

Sabina Kruszyńska

Wolność praktyczna i jej podstawa metafizyczna w myśli Beniamina Constanta

„Człowiek zawsze i wszędzie, kimkolwiek jest,
lubi postępować tak jak chce, a wcale nie tak,
jak mu nakazuje rozum i korzyści”.
(F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*)

1. Wstęp

W 1831 roku, niespełna rok po śmierci Beniamina Constanta¹, ukazała się w Warszawie książka pt. *O monarchii konstytucyjnej i rękojmjach publicznych, rzecz wyjęta z dzieł Beniamina Constanta przekładana przez Wincentego Niemojowskiego*. We wstępie Wincenty Niemojowski napisał: „Z pomiędzy wszystkich publicystów, Pan Beniamin Constant de Rebecque, najwięcej rzucił światła na zasady i kombinacje Monarchii Konstytucyjnej, tudzież systematu reprezentacyjnego. [...] Głębokie rozważanie nauk konstytucyjnych, ciągle i usilne prace w tej materii, uczyniły tego politycznego pisarza, pierwszym publicystą czasu naszego. Wszyscy mu przyznają wytrawioną uczoność, płodność niewyczerpaną, ogromną rozległość rozumu, zręczną i silną dialektykę i zadziwiającą łatwość w objawianiu myśli swoich pod najszcześniejszymi kształtami. Tak dalece, iż powiedziano, czemu nikt zapewne nie zaprzeczy, że: «Pan Beniamin Constant potrzebny jest wolności»”. Nie znamy autora przytoczonego przez Niemojowskiego zdania, ale choć brzmi ono wzniośle, zdaje się być sprawiedliwym hołdem oddanym Constantowi z racji jego nadzwyczajnego przywiązania do idei wolności.

Niemojowski widział w Constantie autorytet polityczny – teoretyka nowoczesnego państwa i obrońcę wolności obywatelskich. B. Constant rzeczywiście

¹ Beniamin Constant (1767–1830) – francuski arystokrata, mąż stanu, publicysta, literat, myśliciel, jeden z pierwszych teoretyków liberalizmu.

odegrał niemałą rolę w życiu politycznym Francji okresu Dyktatoratu i Restauracji. Za Dyktatoratu, razem z niewielką grupą kolegów, stworzył w Trybunacie opozycję, która broniła tego, co pozostało z wolności obywatelskich w Konstytucji roku VIII. Nie było to łatwe zadanie gdyż, jak napisał Eugène Pierre, Konstytucja roku VIII „była mądrze pomyślana – tak, by zachować podstawową zasadę, zasadę reprezentacji narodowej, a jednocześnie, by uczynić ją absolutnie jałową”². W 1802 roku Napoleon usunął opozycję z Trybunatu i Constant mógł wrócić do aktywnego życia politycznego dopiero w 1814 roku. Publikuje wtedy liczne broszury polityczne³, jest reprezentantem w Izbie Deputowanych. Obok La Fayette’a, należy do najwybitniejszych przedstawicieli liberalnej opozycji wsławiając się niesłychaną wprost erudycją, żarliwością i bezkompromisowością⁴.

Współcześnie niewiele mówi się o Constantie jako prekursorze nowoczesnego liberalizmu. „Wykształcony ogół przejawia w tym zakresie ignorancję, określając go ogólnikowo jako liberała” – pisze W. Szyszkowski, autor rozprawy o doktrynie polityczno-prawnej Constanta. „Jego życie, wraz z najbardziej pikantnymi szczegółami oraz jego twórczość literacka opracowane zostały do najdrobniejszych szczegółów, literatura w tym przedmiocie liczy ponad tysiąc pozycji... Oto jak przypadkowy literat zaćmił twórcę nowoczesnej doktryny politycznej”⁵.

„Przypadkowy literat” zaćmił nie tylko twórcę nowoczesnej doktryny politycznej, ale również autora monumentalnych dzieł o istocie i rozwoju religii. Dzieła te zawierają określoną koncepcję z zakresu antropologii filozoficznej, która, jak sądzimy, jest fundamentem constantowskiej teorii politycznego liberalizmu, a w szczególności constantowskiej teorii wolności.

Związek, który naszym zdaniem, istnieje między politycznymi i filozoficznymi ideami Constanta nie jest związkiem oczywistym. Constant nie opracował filozoficznej koncepcji wolności. Być może, idąc z duchem swej epoki, sprawę walki o wolność stawiał na pierwszym miejscu, nie troszcząc się o ścisłą interpretację swych metafizycznych racji. Chcemy przywołać te racje. Stanowią one bowiem fragment metafizycznej bazy liberalizmu z tego okresu, kiedy

² E. Pierre: *Histoire des Assemblées Politiques en France*, cyt. za: J. Baelen: *Benjamin Constant et Napoleon*. Paris 1965, s. 109 [To i pozostałe tłumaczenia moje – S.K].

³ Najważniejsze z nich to: *De l'esprit de conquête et de l'usurpation; Reflexions sur les constitutions; De la liberté des brochures, des pamphlets et des journaux; Principes de politique applicables à tous les gouvernements; Des élections prochaines; De responsabilité de Ministres; De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*.

⁴ Warto w tym miejscu przytoczyć następującą wypowiedź: „Wolność została wsadzona na dwukółkowy wózek razem ze wszystkimi starymi rekwizytami z 89 roku i nikt się o nią nie troszczył. Nikt, tylko kilka niepospolitych umysłów, które postanowiły podtrzymać jej płomień, umocnić ją i sprawić, by na nowo ożyła oczyszczona ze starych akcesoriów. [...] Stwierdzenie, że w tej nielicznej gromadce Constant zajmował pierwsze miejsce, wcale nie wydaje się być przesadzone” (J. Baelen, wyd. cyt., s. 149–150).

⁵ W. Szyszkowski: *Benjamin Constant – Doktryna polityczno-prawna na tle epoki*. Warszawa 1984, s. 6.

liberalizm jako ruch polityczny nie zatracił był jeszcze swego filozoficznego ducha i, co ważniejsze, tworzą one pewną hipotezę o ontologicznym statusie wolności, hipotezę być może niewyszukaną, ale racjonalną i opartą na szeroko pojętym doświadczeniu.

Przedstawimy najpierw ideę wolności, która pojawia się w pismach politycznych. Nazwaliśmy ją wolnością praktyczną. Następnie, uzupełniając to, co zawiera się w pismach politycznych, tym, co na interesujący nas temat napisał Constant w dziełach o religii, odnajdziemy rację ontologiczną wolności praktycznej.

2. Idea wolności w liberalizmie politycznym Constanta

W XIX stuleciu liberalizm stał się zorganizowaną doktryną polityczną i ekonomiczną oraz ideową platformą rozmaitych partii politycznych. Niejednolity już od początków swego zaistnienia ruch liberalny zawsze miał jedno źródło swej teoretycznej i praktycznej witalności – ideę wolności. Tymczasem, już Monteskiusz, uważany obok Locke'a, Hume'a, Woltera i Rousseau za filozoficznego ojca liberalizmu, pisał: „nie ma takiego słowa, któremu by dawano więcej rozmaitych znaczeń i które by w tyle sposobów przemawiało do ludzi co słowo «wolność»...”⁶. Dziś, kłopoty ze znaczeniem słowa „wolność” są niewątpliwie tej samej miary. Współczesny teoretyk liberalizmu Isaiah Berlin omawiając koncepcje wolności stwierdza na przykład: „Nie zamierzam dyskutować ani historii ani ponad dwustu znaczeń tego proteuszowego słowa odnotowanych przez historyków idei”⁷. Wobec rzeczonej niejednomysłowości, dawni i współcześni propagatorzy liberalizmu politycznego zadowalają się zdroworoządkowym spojrzeniem na sprawę wolności. Przecistawiają oni wolność przymusowi. Oba stany, stan wolności i stan przymusu – braku wolności, przypisują bytom osobowym. Obie kategorie mają sens tylko wtedy, gdy odnoszą się do sytuacji, w której przynajmniej dwa byty osobowe mogą wzajemnie na siebie oddziaływać. Obie rozumie się na ogół w duchu Arystotelesowskim: wolność to stan, charakteryzujący się możliwością takiego działania, którego zasada znajduje się w osobie działającej, a „pod przymusem zdają się być dokonywane czyny, których przyczyna tkwi poza działającym, przy czym zmuszony do działania osobnik w niczym się do tego nie przyczynia”⁸. W takim duchu określa na przykład wolność F.A.von Hayek: „To, czy jednostka jest wolna czy nie, nie zależy od możliwości wyboru, ale od tego, czy może ona mieć szansę określenia własnego kierunku działania zgodnie z jej

⁶ Montesquieu: *O duchu praw*. Warszawa 1957, tłum. Tadeusz Boy-Żeleński, Tom I, XI, 2, s. 230.

⁷ I. Berlin: *Dwie koncepcje wolności*. Warszawa 1991, s. 113.

⁸ Arystoteles: *Etyka Nikomachejska*. Warszawa 1956, tłum. Daniela Gromska, III, 1, 11106.

aktualnymi zamiarami, czy też ktoś inny ma możliwość tak kształtować warunki, żeby zmusić ją do działania raczej z wolą tego kogoś niż jej własną. A więc oznacza, że jednostka ma zagwarantowaną pewną sferę prywatności, że istnieje pewien zespół warunków jej otoczenia, w które inni nie mogą ingerować”⁹. Enigmatyczność takiego rozumienia wolności ujawnia się najwyraźniej wtedy, gdy zostanie ono przeniesione na płaszczyznę życia społecznego. Znowu zacytujemy von Hayeka: „Stanem wolności lub swobody nazywamy taką sytuację człowieka, w której przymus stosowany przez jednych wobec drugich jest ograniczony tak dalece, jak tylko to możliwe w społeczeństwie”¹⁰. Problem tkwi naprawdę w owej możliwości i w praktyce partii liberalnych otrzymuje on swe ideologiczne rozwiązanie: najgroźniejszym przeciwnikiem wolności indywidualnej jest instytucja państwa, a podstawowym zadaniem zwolenników liberalizmu jest ograniczanie funkcji państwa. Pomijane są przy tym wszystkie inne formy przymusu społecznego. Z nimi, człowiek uwolniony od nadmiernej ingerencji państwa może i musi radzić sobie sam.

Liberalizm jako ruch polityczny akcentuje, i słusznie, praktyczny aspekt problemu wolności. Nie jest ważne, jaka jest istota wolności, dlaczego człowiek przejawia skłonność do preferowania decyzji, które uznaje za zgodne z własną wolą, ważne jest natomiast, by wyegzekwować od najlepiej zorganizowanego aparatu przymusu, jakim jest własne państwo, by pozostawił jednostkom obszar, w którym może zaistnieć sytuacja swobodnego podjęcia i swobodnej realizacji decyzji. Wolność, o której mówią liberałowie, będziemy nazywać wolnością praktyczną.

Constant-polityk respektował konieczność ograniczenia możliwości teoretycznych wynikającą z prymatu celów praktycznych. W pismach politycznych unikał mieszania metafizyki z polityką. Zachował jednak świadomość metafizycznego zakorzenienia wszystkich opcji politycznych i to ona właśnie pozwalała mu widzieć sprawę wolności szerszej, niż tego wymagała polityka. Ponieważ Constant nie podejmuje systematycznej analizy zagadnienia wolności, można by sądzić tak, jak sądzi J. Trybusiewicz, a mianowicie, że: „termin wolność funkcjonuje w myśli Constanta jako zbitka pojęciowa, której poszczególne aspekty wyodrębnia dopiero historyk”¹¹. Nie utrzymujemy, że Constant używa słowa „wolność” z precyzją pożądaną w każdej teorii, sądzimy jednak, że robi to w sposób wystarczający dla jasnego wyrażenia swych idei politycznych.

⁹ F.G. von Hayek: *Konstytucja...*, wyd. cyt., s. 19.

¹⁰ Tamże, s. 17.

¹¹ J. Trybusiewicz: *Idea wolności w myśli Beniamina Constanta*. W: *Filozofie romantyczne*. Warszawa 1967, s. 45. Trybusiewicz wymienia trzy aspekty: wolność, jako prawo jednostki do posiadania sfery prywatności wolnej od ingerencji państwa i społeczeństwa; wolność, jako prawo do posiadania własności prywatnej i do wolnej konkurencji; wolność, jako walka o coraz pełniejsze wyzwolenie „człowieka”.

a) Wolność indywidualna i wolność polityczna

Najważniejszym, z punktu widzenia problemu wolności praktycznej, tekstem Constanta jest, według nas, opublikowany w zbiorze pism politycznych pt. *Cours de la politique constitutionnelle* wykład pt. *De la liberté des anciennes comparée à celle des modernes* wygłoszony w Athénée Royal w Paryżu w 1819 roku. Constant określa w nim swe stanowisko w sprawie wolności indywidualnej, rozumianej jako swoboda podejmowania decyzji w stosunku do własnej osoby i wolności politycznej (swoboda podejmowania decyzji w sprawach publicznych). Chodziło mu głównie o to, jak i w jakich proporcjach powinna manifestować się wolność obywateli w państwie – przez szeroki udział w rządzeniu, czy przez zachowanie rozległej sfery prywatności.

Constant krytykuje m.in. J.J.Rousseau i kontynuatorów jego sposobu myślenia za to, że nie dostrzegając ogromnych zmian, jakie zaszły w społeczeństwach od starożytności do czasów współczesnych i bezkrytycznie posługując się starożytną ideą demokracji, chcieliby w nowożytnym państwie sprowadzić wolność li tylko do wolności politycznej. Sądzą oni, że wolnościowe prawa polityczne gwarantujące powszechny udział obywateli w rządzeniu państwem upoważniają instytucje państwowe do szerokiej ingerencji w sprawy jednostki.

Constant dostrzega konieczność stałego odróżniania idei wolności indywidualnej od idei wolności politycznej. Zacieranie istniejącej między nimi różnicy, prowadzi w praktyce politycznej do rządów terroru, czego dobitnym przykładem były rządy jakobińskie. Według Constanta, zakres wolności indywidualnej i zakres wolności politycznej oraz wzajemne między nimi relacje są zrelatywizowane historycznie. Zmieniają się one za sprawą, najogólniej mówiąc, rozwoju ducha ludzkiego¹². W dziedzinie wolności praktycznej, tak jak w każdej innej dziedzinie życia społecznego, „są rzeczy możliwe w jednej epoce, ale niemożliwe w innej”¹³. Niemożliwe znaczy tu dla Constanta tyle, co niezgodne z duchem epoki lub, jak mówi się współcześnie, ze stanem świadomości społecznej. Niemożliwość nie jest niemożliwością faktycznego zaistnienia danego stanu rzeczy, lecz niemożliwością jego akceptacji i niezakłóconego trwania. „Stabilność każdej władzy – pisze Constant – zależy od proporcji, jaka istnieje między jej *esprit* i *esprit* epoki. Każdy wiek, w jakimś sensie, czeka na człowieka, który będzie go reprezentował... Jeśli reprezentuje on wiernie powszechne

¹² Constant wierzył, w pewnym stopniu, w oświeceniowy ideał postępu i doskonalenia się społeczeństw i jednostek ludzkich.

¹³ B. Constant: *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*. W: *Cours de politique constitutionnelle*. T. II, Paris 1861, s. 135.

esprit, niezawodnie odniesie sukces; gdy od niego odstępuje, powodzenie jest wątpliwe; jeżeli zaś uporczywie trzyma się złej drogi, opuszcza go przyzwolenie, które konstytuowało jego władzę i władza ta kończy się”¹⁴.

Constant porównuje, mniejsza o to, czy trafnie czy nie, formy manifestowania się wolności praktycznej w starożytności i w czasach nowożytnych. Podkreśla przede wszystkim odmiennosć tego, co było i jest, z różnych względów, społecznie pożądane w zakresie wolności indywidualnej i politycznej w tych dwóch epokach. „Ludy starożytne – pisze – ani nie mogły odczuwać jej [wolności indywidualnej takiej, jaka jest konieczna w epoce nowożytnej – *przyjp. S.K.*¹⁵] potrzeby, ani znać płynących z niej korzyści. Ich organizacja społeczna wytwarzała u nich pragnienie wolności zupełnie innej niż ta, którą gwarantuje nasz system społeczny”¹⁶. „U starożytnych – pisze dalej Constant – 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, obserwowana i krępowana we wszystkich swych poczynaniach. [...] Inaczej jest współcześnie, niezależna w życiu prywatnym jednostka, nawet w najbardziej liberalnych państwach tylko pozornie uczestniczy w najwyższej władzy. Jej władza jest zawężona i zazwyczaj zawieszona”¹⁷. Dlatego też, twierdzi Constant, „powinniśmy bardziej niż starożytni być przywiązani do naszej indywidualnej niezależności, ponieważ kiedy starożytni poświęcali tę niezależność na rzecz praw politycznych, poświęcali mniej po to, by otrzymać więcej, gdy tymczasem my, czyniąc to samo, oddajemy więcej po to, by otrzymać mniej”¹⁸ – Constant nie uważa, że wolność polityczna nie jest we współczesnym państwie potrzebna. Sądzi jednak, że aktualnie wolność indywidualna jest najbardziej wartościową formą wolności praktycznej: „Niezależność indywidualna jest najważniejszą potrzebą człowieka

¹⁴ Tamże, s. 136.

¹⁵ Współczesne rozumienie wolności indywidualnej jest według Constanta następujące: „nikt nie może być aresztowany, uwięziony, skazany na śmierć, czy w jakiś sposób torturowany w wyniku arbitralnej decyzji jednej lub kilku osób. Każdy ma prawo do wypowiedzania swej opinii, do wolnego wyboru i wolnego wykonywania swego zawodu, do dysponowania swoją własnością, a nawet do jej zniszczenia, do swobodnego poruszania się bez żadnego zezwolenia i bez zdawania racji z powodów swego postępowania. Każdy ma prawo do spotykania się z innymi, bądź to w celu omówienia swych interesów, bądź to dla wspólnego wyznawania wybranego kultu, bądź też po prostu po to, by spędzić czas w sposób najbardziej odpowiadający jego skłonnościom i fantazji. W końcu, każdy może wpływać na administrację państwa, czy to dzięki nominacji otrzymanej od ogółu lub od określonych funkcjonariuszy państwowych, czy poprzez reprezentacje, petycje, prośby, które władza, w mniejszym lub większym stopniu, jest zobowiązana rozpatrzyć”. B. Constant: *De la liberté des anciens comparée a celle des modernes*. W: *Cours de politique constitutionnelle*, wyd. cyt., t. 2, s. 543.

¹⁶ Tamże, s. 541.

¹⁷ Tamże, s. 542.

¹⁸ Tamże, s. 547.

współczesnego. Dlatego nigdy nie wolno od niego żądać poświęcenia tej niezależności w imię ustanowienia wolności politycznej”¹⁹. W skomplikowanej organizacji nowoczesnego państwa jednostkowe decyzje, wyjąwszy decyzje nielicznej grupy osób sprawujących władzę, nie mają statusu decyzji wolnych w sensie wolności praktycznej. Pozbawione są bowiem funkcji generowania istotnych zmian w rzeczywistości społecznej. Według Constanta: „Wolność indywidualna, [...] jest dla współczesnych jedyną prawdziwą wolnością. Zaś wolność polityczna jest tylko jej gwarancją”²⁰.

b) Jednostka i państwo

J. de la Lombardiére omawiając doktrynę polityczną Constanta uznaje, że doktryna ta nadaje wolności cel egocentryczny, czyniąc jednostkę jedynym prawdziwym suwerenem²¹. Nie możemy zgodzić się z tym twierdzeniem. W doktrynie politycznej Constanta pojęcie wolności odnosi się do wolności praktycznej, która na płaszczyźnie zinstytucjonalizowanego życia społecznego realizuje się między innymi w formie wolności indywidualnej i wolności politycznej. Obie są relatywne, zmienne historycznie, wyznaczone potrzebami danego społeczeństwa. W praktyce politycznej współczesnego państwa zagwarantowanie wolności indywidualnej każdemu obywatelowi ma, według Constanta, przynosić korzyści i obywatelowi i państwu. Trudno więc mówić o egocentrycznym celu wolności indywidualnej. Egocentryzm, jak się zdaje, cechuje każde działanie wolne w sensie praktycznym. Działanie zgodne z własną wolą wymaga bowiem przeciwstawienia własnej woli, woli innego.

Interesuje nas jednak bardziej druga część przytoczonego twierdzenia mówiąca o tym, że Constant czyni jednostkę jedynym prawdziwym suwerenem. Uporczywość, z jaką Constant domaga się prawnych gwarancji przede wszystkim dla wolności indywidualnej, może prowadzić do takiego wniosku. Mamy jednak wątpliwość, czy J. de La Lombardiére właściwie ujmuje intencje Constanta.

Relacje zachodzące w układzie jednostka – państwo (jednostka – społeczeństwo), nie są symetryczne. Presja wywierana na jednostkę przez formalne i nieformalne instytucje społeczne jest doświadczana powszechnie. Historia zaś uczy, że zniewolenie jednostki przez system państwowy nie jest li tylko problemem teoretycznym. Inaczej rzecz się ma z oddziaływaniem jednostki na system. Oddziaływanie takie niewątpliwie zachodzi, ale statystycznie biorąc, jest ono niewielkie, co ma swoje odbicie w powszechnym doświadczeniu niemożno-

¹⁹ Tamże, s. 552.

²⁰ Tamże, s. 555.

²¹ Patr: J. de la Lombardiére: *Les idées politique de Benjamin Constant*. Paris 1928, s. 87. Podają za: W. Szyszczowski: *Benjamin Constant. Doktryna polityczno-prawna na tle epoki*. Warszawa 1984, s. 128.

ści wpływania na rozwój wydarzeń rozgrywających się poza pewnym, indywidualnie określonym otoczeniem. Powiedzenie, że jednostka zniewala państwo brzmi dziwacznie, chociaż oczywiście można mu nadać jakiś sens, szczególnie w przypadku, gdy ktoś posiada władzę absolutną. Sprawa jest jednak skomplikowana. Poprzestaniemy więc na powyższych stwierdzeniach, które wydają się być oczywiste.

Constanta niepokoi tendencja charakteryzująca, jak sądzi, każdy aparat władzy, a mianowicie skłonność do doskonalenia swego funkcjonowania. W procesie udoskonalania, oporna materia ludzka staje się największą przeszkodą. Każdej władzy potrzebne jest społeczeństwo zuniformizowane. „Ten sam kodeks, te same wiary, te same przepisy... oto, co ogłasza się jako doskonałość wszelkiej organizacji społecznej” – pisze Constant i ironicznie dodaje – „Szkoda, że nie można obalić wszystkich miast, by je wszystkie odbudować wedle tego samego planu, zrównać wszystkich gór, aby teren był wszędzie płaski, dziwię się, że nie nakazano wszystkim mieszkańcom noszenia tego samego stroju, aby pan nie napotkał więcej dziwacznej nieregularności i szokującej różnorodności”²². W pamflecie wymierzonym we władzę cesarza Napoleona I²³, Constant obrazowo przedstawia zło, które kryje się w uniformizacji militarnej. Zabija ona poczucie odpowiedzialności za swój los i swoje czyny, odbiera zmysł indywidualności i odrębności, podporządkowuje wszystkich jednemu celowi niszcząc osobniczą różnorodność, która jest warunkiem normalnego funkcjonowania i państwa i jego obywateli bo: „różnorodność to coś organicznego, jednolitość [zaś] to coś mechanicznego; różnorodność to życie, jednorodność – śmierć”²⁴. Jednostka jest „rzeczywistym i jedynym twórcą życia społecznego”²⁵, jedynym źródłem różnorodności we wszystkich jego dziedzinach. W gigantycznej maszynie nowożytnego społeczeństwa prawne zagwarantowanie każdemu odpowiedniej sfery prywatności jest uprawomocnieniem naturalnego odruchu obrony przed uniformizacją. „Niech ludzie będą wolni – pisze Constant – posiadanie wolności nie jest ważne wyłącznie dla tych, którzy w oczywisty sposób zdają się z niej korzystać”²⁶.

Stan, który wciąż odradza się w relacjach między jednostką i systemem państwowym najlepiej nazwać stanem walki. Ostrość konfliktu zmienia się, lecz przyczyna nie znika. Przyczyną jest bowiem istotna sprzeczność, jaka zachodzi

²² De Broglie: *Souvenirs*. T. 1, s. 282. Podajemy za: J. Trybusiewicz: *Idea wolności...*, wyd. cyt., s. 31.

²³ Chodzi tu o broszurę pt. *De l'esprit de conquête*.

²⁴ B. Constant: *De l'esprit de conquête*. W: *Cours de politique constitutionnelle*. T. 2, s. 173–174. Cytuję za: J. Trybusiewicz: *Idea wolności...*, wyd. cyt., s. 31.

²⁵ B. Constant: *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*. Paris 1822, s. 54. Cytuję za: J. Trybusiewicz: *Idea wolności...*, wyd. cyt., s. 13.

²⁶ B. Constant: *Cours de politique constitutionnelle*. T. 2, wyd. cyt., s. 332.

między dążeniem aparatu władzy do doskonalenia swego funkcjonowania i dążeniem jednostek do zachowania, bądź ustalenia właściwych form wolności praktycznej. Wolność, pisał Constant, wymaga ofiar, bo wolność zawsze jest zagrożona. Constant-polityk poświęcił się walce o ten rodzaj wolności, który uznał za szczególnie ważny w swych czasach: „Przez czterdzieści lat broniłem tej samej zasady wolności we wszystkim: religii, filozofii, literaturze, przemyśle, polityce, a przez wolność rozumiem tryumf indywidualności zarówno nad władzą, która pragnęłaby rządzić despotycznie, jak nad masami, żądającymi prawa do ujarznienia mniejszości przez większość”²⁷.

c) Wniosek

Żadna forma wolności praktycznej, a więc również wolność indywidualna, nie jest wartością obiektywną. Wolność praktyczna jest wartością użytkową²⁸. Zaspokaja ona potrzebę podejmowania suwerennych decyzji w różnych dziedzinach życia. Potrzeba ta kreowana jest w sferze świadomości społecznej i odpowiada duchowi epoki, który jest „wypadkową” ogólnego stanu szeroko pojętej wiedzy.

3. Metafizyczna podstawa wolności praktycznej

Dwa obszerne dzieła Beniamina Constanta o religii to: *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements* i *Du polythéisme romain considérée dans ses rapports avec la philosophie grecque et la religion chrétienne*. Słowo „wolność” pojawia się w nich równie często, jak w pismach politycznych. Charakterystyczne jest jednak to, że pojawia się ono w towarzystwie terminu, który tam nie był używany, a mianowicie *le sentiment religieux*. Będziemy to tłumaczyli najprościej jako „uczucie religijne”²⁹.

Uczucie religijne, według Constanta, jest istotą wszelkiej religii, a jego siedliskiem jest dusza ludzka. Jest ono przyczyną istnienia różnych, zmieniających się form religijności (*les formes religieuses*). Pomimo rzeczzonej zmienności określone formy religijności zawsze towarzyszą społeczeństwu ludzkiemu. Tę niezwykłą trwałość religii wyjaśnić może tylko to, że religia (formy religijności) jest uzewnętrznieniem czegoś, co samo się nie zmienia. Niezmienna jest natura

²⁷ B. Constant: *Melanges de littérature et de politique*. T. 1, Paris 1829, s. II. Cytujemy za: J. Trybusiewicz: *Idea wolności...*, wyd. cyt., s. 30.

²⁸ Pojęcia „wartość obiektywna (samoistna)” i „wartość użytkowa” rozumiemy tak, jak B. Wolniewicz w rozprawie pt. *Potrzeby i wartości*. Patr.: B. Wolniewicz: *Filozofia i wartości*. Warszawa 1993.

²⁹ Bogusław Wolniewicz proponuje termin „religijne poruszenie duszy”. Zob. B. Wolniewicz, *O istocie religii*. W: *Filozofia i wartości*. Warszawa 1993, s.161–162.

ludzka, i właśnie jej częścią jest uczucie religijne. Constant przyjmuje, że nie należy pytać o pochodzenie uczucia religijnego. Jest to tajemnicza skłonność ludzkiej duszy. Choć wiemy, że jest, bo widoczne są efekty jej działania, nie wiemy jaka jest i skąd się bierze³⁰.

W dziełach o religii Constant tak ściśle łączy uczucie religijne z wolnością, że niektórzy jego komentatorzy sądzą, że utożsamia te dwa zjawiska. Maurice Barbier napisał na przykład: „...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 nie jest więc przypadkowy, lecz istotny: nie ma religii bez wolności ani wolności bez religii”³¹.

Constant nie może, a raczej nie powinien, utożsamiać uczucia religijnego z wolnością praktyczną, lub którąś z jej form. Uczucie religijne jest częścią ludzkiej natury i nie zmienia się; wolność praktyczna oznacza określony stan bezpośredniego otoczenia człowieka, mianowicie taki, że może on podejmować i realizować określone decyzje zgodnie z własną wolą, a stan ten zmienia się. Constant nie precyzuje jednak o jaką wolność tu chodzi. W tej sprawie pozostają nam tylko własne wnioski. Przytoczymy najpierw kilka fragmentów, które pozwolą nam oddać specyfikę constantowskiego pojmowania związku między uczuciem religijnym i wolnością. Oto one:

1. „...wiele form religijnych zdaje się być wrogami wolności, podczas gdy uczucie religijne zawsze ją wspiera”. (*De la religion...*, t. I, s. 84).

2. „Badając te epoki, w których zatriumfowało uczucie religijne, zawsze dostrzegamy towarzyszącą mu wolność”. (Tamże, s. 87).

3. „Nie zawsze narody religijne były narodami wolnymi, ale nigdy żaden naród niereligijny nie zdołał zachować wolności”. (Tamże, s. 93).

4. „Między uczuciem religijnym i wolnością oraz między brakiem uczucia religijnego i tyranią jest jakaś identyczna natura i homogeniczna zasada”. (Tamże, s. 93).

5. „Duch niezależności charakteryzujący nowo narodzone religie przejawia się nie tylko w formach religijności, lecz także w formach politycznych. Religia w ogóle jest w tych epokach przyjaciółką wolności”. (*Du polythéisme...*, t. II, Paris 1837, s. 243).

Nie mamy wątpliwości, że w przytoczonych zdaniach chodzi o tę samą wolność, o której Constant pisze w pismach politycznych, a więc o wolność praktyczną. Między nią i uczuciem religijnym może zaś zachodzić tylko związek podobny do tego, jaki jest między uczuciem religijnym i formami religijności,

³⁰ Patrz: B. Constant: *De la religion...*, Paris 1824, t. I, s. 33. (B. Wolniewicz we wspomnianej już rozprawie pt. *O istocie religii* odpowiada na to pytanie.)

³¹ M. Barbier: *Religion et politique dans la pense moderne*. Nancy 1987, s. 146.

czyli taki, który istnieje między zjawiskiem i jego istotą. W uczuciu religijnym będziemy dalej szukali tego, co pozwala zaistnieć wolności praktycznej.

Uczucie religijne, choć trwałe, z różną mocą porusza ludzką duszę. Najczęściej, stłumione zmysłową i racjonalną częścią ludzkiej natury „wycofuje się, lecz nie znika”. Daje o sobie znać w ulotnych wewnętrznych przeżyciach. Można zauważyć, że zwykle dominuje w nich pragnienie absolutnej niezależności, pragnienie wyrwania się z wszelkich ograniczeń fizycznych, psychicznych i społecznych. „Człowiek – pisze Constant – stał się panem widzialnej i ograniczonej natury, a ciągle pragnie natury niewidzialnej i nieograniczonej [...] Krzyczy w nim jakiś głos wewnętrzny i mówi mu, że wszystko to jest mniej lub bardziej genialnym i doskonałym mechanizmem, który nie może być celem i granicą jego egzystencji”³². W innym miejscu czytamy: „Jesteśmy umęczeni dławiącymi i gniotącymi nas więzami; uczucie religijne zapowiada czas ich przewyciężenia...”³³.

Dążenie do totalnej niezależności widoczne jest i w zobiektywizowanym działaniu uczucia religijnego. Zasadniczo „dba (ono) o to, by być niezależnym od form”³⁴. Zawsze skłania do odrzucania tych wszystkich form religijności, które uległy instytucjonalizacji, usztywniły się. Dlatego, według Constanta, najlepszym czasem dla religii jest czas jej powstawania, bo wtedy uczucie religijne „korzysta z pełni wolności”³⁵. „Kiedy bierzemy uczucie religijne samo w sobie i niezależnie od wszelkich form, jakie może przybrać, oczywiście się staje, że nie ma w nim żadnej zasady, żadnego elementu niewolnictwa”³⁶ – stwierdza Constant. Wolność, ale wolność inna niż wolność praktyczna, wolność oznaczająca brak jakichkolwiek ograniczeń, a więc wolność absolutna, sprawia, że religia jest „przyjaciółką” wolności praktycznej. „Jeśli weźmiemy dosłownie fundamentalne zasady wszystkich religii okaże się, że zawsze są one zgodne z najszerzej rozumianymi zasadami wolności, lub inaczej mówiąc, z zasadami wolności tak szeroko pojętej, że jak dotąd jej zrealizowanie wydaje się niemożliwe w naszych warunkach politycznych”³⁷ – pisze Constant.

Przytoczone wyżej fragmenty pozwalają mniemać, że subiektywnym i obiektywnym manifestacjom uczucia religijnego zawsze towarzyszy pragnienie wolności absolutnej. Można za Pawłowem powiedzieć, że ujawnia się w nich jakiś „bezwarunkowy odruch wolności”. To właśnie musiał mieć na myśli Constant gdy pisał: „Jest w nas jakaś część, która buntuje się przeciw każdemu intelektualnemu przymusowi. Może ona doprowadzić (człowieka) do furii; stać

³² B. Constant: *De la religion...*, t. 1, wyd. cyt., s. 30.

³³ Tamże, s. 35.

³⁴ Tamże, s. 63.

³⁵ Tamże, s. 59.

³⁶ Tamże, s. 86.

³⁷ Tamże, s. 84.

się przyczyną wielu zbrodni; ale związana jest ona zawsze z tym, co w naszej naturze szlachetne”³⁸.

Należy wyjaśnić, że spektrum subiektywnego i obiektywnego urzeczywistniania się uczucia religijnego jest bardzo szerokie i nie ogranicza się do zjawisk *stricte* religijnych. Należą do niego wszystkie te zjawiska, które wskazują na transcendentny charakter ludzkiej natury. Mamy podstawy przypuszczać, że według Constanta przekraczanie porządku naturalnego najwyraźniej manifestuje się w aktach emocjonalnych³⁹. Nie będziemy rozwijali tego zagadnienia. Chcemy bowiem tylko powiedzieć, że „bezwarunkowy odruch wolności” nie jest w sposób konieczny związany z zachowaniami czysto religijnymi. Jest raczej tak, że wszystkie zachowania nacechowane pragnieniem wolności absolutnej mają swe źródło w uczuciu religijnym. Tajemnica ludzkiej wolności zawiera się w tajemnicy uczucia religijnego. Bez niego nie można wytłumaczyć fenomenu religii, a bez pragnienia wolności absolutnej, bez „bezwarunkowego odruchu wolności” niewyjaśniony pozostaje fakt, że wbrew wszelkim naturalnym determinacjom i ograniczeniom, człowiek chce być panem swego losu. W perspektywie metafizycznej pragnienie wolności absolutnej wzbudzone mocą uczucia religijnego jest koniecznym warunkiem pojawienia się wszelkich form wolności praktycznej.

Uczucie religijne nie wyraża się tylko przez wolność absolutną. Ukierunkowuje ono człowieka również ku innym wartościom. Obdarza mocą przynajmniej chwilowego przezwyciężenia egoizmu. Pod jego wpływem można zapomnieć o własnym interesie, który zazwyczaj jest motywem działania. „Nie ma nikogo, kto zapomniawszy o sobie samym, nie czułby się choć przez chwilę uniesiony na falach nieuchwytnej kontemplacji i zanurzony w oceanie nowych bezinteresownych myśli nie mających związku z różnymi kalkulacjami naszego zwykłego życia”⁴⁰, twierdzi Constant i dodaje: „Jest w nas jakaś skłonność, która sprzeciwia się naszym ziemskim dążeniom i tym wszystkim zdolnościom, które służą ich realizacji. [...] pcha nas (ona) do przekraczania nas samych i skłania do takiego działania, którego celem nie jest nasze własne dobro, zdaje się nas kierować ku jakiemuś nieznanemu i niewidocznemu centrum, które wcale nie przypomina zwykłego życia i jego przyziemnych interesów”⁴¹. Widzimy więc, że pragnienie wolności pojawia się nie samo, lecz przeważnie razem z pragnieniem innych wartości, które nie należą do dziedziny wartości użytkowych.

Intuicje Constanta dopuszczają taką oto interpretację:

³⁸ Tamże, s. 10.

³⁹ Piszemy o tym więcej w tekście pt. *Filozofia życia Beniamina Constanta*. Tekst ten ukaże się w „Edukacji Filozoficznej”.

⁴⁰ Tamże, s. 30.

⁴¹ Tamże, s. 32.

Istotą wolności praktycznej jest pragnienie wolności absolutnej. Wolność absolutna jest tak wpisana w uczucie religijne, że pragnienie wolności absolutnej pojawia się wtedy, gdy uczucie się uaktywnia. Działanie uczucia religijnego przejawia się poprzez skierowanie człowieka ku temu, co przekracza porządek biologiczny i społeczny. Nazwiemy to dziedziną wartości obiektywnych. Do tej właśnie dziedziny należy wolność absolutna. Każda forma wolności praktycznej jest urzeczywistnieniem się wolności absolutnej. Wolność absolutna nie powinna być jednak urzeczywistniana jako jedyna wartość. Jej realnemu zaistnieniu powinno towarzyszyć zaistnienie innych wartości obiektywnych. Bez nich formą wolności staje się samowola.