Wymienione wyżej zasady wolności, stwierdza Constant, są zatem potrzebne wszystkim i dla wszystkich konieczne, ponieważ chronią prawa wszystkich: jednostek, społeczeństwa oraz rządzących. „Są one jedynymi podstawami realnego szczęścia, trwałego spokoju, uporządkowanego działania, doskonalenia, ciszy i stabilności”<sup>24</sup>.

Księgę siedemnastą kończy rozdział zatytułowany *Dernières considérations*, czyli *Uwagi końcowe*. Ich sens, niewyłożony w tym miejscu w pełni, można lepiej uchwycić pod warunkiem, że uwzględnimy ujawniony wyżej kontekst. Constant zastrzega na wstępie, że nie broni wolności indywidualnej kosztem wolności politycznej.

Ci, którzy chcą poświęcić wolność polityczną po to, by spokojnie cieszyć się wolnością indywidualną, głoszą niedorzeczność tak samo jak ci, którzy chcą poświęcić wolność indywidualną, mając nadzieję, że w ten sposób lepiej umocnią i poszerzą wolność polityczną. Ci drudzy poświęcają cel dla środków. Ci pierwsi odrzucają środki, wmawiając sobie, że osiągnęli cel<sup>25</sup>.

Według niego zachowanie wolności politycznej jest koniecznym warunkiem istnienia wolności indywidualnej. Innymi słowy, znika możliwość podejmowania swobodnych decyzji w określonych sprawach prywatnych tam, gdzie nie działają mechanizmy umożliwiające obywatelom pośredni udział w stanowieniu prawa. Uzasadniając tą tezę, autor powołuje się na takie oto argumenty:

Najpierw absolutnie nie jest prawdą to, że interes rządzących jest taki sam, jak interes rządzonych. Rządzący [...] zawsze w ograniczonej liczbie [...] mają interes w tym, by rządzeni nie doszli do władzy, a zatem ich interes jest w sposób oczywisty różny od interesu rządzonych. [...] Wynika z tego, że gdy tylko czło-

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 461.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 462.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 436.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 463.

wiek przechodzi, nieważne w jaki sposób, z klasy rządzonej do klasy rządzącej, przyjmuje interes tej ostatniej<sup>26</sup>.

System reprezentacyjny nie usuwa tej trudności, a podział władz jedynie ją zmniejsza, sprawiając, że zwiększa się obszar interesów wspólnych. Ostatecznie trzeba przyjąć niepodważalną maksymę: „W interesie większości zawsze leży to, by sprawy raczej szły dobrze, niż źle. W interesie mniejszości leży niekiedy to, by sprawy raczej szły źle, niż dobrze”<sup>27</sup>.

Mówi się dalej o wertykalnym i horyzontalnym rozczłonkowaniu władzy, która przenika całą strukturę społeczną i tym bardziej zawłaszcza ją dla swoich celów, im niżej jest ulokowana i stanowi liczniejszą i bardziej skonsolidowaną grupę partykularnych interesów. Ten i inne opisy przypominają liczne fragmenty *De la religion*, w których Constant analizuje degenerowanie się pozytywnych form religii z powodu przekształcania się religijnych wspólnot scalanych działaniem religijnego uczucia, czyli uczuciami wyższymi, zdolnością do poświęceń i ofiar czy przywiązaniem do prawdy, w zhierarchizowane grupy zespolone jedynie wspólnym partykularnym interesem. Słabo historyczne udokumentowany podział na religie wolne i religie kapłańskie wprowadzony w dziele o religii trzeba uznać za upraszczający i uwarunkowany antykatolickim nastawieniem autora, który był potomkiem hugenotów i ostrym przeciwnikiem związku „tronu z ołtarzem”. Podział ten jednak spełnia nie tylko funkcję negatywną. Pozwala także zbudować wyrazisty model korporacji, która „zarządza” przestrzenią społeczną oraz szczegółowo opisać wewnętrzne procesy zachodzące w każdej grupie sprawującej władzę, a niekontrolowanej przez podwładnych, tym bowiem nie przysługuje żadna forma wolności politycznej. Jednym z ważniejszych procesów jest ten prowadzący do silnej konsolidacji grupy rządzącej, konsolidacji opartej na realizacji grupowych interesów, a powodujący całkowite wyalienowanie grupy ze wspólnoty reprezentowanej przez rządzonych. Innym, proces wewnętrznej degradacji dotyczącej zarówno rządzących, jak i rządzonych, degradacji, która utrudnia lub uniemożliwia korzystanie z wolności źródłowej. Jeszcze innym, prowadzący do tyranii proces utrwalania systemu władzy uzurpatorskiej, niereprezentującej interesów wspólnoty, lecz tym interesom zagrażającej.

Te same procesy alienacyjne i degeneracyjne przebiegają w systemach władzy świeckiej i nie zapobiegnie im ani doskonałość władcy (Roussowskiego Prawodawcy), ani nadzwyczajne przywiązanie do społecznych cnót tych, którzy system tworzą.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 464.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 465.

Jeśli choć jedno ogniwo w tym nadprzyrodzonym łańcuchu cnót zostanie zerwane, wszystko jest zagrożone. Każda z oddzielonych części stałaby się sama w sobie bez zarzutu, podczas gdy ideał nie byłby zapewniony. Prawda w swej całości nie docierałaby do szczytów władzy, a sprawiedliwość, czysta i pełna, nie zstępowała do ciemnych nizin rządzonych. Wystarczy jeden jedyny niesprawiedliwy przekaz, aby zwieść władzę ze słusznej drogi i uzbroić ją przeciw niewinności. Kiedy uznaje się, że wolność polityczna nie jest konieczna, wciąż się jeszcze wierzy w to, że ma się kontakty jedynie z szefem rządu, a w rzeczywistości ma się je ze wszystkimi niżej postawionymi urzędnikami i problem nie polega już na tym, by przyznać jednemu człowiekowi szczególne zdolności i bezstronność w każdej sytuacji. Trzeba założyć, że istnieje sto lub dwieście anielskich stworzeń pozbawionych wszystkich ludzkich wad i słabości. Jeśli szczęście rządzonych umieszcza się pośród uciech czysto fizycznych, to słusznie można powiedzieć, że interes rządzących, szczególnie w dużych nowożytnych społeczeństwach, leży prawie zawsze w tym, by rządzonym nie przeszkadzać w ich używaniu. Jeśli jednak dobro rządzonych sytuuje się wyżej, w rozwoju ich zdolności intelektualnych, wstrzymywanie tegoż rozwoju będzie w interesie większości rządzących. A jako że leży w naturze rodzaju ludzkiego stawianie oporu wtedy, gdy chce się wstrzymywać rozwój jego zdolności, władza, aby tego dokonać, będzie uciekać się do czegoś przeciwnego. Wynika z tego, że będzie starała się sprytnie kłaść nacisk na fizyczne uciechy rządzonych, aby ich zdominować w tych obszarach życia, które z uciechami fizycznymi zdają się mieć jedynie daleki związek<sup>28</sup>.

322

## Wolność Starożytnych i Nowożytnych: rozważania z *Principes*

Księga szesnasta *Principes* jest opracowaniem tematu poruszonego w znanym wykładzie. Zaczyna się od pochwał wolności politycznej właściwej starożytnym, ale jej zadaniem jest ukazanie różnic pomiędzy starożytnymi a nowożytnymi formami polityczno-społecznymi, po to by uzasadnić konieczną zmianę form wolności. Przywołuje się różnice omawiane też przez innych autorów tamtych czasów, a mianowicie: wielkość państwa (w małym państwie obywatel ma realny wpływ na władzę), zagrożenie wojną (państwa nowoczesne utrzymują stan politycznej niezależności,

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 467–468.

dążąc do utrzymania pokoju), stabilizacja gospodarcza (nowożytne społeczeństwa bogacą się dzięki handlowi, a to sprawia, iż obywatel staje się silniejszy od państwa), stosunek do człowieka w ogóle (zniesienie niewolnictwa przywróciło godność wszystkim obywatelom i, podobnie jak dążenie do pokoju, złagodziło obyczaje), długość życia oraz stosunek do cierpienia i śmierci (postęp cywilizacyjny, długie i wygodne życie sprawiły, iż nowożytny człowiek stracił wewnętrzną energię, wpadł w stan ogólnego zubożenia, a jego wytwory – formy religijne, filozofia, sztuka, ale także instytucje społeczne – są pozbawione ducha, a w konsekwencji są nietrwałe i niewiele znaczą dla przeciętnego obywatela).

Warto zauważyć, iż ostatnia różnica odsyła czytelnika do negatywów czasów nowożytnych. Wolność indywidualna jest pożądana przez obywateli nowożytnych społeczeństw nie dlatego, iż jest wolnością o wyższej niż wolność polityczna wartości w ogóle. Społeczeństwa nowożytne jako całości, a zatem jako niedookreślone abstrakty, nie są doskonalsze od społeczeństw starożytnych. Inne są w nich natomiast relacje władza–obywatele, bo inne jest położenie zarówno władzy, jak i obywateli. Inny jest także, jeśli można tak powiedzieć, duchowy stan przeciętnego członka społeczeństwa, a przypomnę, iż pozytywna ocena tego stanu zależy od tego, czy pozwala on na korzystanie z wolności wewnętrznej, to z kolei wymaga zachowania wewnętrznej równowagi pomiędzy egoizmem, rozumem oraz religijnym czuciem. Constantowe rozważania o religii nie pozostawiają wątpliwości co do tego, iż nowożytny człowiek, czerpiąc wiele z dobrodziejstw cywilizacyjnych, jeśli idzie o materialną stronę życia, wewnętrznie cierpi na duchową niemoc, będącą przejawem stłumienia w sobie samym działania religijnego czucia.

Główna polityczna teza Constanta głosząca konieczność respektowania przez nowożytne rządy nie tylko wolności politycznej, lecz także wolności indywidualnej nabiera teraz innego, a zarazem pełniejszego sensu. W zakończeniu omawianej książki czytamy to, co znamy już z omawianego wyżej wykładu, a mianowicie:

Z wszystkich wymienionych różnic wynika, że wolność u nowożytnych nie może być tym samym, czym była u starożytnych. Wolność czasów starożytnych była wszystkim tym, co zapewniało obywatelom największy udział w wykonywaniu władzy społecznej. Wolność czasów nowożytnych jest tym, co gwarantuje obywatelom niezależność od rządu. Starożytni zgodnie ze swym usposobieniem potrzebowali przede wszystkim czynu, a potrzeba czynu daje się bardzo dobrze pogodzić z dużym zakresem władzy społecznej. Nowożytni potrzebują spokoju i radości życia. Spokój wymaga niewielu praw, które eliminują możliwość jego zakłócania, uciechy, wielkiej wolności indywidualnej. Każde prawodawstwo wymagające poświęcenia życiowych radości jest niekompatybilne z aktualnym stanem rodzaju ludzkiego<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 432.

U starożytnych jedyną klasą ludzi – pisze dalej autor – którzy domagali się pewnego rodzaju indywidualnej niezależności, byli filozofowie. Ale niezależność filozofów w niczym nie przypominała wolności indywidualnej, która nam wydaje się godna pożądanego. Ich niezależność polegała na umiejętności wyrzekania się wszelkich życiowych radości i wszelkich afektów. Nasza przeciwnie, jest dla nas cenna właśnie dlatego, że zapewnia nam uciechy i dopuszcza afekty. Rozwój rodzaju ludzkiego przypomina rozwój indywiduum. Młody człowiek wierzy, że kocha ojczyznę bardziej niż własną rodzinę, a niekiedy świat bardziej niż ojczyznę. Lecz w miarę posuwania się w latach sfera jego uczuć zacieśnia się i jakoby powiadomiony przez instynkt o zmieszaniu się sił, nie sili się już na daleko sięgającą miłość. [...] Podobnie w miarę starzenia się rodzaju ludzkiego uczucia domowe zastępują wielkie publiczne interesy. Należy zatem czynić tak, by wolność polityczną kupować możliwie tanio, to znaczy należy pozostawiać możliwie dużo wolności indywidualnej pod wszelkimi rodzajami i pod każdym względem<sup>30</sup>.

Potrzeba wolności indywidualnej dotyczy także religii. Człowiekowi nowych czasów nie wystarcza tolerancja religijna starożytnych, która akceptowała różnorodność kultów, ale członkom danej społeczności nie pozwalała porzucić państwowej religii. Dziś wszelkie prawa podporządkowujące jednostkę społeczeństwu są trudne do zniesienia, bo szczęście człowieka nowożytnego polega na czerpaniu przyjemności z uwolnienia go od zewnętrznego przymusu życia prywatnego.

Constant sądzi zatem, że w nowej epoce to właśnie sfera prywatności staje się tą sferą, w której wolność wewnętrzna może manifestować się w sposób najpełniejszy. W dwóch pozostałych a wymienionych wyżej księgach – siódmej oraz ósmej – zajmuje się tymi rodzajami wolności indywidualnych, których wprowadzenie w jego ocenie umożliwia w ogóle korzystanie z nowożytnych form wolności, a mianowicie, odpowiednio, wolnością myśli i wolnością religijną. W tych obszernych księgach wygłasza tyrady skierowane przeciw wszelkim ograniczeniom zarówno jednej, jak i drugiej. Ubierzmy je jednak w ukazany wcześniej kontekst, a zrozumiała stanie się stanowczość, z jaką Constant ich broni.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 433.

## Wolność myśli i wolność religijna: rozważania z *Principes*

Wolność myśli jest manifestacją rozumu, jednej z tych wewnętrznych sił, w których zakorzenione są wszelkie pozytywne formy zewnętrzne. Stanowi ona zatem wyraz wolności wewnętrznej na tyle doskonały, na ile doskonała jest sama ta wolność. To właśnie dlatego Constant pisze następujące słowa:

Aby wyczuć absurdalność wszelkich zakusów społeczeństwa na wewnętrzną myśl swych członków, wystarczy zaledwie kilka słów o samej możliwości oraz sposobach. Możliwości nie ma. Natura dała ludzkiej myśli schronienie nie do zdobycia. Stworzyła mu świątynię niedostępną dla żadnej władzy. Sposoby są zawsze te same i to tak bardzo, że przywołując to, co działo się przed dwustu laty, możemy sądzić, że mówimy o tym, co jeszcze niedawno działo się na naszych oczach. A owe powtarzające się sposoby nigdy nie osiągają swego celu<sup>31</sup>.

Na nic zatem zdadzą się prześladowania za przekonania, cenzura i kary. Osiąga się zawsze to samo: ludzie szlachetni wpadają w gniew, słabi upadają, rządzący okrywają się niesławą, a wszyscy razem cierpią. Myśl ludzka – pisze Constant – manifestuje się na dwa sposoby, przez słowo i pismo. Doświadczenie pokazuje, że ograniczanie wolności słowa przynosi więcej zła niż jej nadużywanie. W szczególnych przypadkach wyrażana opinia może przynosić niepożądane skutki porównywalne ze skutkami czynu i powinna być karana tak, jak karany byłby czyn. Podobnie rzecz się ma z pismem. O ile nie nawołuje do karalnego czynu, powinno cieszyć się nieograniczoną wolnością. Zamach na wolność słowa jest zamachem na wewnętrzną wolność człowieka i prowadzi do degradacji zarówno jednostki, jak i społeczeństwa. W czasach nowożytnych wolność słowa i pisma realizuje się poprzez wolność prasy. A zatem jej właśnie Constant broni wytrwale i konsekwentnie, choć zdaje sobie sprawę ze związanych z nią niebezpieczeństw. Ta forma wolności, tak jak każda inna, może bowiem być używana do osiągnięcia partykularnych korzyści, zmieniając się, podobnie jak wyalienowana władza polityczna, w formę opresji. Wolność prasy ma jednak tę zaletę, że niezależna prasa utrzymuje rządzących w ryzach i czyni to skuteczniej niż obywatele. Prasa stała się najsprawniejszym środkiem komunikacji i wymiany myśli między obywatelami. Ponadto w krajach, w których ograniczona jest wolność polityczna, staje się tej wolności substytutem, umożliwiając przepływ informacji pomiędzy rządzącymi a rządzonymi i zapobiegając procesom alienacji władzy<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 128.

<sup>32</sup> Patrz: także s. 129–142.

W rozdziale piątym Constant rysuje sugestywny obraz społeczeństwa, któremu odbiera się wolność prasy:

Przedstawiam sobie oświecony naród, ubogacony pracami wielu gorliwych pokoleń, posiadający wszelkiego rodzaju arcydzieła, czyniący wielkie postępy w naukach i sztukach i taki, który doszedł do tego miejsca jedyną doń prowadzącą drogą, dzięki trwałej lub czasowej wolności prasy. Jeśli władza narzuciłaby narodowi przeszkody w korzystaniu z tej wolności, tak iż byłoby coraz trudniej je omijać, jeśli pozwoliłaby wykorzystywać myśl jedynie w sposób wprzód określony, naród mógłby przez czas jakiś żyć z dawnych kapitałów, by tak się wyrazić, zgodnie ze zdobytym oświeceniem, według wcześniej nabytych zwyczajów myślenia i działania, lecz w ideach nic by się nie odnawiało. Zasada wytwórcza byłaby martwa. Po kilku latach próżność zastąpiłaby prawdopodobnie miłość oświecenia. [...] W miarę jak doprowadzono by do zaniku ostatnich pozostałości, ostatnich przekazów, kontynuowanie ataków [na te pozostałości] byłoby mniej skuteczne i mniej opłacalne, więc stawałyby się one coraz bardziej zbyteczne. [...] I tak bieg ludzkiej myśli w ścisłym tego słowa znaczeniu byłby ostatecznie zamknięty w ludzkim umyśle. Oświecone pokolenie znikłoby stopniowo; pokolenie następne, nie widząc w pracy intelektualnej żadnej korzyści, a wręcz dostrzegając związane z nią niebezpieczeństwa, zerwałoby z nią bezpowrotnie<sup>33</sup>.

326 W istocie idzie mu jednak o to, że wolność prasy nie tyle jest koniecznym gwarantem wolności myśli w ogóle – ta jest bowiem niezwykczona – ale o to, że w czasach nowożytnych wolna prasa pozwala ludzkiej myśli żyć w przestrzeni społecznej i przestrzeń tę zmieniać. Jakość zmian jest jednak pochodną jakości samej myśli, a jakość myśli jest pochodną jakości stanu wewnętrznego tego, kto myśli. Pokazuje to przywołany dalej przykład artystów. Ich talent, stwierdza autor, „wysycha wraz z nadzieją sławy, która żywi się jedynie wolnością” i „nie mają oni umiejętności przedstawiania w sposób szlachetny ludzkiej postaci, kiedy dusza ludzka jest poniżona”<sup>34</sup>. A na stronie 147, po omówieniu zgubnego wpływu braku wolności prasy także na stan przemysłu, handlu i sztuki wojennej, czytamy:

Wszystkie ludzkie zdolności są ze sobą powiązane. Przemysł i sztuka wojenna doskonałą się dzięki odkryciom naukowym. Nauka ze swej strony korzysta na doskonaleniu się sztuki wojennej i przemysłu. Oświecenie służy całości. Przyczynia się do postępów w przemyśle, we wszystkich sztukach i naukach, następnie, analizując swe osiągnięcia, poszerza swój własny horyzont. Wreszcie dzięki oświeceniu oczyszcza się i poprawia także moralność. Jeśli rząd zadaje ciosy zewnętrznemu przejawowi wolności myśli, moralność będzie mniej zdrowa, znajomość faktów mniej dokładna, nauki mniej dynamiczne w rozwoju, sztuka wojenna mniej zaawansowana, przemysł mniej wzbogacany odkrycia-

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 144.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 145.

mi. Ludzkie życie, zaatakowane w swych najszlachetniejszych częściach, niebawem poczuje jak trucizna rozchodzą się aż do jego części najodleglejszych<sup>35</sup>.

Cała księga natomiast kończy się bardzo mocnym stwierdzeniem, a każdy, kto zna Constantowe dzieło o religii, wie, że odsyła się w nim czytelnika do czucia religijnego bez przywoływania jego nazwy:

Piękny był pomysł natury, by człowieczą nagrodę umieścić poza samym człowiekiem, by zapalić w jego sercu ten nieokreślony płomień świętości, który, żywiąc się szlachetnymi nadziejami, źródłem wszystkich wielkich czynów, ochroną przed wszelkimi wadami, więzią pomiędzy pokoleniami oraz pomiędzy człowiekiem a wszechświatem, odrzuca prostackie przyjemności i odrażające pragnienia. Zguba temu, kto zgasi ten święty płomień! Wykonuje on na tym świecie rolę złej zasady, przygniata swą żelazną ręką nasze twarze do ziemi, podczas gdy niebo stworzyło nas po to, byśmy szli z podniesionym czołem i kontemplowali gwiazdy<sup>36</sup>.

Można teraz przejść do ósmej księgi *Principes*, w której rozważa się kwestię wolności religijnej. Constant umieszcza tu w wielkim skrócie i uproszczeniu pewne ważne tezy wzięte z przygotowywanej w tym samym czasie wczesnej wersji dzieła o religii, w której to wersji, głównie pod wpływem doświadczeń Rewolucji oraz myślicieli niemieckich, odrzucone zostaną skrajnie antyreligijne idee francuskiego oświecenia. Tezy te głoszą, iż:

1. Wiara religijna wspiera wolność wewnętrzną.
2. Zewnętrzne formy religii mogą być wrogami wolności, a zatem „[j]eśli religia byłaby zawsze wolna w sposób doskonały, byłaby... jedynie przedmiotem szacunku i miłości”<sup>37</sup>.
3. Religia jest najgłębszą potrzebą ludzkiego serca, warunkiem wzniosłej moralności, wyższych uczuć, trwałej nadziei, pocieszeniem w nieszczęściu i podporą w chwilach upadku oraz zaporą przed moralnym zepsuciem.
4. Trwałość religii i jej funkcje biorą się z czucia religijnego, które łączy się z wszystkimi delikatnymi i wzniosłymi uczuciami, a przede wszystkim z bezinteresowną miłością, poczuciem dobra i piękna.
5. „[N]aród niezdolny do tego czucia [...] wydaje się być pozbawiony cennej władzy i wydziedziczony przez naturę”<sup>38</sup>.
6. W idei jednego Boga „zespolone są wszystkie idee sprawiedliwości, miłości, wolności, miłosierdzia, które [...] składają się na godność ro-

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 147.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 149–150.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 157.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 160.

dzaju ludzkiego, na stały przekaz poprzez upodlenie i niepokój wieków, tego wszystkiego co piękne, wielkie i dobre, na wieczny głos odpowiadający cnocie w jej języku, podczas gdy język wszystkiego, co ją otacza, jest językiem poniżenia i zbrodni...”<sup>39</sup>.

7. Religia staje się przedmiotem nienawiści najszlachetniejszych ludzi tylko wtedy, gdy jej forma pozytywna jest wynaturzona, przez wynaturzenie staje się największym zagrożeniem dla wolności wewnętrznej, a w konsekwencji także dla pożądanых form wolności konkretnych: „religia dogmatyczna, moc złowroga i prześladowająca, chciała narzucić swe jarzmo, wyobraźni w jej domysłach, sercu w jego potrzebach”<sup>40</sup>.
8. Tyrania i prześladowania wywołują opór, bo „[i]stnieje w człowieku zasada buntu przeciw wszelkiej intelektualnej przeszkodzie”<sup>41</sup>, zasada, która może przerodzić się w furję i stać się powodem wielkich zbrodni, choć bierze się ona z tego, co w nas szlachetne.
9. Furia – złowroga postać tego, co szlachetne, czyli wewnętrznej wolności – niszcząc religię, niszczy także ludzki świat i ludzkie wnętrza, a nietolerancja religijna przemienia się w nietolerancję ateizmu.
10. Wynaturzeniu religii i niszczyielskim na jej wynaturzenie reakcją może zapobiec jedynie oddzielenie władzy świeckiej od władzy religijnej: „[t]ak długo, jak długo władza pozostawi religię doskonale niezależną, nikt nie będzie miał interesu w tym, by religię atakować”<sup>42</sup>.

Wymienione wyżej tezy tworzą rozdział pierwszy księgi ósmej. W kolejnym rozdziale Constant wskazuje na grożące państwom nowożytnym, w których separacja tronu i ołtarza już się dokonała, niebezpieczeństwo przeistoczenia się nietolerancji religijnej w groźniejszą i bardziej niż nietolerancja religijna absurdalną i niesprawiedliwą nietolerancję cywilną. Zapobiec jej może, uznaje, zagwarantowanie wolności wyznania każdej mniejszości religijnej. Stąd w rozdziale następnym wychwala się taki stan państwa, w którym możliwe jest mnożenie się religijnych sekt. Ich wielość, uznaje autor, zapobiega nie tylko nietolerancji cywilnej, lecz także, dzięki utrzymywaniu się stałego napięcia pomiędzy sektami, degenerowaniu się i petryfikowaniu poszczególnych religijnych form. Wielość sekt przynosi korzyści także obywatelom, społeczeństwu oraz państwu. Intensyfikuje ona bowiem proces doskonalenia się moralności, wzmacnia twórcze myślenie i, wbrew wcześniejszym mniemaniom, według których jedynie jedność religii zapewnia pokój w państwie, przyczynia się do jego zachowania.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 160–161.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 161.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 163.

Wolność religijna polega przede wszystkim na tym, że państwo pozostawia swym obywatelom całkowitą swobodę w wyznawaniu określonej religii oraz nie wspiera żadnej z nich. Mnożenie się sekt jest, zdaniem Constanta, nieuniknioną konsekwencją wolności religijnej. I w tym przypadku wielość opinii, tym razem opinii religijnych, ma przynosić więcej korzyści niż szkód, dlatego że wolność wewnętrzna – wolne i skoordynowane działanie rozumu i uczucia religijnego – uzewnętrznia się w pozytywnych formach, doskonaląc je i przeciwstawiając formom zdegenerowanym. Religia, podobnie jak opinia publiczna, musi zatem „ustalać się sama”, czyli być wyrazem wewnętrznej ludzkiej potrzeby. Wyrazem właściwym, dodajmy, takim, który reprezentuje i kształtuje zarazem wewnętrzną duchową harmonię.

## Krótkie zakończenie

Dzieła polityczne i religijne Benjamin Constanta pisane są w zgodzie z pozytywizującą metodologią Montesquieugo. Stawianie hipotez poprzedzone jest rzetelną analizą faktów historycznych, literatury przedmiotu, uwzględnianiem aktualnego stanu struktur społeczno-politycznych oraz mistrzowskimi analizami psychologicznymi. Dopełnieniem tej pozytywistycznej pracy są zwykle hermeneutyczne badania tekstów, stanowiące wstęp do właściwego celu przedsięwzięcia, a mianowicie do fenomenologicznych poszukiwań istoty wytypowanego rodzaju zjawisk. Warsztat myśliciela i proponowane przez niego wyjaśnienia fenomenów religii i wolności zapowiadają zatem nadchodzące zmiany, polegające na porzuceniu filozoficznych dogmatów oświecenia. Dogmaty te, w wersji wysublimowanej, są jednakże ważnymi elementami Constantowego „systemu”, bo to właśnie one utrzymują spójność tego „systemu”, spójność zawsze zagrożoną przez odkrycia dokonywane przez samego autora. Jeden z tych dogmatów, istotny ze względu na podejmowaną tu kwestię wolności, każe Constantowi wierzyć w dobroczynny „postęp ludzkich idei”, któremu podlegają wszyscy, rządzący i rządzeni. *La marche des idées humaines* dokonuje się tam, gdzie wolność wewnętrzna kształtuje ludzką rzeczywistość. Constant, który sam siebie nazywa *l'ami de la liberté*, właśnie tej wolności tak zaciekle broni, walcząc, jako polityk i teoretyk polityki, o wprowadzenie wolności konkretnych.

## Literatura dodatkowa (wybrane opracowania i bibliografie)

- Bastid P., *Benjamin Constant et sa doctrine*, Paris 1966.
- Courtney C.P., *A Guide to the Publisher Works of Benjamin Constant*, Oxford 1985.
- Deguisse P., *Benjamin Constant méconnu. Le livre „De la religion”*, Genève 1966.
- Deluca S., *Il pensiero politico di Constant*, Roma 1996.
- Dodge G.H., *Benjamin Constant's Philosophy of Liberalism: A Study in Politics and Religion*, Chapel Hill 1980.
- Gougelot H., *L'idée de liberté dans la pensée de Benjamin Constant*, Melun 1942.
- Gouhier H., *Benjamin Constant*, Bruges 1967.
- Hebding R., *Benjamin Constant: le libéralisme tourmenté*, Paris 2009.
- Holmes S., *Benjamin Constant and the making of Modern Liberalism*, New Haven 1984.
- Kloocke K., *Benjamin Constant. Une biographie intellectuelle*, Genève 1984.
- Paoletti G., *Illusioni e libertà: Benjamin Constant e gli antichi*, Roma 2001.
- Rosenblatt H., *Benjamin Constant and the politics of religion*, Cambridge 2008.
- Todorov T., *Benjamin Constant. La passion démocratique*, Paris 1997.
- Vallotton F., *Bibliographie analytique des écrits sur Benjamin Constant (1980–1995)*, Paris 1997.
- 330 Vincent K.S., *Benjamin Constant and the Birth of French Liberalism*, New York–Basingstoke 2011.
- Wagner W.J., *Moderne Freiheit zwischen Interesse und und Gefühl: eine Untersuchung des politischen Denkens von Benjamin Constant*, Aachen 2001.
- Weber F., *Benjamin Constant und der liberale Verfassungsstaat: politische Theorie nach der Französischen Revolution*, Wiesbaden 2004.
- Wood D.M., *Benjamin Constant: A Biography*, London–New York 1993.