

Krzysztof Łazarski: Acton dla Polski

Dla Actona, liberalizm jest czymś znacznie większym, niż zwykła polityczna teoria. Jest nieomal religią, w którą wierzył z żarliwością pobożnego wyznawcy



Dla Actona, liberalizm jest czymś znacznie większym, niż zwykła polityczna teoria. Jest nieomal religią, w którą wierzył z żarliwością pobożnego wyznawcy

Dla Polski tu i teraz – kiedy, jak autor wierzy, nasza ojczyzna jest w przededniu ostatecznego przecięcia pępowiny łączącej ją ze zniewoleniem i zaprzaństwem, i urządzania swego porządku na

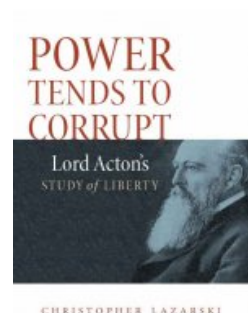
nowo – uwagi Actona dotyczące tego, co czyni daną wspólnotę polityczną wolną, albo zniewoloną, sprawiedliwą, lub zdeprawowaną, silną lub bezwolną, są bezcenne

Od Autora

*Niniejszy rozdział jest ostatnim w mej książce o Actońskiej historii i teorii wolności. Tekst ten odwołuje się często do materiału omówionego wcześniej, toteż operuje wieloma skrótami myślowymi. Dla czytelnika, który nie jest obeznany z historią powszechną, zrozumienie niektórych treści może okazać się pewnym intelektualnym wyzwaniem. Dodatkową trudnością jest również to, iż monografia przedstawia Actońską interpretację historii Zachodu, która niekoniecznie jest zgodną z dominującymi trendami. Dla lorda Actona chrześcijaństwo i Kościół były do czasów nowożytnych siłami wolności, a nie zniewolenia; lud (lub naród) do rewolucji francuskiej oznaczały elity, a nie tzw. prostych ludzi; jego liberalizm był jakby zaprzeczeniem tego, co dziś uznaje się za tę ideologię. Takich paradoksów u Actona jest mnóstwo. I wreszcie, aparat naukowy cytowany w przypisach odwołuje się często do źródeł omówionych wcześniej, nie pozwala zatem na jego samodzielną ocenę przez czytelnika. Zainteresowanych odsyłam przede wszystkim do wyboru dzieł Actona: J. Rufus Fears (red.), *Selected Writings of Lord Acton*, 3 tomy (Indianapolis: Liberty Classics, 1985–1988) oraz jego *Lectures on Modern History* (London: Macmillan, 1906) i *Lectures on the French Revolution* (London: Macmillan, 1910).*

Z drugiej strony, autor jest przekonany, że lord Acton jest na tyle ważny dla Polski 2013 r., iż decyduje się na opublikowanie fragmentu książki, bez czekania, aż praca nad przetłumaczeniem całości dobiegnie końca. Acton był niezwykle oryginalnym myślicielem, sięgającym do podskórnych sprężyn determinujących rozwój historii. Był też, co jest truizmem, historykiem wolności. Dla Polski tu i teraz – kiedy, jak autor wierzy, nasza ojczyzna jest w przededniu ostatecznego przecięcia pępowiny łączącej ją ze zniewoleniem i zaprzaństwem, i urządzania swego porządku na nowo – uwagi Actona dotyczące tego, co czyni daną wspólnotę polityczną wolną, albo zniewoloną, sprawiedliwą, lub zdeprawowaną, silną lub bezwolną, są bezcenne.

Krzysztof Łazarski



Władza sprzyja wynaturzeniom: Studia nad

wolnością lorda Actona

Tytuł oryginału: *Power Tends to Corrupt: Lord Acton's Study of Liberty*,
(DeKalb: Northern Illinois University Press, 2012)

© 2012 by Northern Illinois University Press (copyrights obejmuje również polskie przekład). Opublikowanie tego fragmentu książki uzyskało zgodę wydawcy.

CZĘŚĆ IV

OBYWATELSKA WOLNOŚĆ A WOLNOŚĆ CYWILNA

Rozdział IX

Idealny ustrój polityczny i jego przeciwieństwa w myśli Actona

Francuzi nastawiają się, jak uczynić świat takim, jakim być powinien, a Anglosasi reperują stary, aby osiągnąć najlepszy z możliwych.

*Wygnanie jest wylęgarnią nacjonalizmu, tak jak prześladowanie jest
szkołą liberalizmu.*

*Absolutyzm państwowy, a nie królewski stanowi współcześnie
zagrożenie [dla wolności], przed którym ani władza przedstawicielska,
ani demokracja nie może nas obronić, a rewolucja znacząco zagrożenie
to pogłębia. Jeśli nie będziemy o tym pamiętać, będziemy zawsze
oszukiwani przez formę, a zapomnimy o treści; będziemy mylić
wolność słowa z wolnością działania i będziemy myśleć, iż naszej
wolności mniej grozi większość, niż tyranii[1].*

Acton nigdy nie napisał eseju na temat swego idealnego porządku politycznego, najlepszego ustroju z praktycznie możliwych, czyli takiego, który spełniałby większość, jeśli nie wszystkie, z jego wymagań. Zostawił on jednak wiele porzucanych uwag dotyczących zalet i wad przeszłych i współczesnych mu wspólnot politycznych. Poszukując jego ideału, możemy opierać się na obszernym materiale już wcześniej zebranych w tej książce, zaczynając od starożytnego Izraela i Grecji, zwracając specjalną uwagę na Anglię i Amerykę, a kończąc na prześledzeniu rewolucji francuskiej. W naszej próbie rekreacji actońskiego najlepszego praktycznego politycznego ładu, najbardziej wartościowe są jego opinie o wydarzeniach, które mógł osobiście obserwować i których był świadkiem. W tym poszukiwaniu, kluczową rolę odgrywa ważny esej Actona o nacjonalizmie, zatytułowany „Narodowość” (*Nationality*). W eseju tym nasz historyk porównuje i kontrastuje dobre i złe systemy, jedne identyfikując jako „narodowa wolność”, a drugie jako „narodowa jedność”. „Narodowość” oraz jego eseje i obserwacje dotyczące Włoch są niezwykle istotne dla wyjaśnienia pozycji Actona wobec liberalizmu: pomagają pogodzić jego

sprzeczne wypowiedzi i dokładnie wskazać ten rodzaj liberalizmu, który wyznawał, i z którym się identyfikował, w przeciwieństwie do innego rodzaju liberalizmu, którego nie znosił.

Świat Zachodu w XIX w. był wyraźnie zdominowany przez liberalizm i nacjonalizm. Acton, komentując współczesne mu wydarzenia, zwracał niemal całą swoją uwagę na analizowanie tych dwóch dominujących trendów i na interpretowanie ich znaczenia dla wolności. Nie napisał natomiast niemal nic na temat trzeciego, rosnącego trendu, który miał dominować przez większość XX w., a mianowicie socjalizm i komunizm. Na tyle, na ile to możliwe, spróbujemy zebrać i przeanalizować te rzadkie uwagi i obserwacje. Z kolei, demokracja i jej krytyka stanowiły stały temat Actona, obecny niemal we wszystkim co napisał. W tej części rozdziału, która poświęcona jest demokracji przejrzymy pokrótce materiał zebrany w tej książce i przestudiujemy kwestię postawy Actona wobec demokracji oraz jego perspektywę na relacje między demokracją i wolnością.

Liberalizm doktrynerski (kontynentalny), a liberalizm actoński (angloamerykański)

Dla Actona, liberalizm jest czymś znacznie większym, niż zwykła polityczna teoria. Jest nieomal religią, w którą wierzył z żarliwością pobożnego wyznawcy. Naturalnie, jego liberalizm różni się – a jeszcze lepiej przekracza – polityczne ideały i teorię, która w jego czasach była nazywana liberalizmem. Liberalizm koresponduje dla niego ze wszystkim w ludzkiej historii, co było szlachetne, lub co przyczyniało się do wzrostu wolności: „Posunąłem się dalej niż inni w doktrynerskiej wierze w zwykły liberalizm, całkowicie utożsamiając z nim moralność.

Uznałem etyczne standardy i cele za najważniejsze, i będące suwerenem”. Wolność, z kolei, jest dla niego ideą opatrnościową, przeznaczona do wzrostu i dojrzewania w historii. Ci, którzy przyczyniali się do tego wzrostu wypełniali boską wolę, czyli byli liberałami. Moglibyśmy zaryzykować stwierdzenie, że według Actona, liberalizm *sensu largo* sięga starożytności i trwa na przestrzeni historii w swej misji, składającej się z trzech podstawowych części: po pierwsze, wyzwolenie ludzkości z wszelkich form zależności, ucisku i ignorancji; po drugie budowanie warunków politycznych sprzyjających wolności sumienia i wspierających samorządne wspólnoty obywatelskie; i po trzecie, wspieranie cywilizacji i postępu w ogólności[2].

W przeszłości – późny antyk i średniowiecze – chrześcijaństwo, a zwłaszcza Kościół katolicki były w głównym nurcie tego wyzwającego procesu, i to objaśnia gorliwość Actona, (który pierwotnie okazywał po powrocie z zagranicy w 1854 r.) w zwalczaniu antykatolickich uprzedzeń w Anglii i w próbie pogodzenia nauki Kościoła z ówczesnym liberalizmem. Mimo różnych zastrzeżeń, Acton uważał, że nowożytna wersja angloamerykańskiego liberalizmu jest głównym spadkobiercą tego szlachetnego ruchu, nośnikiem jego wzniosłych celów i metodą na zbudowanie najlepszego z praktycznie możliwych ustrojów. Jako taki, predestynowany jest do poprowadzenia ludzkości ku lepszej przyszłości.

Wzniosłe pojmowanie liberalizmu przez Actona objaśnia jego głęboką awersję do nowożytnych politycznych teorii, polityk i partii, które uważał za nieliberalne. Nie zaskakuje, że Machiavelli był jego głównym przeciwnikiem. Przez rozdzielenie osobistej i publicznej moralności oraz przez uczynienie władzy miernikiem dobra i zła, wszczepił on

trujące, jeśli nie zabójcze zasady do nowożytnej polityki. Acton brzydził się niemoralnymi ale inteligentnymi rządami, kierowanymi przez „jurystów” i ekspertów, używających scentralizowanej władzy do osiągnięcia *raison d'état*. Potępiał zatem wszystkich, którzy postulowali takie rządy, lub którzy aprobowali pewne ich aspekty. Wśród protagonistów takich rządów wymieniał Francis’a Bacon’a (1561-1626), René Kartezjusza (1596–1650), biskupa Bossuet’a (1627–1704), Blaise Pascala (1623–1662) i Barucha Spinozę (1632–1677)[3].

Sam liberalizm również nie był bez zarzutu. Przeciwnie, zawierał wystarczająco poważne skazy, umożliwiające jego przemianę w nieliberalną siłę. Acton nie znosił teorii stanu natury, który zapoczątkował liberalizm. Choć dwóch Anglików, Hobbes i Locke, byli wśród jego protoplastów, pierwszy wymyślając ideę stanu natury, a drugi wyprowadzając z niego podstawowe założenia liberalizmu (ograniczona władza, podział władz i rządy większości), Acton pozostaje niewzruszony i trzyma dystans do obu. Hobbes legitymizował absolutną władzę, co czyniło go całkowicie obcym dla Actona. Locke, z kolei, był nieco lepszy, ale wciąż należał do tego nurtu liberalizmu, który Acton zaledwie tolerował. Stan natury był dla niego produktem abstrakcji i jako taki, był użyteczny tylko w obnażeniu zła starego porządku (*ancien régime*). Jako idea pozytywna, służąca za fundament nowego, prawdziwie liberalnego ładu, był niebezpieczny i arbitralny, podatny na rozległe uogólnienia i zachęcający do nadużyć oraz tyranii[4]. Acton odrzucał ten nurt liberalizmu traktując go, jako charakterystyczną cechę kontynentalnego liberalizmu.

Jak zaobserwowano w roz. V, grzechem pierwotnym kontynentalnego liberalizmu, ale również i bardziej doktrynerskiej odmiany angielskiego liberalizmu, było osadzenie politycznego ładu na abstrakcyjnych

zasadach (wyprowadzanych ze stanu natury), które dawały się zastosować gdziekolwiek i kiedykolwiek, niezależnie od narodowej tradycji, lokalnych warunków i specyficznych potrzeb danego momentu w historii. Już sam ten jeden silnie arbitralny element liberalizmu był w stanie wytworzyć niekontrolowaną władzę, która jest wroga wolności. Inne, drugorzędne wady kontynentalnego liberalizmu tę skłonność tylko pogłębiały.

Kontynentalni liberałowie „uważali państwo za obdarzone nieograniczoną władzą, a prawa jednostek za podległe jego ostatecznym decyzjom”. Ich troska koncentrowała się przede wszystkim na wszechmocy władzy publicznej i sile państwa, a nie na wolności. Choć niebezpośrednio, „zaakceptowali oni dziedzictwo absolutyzmu”, zmieniając jedynie absolutnego monarchę na absolutny lud. W konsekwencji, zwolennicy kontynentalnego liberalizmu, jak wcześniej absolutni władcy, znieśli prawo do czynnego oporu i domagali się biernego posłuszeństwa. Wierzyli także, że celem rządu „nie jest to, aby lud otrzymał gwarancje dla swej wolności, ale uczestnictwo we władzy”. Wzmacnianie siły ludu (*empowering*) lub jego różnych grup może prowadzić, jak twierdzi Acton, do zastąpienia wolności przez nieograniczoną władzę.

Dodatkowo, kontynentalni liberałowie zakładali, że władza wybrana przez lud nie stanowi zagrożenia dla swojego elektoratu, i dlatego, ci, którzy żyją w takim ustroju nie potrzebują żadnych zabezpieczeń przeciwko nadużyciom władzy. Rządy przedstawicielskie, same w sobie, miałyby być najpotężniejszą bronią przeciw zdeprawowaniu rządzących elit. Dalej, wierząc, że „ani żadna drugorzędna władza, ani żadne prawo nie może regulować działań władz najwyższych”, wyłonionych przez suwerena (lud), kontynentalni liberałowie nie tolerowali jakiegokolwiek

niezależności instytucji pośrednich. Przeciwnie, wszystkie prawa korporacyjne – prowincjonalne, miejskie, profesjonalne, czy religijne – postrzegane były jako zagrożenie i poddane arbitralnej kontroli ze strony państwa. Chrześcijaństwo, a w szczególności Kościół katolicki, były pierwszorzędnymi celami nowych prześladowań ze strony państwa[5].

Wreszcie, nowożytny liberalizm forsował politykę ekonomiczną rodzaju *laissez-faire*. Być może bezwiednie, polityka ta promowała ekstremalny egoizm ze strony bogatych i niewzruszoną obojętność ze strony rządu. Acton był zszokowany przez postawę pewnych liberałów, którzy wierzyli, że „najlepszą rzeczą dla ubogich jest wcale się nie narodzić, a następną najlepszą rzeczą jest umrzeć w dzieciństwie”. Taka postawa była zaprzeczeniem liberalizmu. W taki czy inny sposób, te wszystkie drugorzędne wady kontynentalnego liberalizmu, z wyjątkiem leseferyzmu, pochodziły od rewolucji francuskiej i jej umiarkowanej, liberalnej fazy. Konstytucja francuska z roku 1791 wcieliła te błędne założenia w życie i przyczyniła się do ich spopularyzowania na kontynencie europejskim, ponieważ służyła jako modelowa konstytucja następnego wieku. Włochy przed i w czasie zjednoczenia są dobrym przykładem budowania potężnego, liberalnego państwa według błędnych zasad konstytucji francuskiej[6].

Ostatecznym krokiem, który według Actona całkowicie zerwał więź między kontynentalnym liberalizmem, a wolnością była XIX wieczna, utylitarna wersja liberalnej teorii. Gdy wzrastająca krytyka w końcu XVIII w. podważyła rzekomo naukowe podstawy teorii stanu natury, brytyjski filozof, Jeremy Bentham (1748-1832) spreparował koncepcję użyteczności, która miała ponownie nadać liberalizmowi znamiona nauki. Koncepcja ta, najlepiej zawarta w znanym haśle „jak najwięcej

szczęścia dla jak największej liczby ludzi” (*the greatest happiness for the greatest number of people*) miała być przewodnikiem i miarą dla społeczeństw i rządów, decydując, co jest dobrem, a co złem w polityce i legislacji. Acton nie tolerował tej idei i traktował ją jako pokrewną zasadzie inteligentnej władzy Machiavellego, powiedzenia *l'état, c'est moi* Ludwika XIV, i ostrzeżenia przed miękkim despotyzmem Tocquevilla[7].

Oświecona władza używana w służbie czy to inteligentnych rządów, czy też szczęścia zaprzeczała najdroższej z zasad Actona, że celem władzy, szczególnie typu liberalnego musi być wolność. Tę zasadę Acton nazywa amerykańskim pojmowaniem władzy publicznej i traktuje ją jako kryterium odróżniające rząd liberalny od nieliberalnego[8]. Kontynentalny liberalizm zdradził tę podstawową regułę. Liberalizm powstał jako środek do zwalczania absolutnej monarchii, ale przez uznanie równości i wolności za cele ostateczne, zawrócił ze swej drogi i doszedł do miejsca zajmowanego przedtem przez swoich fundamentalnych wrogów.

Actońska idea czym jest liberalizm i jak powstaje liberalny porządek ma niewiele wspólnego z kontynentalnym liberalizmem. Jak zaobserwowano powyżej, nasz myśliciel niemal całkowicie utożsamia liberalizm ze sprawą wolności i postępu: ktokolwiek i jakkolwiek służy liberalizmowi, wspiera sprawę wolności, postępu i cywilizacji, i przyczynia się do budowania lepszego świata. Liberalizm nie jest zatem abstrakcyjną teorią narzuconą z góry, gotową na drodze do idealnego ustroju tłamsić ludzi takich jakimi są, ale porządkiem powstającym oddolnie i tworzonym przez obywateli, którzy sami decydują o tym, co jest dobre, a co złe dla ich wspólnoty. W warunkach najlepszych,

obywatele uznają uświęcone przez Boga prawo naturalne, chroniące ich przez rządami chwilowych opinii. W najgorszym przypadku, sam lud staje się arbitralnym władcą.

Takie rządzące sobą obywatelskie wspólnoty mają długą historię sięgającą starożytności. Ich pojawienie się znamionuje dla Actona początek i kwintesencję zarówno liberalizmu, jak i zachodniej cywilizacji. Starożytni Żydzi i Grecy stworzyli pierwsze proto-liberalne wspólnoty polityczne. U Izraelitów takie wspólnoty wyłoniły się w czasie długiej walki o ziemię obiecaną, gdy dwanaście plemion hebrajskich tworzyło luźną konfederację, a każde plemię decydowało o swoich sprawach. Ten proto-federalizm, ograniczona władza i równość wobec prawa, wraz z najwyższym prawem pochodzącym od Boga, stanowił załączek hebrajskiej tradycji, która zdeterminowała przyszłość narodu wybranego w nadchodzących wiekach. Odcisnęła ona znaczące piętno na protestanckich sektach w okresie reformacji.

Jeśli chodzi o greckie *poleis*, wspólnota równych i samorządnych obywateli była ich podstawową cechą, a ateńska *polis* reprezentowała ich najlepszy przykład. W Atenach okresu klasycznego, obywatelska wspólnota była tak zaawansowana, iż zbliżyła się do stadium dojrzałej wolności, czyli do w pełni liberalnego ładu, i tylko nieograniczony charakter tej demokracji uniemożliwił jej pełne osiągnięcie tego poziomu.

Jako niezależne wspólnoty, *poleis* zniknęły w końcu IV w. przed Chr., ale jako municypalny samorząd przetrwały nawet okres największego despotyzmu późnego cesarstwa rzymskiego, a w Italii nawet czas najgłębszego upadku we wczesnym średniowieczu. Następnie, w końcu

pierwszego milenium, te przetrwałe ziarna liberalnego porządku zaczęły ponownie rozwijać się w północnej Italii. W okresie rozkwitu średniowiecza, przyjęły one formę niezależnych miast-państw, a jednocześnie służyły gdzie indziej jako model dla miejskiego samorządu. Z północnej Italii rozprzestrzeniły się do Francji i Niemiec, a stamtąd na resztę Europy[9].

Jeśli obywatelskie wspólnoty zbudowały fundamenty liberalnego porządku, ich przetrwanie nie było jedynym elementem umożliwiającym trwanie zarówno idei liberalnych, jak i generalnie wolności. Jak wskazano w rozdziale II i III, chrześcijaństwo i jej Kościół, upadek Rzymu, natura średniowiecznego państwa i walka między świecką i duchową władzą, także przyczyniły się do ich wzrostu. Chrześcijaństwo oferowało teoretyczne uzasadnienie sprzeciwu wobec dążeń państwa do kontrolowania sfery duchowej, a potężna siła Kościoła katolickiego vis-à-vis średniowiecznego państwa była w stanie wymusić go w praktyce. Upadek zachodniego cesarstwa rzymskiego pozwolił Europie uniknąć nieszczęścia, które spotkało cesarstwo bizantyńskie. Bizancjum nadal kontynuowało antyczną przypadłość polegającą na jedności państwa i kościoła oraz na despotyzmie władzy świeckiej.

Długa walka między papieżem i cesarstwem – oraz generalnie między władzą duchową i świecką – dopomogły w stopniowym przekształcaniu feudalnego porządku w państwo korporacyjne, czyli takie, w którym każdy stan posiadał swoje prawa i obowiązki, swoje wolności i zobowiązania, a lud (naród) był uznany za ostateczne źródło władzy. W czasie tej walki, średniowieczna myśl polityczna podjęła ideę wolności sumienia i rozwinęła pojęcie naturalnego prawa. Po upływie stosownego czasu, przynajmniej wyższe stany mogły żądać uznania

tradycyjnych praw narodu – Anglików, Francuzów, czy Holendrów – za święte, a ich złamanie traktować jak delegitymizację władzy publicznej, czyli usprawiedliwiać zbrojny opór.

We wczesnonowożytnym okresie wyłaniające się państwa narodowe, a później absolutne monarchie stopniowo zniosły te tradycyjne prawa i wolności, podczas gdy nowożytna myśl polityczna podważyła ideę naturalnego prawa. Wbrew temu, enklawy obywatelskiej wolności przetrwały w różnych rejonach Europy, w Niderlandach, w Rzeczypospolitej Obojga Narodów i w Anglii[10]. Ten ostatni przykład, całkiem naturalnie przykuwa uwagę Actona, a jednocześnie daje nam możliwość bliższej obserwacji jego preferowanej wersji liberalizmu oraz najlepszego praktycznego porządku politycznego.

W konflikcie między doktrynerskim i organicznym liberalizmem w Anglii, Acton wyraźnie staje po stronie tego ostatniego, czyli tych wigów, którzy byli bardziej zorientowani na tradycję. Jak zastało to przedstawione w roz. V, ten nurt wigizmu (*Whiggism*) znajdował uzasadnienie wolności politycznej w „starożytnych” prawach Anglików, które stopniowo i pod wpływem miejscowych warunków osiągnęły uniwersalny charakter praw człowieka (*rights of man*). Ich uniwersalność nie była doktrynerska, oparta o abstrakcyjną teorię, ale została osiągnięta w sposób organiczny, poprzez proces naturalnego dojrzewania w okresie post-stuartowskim.

Ponieważ ten nurt wigizmu silnie podkreślał rządy prawa i organiczny rozwój konstytucji, nigdy nie mógłby postulować, lub usprawiedliwiać nagłej, radykalnej rewolucji prowadzonej w imię uniwersalnych, abstrakcyjnych praw. Jedynym arbitralnym elementem w zestawie jego

idei było uznanie naturalnego prawa, czyli doktryny wyrosłej z tradycji judeochrześcijańskiej, i zawsze traktowanej przez Actona jako konieczny komponent obywatelskiej wolności. Wigowski liberalizm spełniał zatem standardy politycznej wolności, które Acton sformułował opisując starożytny Izrael. Wigizm służył także celowi wzniesienia najlepszego praktycznego ustroju. Łączył konstytucyjną monarchię z podziałem władz (pochodzącym od Locke'a i Monteskiusza, ale i rozwijającym się niezależnie od nich), oraz z powolną, organiczną ewolucją jego zasad. To, co Acton cenił sobie najbardziej w angielskim ustroju ukształtowanym przez wigów, to szacunek dla istniejących instytucji i warunków społecznych oraz ewolucja nie według wymyślonego schematu, ale pod wpływem miejscowych i partykularnych okoliczności. To pozwoliło Anglikom osiągnąć wynik najlepszy z możliwych w ich walce przeciwko Stuartom – wolność w nierówności – a następnie podążać mozolnie, krok za krokiem, w stronę wolności w równości[11]. W swej spuściźnie Acton nie komentuje bezpośrednio tego ostatniego procesu, ale zmiany w brytyjskim prawie wyborczym w XIX w. z pewnością przyniosły taki rezultat[12].

Jeśli chodzi o wolność, Acton był wyraźnie dumny z angielskiego dziedzictwa, mimo niedoskonałości brytyjskiego systemu. Jednakże największy podziw budziła w nim Ameryka. Jeszcze w czasach kolonialnych cieszyła się ona wolnością i szybko zmierzała w stronę jej w pełni dojrzałej wersji. Co więcej, amerykańska wolność nie była darem nadanym przez absolutnego władcę (choćby dobrego) i nie zależała od jego kaprysu, ale wyrastała od dołu, z lokalnych, samorządnych wspólnot, czyli z tego, co jest najsilniejszym fundamentem obywatelskiej wolności.

Acton widzi korzenie amerykańskiej wolności i jej liberalnego ładu w tradycjach protestanckich sekt, które ponosząc klęski i cierpiąc prześladowania w Europie, przyniosły do nowego świata gorące pragnienie wielbienia Boga według swoich własnych wierzeń i bez mieszania się do tego państwa. Kierując swoim parafiami szybko nauczyli się rozwiązywać sprawy publiczne w swych wspólnotach. Samorząd był zatem naturalnym instynktem w koloniach zaczynając się w parafii, mieście i hrabstwie, a kończąc się w zgromadzeniach kolonialnych. Amerykanie uniknęli także pokusy ustanowienia państwowego kościoła, wybierając religijną wolność i rozdział państwa i kościoła.

Początkowo liberalne statuty (*charters*) w koloniach pomagały w rozwoju amerykańskiego samorządu, a później odległy rząd w Londynie rozsądnie dostosował się do tego, że koloniści rozwiązywali swoje sprawy sami; dostosował się więc również do ich wolności. A gdy Londyn próbował odwrotnej polityki, Amerykanie odpowiedzieli tak, jak robią to prawdziwi obywatele – upartym oporem, a ostatecznie rewolucją w obronie obywatelskiej swobody. Ich rewolucja była liberalną rewolucją *par excellence*. Broniła praw narodu przeciw arbitralnej władzy, jakkolwiek łagodną by nie była; chroniła kolonialne instytucje, prawa i tradycje, które Amerykanie nauczyli się cenić jako swoje własne; oznaczała odrzucenie biernego posłuszeństwa i potwierdzenie starego prawa do zbrojnego oporu przeciw niesprawiedliwej władzy; i odwoływała się do uniwersalnego (choć coraz bardziej świeckiego) naturalnego prawa, stojącego ponad jakimkolwiek aktem władzy, niezależnie od jej legalności.

Amerykanie byli równie liberalni w budowaniu swej republiki. Nie widząc już zagrożeń ze strony arbitralnych monarchów, próbowali bronić się przed wolą arbitralnego ludu. Ich demokracja była zaplanowana w taki sposób, aby chronić ludzi przed nadużyciami własnej władzy. Konstytucja amerykańska ograniczyła i podzieliła władzę, równoważąc jedną przez drugą. A nade wszystko, wymyśliła nowe potężne narzędzie służące wolności – federalizm. Poprzez zrównoważenie władzy narodowej (federalnej) przez władzę stanów, wprowadziła dodatkową barierę dla biurokratycznej samowoli, oraz skuteczny środek dla zachowania samorządności i trzymywania władzy bliżej ludzi. Amerykanie stworzyli rządy, które przynajmniej początkowo miały wolność jako swój prawdziwy cel[13].

W eseju „Narodowość”, Acton podkreśla jeszcze inny ważny czynnik, który wspierał ład liberalny i tworzył dojrzałą wolność – zróżnicowanie narodowościowe w państwie. Ten pomysł był bardzo oryginalny (jeśli nie prowokacyjny) w wieku rosnącego nacjonalizmu, który traktował zróżnicowanie narodowościowe jako źródło niepokojów i słabości państwa. Acton widział ten problem zupełnie inaczej: „Jeśli uznamy zaprowadzenie wolności (...) jako cel obywatelskiego społeczeństwa, musimy uznać, że te państwa, które (...) składają się z wielu różnych narodowości, ale nie uciskają ich, są najbardziej doskonale”[14].

Wielonarodowy skład państwa odgrywa taką samą rolę, jak silny i niezależny kościół vis-à-vis władza świecka, albo jak federalizm. Ogranicza władzę centralną poprzez wyjęcie pewnych obszarów z jego jurysdykcji i – przez przywilej, autonomię lub osobne prawo – pozostawia je w rękach narodowej mniejszości. Z powodu przywiązania do narodowej tradycji oraz pragnienia do zachowania własnej

tożsamości, narodowe mniejszości, zwłaszcza te, które zamieszkują w odrębnych, zwartych obszarach, stają się potężną siłą opierającą się centralizacji, biurokratycznej degeneracji i nadużyciom władzy. Dominujący naród musi respektować prawa mniejszości, jeśli chce sam zachować wolność: łamanie praw cywilnych mniejszości i rozpoczęcie prześladowań narodowości zwykle prowadzi do wzrostu arbitralności centralnego rządu, podkopującego wolność dominującego narodu, jakkolwiek uprzywilejowany byłby jego status w odniesieniu do innych. Aby przeszkodzić nadużywaniu władzy przez dominujący naród oraz chronić prawa mniejszości, jak również, aby uniknąć niebezpieczeństwa arbitralnej władzy w ogólności, parlament musi podzielić się swymi uprawnieniami z lokalnymi zgromadzeniami i przekazać im część swoich prerogatyw. Acton twierdzi, że parlament nie jest dobrym obrońcą wolności w wielonarodowym państwie. Jako organ centralny, który uchwała prawo w państwie, parlament zakłada narodową jedność. Przez samo istnienie, takie ciało zagraża różnicowaniu narodowościowemu państwa. „Unaocznia wyraźniej (...) różnice, [których] nie chce uznać, (...) kontynuuje świat starego absolutyzmu i pojawia się jako nowy okres centralizacji”. Dlatego prawa narodowych mniejszości oraz wolność wszystkich mogą być chronione, z jednej strony przez ograniczenie władzy parlamentu i władzy monarchy (*crown*), a z drugiej przez wzmocnienie siły prowincjonalnych zgromadzeń i lokalnego samorządu[15].

Acton utrzymuje, że stosunki między różnymi narodowościami żyjącymi w jednym państwie przynoszą rezultat podobny do stosunków między ludźmi: im bardziej zróżnicowani są ludzie, tym bogatsze i bardziej oryginalne rezultaty przynoszą ich relacje. W ten sam sposób kształtują się kontakty między heterogenicznymi narodami. Ożywiają one narodowości, które są w okresie schyłkowym i które są niezdolne do naprawy, albo usunięcia złej władzy lub zdegradowanej kultury.

Jednocześnie narodowości przekazują sobie nawzajem to co jest witalne i dobre w ich tradycji. W ten sposób przyczyniają się do wzmocnienia siły i oryginalności całości. Co więcej, wielonarodowe państwo, które zapewnia wolność wszystkim narodowościom, stopniowo osłabia etniczne lojalności i wrogości, oraz generuje nową lojalność opartą o prawo i moralne obowiązki. Acton uważa, że takie państwo tworzy wyższą formą obywatelstwa, niż ta, która jest oparta o zasadę etniczną. Ta ostatnia powołuje się na solidarność, pokrewną do związków istniejących w rodzinie i kładzie nacisk na wspieranie się nawzajem niezależnie od moralnych względów. Ta pierwsza domaga się poszanowania prawa i kładzie nacisk na indywidualne sumienie, przez co narzuca obywatelom moralne nakazy. W dłuższym czasie, istnienie wolności dla wszystkich narodowości oraz ich udział w życiu publicznym wielonarodowego państwa może stworzyć polityczny naród (pokrewny do państwowej narodowości), złożony ze zróżnicowanych etnicznie grup, zjednoczonych przez wierność wobec wspólnego państwa i wspólnego obywatelstwa. Acton używa terminu „narodowa wolność” dla opisanego rodzaju państwowości i obywatelstwa. Uważa go za prawdziwie liberalny ustrój i preferowaną wersję wspólnoty państwowej, czyli za swój najlepszy praktyczny porządek[16].

Nacisk Actona na związek między moralnymi nakazami, a obywatelstwem daje nam możliwość ponownego prześledzenia jego perspektywy (pokrótce omówionej w rozdziale VII) na odmienną naturę państwa i społeczeństwa (lub wspólnoty), oraz na konsekwencje tych odmienności dla prawdziwie liberalnego ładu.

W opinii Actona, państwo jako instytucja polityczna służy wolności, będącej jej najwyższym celem. Osiąga ten cel przez stanowienie „moralnego, obiektywnego prawa” i przez służbę dobru wspólnemu niezależnie od cząstkowych, partykularnych interesów. Państwo jest jak „skóra”, która wyrasta ze społeczeństwa, lub jak „rękawiczka”, która chroni je, ale pozostaje „względnie obojętna” wobec partykularnych interesów, sił, grup, klas i religii istniejących w społeczeństwie. Ta bezstronność w tworzeniu i wykonywaniu praw jest jego moralnym obowiązkiem. Z drugiej strony, społeczeństwo jest obszarem wolnej gry różnych jednostkowych i grupowych interesów, właściwym polem do działania na rzecz „największego szczęścia dla jak największej liczby”. Jest ono również przestrzenią do działania dla najrozmaitszych instytucji pośrednich. Jako żyjący organizm, społeczeństwo wymaga, aby państwo odgrywało rolę arbitra i regulatora, które używa siły tylko we właściwych (*legitimate*) sferach dla zapewnienia *fair play* na arenie publicznej[17]. Co to są te właściwie sfery według Actona? Gdzie widzi użycie władzy za konieczne i legalne, a gdzie za arbitralne i opresyjne? Czy może pogodzić on tezę o ważnych funkcjach wypełnianych przez państwo z inną tezą o bardziej znaczącej roli społeczeństwa obywatelskiego?

Acton widzi społeczeństwo jako siatkę przedsiębiorstw, korporacji, interesów i klas, innymi słowy, jako serię pośrednich organizacji i instytucji, każda z własną reprezentacją i władzą, i każda działająca legalnie we własnej domenie. Zaczynając od rodziny, kontynuując przez zawodowe, biznesowe, religijne i inne organizacje, i kończąc na lokalnych lub regionalnych samorządach i zgromadzeniach przedstawicielskich, każde z tych ciał tworzy własne zwierzchnictwo i kompetencje. Te cząstkowe władze, stosowne do natury każdej organizacji czy spółki, powstają pod wpływem szczególnych lub

lokalnych warunków i z upływem czasu nabierają specyficznymi własnymi cechami. Na przykład, władza rodzicielska jest naturalna w rodzinie; władza kościelna jest zwykle hierarchiczna, a władza większości jest właściwa dla zgromadzeń przedstawicielskich. „Wszystkie te władze są chronione przez państwo i żadna nie może być przez nie kontrolowana. Ich prawem i obowiązkiem jest nie dopuszczenie [państwa] do działań poza definitywnie określonymi granicami. To z tych kilku cząstkowych władz wyrosło państwo. Tam gdzie one utrzymują się, prawo i uprawnienia mogą mieć przewagę, ponieważ istnieją organy, które je podtrzymują”. Acton nie widzi zatem państwa jako „zwykłej antytezy władzy i podległości (*sovereignty and subjection*). Jest ono całościowym systemem władz i usług”. W rezultacie najwyższa władza suwerena nie znosi drugorzędnych władz instytucji i organizacji pośrednich – które działają legalnie w swoich własnych sferach – ale jest (używając modnego dziś terminu w Unii Europejskiej) subsydiarna do nich, i działa jako arbiter i regulator w ramach dopuszczalnych przez prawo, będącym takim samym dla wszystkich[18].

Relacje między społeczeństwem i państwem nie zawsze są tak harmonijne i wielkoduszne jak Acton by sobie tego życzył. Dużo częściej stanowią zaprzeczenie tego ideału: „Często widzimy jak zdarza się, że choć społeczeństwo jest żywym organizmem, państwo staje się zwykłą maszyną; nie pasuje do społeczeństwa jak rękawiczka, ale ściska je jak imadło (*thumbscrew*); nie wyrasta ze społeczeństwa jak skóra, ale przyjmuje kształt formy odlewniczej, do której społeczeństwo zmuszone jest się dopasować”. Ilekroć państwo osłabia organiczną naturę społeczeństwa i odziera organizacje pośrednie z ich niezależności i legalnych uprawnień, a na ich miejsce stawia państwowego funkcjonariusza, staje się ono „wszechmocne i absolutne, niezależnie od swej formy i konstytucyjnego przebrania”, zaś

społeczeństwo przestaje być żywym organizmem i zmienia się w masę zatomizowanych jednostek. Absolutni monarchowie z przeszłości nie są jedynymi winnymi takich wykroczeń. Wiele liberalnych państw XIX-wiecznej Europy nie postępowało lepiej. Jako przykłady takich reżimów Acton wymienia Francję w latach 1815-1848, Królestwo Sardynii po 1848 r. i Włochy w trakcie i po swoim zjednoczeniu. W tych przypadkach, instytucje przedstawicielskie były niczym innym jak „złudzeniem i pułapką”, a ich rządy nie mniej arbitralne niż absolutne monarchie[19].

Acton twierdzi, że radykalne demokracje są podatne na takie same tendencje. Czysta demokracja czyni społeczeństwo i państwo niemal tym samym i dlatego nie pozostawia stosownej przestrzeni dla zupełnie naturalnego różnicowania interesów, zamożności czy klas. Jak wskazano w poprzednim rozdziale, równość wtedy staje się celem nadrzędnym i usprawiedliwieniem dla brutalnej „urawniłowki”. Acton wspomina jedną dodatkową poważną konsekwencję takiego systemu, a mianowicie endemiczny brak stabilności, niepokoje i zamieszki. W obronie swych planów, rządy absolutnej demokracji używają całej mocy państwa. „Jego przeciwnicy dysponują jedynie siłami społeczeństwa. Jedna strona jest zorganizowana, a druga nie. Dlatego też obrona legalnych praw (...) ma z konieczności gwałtowny charakter. Istniejący porządek musi być obalony, gdy zwalcza się go w imię istniejących praw”. Stąd państwa, „w których ten nienaturalny system przeważa są narażone na ustawiczne rewolucje”, i dlatego absolutne monarchie oraz liberalne rządy próbują zakazać prawa do zbrojnego oporu, domagając się biernego posłuszeństwa[20].

Jeśli pominiemy absolutną monarchię i doktrynerski liberalizm, a weźmiemy pod uwagę społeczeństwo składające się z etnicznie zróżnicowanych obywatelskich wspólnot o rozwiniętej sieci organizacji pośrednich, oraz państwo obejmujące je jak skóra (czyli actoński model narodowej wolności i jego idealny liberalny ład w teorii i praktyce), wówczas mamy do czynienia z porządkiem, który albo już osiągnął dojrzałą wolność, albo szybko zdąży w tym kierunku. Co dokładnie znaczy ten termin, którego Acton używa tak często w swym piśmiennictwie, ale nigdy wyraźnie go nie definiuje? Przyjrzyjmy się ponownie materiałowi zgromadzonemu w poprzednich rozdziałach tej książki i sprawdźmy, czy możemy zrekonstruować actońskie pojęcie dojrzałej wolności i określić bardziej szczegółowo cechy jego najlepszego praktycznego ustroju.

Prawdziwie liberalny ład, tak jak został on opisany powyżej, tworzy fundament dojrzałej wolności. Wypełnia on, a nawet przekracza dwa z trzech wymagań zawartych w hebrajskim pojęciu wolności, czyli narodową tradycję, która zabezpiecza ograniczoną władzę i uczestnictwo ludu w sprawowaniu władzy, oraz organiczny rozwój tej tradycji. Nie jest to jednak wystarczające. Dojrzała wolność wymaga trzeciego komponentu, czyli wyższego prawa, odpornego na zmienne opinie i mody.

Wyższe prawo, początkowo pochodzące od Boga (tak jak w u Hebrajczyków), podlega stopniowej sekularyzacji, szczególnie w XVII i XVIII w. Ostatecznie koncepcja ta może przyjąć całkowicie zsekularyzowaną formę. Chociaż Acton zawsze zauważa z satysfakcją *invocatio Dei* (np. w amerykańskiej Deklaracji Niepodległości i francuskiej konstytucji z roku 1791), treść fundamentalnego prawa

wyduje się dla niego bardziej istotna niż forma. Z *invocatio*, lub bez niego, wyższe prawo musi uznawać godność każdej jednostki, tak jak określiła ją judeochrześcijańska tradycja; musi zabezpieczać wolność sumienia, którą Acton traktuje jako niemal tożsamą z samą polityczną wolnością; i musi chronić prawa jednostki, historycznie zdefiniowane jako prawa człowieka (*rights of man*).

Dodatkowo dojrzała wolność wymaga rządów przedstawicielskich, ograniczonych przez rządy prawa. Federalizm, wielonarodowa kompozycja państwa i całkowicie niezależny kościół także wzmocniają wolność, przez wznoszenie dodatkowych barier dla władzy centralnej i dla panowania większości. We wspólnocie państwowej o takich cechach, wolność wkracza na poziom dojrzałości, a przynajmniej na jej wczesne stadia. Na tym etapie konieczna jest równość wszystkich wobec prawa, aczkolwiek wymagania dotyczące własności mogą ograniczać udział w sprawowaniu władzy, lub nawet wykluczać znaczną część mieszkańców z politycznego życia wspólnoty. Co więcej, z powodu niewolnictwa, inna część populacji może być całkowicie pozbawiona nie tylko praw politycznych, ale i praw ludzkich. To jest ten moment, który osiągnęła Anglia po „chwalebnej rewolucji”, i który osiągnęły amerykańskie kolonie przed rewolucją 1775 r.[21].

Jeśli dojrzała wolność nie wymaga politycznej równości dla wszystkich i może tymczasowo tolerować nawet niewolnictwo, jest ona w jakimś stopniu niedoskonała i przeczy swoim własnym podstawowym zasadom. Po upływie odpowiedniego czasu, taka liberalna wspólnota polityczna zaradza tym niedoskonałościom w drodze naturalnej ewolucji. „Prawo wolności skłania do zniesienia panowania rasy nad rasą, wiary nad wiarą, klasy nad klasą”. W miarę jak wolność i cywilizacja rozwijają się, nie tylko elity, ale również inne grupy i klasy

wznoszą się „stopniowo, najpierw do równości społecznej, następnie do wolności politycznej, a w konsekwencji do politycznej władzy”. Acton widzi to jako naturalny i pożądany proces. Prawa człowieka nie pozwalają na dyskryminację, lub wykluczanie kogokolwiek, i zrozumienie ich głębszego przesłania musi w końcu prowadzić do prawnej równości, oraz do pełnego udziału każdego człowieka w życiu politycznym własnej wspólnoty. Wbrew swoim zastrzeżeniom wobec zasady równości i powszechnych praw wyborczych, a nawet obawom jak mogą one zaszkodzić wolności, Acton nie był przeciwny równości jako takiej. Z drugiej strony, dobro całości wspólnoty – ochrona jej wolności i cywilizacji – stoi wyżej w hierarchii liberalnych wartości, niż dogmatyczne wcielenie równości. Dla Actona, destrukcja dużej części wspólnoty – jak zniszczenie Południa przez Północ w amerykańskiej wojnie domowej – jest nieakceptowaną i barbarzyńską metodą wymuszania równości. Zniesienie niewolnictwa mogło być osiągnięte przez stopniową legislację, tj. przez proces, który byłby powolniejszy ale nie doprowadziłby do olbrzymiego przelewu krwi. Dalej, próby siłowego narzucenia równości zwykle prowadzą do tyranii dla całości wspólnoty. Rewolucja francuska znakomicie ilustruje tę zasadę. Ameryka uniknęła tego nieszczęścia po wojnie domowej, ale jej los jest raczej wyjątkiem od reguły niż normą. W rezultacie, aby być zgodna z wolnością, równość musi być trzymana pod kontrolą i być równoważona przez prawne zabezpieczenia dla różnych mniejszości i ciał pośrednich, oraz przez konstytucyjne ograniczenia nałożone na panowanie większości. Tylko wtedy obywatelskie społeczeństwo może kwitnąć, i tylko wtedy mamy państwo, które chroni autentycznie liberalne społeczeństwo[22].

W pełni liberalny porządek, actoński najlepszy z praktycznych ustrojów, musi spełnić pewne dodatkowe kryteria, między innymi wolność handlu, prasy i dostępu do zapisu przebiegu obrad

parlamentarnych. Zasady te nie dziwią, ponieważ są oczywistymi wymogami wobec każdego liberalnego porządku. Acton jednak oczekuje jeszcze innych składników, nie do końca liberalnych, o ile przez liberalizm rozumiemy jego abstrakcyjną, doktrynerską wersję. Oczekuje bowiem, że liberalny ład obejmuje również walkę z ubóstwem, podstawową opiekę zdrowotną dla najuboższych, wolność stowarzyszeń dla świata pracy oraz rządową ochronę dla pracujących przed wyzyskiem. Zauważa on pozytywne zmiany w tych dziedzinach, które dokonały się w okresie jego życia i wyraża nadzieję, że rozwój demokracji jeszcze bardziej poprawi tę sytuację[23]. Patrząc bardziej ogólnie, Acton uważa, że pomoc niesiona słabym i żyjącym w nędzy jest składnikiem cywilizacji, postępu i wolności, jest zatem niezbędnym komponentem prawdziwie liberalnego ładu:

Postęp wymaga coraz większych poświęceń ze strony społeczeństwa na rzecz tych, którzy nic nie zwrócą, którzy otrzymując pomoc nie dają nic w zamian, których egzystencja jest obciążeniem, złem, a nawet zagrożeniem dla wspólnoty. Średnia życia (...) jest wydłużana przez wszystkie główne czynniki cywilizacji – moralne i materialne, religijne i naukowe – działające razem. Zależy również od zachowania – mimo wielkich kosztów (...) – kalekiego dziecka i ofiarę wypadku, idiotę i obłąkanego, biedaka i przestępcę, starego i słabego, uleczalnego i nieuleczalnego. Ten rosnący wpływ bezinteresownego motywu, ta hojność w życiu społecznym wobec słabych, koresponduje w życiu politycznym z takim samym traktowaniem mniejszości, co jest esencją wolności[24].

Wreszcie, wymienia on edukację jako zasadniczy obowiązek liberalnego państwa. Wykształcenie idzie w parze z postępem i cywilizacją, wydaje się zatem wymaganiem koniecznym dla dojrzałej wolności. Acton z

aprobatą zauważa egalitarne cechy edukacji w Ameryce i korzystnie kontrastuje je z Anglią, gdzie dzieci otrzymują wykształcenie stosowne „do miejsca w hierarchii społecznej, którą zajmują”[25]. W powszechnej edukacji, jego jedyną troskę budziła możliwość nadużyć władzy. W służbie abstrakcyjnego liberalizmu, państwo może traktować edukację jako wyłącznie swoją domenę i uniemożliwić rodzicom oraz wspólnotom, w której żyją, sprawowanie jakiegokolwiek kontroli nad kształceniem dzieci. Acton komentuje takie zagrożenie ze zjadliwym sarkazmem: „Cóż możemy powiedzieć o takim szczerym i wzniosłym liberale, który odmawia wspólnotom lokalnym prawa, bardziej świętego niż wybory do parlamentu, czy uchwalanie podatków – prawa do decydowania o tym, co jest droższe niż własność i wpływy, a mianowicie edukacja własnych dzieci? (...) Tu widzimy ten negatywny, abstrakcyjny liberalizm współczesnych radykałów, dorównujący w swym nietolerancyjnym absolutyzmie wstrętnemu systemowi starych torysów”[26].

Nacjonalizm

Wśród wielu maksym, które Acton zawarł w eseju „Nacjonalizm” znajduje się i taka: “Wolność prowadzi do zróżnicowania, a zróżnicowanie zachowuje wolność”[27]. Maksyma ta dobrze ilustruje naturę systemu „narodowej wolności”, jaki został opisany powyżej. Wolność i zróżnicowanie, obydwie zasady nawzajem wspierając się i wzmacniając, pozwalają politycznej wspólnotie prosperować w wolności, niezależnie od jej etnicznego, czy rasowego zróżnicowania. Dokładna odwrotność zachodzi, gdy polityczna wspólnota oparta jest o czysto etniczną zasadę, czyli gdy państwo należy do jednego narodu. Takie narodowe państwo, nazywane przez Actona „narodową jednością”, było nowym zjawiskiem w historii Zachodu. Pojawiło się

jako efekt uboczny rewolucji francuskiej oraz triumfu idei demokratycznych rozumianych jako udział mas (ludu) w procesie politycznym[28].

Przed rewolucją francuską europejskie państwa zwracały niewielką, lub żadną uwagę na etniczność. Granice biegły w poprzek obszarów zamieszkałych przez tę samą narodowość i łączyły różne narodowości w ramach jednego państwa:

Interes panujących rodzin, a nie dobro narodów regulował przebieg granic, a administrowanie krajem nie brało pod uwagę pragnień poddanych. Tam gdzie wszystkie wolności zostały złamane, żądanie narodowej niezależności musiało być ignorowane (...), bowiem zwolennik absolutyzmu troszczył się tylko o państwo, a liberał o jednostkę (...). W czasie wojny, ponieważ nie chodziło o narodową sprawę, nie próbowano wzbudzać uczuć narodowych. Kurtuazja, którą panujący okazywali sobie nawzajem, była wprost proporcjonalna do ich pogardy wobec niższych stanów[29].

Ponadto, wbrew polityce centralizacyjnej wczesnonowożytnych monarchii w Europie, tzw. „państwo narodowe” (*nation-state*) było nadal konglomeratem odrębnych prowincji i ziem, z których każda podlegała innym statutom i prawom, każda płaciła różne podatki, i każda miała osobne umowy ze swoim monarchą. Zatem nawet w jednym państwie ludzie tej samej narodowości mogli podlegać odrębnym regionalnym prawom oraz różne grupy etniczne mogły zamieszkiwać tę samą prowincję. Wreszcie, jak to już wspomniano w poprzednich rozdziałach, w społeczeństwie stanowym „naród” obejmował tylko wąską, górną warstwę ludności, złożoną z dwóch

wyższych stanów (kleru i szlachty) oraz z elity stanu trzeciego. Przeważająca część ludności – chłopci i biedota miejska – nie była ani włączana do narodu (lub ludu), ani nie miała jakiegokolwiek świadomości narodowej. W Anglii wymagania własnościowe w wyborach parlamentarnych i municypalnych prowadziły do podobnego rezultatu – wyłączenia szerokich mas ludności z życia politycznego i rozwój raczej lokalnej tożsamości niż narodowej[30].

Zdefiniowany w ten sposób naród miał paradoksalnie podobny charakter do narodu politycznego, właściwego dla „narodowej wolności”, z tą różnicą, że pod absolutną monarchią taki naród nie zachował ani wolności, ani prawa do udziału we władzy. Wciąż jednak wyższe stany, choć pozbawione bezpośredniego wpływu na politykę, zachowały nie tylko swoje przywileje i bogactwo, ale również szerszą, narodową tożsamość.

Chociaż Acton łączy początki nacjonalizmu z rewolucją francuską, wskazuje na rozbiory Rzeczypospolitej Obojga Narodów jako na impuls wywołujący jego poród. Rzeczpospolita posiadała wiele cech czyniących ją podobną do modelu państwa narodowej wolności. Wielonarodowa i wieloreligijna Rzeczpospolita zapewniała szerokie prawa i wolności dla dużego narodu politycznego – szlachty – czyli grupy obejmującej ok. 10 procent ludności. Jako taka, pasowała dobrze do actońskiego opisu systemu narodowej wolności[31].

W XVIII w., ta uprzednio kwitnąca szlachecka republika stała się w bezsilna i była postrzegana jako łatwy żer przez swoich sąsiadów. Seria trzech rozbiorów zakończyła jej żywot (1772-1795) w okresie, gdy jej naród polityczny znosił wiele nadużyć i wprowadził liberalną

konstytucję (Konstytucja 3 Maja 1791 r.). Potępiając rozbiory Acton nie przebierał w słowach, widząc je jako załączek nacjonalizmu, nową ideę *in statu nascendi*.

Rozbiory Polski były aktem dzikiej przemocy, dokonanej w otwartym wyzwaniu nie tylko wobec powszechnej opinii, ale i prawa. Po raz pierwszy w historii nowożytnej, wielkie państwo zostało zniszczone i cały naród podzielony między swoich wrogów. Ten (...) najbardziej rewolucyjny akt starego absolutyzmu obudził teorię narodową w Europie, zmieniając uśpione prawo w aspirację, a sentyment w polityczne żądanie. (...) Od tej pory istniał naród żądający zjednoczenia w państwie – *jakby duch, krążący w poszukiwaniu ciała* (...); i po raz pierwszy rozległ się okrzyk (...), że cały naród (*people*) został pozbawiony swych praw, aby tworzyć niezależną wspólnotę [kursywa KŁ][32].

Podczas gdy rozbiory Polski zrodziły ideę, że naród jest wspólnotą duchową zamieszkującą we wspólnocie politycznej – państwie – rozwój i upowszechnienie rdzenia nacjonalizmu miało miejsce w rewolucyjnej i napoleońskiej Francji, i przebiegało pod wpływem zupełnie innych czynników. Acton widzi francuski wpływ na wzrost nacjonalizmu jako serię kroków, zaczynających się od delegitymizacji starego porządku, następnie kontynuowanych poprzez rozbudzenie narodowego sentymentu wśród różnych europejskich narodów i kończących się na wyniesieniu narodu na pozycję najwyższej wartości. Jak konkretnie według Actona to wszystko nastąpiło?

Primo, rewolucja francuska całkowicie podważyła starą koncepcję suwerenności. Rozbiła nie tylko absolutną monarchię, ale również wszystkie stare źródła władzy – szlachtę, Kościół, prowincje i inne instytucje pośrednie – oraz wszystkie tradycje niezgodne z nowym porządkiem opartym o równość. Francja, jaka istniała przez 1789 r., została zupełnie pozbawiona legitymacji i skazana na zniszczenie i zapomnienie.

Secondo, w miejsce anihilowanej starej suwerenności, rewolucja wzniosła nową suwerenność ludu, tj. tych wszystkich, którzy do tej pory byli wykluczeni z życia politycznego, ale którzy, w słowach Sieyès'a, konstytuowali prawdziwy naród francuski. Przez lud (naród), rewolucja nie rozumiała jednak żyjących, realnych Francuzów – produkt wielu wieków historii, czyli mieszkańców Francji w 1789 r. – ale uznała za takich „lud”, pochodzący od odległych, teoretycznych przodków, żyjących w stanie natury. W konsekwencji ten abstrakcyjny naród cieszył się równie abstrakcyjnymi prawami wywodzącymi się od także abstrakcyjnego stanu natury. Jego władza miała być niepodzielna i nieograniczona, pokrewna do tej, którą sprawować miała „wola powszechna” Rousseau, przeto nieporównywalnie silniejsza, niż władza starego porządku. „W ten sposób idea suwerenności ludu, niekontrolowanego przez przeszłość, zrodziła ideę narodu niezależnego od politycznego wpływu historii”[33].

Tertio, obdarowanie ludu absolutną władzą już nadało rewolucji francuskiej charakter raczej ruchu narodowego, niż liberalnego. Zgodnie ze swoim własnym rozumieniem liberalizmu, Acton stwierdza, że rewolucja byłaby liberalna tylko wtedy, gdyby wolność była jej celem. Jednakże pierwszymi i głównymi celami rewolucji były równość i

koncentracja władzy, a nie wolność. Rewolucja zniszczyła wszystkie władze pośrednie, zamiast je wspierać, i nie wzniosła żadnych ograniczeń dla władzy centralnej.

Quarto, w praktycznej polityce rewolucja rozbudziła poczucie narodowe wśród Francuzów poprzez masowy zaciąg do armii i obronę kraju przed zagraniczną interwencją w latach 1792-1793. Wtedy to prości ludzie uświadomili sobie lub nabyli francuską tożsamość narodową. Wreszcie przez prowadzenie agresywnych wojen, rewolucja, a później Napoleon, obudzili narodowe poczucie wśród Włochów, Niemców, Hiszpanów, Rosjan i innych narodów.

Francuskie zasługi dla rozwoju teorii nacjonalizmu można by podsumować w następujący sposób: naród nie obejmuje już tylko elity, ale również – jeśli nie przede wszystkim – prosty lud. Jednocześnie naród przyjmuje te same prawa, którymi rewolucja początkowo obdarzyła lud, tj. staje się najwyższą polityczną i duchową władzą. Jego siła polityczna jest absolutna i niepodzielna, i koncentruje się w państwie oraz jego instytucjach. Z kolei siła duchowa narodu, opierająca się na jego abstrakcyjnych prawach i atrybutach, domaga się od swych członków całkowitej wierności i poświęcenia dla dobra narodowej wspólnoty[34].

Acton zauważa, że „ludzie uświadomili sobie narodowy element rewolucji przez jej podboje, a nie samą rewolucję”. Pierwotnie francuscy rewolucjoniści szczerze wierzyli, że ich polityczna doktryna w równym stopniu stosuje się do wszystkich ludów i państw, bez względu na narodowość lub obywatelstwo. Ich ideał indywidualnej wolności stał także w sprzeczności do teorii narodowości. Dopiero

agresywne wojny i podboje, zwłaszcza w okresie władzy Napoleona, postawiły sprawę narodowościową na forum publicznym. Podbijane narody nie czuły się wyzwalone przez Francuzów i przez ich rewolucyjne idee. Przeciwnie, zwalczały one Francuzów i ich instytucje, oraz broniły swoich władców i swoich tradycji. Ich opór był spontaniczny i powszechny, a ponieważ był skierowany przeciw obcemu panowaniu, nabierał narodowego charakteru. „Trzy rzeczy, które imperium [Napoleona] prześladowało najmocniej – religię, narodową niepodległość i wolność polityczną – zjednoczyły się w krótkoterminowej lidze i wznieciły powstanie, przez które Napoleon upadł”[35].

Jak wspomniano, rozbiory Polski i rewolucja francuska przyczyniły się do zrodzenia teorii nacjonalizmu, ale dopiero opór i walka z francuską agresją zapoczątkowały ruch nacjonalistyczny. Acton widzi rozwój tego ruchu i jego dojrzewanie jako trzystopniowy proces.

Pierwsza faza nastąpiła w okresie spontanicznego oporu przeciw Francuzom, gdy lud powstał w obronie swoich legalnych władców. W tej fazie „walka narodowa była walką w obronie legitymizmu”. Druga faza zaczęła się po Kongresie Wiedeńskim (1814-1815), jako reakcja na całkowite lekceważenie interesów etnicznych i narodowych, jak również jako odpowiedź na złe rządy i prześladowania różnych narodowości w okresie pokongresowym. W tej fazie Grecy, Belgowie, Polacy powstali przeciw prześladowaniom ze strony państwa i coraz wyraźniejszym prześladowaniom narodowym. „Turcy, Holendrzy i Rosjanie zostali zaatakowani nie jako uzurpatorzy, ale prześladowcy”. W czasie tych powstań narodowych wielką rolę w rozwoju idei narodowych odegrała romantyczna literatura[36]. Rozbicie polityczne Italii, reakcyjne rządy oraz austriackie prześladowania w Lombardii i

Wenecji były dodatkowymi czynnikami wzmacniającymi rozwój wczesnego nacjonalizmu. Z tego powodu Italia stała się silnym ośrodkiem ruchu narodowego, a jego organizator, Giuseppe Mazzini (1805-1872), stał się głównym ideologiem nacjonalizmu w Europie.

W końcowej fazie (poprzedzającej i następującej po Wiośnie Ludów w 1848), nacjonalizm stopniowo osiąga dojrzałość zarówno jako ruch, jak i jako teoria. Acton podkreśla „triumf demokratycznej zasady” we Francji i dojście Napoleona III do władzy (1848) jako główne przyczyny nadające energię nacjonalizmowi w nadchodzących latach. Zdaje się on albo zapominać, albo pomniejszać rolę Zgromadzenia Narodowego we Frankfurcie oraz jego prób zjednoczenia Niemiec (1848-1849), gdyż zupełnie nie zajmuje się tą problematyką. To, na co Acton kładzie nacisk w odniesieniu do Francji i reszty kontynentalnej Europy to to, że tak jak „prawo natury było motywem 1789 r. (...), prawo narodu (...) stało się motywem 1848 r.”[37]. Odtąd nacjonalizm był nie tylko ruchem rewolucyjnym, ale również nabrał mocy porównywalnej z siłą rewolucji francuskiej i miał przynieść równie wybuchowe rezultaty. Przyjrzyjmy się zatem nacjonalizmowi w okresie jego dominacji.

Jako idea, nacjonalizm zmienił i rozwinął pierwotną polską koncepcję – definiującą naród jako wspólnotę duchową zamieszkującą we wspólnocie politycznej – i przyjął całkowicie nowy kształt. Dojrzały nacjonalizm, lub w języku Actona „narodowa jedność”, wzniósł naród i jego prawa do pozycji najwyższej zasady, większej niż jakakolwiek inna duchowa lub materialna sprawa. Po pierwsze, jak przedstawiono to wcześniej, naród przyjmuje te same prawa i moc, którymi rewolucja francuska obdarzyła lud. Po drugie, naród zyskuje prawo do własnego ukonstytuowania się. W słowach Johna Stuarta Mill’a, które Acton cytuje, prawo to opiera się o prerogatywę ludu, aby „decydować, z

którymi z istniejących kolektywnych ciał zechce się on związać”. Kryterium narodowości, według tej opinii, jest najlepszym wyznacznikiem dla dokonania takiego wyboru. I faktycznie trudno sobie wyobrazić lepszy, lub nawet inny wyznacznik, na mocy którego można by dokonać wolnego wyboru, z kim ktoś chce się związać i z kim pragnie być w jednej grupie[38]. W rezultacie tych dwóch zasad:

Fundamentem narodowości jest uznanie permanentnej wyższości woli kolektywnej [nad indywidualną], dla której jedność narodu jest koniecznym warunkiem (...), i dla której żadne inne zobowiązanie nie jest święte, a opieranie się jej jest buntem. Naród jest (...) idealnym związkiem, ufundowanym na rasie, w sprzeciwie wobec nacisków sił zewnętrznych oraz istniejących tradycji i praw. Jest wyższy niż prawa i życzenia mieszkańców, poświęcając ich różnorodne interesy na rzecz owego fikcyjnego związku, (...) dla uzasadnienia siebie samego znosi wszystkie naturalne prawa i wszystkie tradycyjne wolności[39].

Trzecią zasadą definiującą naród, są granice państwa. Ze stwierdzenia Mill’a mówiącego, że „granice państw powinny zbiegać się z granicami narodowości”, Acton wyciąga wniosek, że „państwo i naród muszą być współłóżsame” (*be coextensive*). Z tej reguły powstaje czwarta zasada, że naród nie może znajdować się pod władzą obcej siły, ani „pozwolić by jego część należała do innego państwa, lub aby całość była podzielona między kilka (...) państw”[40].

W świetle tej koncepcji narodu i jego praw, teoria „narodowej jedności” (nacjonalizmu) staje się rewolucyjną ideologią. Podważa cały istniejący polityczny ład, atakuje prawa obywatelskie i ludzkie wolności oraz

falszywie identyfikuje państwo i naród. Ostatecznie, jak Acton twierdzi, nacjonalizm zwraca się przeciw prawom samego narodu. Jak dokładnie działać mają te zgubne i samobójcze elementy nacjonalizmu?

Jedność państwa i narodu oraz prawa narodu do decydowania o swoich granicach, równa się frontalnemu atakowi na wszystkie istniejące państwa i porządek międzynarodowy. Ponieważ granice żadnego państwa nie pokrywają się całkowicie z zamieszkiwaniem grup narodowych, wszystkie rządy można by uznać za nielegalne i bezprawne[41]. I nie ma żadnych okoliczności łagodzących od tego wyroku. „Wspieranie żądań narodowej jedności musi prowadzić do obalania rządów, które mają pełne prawo do sprawowania władzy, i których polityka jest dobroczynna oraz sprawiedliwa. Ich poddani zmuszeni są do zmiany lojalności i podporządkowania się władzy, z którą nie są związani, i która w praktyce może być zagraniczną dominacją”[42]. Co więcej, różne narody mogą mieć roszczenia do tego samego terytorium, lub zamieszkują tę samą ziemię, toteż zasada narodowej jedności jest zaproszeniem do permanentnych konfliktów i wojen bez perspektyw ich rozwiązania. W słowach Actona, pragnienie narodowej jedności jest „chimerą (...). Nie może nigdy zostać wcielona w życie lub być rozwiązana, ale zawsze będzie o sobie przypominać”, niosąc spustoszenie w stosunkach międzynarodowych[43].

Teoria narodowej jedności nie funkcjonuje lepiej w stosunkach wewnętrznych. Zabija indywidualną wolność i zniewala narody. Natura tego zniewolenia jest różna dla dominującego narodu i narodowych mniejszości, ale brak wolności dotyczy obu stron. Po pierwsze, na poziomie indywidualnym naród domaga się od swych członków całkowitej wierności, posłuszeństwa i poświęcenia. Wolność jednostki może być respektowana na tyle, na ile zbiega się z wolą narodowego

kolektywu, ale nie ma żadnej mocy, gdy się mu sprzeciwia. Po drugie, ponieważ naród jest najwyższą wartością, a jego wola jest wyrażana przez państwo, władza polityczna staje się arbitralna z konieczności. W tym kontekście Acton wygłasza kolejną maksymę: „Kiedykolwiek jedna idea stanie się najważniejszym celem państwa, czy to będzie korzyść klasy, czy bezpieczeństwo, czy moc kraju, czy największe szczęście dla jak największej liczby, czy wreszcie wspieranie spekulatywnej idei, państwo staje się wówczas z konieczności absolutne”[44]. W myśl tej generalnej reguły, dominujący naród traci wolność jako wspólnota polityczna mimo swojej uprzywilejowanej pozycji w państwie. Po trzecie, położenie narodowych mniejszości jest gorsze, ponieważ cierpią one prześladowania narodowe oprócz politycznych. Jako, że oba, państwo i naród, mają być tożsame, ich sytuacja nie może być zmieniona, jak twierdzi Acton. Nacjonalizm:

w praktyce redukuje inne narodowości do pozycji poddanych (...) w ramach państwa. Nie może ich dopuścić do równości z narodem, który tworzy państwo, gdyż wtedy państwo przestałoby być narodowe, a to stanowiłoby zaprzeczenie samej zasady jego istnienia. Zgodnie z tym zatem, w zależności od obyczajów i cywilizacji dominującego ciała (...), niższe narody (*races*) są albo eksterminowane, albo zredukowane do pozycji niewolników, albo wyjęte spod prawa, albo postawione w pozycji zależności[45].

Acton zdecydowanie potępia centralną ideę nacjonalizmu, że naród jest twórcą państwa. Taki sąd mógłby być prawdziwy w starożytności, gdy grupy etniczne i plemiona różniły się od siebie przez „niewyobrażalną różnorodność nie tylko religii, ale i obyczaju, języka i charakteru”. Tę pierwotną różnorodność zniszczyli jednakże Rzymianie i narzucili uniformizm wszystkim podbitym ludom. Przez przyniesienie

uniwersalnej religii, chrześcijaństwo w sposób niezamierzony przyczyniło się do wzrostu tego uniformizmu w imperium rzymskim. Świeże narodowe zróżnicowanie pojawiło się w zachodniej cywilizacji podczas średniowiecza. Nowe narody, pojawiające się w tym czasie, są produktem połączonego działania feudalizmu i Kościoła. To narodowe zróżnicowanie ma jednak inny charakter, niż etniczna i kulturowa mozaika starożytnego świata[46]. Nowe narody miały wiele cech wspólnych, a proces budowy państwa nabierał nowej treści podobnej do państw typu narodowej wolności:

Stare przeszkody, które oddzielały [narody] zostały usunięte, a nowa zasada samorządności, którą narzuciło chrześcijaństwo, umożliwiała im życie razem pod tą samą władzą, bez przymusu wyrzeczenia się rodzimych nawyków, obyczajów, czy praw. Nowa idea wolności stworzyła przestrzeń dla różnych narodów (*races*) w jednym państwie. Naród nie był już tym, czym był w świecie antycznym – potomstwem wspólnego przodka lub miejscowym produktem konkretnego rejonu (...), ale bytem moralnym i politycznym (...) rozwiniętym w procesie historii przez oddziaływanie państwa. [Naród] pochodzi od państwa i nie jest wyższy od niego. Państwo może w toku dziejów stworzyć naród, ale to, że naród powinien tworzyć państwo zaprzecza naturze nowożytnej cywilizacji[47].

Jak wspomniano wcześniej, zacieranie różnic między państwem, a narodem było innym poważnym błędem, wytykanym przez Actona nacjonalistom. Ten błąd przypomina postawę absolutnych monarchii i pewnych kontynentalnych, liberalnych systemów, a mianowicie, utożsamianie państwa ze społeczeństwem. Jak we wcześniejszych

przypadkach, konsekwencje takiego mylnego utożsamienia są fatalne. Acton mocno potępia ten błąd i próbuje wyjaśnić różnicę między państwem a narodem:

Różnica między narodowością a państwem ujawnia się w naturze patriotycznego przywiązania. Nasze związki z narodem (*race*) są zaledwie naturalne i fizyczne, podczas gdy nasze obowiązki wobec narodu politycznego są etyczne. Te pierwsze oznaczają wspólnotę uczuć i instynktów, mających pierwszorzędne znaczenie w stanie dzikości, ale dotyczących bardziej zwierząt, niż cywilizowanego człowieka; te drugie wynikają z autorytetu prawa, narzucającego obowiązki oraz dającego sankcję moralną i charakter dla naturalnych związków w społeczeństwie. Patriotyzm w życiu politycznym jest tym czym wiara jest dla religii, tak jak w umiłowaniu kraju i tęsknocie za nim wiara ma się do fanatyzmu i przesadów[48].

Innymi słowy, państwo narzuca nam prawne i moralne zobowiązania, podczas gdy nacjonalizm zwraca się ku naszym instynktom i uczuciom oraz domaga się posłuszeństwa niezależnie od etycznych względów.

Wreszcie, chociaż teoria nacjonalizmu uwielbia naród i poświęca wszystko w imię jego dobra, w rzeczywistości nacjonalizm przynosi przedmiotowi swego uwielbienia „ruinę materialną jak i moralną”. Jak wspomniano powyżej, aby osiągnąć jedność państwa i narodu, nacjonalizm popycha naród do ustawicznych wojen i nieuniknionych cierpień, które im towarzyszą, a jednocześnie nie daje szans na ich zakończenie. Bowiem zarówno podbój jak i kompromis zaprzeczałyby jego zasadom. Ten problem pozwala Actonowi skonkludować, że nacjonalizm jest *de facto* „największym wrogiem praw

narodowości”[49]. Polityczna wolność nigdy nie była celem nacjonalizmu. Poświęcał ją wraz z pomyślnością na rzecz narodowej jedności. Jednakże państwo, które nacjonalizm chce zbudować, jest zepsute do szpiku kości: „Państwo, które nie umie zaspokoić potrzeb różnych narodów potępia samo siebie; państwo, które usiłuje zneutralizować, absorbować, lub wypędzić je, niszczy swoją własną żywotność; państwo, które nie jest zróżnicowane narodowo, pozbawione jest podstawowego fundamentu dla samorządu. Teoria nacjonalistyczna jest zatem wstecznym krokiem w historii”[50].

Socjalizm

Acton nigdy dogłębnie nie analizował socjalizmu i komunizmu. Na temat tych doktryn zostawił kilka uwag, porozrzucanych w różnych miejscach. Ich niewielka liczba dobrze ilustruje jego niewielkie zainteresowanie tą tematyką. Można by je pominąć w przeglądzie postaw Actona wobec głównych trendów i ideałów XIX-go w., gdyby nie fakt, że socjalizm i komunizm zyskały jedną z dominujących ról wśród ideologii końca XIX-go w. i w XX w., i gdyby nie twierdzenie Actona, iż posiadają one bezpośredni związek z demokracją, czyli końcowym tematem tego rozdziału.

Acton używał zamiennie terminów socjalizm i komunizm, prawdopodobnie nie zauważając wielkich różnic między nimi. Dla spójności i jasności, ta książka używa głównie pierwszego terminu, posiłkując się drugim tylko w razie konieczności.

Nasz myśliciel wywodzi genealogię socjalizmu od Diogenesa z Synopy (IV w. przed Chr.). Ten założyciel cynizmu był również komunista, bowiem odrzucił jakąkolwiek formę własności, włączając w to także osobistą. Acton nazywa również Albigensów (gnostyckich i manichejskich heretyków okresu rozkwitu średniowiecza) „socjalistami tamtych dni”, którzy, gdyby odnieśli sukces, pogrążyliby Europę w barbarzyństwie. W czasach nowożytnych idee socjalizmu ożywił Grakchus Babeuf (1760-1797), radykalny agitator i dziennikarz okresu rewolucji francuskiej[51].

Acton nie wspomina żadnego innego wczesnego socjalisty i twierdzi, że aż do lat trzydziestych XIX w. socjalizm był postrzegany jako „raczej literacka ciekawostka”, niż rewolucyjny program. W tamtym czasie „najlepsze intelektualne umysły” broniły socjalizmu, wśród nich francuski historyk Augustyn Thierry (1795-1856), założyciel pozytywizmu August Comte (1798-1857) oraz feministyczna pisarka George Sand (1804-1876). W latach czterdziestych owego wieku francuscy republikanie i socjaliści weszli w cichy układ o wzajemnym współdziałaniu. Podczas gdy liberałowie rozprawiali na temat reformy istniejącego porządku, radykalni republikanie i socjaliści „spokojnie kopali grób dla francuskiej monarchii”. Ich współpraca przyniosła pierwsze owoce w 1848 r., gdy Francuzi znieśli monarchię Burbonów, założyli II Republikę i wprowadzili powszechne prawa wyborcze – wszystko to bez przelewu krwi. W następnych dekadach obietnice socjalizmu animowały energię elementów demokratycznych we Francji, ale współdziałanie socjalizmu i demokracji przyniosło ostatecznie gorzkie owoce: panowanie Napoleona III (którego Acton sarkastycznie nazywa „zbawcą społeczeństwa”) oraz Komunę Paryską (1871)[52].

Acton napisał długi artykuł na temat wojny francusko-pruskiej z 1870 r. i francuskiej polityce bezpośrednio po upadku Napoleona III, ale nie wspomniał nic o Komunie Paryskiej, ani socjalistach, czyli dwóch najważniejszych siłach wprowadzających rewolucyjne zmiany we Francji tamtego czasu. Nie komentuje on również rozwoju socjalizmu w latach następnych, poza krótką wzmianką z 1873 r. zawartą w liście do premiera Gladstone'a. Ze zdumieniem pisze w niej w jak wielkim stopniu Marks korzystał ze źródeł z Anglii w swoim *Kapitale* oraz rekomenduje Gladstone'owi przeczytanie tego „Koranu nowych socjalistów”[53].

Dla Actona pozytywnym aspektem socjalizmu była wrażliwość wobec niesprawiedliwości społecznej. Pod tym względem zajmował w istocie tę samą postawę co socjaliści i był gotów potępić niesprawiedliwość w życiu politycznym, społecznym i ekonomicznym zachodniego społeczeństwa. Sukces w walce przeciwko absolutnej monarchii nie przyniósł żadnych namacalnych zysków dla mas. Wolności cywilne nie rozwiązały ich problemów. „Bogactwo nie ulżyło ich niedoli. Rozwój nauki nie usunął ich kompletnej ignorancji. Religia kwitła, ale ich nie dosięgała”. Co więcej, liberalny porządek polityczny umieścił świat pracy w podrzędnej pozycji. Wymagania własnościowe pozbawiły robotników wpływu na legislację i zmieniły pracodawców w ich politycznych panów. Według Actona, było to jaskrawą niesprawiedliwością. Argumentował, że legislacja i idąca z nią w parze kontrola państwa, nie mogą spoczywać wyłącznie w jednych rękach (właściciele własności w tym przypadku) i być używana tylko dla ich dobra. Przeciwnie, „prawa winny być dostosowane do potrzeb tych, którzy są najbardziej zależni od państwa, dla których złe rządy nie

znaczą urażenie dumy, lub ograniczenie luksusu, ale niedostatek, ból i degradację, oraz ryzyko dla ich własnego życia i życia ich dzieci”[54]. Pod tym względem Acton wydaje się w pełni zgadzać z socjalistami.

Ekonomia polityczna również dostarcza argumentów wspierających pozycję pracy w relacji do kapitału, kontynuuje Acton. Według Adama Smitha, jednym z warunków gospodarczej pomyślności jest zapewnienie wolnego kontraktu między kapitałem a pracą. Jednak taki kontrakt nie może być wolnym, jeśli jedna strona całkowicie kontroluje drugą, zarówno jako pracodawca jak i prawodawca. Co więcej, teoria ekonomiczna Smitha czyni pracę źródłem, jeśli nie wyłączną przyczyną bogactwa. Jeśli tak, wówczas „klasa od której zależy narodowa pomyślność powinna kontrolować bogactwo, które wytwarza, tj. powinna rządzić zamiast bezużytecznej klasy (...); klasa, która produkuje zysk, winna z niego korzystać”. Jakkolwiek przewrotny jest ten osąd, był on wnioskiem rewolucji francuskiej – i socjalizmu – wyciągniętym z ekonomii Smitha. Sam Acton odrzuca ten ekstremalny punkt widzenia, ale przyznaje, że starożytna zasada, łącząca własność z władzą otrzymała potężny cios. Jego własna pozycja jest taka, że sprawiedliwość wymaga, aby zarówno praca jak i własność uczestniczyły we władzy oraz, aby obie miały polityczną reprezentację, broniącą ich interesów[55].

Pomimo szacunku dla wrażliwości socjalizmu na sprawy socjalne, postawa Actona wobec tej ideologii była całkowicie negatywna. Najkrótsza charakterystyka jego poglądu na socjalizm byłaby taka, że jest to zbiór całkowicie fałszywych wniosków wyciągniętych w oparciu o prawdziwe problemy. Socjalizm jest prostacki i bałamutny, a jednocześnie śmiertelnie groźny dla wolności, rozwoju i cywilizacji. Zwykle jest to „słabość, która objawia się w dojrzałych demokracjach” i

wywiera na nie zgubny wpływ. Nasz myśliciel utrzymuje, że jeśli socjalizm zasługuje na pewne uznanie ze względu na troskę o ubogich i ujawnianie rozmiarów nędzy, to już rozwiązanie tych problemów należy do actońskiej wersji liberalizmu. Bowiem tylko autentyczny liberalizm może zaradzić społecznemu złu, a zarazem uniknąć powstawania nowych[56].

Acton nie wspomina żadnej z zasad socjalizmu, być może przyjmując iż są one oczywiste. Jeśli możemy uznać dziesięciopunktowy program z *Manifestu Komunistycznego* (1848), jako rodzaj przewodnika dla naszej krótkiej analizy, socjalizm oznacza głównie zniesienie własności prywatnej i prawa dziedziczenia, oraz przekazanie ich na własność państwa. Socjalizm wymaga również wyłącznej kontroli państwa nad bankami i kredytem, oraz nad środkami transportu i edukacją. Pociąga za sobą także centralne planowanie oraz obowiązek pracy w miejsce prawa do pracy. Jeśli zniesienie własności prywatnej automatycznie niszczy „pierwszy element wolności”, pozostałe punkty tworzą schemat dla powstania totalitarnego państwa, które mogło wzbudzać w Actonie jedynie przerażenie[57]. Chociaż nie znał samego terminu i nie był świadkiem fenomenowi totalitaryzmu, musiał wyraźnie przeczuwać rzeczywistość kryjącą się za totalną kontrolą nad jednostką i społeczeństwem sprawowaną przez państwo, czyli groźbę, przed którą starał się ostrzegać Zachód przez całe swoje życie. Horror Actona w obliczu socjalizmu mógł być jednak nieco łagodzony przez przekonanie, że z powodu rozwoju nacjonalizmu, siła socjalizmu już słabła, oraz przez jego obawę, że nacjonalizm był o wiele bardziej bezpośrednim i potężnym wrogiem wolności niż socjalizm[58].

Arbitralna demokracja *versus* demokracja zrównoważona

Jak wspomniano wcześniej, ostrzeżenia wobec zagrożeń i kaprysów demokracji są powszechne w spuściźnie pisarskiej Actona. Sądząc po ich liczbie i uporczywym podkreślaniu niebezpieczeństw demokracji – widocznych także w tej książce – można by pomyśleć, że Acton postrzegał demokrację jako jedną z największych zagrożeń dla wolności w ludzkiej historii. Czy był jednak rzeczywiście nieprzejednanym wrogiem demokracji? Czy według niego demokracja nie ma żadnych zasług? Czy demokracja jest tylko zagrożeniem dla wolności, czy też może wspierać, współpracować i zjednoczyć się w tworzeniu porządku, sprzyjającemu wolności, rozwojowi i cywilizacji? Przez krótki przegląd materiału już zaprezentowanego w tej książce oraz przez przywołanie nowego, spróbujemy wyjaśnić te kwestie i sprzeczności.

Acton nie mówi nam wyraźnie, co rozumie pod słowem demokracja; nie jest też konsekwentny w używaniu tej nazwy. Demokracja często nie oznacza dla niego formy rządów. Zdarza się, że używa tego terminu jako nazwy określającej lud jako taki i, w zależności od kontekstu, ma on albo negatywną, albo pozytywną konotację. W innych miejscach, stosuje go na określenie najniższych warstw społecznych, czyli tłumu lub masy, postrzeganych zwykle jako zagrożenie dla wolności. Demokracja jest często traktowana jako synonim równości, lub jako określenie na radykalne ruchy polityczne, które do niej dążą. W tych przypadkach, jest im zdecydowanie wrogi, jak pokazują to rozdziały o rewolucji amerykańskiej i francuskiej.

Obraz jest wciąż nieprzejrzysty, nawet gdy Acton traktuje demokrację jako formę rządów. Dzieje się tak, ponieważ nie zawsze odróżnia on demokrację od jej wynaturzeń, czyli od tego, co zwykle nazywa czystą, abstrakcyjną lub nieograniczoną demokracją. Nienawidzi i obawia się

tej ostatniej, natomiast jego postawa wobec samej demokracji jest znacznie bardziej skomplikowana. Jeśli więc odrzucimy jego nieortodoksyjne użycie tego terminu i skupimy się na demokracji jako formie rządów, oraz ostrożnie oddzielimy jego poglądy na temat demokracji jako takiej, od opinii o jej wypaczeniach, wówczas możemy dostrzec jego prawdziwą postawę wobec tego systemu. Dodatkowo zyskamy też lepszy obraz tego, co uważa za zdegenerowane i zgubne formy demokracji, budzące w nim ustawiczny niepokój.

W najściślejszym sensie, demokracja oznacza ustrój, uznający lud za ostateczne źródło suwerenności i pozwalający mu na sprawowanie władzy albo bezpośrednio, jak w starożytnej Grecji, albo pośrednio, przez reprezentantów. Demokracja wymaga również powszechnych praw wyborczych, prawnej równości oraz rządów większości. Poza tymi zasadami, które są wspólne dla każdej demokracji, system ten cechuje się znacznym zróżnicowaniem, jeśli chodzi o stopień powszechności praw wyborczych, bariery (lub ich brak) dla rządów większości i zrównoważenie władz. Sprawdźmy tedy opinie Actona na temat tych cech demokracji.

Nasz myśliciel nigdy nie podważa zasady, że lud jest ostatecznym źródłem legalnej władzy, i że powinien korzystać z tej prerogatywy w ten lub inny sposób. Przeciwnie, traktuje to jak aksjomat, niepodważalny element wolności. Jedynym ograniczeniem suwerenności ludu jest uznanie boskiego pochodzenia władzy. Ta zasada należy do prawa naturalnego i tworzy arbitralny, ale – według Actona – konieczny element funkcjonowania jakiegokolwiek zdrowej wspólnoty politycznej. Rolą prawa naturalnego nie jest bowiem kwestionowanie powszechnej suwerenności, ale zapobieganie jej wynaturzeniu w postaci nieograniczonej władzy. Prawo naturalne

przypomina ludowi, że jego władztwo ma granice, że powszechna suwerenność musi także przestrzegać rządów prawa, i że większość nie może lekceważyć praw mniejszości, organizacji pośrednich i innych drugorzędnych władz. Jednak w żaden sposób prawo naturalne nie podważa zasady powszechnej suwerenności.

Gdy wolność wygnano ze starożytnego Izraela, szukała schronienia w demokratycznych Atenach, a nie w licznych greckich monarchiach i oligarchiach. Ograniczona demokracja wprowadzona przez Solona była najbardziej gościnnym miejscem dla wolności właśnie ze względu na uznanie suwerenności ludu i zastąpienie rządów sprawowanych pod przymusem, przez rządy sprawowane za zgodą (*by consent*). Ponadto polityka rozszerzania udziału we władzy i dopuszczenie ludu do udziału w rządach, które Solon zapoczątkował, a Perykles kontynuował, nie wzbudzała w Actonie żadnych obiekcji. Przeciwnie, całkowicie popierał te zmiany. Po wojnach perskich, biedniejsi obywatele Aten zasługiwali na równe traktowanie. Jako obywatele winni mieć pełen udział w sprawowaniu władzy[59]. Równość wobec prawa i szeroko rozpowszechnione prawa głosu są zatem całkowite spójne z wolnością. Jak zauważa Acton, jedną z istotnych słabości ateńskiej demokracji, była polityka wykluczenia przeważającej większości mieszkańców z udziału w życiu politycznym wspólnoty: „Trudno jest nazywać demokracją państwo, które ma tylko 30.000 pełnych obywateli w populacji liczącej 500.000, i które w praktyce rządzone jest przez około 3000 ludzi uczestniczących w publicznych zgromadzeniach.”[60].

Republika rzymska również cierpiała na niedobór demokracji. Według Actona, jej rzekomo mieszana konstytucja była fikcją. Republika była *de facto* wąską oligarchią ok. 2000 rodzin, które rządziły dla własnej korzyści, podczas gdy demokratyczny element w republikańskiej

władzy był zbyt słaby, aby stanowić przeciwwagę. Cesarstwo rzymskie nigdy nie zniosło samej zasady suwerenności ludu rzymskiego, co Acton zauważa z aprobatą. Nie atakuje więc samej zasady, ale rzekome scedowanie uprawnień ludu rzymskiego na rzecz cesarza, oraz następujący po nim despotyzm i niestabilność rządów. Krytykuje też wielowiekowe zamieszanie w politycznych i prawnych teoriach, które przyjęły ten rzekomy transfer władzy za swój punkt wyjścia. Zamieszanie co do źródeł politycznej władzy przyczyniało się do wzrostu nowożytnego absolutyzmu i pozwalało wczesnonowoczesnym władcom przenieść źródła władzy na prawa boskie królów (*divine right*) z całkowitym pominięciem ludu[61].

Podczas gdy Acton nigdy nie kwestionuje suwerenności ludu i jego prawa do władzy, jego rozumienie tego, kto jest ludem wymaga pewnego objaśnienia. Nie ma wątpliwości, że w greckiej i rzymskiej starożytności „lud” oznaczał wszystkich obywateli, a nie mieszkańców. Acton krytykuje ograniczenie obywatelstwa w Atenach, chwali zaś jego rozpowszechnienie w Rzymie – to było jedno z nielicznych pozytywnych cech cesarstwa, jeśli chodzi o wolność.

Sytuacja staje się bardziej skomplikowana między upadkiem cesarstwa rzymskiego, a zniesieniem stanów przez rewolucję francuską i Napoleona. Rozumienie Actona kim jest lud w tamtych czasach jest spójne ze średniowiecznym i wczesnonowoczesnym pojmowaniem tego terminu oraz zgodne ze stanem wiedzy historycznej w XIX w., jak również poglądami historyków specjalizujących się w historii średniowiecznej i nowożytnej. W tamtym okresie ludność podzielona była na wiele korporacji. Społeczeństwo nie było zbiorem jednostek, równych i cieszących się tymi samymi prawami, ale składało się z szeregu grup, takich jak stany, prowincje, ziemie, miasta, wspólnoty

wiejskie, cechy i stowarzyszenia zawodowe, każde posiadające inne uprawnienia i przywileje, wykonywujące inne obowiązki i żyjące według innych praw. Ten korporacyjny lud (naród) i jego prawa były produktem historii, a jego prerogatywy, przywileje i obowiązki powstały jako rezultat konkretnych sytuacji i zdarzeń w przeszłości.

Jakkolwiek Acton nie znosił feudalizmu i inherentnej dla niego nierówności, preferował porządek feudalny w relacji do jego alternatywy. Choć nazywa feudalizm „najbardziej absolutnym zaprzeczeniem demokracji”, natychmiast dodaje, „który koegzystował z cywilizacją”[62]. Ceni on sobie bardziej cywilizację i rozwój wraz z korporacjami i lokalnymi prawami typowymi dla tego okresu, niż prawną równość i władzę polityczną większości ludu, które w jego opinii doprowadziłyby do chaosu i zapaści średniowiecznego i post-średniowiecznego społeczeństwa.

Acton używa tej samej hierarchii wartości i tego samego wąskiego rozumienia ludu w stosunku do wczesnonowożytnej Anglii. Wbrew bardzo ograniczonym prawom wyborczym, pozbawiającym udziału we władzy przeważającą część ludności, Anglia była w stanie zapoczątkować i rozwinąć preferowany przez Actona typ porządku politycznego – narodowej wolności. Co więcej, uważa on angielską koncepcję wolności w nierówności za kamień milowy w historii wolności. W procesie naturalnego rozwoju wolność dąży wszakże do równości, a zatem do powszechnych praw wyborczych i demokracji. Z tego powodu Acton uważał amerykańską koncepcję wolności w równości za wyższą od modelu brytyjskiego[63].

Nasz historyk przyznaje, że przez dłuższy czas wiązał prawa wyborcze z własnością, i że obawiał się powszechnych praw wyborczych nieograniczonych przez żadne kryterium. Jak wielu liberałów wierzył, że rozszerzenie praw wyborczych doprowadziłoby do ochlokracji, czyli rządów tłumu. Zauważa on, że masy nowych wyborców obdarzonych w Anglii prawem głosu w 1867 r. były „całkowitymi ignorantami (...), dającymi się łatwo zwieść przez uprzedzenia i namiętności, i (...) w konsekwencji nie cechującymi się stabilnością”. Nie mogły one zrozumieć trudnych kwestii ekonomicznych oraz państwowych. „Prawdziwy liberał, w przeciwieństwie do demokracji, zawsze pamięta o tej groźbie”. Jednakże, jeśli klasa nowych wyborców nie kwalifikowała się do udziału w rządzeniu – jako prawdziwy liberał, Acton to widział – był jednocześnie na tyle uczciwy, aby przyznać, że to samo dotyczyło każdej klasy: „Żadna klasa nie jest predystynowana do tego, aby rządzić”. Warstwy posiadające własność sprawowały władzę przez wieki i „używały jej dla swoich własnych korzyści, chroniąc się przed zagrożeniem z dołu przez prawo, będące samolubne i nieludzkie”. Biorąc to pod uwagę wydaje się, że nadszedł czas, aby dopuścić niższe warstwy do udziału w rządach – być może nawet przez powszechne prawo wyborcze – chociaż Acton nigdy tak dosłownie się nie wypowiedział. Przez udział własności i pracy, oraz podział władzy między wyższymi i niższymi klasami, miał on nadzieję, że Wielka Brytania będzie miała szansę na zbudowanie bardziej sprawiedliwego społeczeństwa, łączącego wolność i równość. „Dlaczego demokracja?” pyta i odpowiada: „Oznacza wolność daną masom. Tam gdzie nie ma silnej demokracji, wolność nie panuje”[64].

Tak silne podkreślenie zasady powszechnej suwerenności i rozpowszechnionych praw wyborczych oraz uznanie ich za ideał, nie powinno nas zaskakiwać, jeśli spojrzymy na te zasady z innego punktu

widzenia – poglądów Actona na samorząd. Jak szerzej przedstawiono to w rozdziale o amerykańskiej wojnie domowej, nasz myśliciel postrzega samorząd jako niemal tożsamy z samą wolnością. Wolność zaczyna się od prawa ludzi do decydowania o sprawach im najbliższych i najdroższych, w ich parafiach, sąsiedztwie, wsi, czy mieście, a w końcu w gminie. To na najniższych szczeblach rodzi się obywatelstwo, czyli udział we władzy i w równoległym do niej, przyjęciu odpowiedzialności. Prawdziwa wolność, jak często Acton podkreśla, nie zaczyna się od abstrakcyjnej zasady, powszechnie zastosowanej i przenikającej do społeczeństwa z góry. Odwrotnie, przenika ona z dołu do góry. Wolność zaczyna się we własnej miejscowości, w rozwiązywaniu małych, praktycznych spraw i problemów na poziomie lokalnym. Dopiero stamtąd wznosi się na poziom pośredni, powiatu i województwa, a ostatecznie na poziom najwyższy, państwa. Obywatele, którzy budują oddolne i powiązane ze sobą wspólnoty, a ostatecznie państwo, nie potrzebują francuskich filozofów (*philosophes*), aby pouczali jakie są ich prawa. Zdobywają je sami w codziennych zmaganiach z naturą i w usiłowaniach zbudowania sprawiedliwego ładu w ich wspólnotach. To czego jeszcze potrzebują, to wyższe prawo, pomagające im rozróżnić słuszne od niesłusznego, oraz sprawiedliwe od niesprawiedliwego, a przez to wskazujące drogę w rozwiązywaniu codziennych spraw i publicznych sporów. Najwyższe prawo, początkowo z boskiego nadania, jest także drogowskazem w formowaniu państwa oraz jego instytucji i praw. Koryguje ono i przeciwdziała siłom tradycji (które niekiedy prowadzą do takich wypaczeń, jak niewolnictwo na amerykańskim Południu i obojętności obywateli wobec tego zła) oraz pomaga oddzielić sferę społeczeństwa od domeny państwa[65].

Tak zdefiniowana demokracja – kontrolowana przez wyższe, fundamentalne prawo, równoważona przez podział władz oraz, jeśli to możliwe, przez federalizm, i ograniczana przez gwarancje dane różnym mniejszościom – wydaje się identyczna z najlepszym praktycznym ustrojem Actona, jego ideałem narodowej wolności. Nie ma również wątpliwości, że jego idea dojrzałej wolności jest w swym najwyższym stadium ograniczoną demokracją, przyznającą wszystkim obywatelstwo i prawo głosu, respektującą prawa władz podrzędnych (samorządowych) oraz służącą cywilizacji i rozwojowi. Jeśli tak, to jak możemy objaśnić głęboką wrogość do demokracji, widoczną u Actona we wszystkim co napisał?

Całościowa ocena spuścizny pisarskiej Actona, jak również przedstawione właśnie konkluzje nie pozostawiają wątpliwości, że jego filipiki przeciwko demokracji są *de facto* atakiem na nieograniczoną, arbitralną demokrację, a nie na demokrację *per se*, czy na demokrację ograniczoną. Demokracja jako taka wydaje się Actonowi neutralna, zdolna do ewolucji w obu kierunkach, albo czystej demokracji (w której wola większości nie napotyka na żadne przeszkody), lub ograniczonej demokracji (w której wola większości napotyka na granice i jest równoważona przez inne zasady). Podczas gdy ograniczona demokracja właściwie ukształtowana, jest identyczna z actońskim idealnym liberalnym porządkiem, czysta demokracja jest tożsama z najgorszym, nieliberalnym reżimem, zbliżającym się do despotyzmu. By zrozumieć poglądy Actona na temat demokratycznego despotyzmu, musimy znów rzucić okiem na podstawowe zasady demokracji i prześledzić czy to, co czyni demokrację liberalną, a nawet najlepszym praktycznym ustrojem, może także uczynić ją najgorszą z form rządów.

Suwerenność ludu jest najwyższą zasadą demokracji. W przeciwieństwie do równości, która konstytuuje drugą, następną w kolejności najwyższą zasadę, suwerenność ludu nie może być zniesiona lub zawieszona. Jest ona niezbędna dla demokracji (jak i wolności), ale musi być określona i uregulowana bardziej, niż w jakimkolwiek innym ustroju, jeśli ma prowadzić do liberalnego porządku, a nie do jego przeciwieństwa. Jak Acton podkreśla, powszechna suwerenność ma naturalną tendencję dążenia do swej perfekcji, czyli osiągnięcia absolutnej i idealnej formy, usuwającej wszelkie przeszkody i ograniczenia dla swej woli. Ten rys jest potencjalnie niebezpieczny w każdym systemie, który uznaje suwerenność ludu, ale szczególnie groźny jest w demokracji. Inne systemy ze swej natury ograniczają powszechną suwerenność, redukując ją do fasady lub nawet negując jej istnienie, natomiast niezrównoważona demokracja całkowicie zbiega się z nią i razem zmierzają w stronę absolutnej władzy[66].

Gdy wola większości osiąga supremację, działa bez ograniczeń i zmienia się w tyranie liczb. W Atenach wola większości prześladowała lokalne mniejszości, nie dawała im żadnych możliwości obrony i ostatecznie popchnęła ich do zdrady. W czasach nowożytnych obserwujemy ten sam proces w radykalnej fazie rewolucji francuskiej, jak również w pewnym stopniu w amerykańskiej wojnie domowej. Tyrania większości, do której zawsze prowadzi nieograniczona powszechna suwerenność, jest najgorszą ze wszystkich form władzy. W tym punkcie Acton wyraźnie różni się od Arystotelesa, dla którego demokracja jest najłagodniejszą formą rządów w grupie złych ustrojów[67]. Dla Actona demokracja jest potencjalnie zarówno najlepszą formą władzy, jeśli jest zrównoważona, jak i najgorszą formą, jeśli jest nieograniczona. Co więcej, skala nowożytnych prześladowań mniejszości i dehumanizacja pewnych kategorii ludności, którą Acton

mógł obserwować badając rewolucję francuską, amerykańską wojnę domową, zjednoczenie Włoch i wzrost nacjonalizmu, pokazuje, że czysta demokracja ma potencjał wykroczenia poza arystotelesowską kategoryzację ustrojów[68]. Nienapotykalna oporu w dążeniu do swego ideału, czysta demokracja może stać się nie tylko złą formą rządów, ale systemem nieznanym w annałach historii – śmiertelnie niebezpiecznym i nieludzkim modelem sprawowania władzy – który nie pozostawia żadnej przestrzeni dla wolności, i który wiek XX nazwał totalitaryzmem.

Patrząc z tej perspektywy inne aspekty demokracji wydają się drugorzędne. Równość, którą Tocqueville uczynił rządzącą zasadą demokracji i powodem jej wypaczeń, pogłębia groźbę, już występującą z powodu pierwszej cechy demokracji – powszechnej suwerenności. Jeśli zasada równości nie jest zbalansowana przez inne czynniki, dąży ona do swej perfekcji, czyli do pełnej równości i prowadzi do tyranii, a nawet krwawej tyranii, jak dowiódł to okres „wielkiego terroru” w rewolucji francuskiej. Wbrew Tocqueville’owi, Acton nie przewidywał „miękkiego despotyzmu” (państwa opiekuńczego) wynikającego z zasady równości. Równość prędzej prowadzi do despotyzmu krwawego, niż miękkiego. Odpowiedzialną za miękki despotyzm nie jest zwykła równość, ale ta, która jest zawarta w zasadzie „największego szczęścia dla jak największej liczby ludzi”.

W przeciwieństwie do zasady powszechnej suwerenności, równość może łatwo być zawieszona lub regulowana. W przeszłości równość była krępowana przez prawną nierówność w społeczeństwie stanowym oraz przez wymagania własnościowe. To ostatnie jest ściśle związane z inną cechą demokracji – rozpowszechnieniem praw wyborczych. Chociaż prawna równość i prawa głosu winny być tak powszechne jak

to możliwe, Acton utrzymywał, że wolność jest wyższą zasadą, niż równość i prawo głosu, i dlatego wspólnota polityczna może ograniczyć obie dla dobra wolności. Wymienia on wiele sposobów, używanych przez nowożytnie demokracje, aby je ograniczyć, np. prawo wyborcze (większościowe lub proporcjonalne), manipulowanie granicami okręgów wyborczych (*gerrymandering*), wybory pośrednie, a nawet pozbawienie prawa głosu pewnych kategorii mieszkańców[69].

Władza większości jest naturalną metodą, przy pomocy której działa demokracja. Jeśli jest ona kontrolowana przez prawo fundamentalne, zrównoważona przez inne zasady i ograniczona przez prawa, którymi cieszą się różne mniejszości oraz uprawnienia organizacji pośrednich, władza większości jest kompatybilna z wolnością. Z drugiej strony nieograniczona i podniesiona do pozycji najwyższej zasady władzy, staje się ona instrumentem terroru i najgorszą cechą demokracji. Prawdopodobnie nie ma nic innego w demokracji, co budziłoby w Actonie tak intensywną odrazę i zgrozę, jak rządy większości nieograniczone przez inne zasady. Takie rządy są w stanie znieść każde prawo lub tradycję, niezależnie od tego, jak są ugruntowane oraz pozostawić jednostkę i nie lubiane mniejszości całkowicie na łasce większości. Dodatkowo doświadczenie uczy, że apelowanie do uczciwości i sumienia większości nie przynosi rezultatu, że jej wola staje się bardziej nieodparta i wszechogarniająca niż samowola klasycznych tyranów. Dlatego nieograniczone rządy większości prowadzą do despotyzmu bardziej zgubnego i przerażającego niż wszystko inne[70].

Demokratyczna zasada rządów większości jest często nadużywana przez wpływowe mniejszości, którym udaje się uchodzić za większość. To nadużycie może mieć charakter zwykłego kłamstwa lub bardziej

wyszukanego oszustwa. To pierwsze zdarza się, gdy wyborcy są manipulowani przez różne osoby pociągające za sznurki lub przez machinę partyjną. Przez kłamstwa i nacisk manipulatorzy są zdolni zapewnić sobie zwycięstwo w wyborach. To drugie ma miejsce, gdy mniejszość jest w stanie narzucić się jako większość lub przyjąć rolę większości „*per procura*”, tj. gdy mniejszość twierdzi, że reprezentuje niereprezentowaną, milczącą lub nieświadomą większość. Tak było w naszej modelowej demokracji ateńskiej, gdzie, jak nam Acton przypomina, trzy tysiące ludzi kierowało miastem zamieszkałym przez pół miliona mieszkańców. Podobny, chociaż bardziej wyszukany i zwodniczy (łącznie z oszukiwaniem samego siebie), był przypadek jakobinów, którzy, choć w mniejszości w Konwencji Narodowej, maskowali swój krwawy terror rządami większości. Twierdząc, że reprezentują wolę powszechną tych wszystkich, którzy odnieśli korzyść ze zdobyczy rewolucji, utrzymywali, iż rządzą w imieniu przeważającej większości Francuzów. Elekcja prezydenta Lincolna także budziła podejrzenia nadużyć[71].

Mniejszość udająca większość, lub działająca w jego imieniu, jest powszechnym nadużyciem występującym we wszystkich demokracjach. Jednakże pokolenia żyjące po Actonie miały nieszczęście, aby doświadczyć tego zjawiska na bezprecedensową skalę i zobaczyć znacznie więcej dowodów tego nadużycia, niż Acton mógł był sobie wyobrazić.

Acton nie opublikował usystematyzowanej teorii wolności politycznej. Jednak zebranie jego porzucanych uwag o wolności w historii; o jej „młodocianych” i dojrzałych formach; o liberalizmie; o ograniczonej demokracji oraz o prawach mniejszości, narodów i ludzi pracy pozwala taką teorię odtworzyć. Zarazem umożliwia nam dostrzeżenie zarysu actońskiej idei o najlepszym praktycznym porządku, oraz o jego przeciwnościach.

Wbrew pozorom nasz myśliciel wcale nie wygląda na wroga demokracji. Przeciwnie, utożsamia swój idealny liberalny ład ze zrównoważoną demokracją. W takiej wspólnocie politycznej jednostki są ważnym elementem składowym. Są oni obywatelami i ostatecznym źródłem władzy – suwerenem. To oni ustalają ład w swoich wspólnotach od poziomu lokalnego do krajowego i kierują nim przez swoich przedstawicieli. Wolność jest najważniejszą wartością w takim porządku, szczególnie na poziomie państwowym, natomiast na niższych szczeblach władzy, inne cele coraz bardziej są brane pod uwagę. Na samym dole, w społecznościach lokalnych, w których państwo i społeczeństwo jest niemal nierozróżnialne, władza może troszczyć się, jak się wydaje, w równym stopniu o wolność, jak i o jak największe szczęście dla jak największej liczby. Cała władza w takiej wspólnocie jest ograniczona, a każdy jej szczebel ma prawo i swobodę, aby działać wewnątrz swej własnej sfery.

Najwyższe konstytucyjne prawo, odporne na nagłe zmiany przeważającej opinii, krępuje wolę ostatecznego suwerena (ludu). Podział władz ogranicza siłę rządu centralnego, a wyraźnie określony zakres jego kompetencji, uniemożliwia wkraczanie do domeny władz podrzędnych oraz niszczenie samorządności. Z kolei władze lokalne

ograniczane są przez władzę centralną. Federalizm i autonomia narodowych mniejszości może być żywotnym elementem w utrzymaniu równowagi między rządem centralnym, a lokalnymi samorządami. Większość sprawuje władzę na każdym szczeblu, ale władza ta ograniczana jest na wszelkie sposoby przez prawo konstytucyjne, prawa mniejszości oraz uprawnienia wyższych i niższych władz.

Prawo konstytucyjne i narodowa tradycja polityczna chronią ustrój przez nagłymi zmianami, ale pozwalają na naturalny, organiczny wzrost. Taki ustrój nie posiada żadnego arbitralnego elementu poza prawem fundamentalnym oraz, jeśli możemy przyjąć tę hipotezę, istniejącą polityczną tradycję, nabierającą z czasem quasi-arbitralnych form, zgodnych z organicznym rozwojem, ale wrogich niespodziewanym zmianom. Anglia dobrze ilustruje ten model.

Poza tymi dwoma odstępstwami, brak jakiegokolwiek arbitralności jest podstawową cechą liberalnego porządku wyznawanego przez Actona. Jeśli ten brak jest jedną stroną medalu, umiarkowanie jest jego stroną drugą. Żadna zasada w tym porządku nie może być doprowadzona do swego ekstremum i każda winna być stosowana z umiarkowaniem. Zmniejszenie roli tego czy innego pryncypium czyni porządek mniej doskonałym, ale nie zmienia jego natury. Np. ograniczenie prawa głosu czyni wspólnotę mniej demokratyczną a wolność mniej dojrzałą, ale nie zmienia to jej natury. Ład wciąż zachowuje cechy charakterystyczne dla ustroju narodowej wolności.

Tak w skrócie możemy zaprezentować to, co daje się z dużym prawdopodobieństwem wydedukować ze wzmianek Actona na temat preferowanego przez siebie politycznego ładu oraz jego rodzaju liberalizmu. Nie wiemy z pewnością, czy wierzył, iż ten ideał był gdziekolwiek stosowany w praktyce politycznej Zachodu. Z pewnością nie traktował go jak utopię i uważał, że Anglia i Ameryka znajdują się niedaleko od tego ideału. Jeśli jednak idee Actona dotyczące najlepszego praktycznego porządku politycznego wydają się dla sceptyka zbyt nierealistyczne, zbyt daleko idące i zbyt abstrakcyjne, alternatywy dla niego nie są utopijne nawet dla post-modernistycznego umysłu. Przeciwnie, wydają się bardzo realistyczne, a przez to jeszcze bardziej budzące niepokój.

W poszukiwaniu radykalnego zerwania z absolutną monarchią, doktrynerski liberalizm skoncentrował się na jednostkach i ich prawach oraz usiłował wznieść porządek polityczny w oparciu o te prawa. Jest to w pewnym sensie podobne do liberalizmu Actona, ale podczas gdy on zaczyna od jednostek, nieskrępowanych w organizowaniu swych wspólnot od dołu do góry, i zapewnia każdemu szczeblowi organizacji legalną i autonomiczną władzę, liberalizm doktrynerski umieszcza jednostki w stanie natury i obdarza je nieograniczoną władzą. Wszechmocny lud buduje więc wszechmocne państwo, ale pozostawia między nimi próżnię. Wolność w takim ustroju oznacza prawo do wyboru centralnej władzy oraz posiadania pewnych cywilnych swobód, typowych dla liberalnego porządku, w szczególności wolność prasy i innych form wyrażania opinii. Poza tymi ograniczeniami, rząd ma prawo do postępowania według swojej woli. Nie toleruje on autonomii władz podrzędnych i niezależnych instytucji, podporządkowuje je swojej woli oraz czyni je agendami własnej władzy. Podział władz Monteskiusza nie wystarcza, aby powstrzymać arbitralność większości,

szczególnie jeśli zasiada ona w jednoizbowym parlamencie. W rezultacie odizolowane od siebie jednostki stają twarzą w twarz z nowożytnym lewiatanem, czyli państwem, troszczącym się o ich potrzeby, ale pozbawiającym ich wsparcia ze strony niezależnych instytucji i władz pośrednich.

Doktrynerski liberalizm prowadzi do narodzin poddanych, a nie obywateli i traktuje ich, jak maleńkie trybiki w potężnym, skomplikowanym mechanizmie nowożytnego lewiatana – „republice” (*commonwealth*) – kierowanej przez ekspertów i jurystów. Ponieważ taki porządek dryfuje w kierunku demokracji, pogłębia on wady obu. Złączone razem nieliberalne elementy tkwiące w doktrynerskim liberalizmie oraz nieograniczonej demokracji, nawzajem się wzmacniają. Taki reżim, wcielając w życie powszechną suwerenność i równość, które nie są ograniczone przez żadne inne zasady, może w ostatecznym rachunku zgnieść jakąkolwiek indywidualność i wyróżnianie się, oraz zniszczyć wszystko to co było arystotelesowską ideą godnego życia. W najlepszym przypadku, taki system prowadzi do miękkiego despotyzmu, utylitariańskiego typu; w najgorszym do nietzscheańskiego porządku, zaludnionego przez „ostatniego człowieka”.

Pozostałe dwie alternatywy – nacjonalizm i socjalizm – przynoszą jeszcze bardziej przerażające perspektywy. Nacjonalizm ze swej natury zniewala jednostki i prześladowuje mniejszości narodowe. Ponadto zmusza naród do prowadzenia wiecznych wojen z sąsiadami bez perspektywy ich ostatecznego zakończenia. Poświęcając wszystko dla dobra narodu, nacjonalizm niszczy jednocześnie przedmiot swej idolatrii. Sfrustrowany może uciec się do ludobójstwa. Jako doskonały

przykład *bellum omnium contra omnes*, nacjonalizm jest także jaskrawym ostrzeżeniem przeciwko hobbesowskim zasadom w stosunkach międzynarodowych.

Socjalizm z kolei, w dążeniu do wyzwolenia jednostki i społeczeństwa z biedy i niedoli –lub jak to określił Friedrich von Hayek, „despotyzmu fizycznych potrzeb” – znosi fundamenty wolności (własność) i buduje wszechmocne państwo dla wcielania równości. W najlepszym przypadku, kolektywizm socjalizmu może prowadzić do największego szczęścia dla jak największej liczby ludzi. W najgorszym, może zamienić państwo w ogromne więzienie, w którym poza nielicznymi, wszyscy są więźniami.

Przy wszystkich różnicach i sporach, przeciwstawnych ideałach i sprzecznych rozwiązaniach, największą współczesną groźbą dla wolności wydaje się onnipotentne państwo. Acton zapewne miał tę groźbę na myśli, gdy ostrzegał w jednym z cytowanych mott tego rozdziału, że „absolutyzm państwowy, a nie królewski, stanowi współcześnie zagrożenie [dla wolności], przed którym ani władza przedstawicielska, ani demokracja nie może nas obronić, a rewolucja znacząco zagrożenie to pogłębia”.

[1] Cytaty pochodzą z następujących źródeł: Acton do Lady Blennerhassett, 22 kwietnia 1887, *Correspondence*, 271; „Nationality”, 422; Lord Acton, “Review of James Burton Robertson, *Lectures on Ancient and Modern History*”, *Rambler*, n.s. 2 (Marzec 1860): 397.

[2] Acton do Lady Blennerhassett, luty 1879, *Correspondence*, 54. Patrz także *Lecture on Modern History*, 26–27, 194–195; Add. Mss. 4991, s. 198, i 5011, s. 213. W jednej ze swych notatek Acton wskazuje na rozkwit średniowiecza jako na początki liberalizmu, ale ponieważ łączy go z wolnością sumienia, możliwe wydaje się pójście dalej w przeszłość, tj. do okresu, gdy pojawia się ideał wolności sumienia (Add. Mss. 4982, s. 3). W liście Actona do Mary Gladstone, datowanym na 18 grudnia 1884 (*Letters of Lord Acton to Mary*, 158–59) znajduje się ciekawe stwierdzenie, ujawniające jego rozumienie liberalizmu. Wprawdzie nie wspomina w nim terminu „liberalizm”, ale gdy pisze o polityce, kontekst wyraźnie wskazuje, że chodzi o politykę liberalną: „Czyż Pani nie odkryła i czy nigdy się nie zdradziłem jak ciasnym jestem doktrynerem? Książę orleański niemal opisał moje odczucia, gdy mówił (...) o swoim religijnym *sztandarze*, i swojej politycznej *wierze*. Dla mnie polityka znajduje się bliżej religii, partia jest bardziej jak kościół, błąd jest bardziej jak herezja, a uprzedzenie bardziej jak grzech”.

[3] „Freedom in Christianity”, 43; patrz roz. IV.

[4] Patrz roz. II, przypisy 2–3; 5 i 46–47; roz. VIII, przypis 11; „Nationality”, 411.

[5] „Cavour,” 441; „Report on Current Events, July 1860”, *SWLA* 1:496; „Piedmontese Ultimatum to the Holy See”, 463; „Nationality”, 424; „Political Thoughts on the Church”, 33. Patrz roz. V; roz. VII, przypis 12 oraz konkluzje tego rozdziału; roz. VIII, przypis 11.

[6] „Sir Erskine”, 81; „Cavour”, 441; „Piedmontese Ultimatum to the Holy See”. Patrz także: roz. IX, przypisy 43–48, 58–59. Por. Robert A. Nisbet, „The Politics of Social Pluralism: Some Reflections on Lamennais”, *Journal of Politics* 10, 4 (listopad 1948): 767–768, 785. Według Actona monarchia austriacka nie uległa wpływom liberalnej francuskiej konstytucji z 1791 r. Jej prawo fundamentalne zachowało średniowieczny model osobnych praw i gwarancji dla różnych części imperium („Cavour”, 441). Por. Timothy Lang, „Lord Acton and ‘The Insanity of Nationality’”, *Journal of the History of Ideas* 63, 1 (styczeń 2002): 135–137.

[7] Lord Acton, „Roman Question”, *Rambler*, n.s. 2 (styczeń 1860): 146; „Nationality”, 424. Por. Lord Acton, „Review of Knight’s *Popular History of England*”, w: *Home and Foreign Review* 2, 3 (styczeń 1863): 254–257, przedruk. w: *SWLA* 1:148–49. Patrz także roz. IV, przypis 47.

[8] Acton podkreśla tę zasadę wielokrotnie w swoim pisarstwie, poczynając od najbardziej mocnego stwierdzenia we „Freedom in Antiquity”, 22. Patrz także powyżej, „Wprowadzenie”, przypis 14. Inne błędne koncepcje określają cel władzy jako „szczęście, albo dobrobyt, lub siła, lub zachowanie historycznego dziedzictwa, lub dostosowanie prawa do narodowego charakteru, czy wreszcie postęp w oświeceniu i promowanie cnot” (*Lectures on the French Revolution*, 33; por. Add. Mss. 4944, s. 109).

[9] Patrz roz. II, przypisy 5–20; roz. IV, przypisy 22–24 i 35–37.

[10] Patrz roz. III i IV, oraz poniżej przypis 51.

[11] Patrz roz. V. Himmelfarb twierdzi, że Acton umieścił liberalizm na szczycie swej skali, a wigizm (*Whiggism*) w środku (Himmelfarb, *Lord Acton*, 207–8). Jest to prawdą, o ile za liberalizm przyjmujemy jego actońską, wzniosłą wersję, i o ile wykluczymy jego kontynentalną, abstrakcyjną odmianę.

[12] W liście do Mary Gladstone Acton robi aluzję do rozszerzenia praw wyborczych w 1832 r. i 1867 r. (Acton do Mary Gladstone, 24 kwietnia 1881, w: *Letters of Lord Acton to Mary*, 74).

[13] Patrz roz. VI. Jak wspomniano wcześniej, Acton uhonorował Amerykę poprzez uznanie zasady, iż celem rządów jest wolność „amerykańskim pojmowaniem władzy” (*Lectures on the French Revolution*, 33).

[14] „Nationality”, 432.

[15] „Nationality”, 424–425, 431–432. Gdy w 1862 r. Acton napisał „Nationality”, wierzył, że Austria ma wielkie szanse, aby ewoluować w stronę jego ideału, czyli wielonarodowościowego państwa „narodowej wolności”, tak jakby przewidywał przekształcenie się Austrii w Austro-Węgry. Choć daleka od doskonałości, podwójna monarchia gwarantowała samorząd różnym narodom i zapewniała stopniowy wzrost wolności dla wszystkich mieszkańców („Nationality”, 430–432). Por. przypis 5 powyżej. Nostalgia za Austro-Węgrami, widoczna w

końcu XX w. wśród byłych narodów cesarstwa zdaje się potwierdzać jego tezę. Uwaga dla polskiego czytelnika: obserwacja Actona dotycząca zniewolenia dominującego narodu, jeśli nie szanuje praw mniejszości narodowych, pasuje jak ulał do imperium rosyjskiego. Rosjanie dominowali w imperium, ale nie byli wolni.

[16] „Nationality,” 425–429. Actońska koncepcja „narodowej wolności” jest szerzej omówiona w: Łazarski, „Freedom, State, and ‘National Unity’ in Lord Acton’s Thought”, 267–270.

[17] „Political Causes”, 260; Lord Acton, „Notes on the Present State of Austria”, w: *Rambler*, n.s. 4 (styczeń 1861): 193–205, przedruk. w: *Essays on Church and State*, 345; „Colonies”, 180; patrz roz. VII, przypis 51.

[18] „Report on Current Events, July 1860”, 496–497; „Notes on the Present State of Austria”, 345.

[19] „Notes on the Present State of Austria,” 345; „Cavour”, 441–43, 457; „Piedmontese Ultimatum to the Holy See”, 462–464; „Protestant Theory of Persecution”, 99; „Lord Acton on the Roman Question”, mowa wygłoszona w styczniu 1971 r., opublikowana w: *Kidderminster Shuttle* 4 (luty 1871), przedruk. w: *SWLA* 3:355–362.

[20] „Political Causes”, 260; „Report on Current Events, July 1860”, 497–498.

[21] Patrz roz. II, przypisy 5–11, 39–41; roz. III, przypisy 39–43; roz. V, przypisy 4–5, 29; roz. VI, przypis 28; roz. VII, przypisy 44–60; i roz. VIII, przypis 42.

[22] Acton do Mary Gladstone, 24 kwietnia 1881, *Letters of Lord Acton to Mary*, 73; „Notes on the Present State of Austria”, 345; por. roz. VIII.

[23] „Sir Erskine”, 81; *Lecture on Modern History*, 28, 221; Acton do Mary Gladstone, 21 kwietnia 1881, *Letters of Lord Acton to Mary*, 74. Patrz roz. V, przypis 39.

[24] *Lecture on Modern History*, 43. Por. „Wolność jest częścią tej samej idei, która przedłuża życie starszym, ratuje chorowite dziecko, promuje przeżycie nieprzystosowanych – okaleczonych i pozbawionych pomocy żołnierzy – która próbuje, wielkim wysiłkiem i kosztem zmieniać kryminalistów, zamiast zostawić ich znacznie tańszej opiece kata” (Add. Mss. 5399, s. 41).

[25] „Civil War in America”, 263.

[26] „Review of Knight’s *Popular History of England*”, 149

[27] „Nationality”, 425.

[28] Dla odmiennej, węższej interpretacji poglądów Actona na nacjonalizm, patrz: Lang, „Lord Acton and ‘The Insanity of Nationality’”, 129–149.

[29] „Nationality”, 412.

[30] „Nationality”, 412. Patrz roz. III i V. Angielski termin „nation-state” (państwo narodowe) na określenie wczesnonowożytnego państwa jest mylący. Państwo to nie miało charakteru „narodowego”, na co wskazuje ten akapit.

[31] Por. Lazarski, „Freedom, State and ‘National Unity’ in Lord Acton’s Thought”, 273–275.

[32] „Nationality”, 413–414.

[33] „Nationality”, 415, 428; *Lectures on the French Revolution*, 160–161. Patrz roz. VIII, przypisy 88, 91–92.

[34] „Nationality”, 417–18. Por. *Lectures on the French Revolution*, 218, 220–222, 260, 270, 324–325, i Lazarski, „Freedom, State and ‘National Unity’ in Lord Acton’s Thought”, 271.

[35] „Nationality”, 418.

[36] „Nationality”, 420–422. Por. „German Schools of History”, 326–327.

[37] „Nationality,” 423; “German Schools of History,” 328.

[38] Acton cytujący *Consideration on Representative Government* autorstwa Johna Stuarta Mill’s Jr. w: „Nationality”, 423.

[39] „Nationality”, 424.

[40] Acton cytujący *Consideration on Representative Government*, w: „Nationality”, 422–423.

[41] „Nationality”, 421.

[42] „Nationality”, 424.

[43] „Nationality”, 432–433.

[44] „Nationality”, 424.

[45] „Nationality”, 431–432.

[46] „Nationality”, 426–427.

[47] „Nationality”, 427.

[48] „Nationality”, 427-428.

[49] „Nationality”, 431, 433.

[50] „Nationality”, 432.

[51] „Freedom in Antiquity,” 18; „Döllinger on the Temporal Power,” 87; „Nationality,” 411-412.

[52] „Sir Erskine,” 79.

[53] „The War of 1870,” wykład wygłoszony w bibliotece i instytucie naukowym w Bridgnorth w dniu 25 kwietnia 1871 r., opublikowany w: *Historical Essays & Studies*, 226–272; Acton do Gladstone, 17 listopad 1873, *Correspondence*, 169. O Fryderyku Engelsie Acton wspomina, że był „najlepszym pisarzem wśród materialistycznych socjalistów”, który „ujawnił błędy i horror naszego systemu fabrycznego” (Add. Mss. 4981, s. 50).

[54] „Sir Erskine,” 81; Acton do Mary Gladstone, 14 grudnia 1880, *Letters of Lord Acton to Mary*, 38; Add. Mss. 5487.

[55] Acton do Mary Gladstone, 24 kwietnia 1881, *Letters of Lord Acton to Mary*, 72.

[56] „Sir Erskine”, 56, 84. Por. przypisy 22 i 23 powyżej.

[57] Karol Marx, Fryderyk Engels, *Manifest Komunistyczny* (Warszawa: Książka i Wiedza, 1956), 80-81; „Nationality”, 431. Por. „Report on Current Events, July 1860”, 508.

[58] „Sir Erskine”, 84; „Nationality”, 433. „Teoria narodowości jest bardziej absurdałna i bardziej przestępcza niż teoria socjalizmu” („Nationality,” 433). O proroczych ostrzeżeniach Actona dotyczących zbliżania się tych plag, patrz Himmelfarb, *Lord Acton*, vii–viii, 4; Douglas Woodruff’s introduction to *Essays on Church and State*, 6; Schuettinger, *Lord Acton*, 3; Friedrich A. Hayek, *The Road to Serfdom* (Chicago: University of Chicago Press, 1972), 13.

[59] Patrz roz. II, przypisy 12–15. Suwerenność i równość są dwoma najbardziej fundamentalnymi zasadami demokracji („Political Causes,” 217; Acton do Lady Blennerhassett, 22 kwietnia [1987], *Correspondence*, 273).

[60] „Sir Erskine”, 61.

[61] Por. roz. II, przypisy 23–25; roz. IV, przypis 30.

[62] Por. roz. II, przypisy 23–25; roz. III, przypis 12; „Sir Erskine”, 69.

[63] Por. roz. V, przypisy 2–7, 37–40; Roz. VI, przypisy 44–45 i konkluzje tego rozdziału; Acton do Mary Gladstone, 24 kwietnia 1881, *Letters of Lord Acton to Mary*, 73. Por. przypis 22 powyżej.

[64] Acton do Mary Gladstone, 24 kwietnia 1881, *Letters of Lord Acton to Mary*, 71–74; Add. Mss. 4945.

[65] Por. roz. V, przypisy 43–45; roz. VI, przypisy 6–9; roz. VII, przypis 6; roz. IX, przypisy 9, 20–22.

[66] „Political Causes”, 217. Patrz roz. VII, przypisy 7–8.

[67] Chociaż w *Etyce nikomachejskiej* demokracja przedstawiona jest jako zły system, w *Polityce* oceniana jest już łagodniej. Niektórzy argumentują, że Arystoteles uważał ją za najlepszy w praktyce system rządów, por. Clifford Angell Bates Jr., *Aristotle's „Best Regime”* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2003), *passim*, zwłaszcza str. 95–162.

[68] Por. roz. VI, przypisy 16–35, 51–54; roz. VIII, przypisy 97–101, 103; oraz sekcję o nacjonalizmie w tym rozdziale, a zwłaszcza przypis 45.

[69] „Sir Erskine”, 56, 81; „Mr. Goldwin Smith’s *Irish History*”, 94. Patrz roz. VII, przypisy 11, 23, 31–32, 50, 93–96; roz. IX, przypisy 7–8, 25.

[70] Por. roz. II, przypisy 16–20; roz. VI, przypis 42.

[71] „Sir Erskine”, 83. Patrz roz. VII, przypis 51; roz. VIII, przypis 38.