

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W  
WARSZAWIE

**Łukasz Rozen**

Nr albumu: 3533

**Idee liberalizmu politycznego w myśli Hugona Kołłątaja z  
okresu Sejmu Wielkiego**

Praca doktorska  
napisana pod kierunkiem  
prof. dr hab. Anieli Dylus  
w Instytucie Politologii UKSW

Warszawa 2019

# Spis treści

Wstęp.....	4
<b>Rozdział 1 Pojęcie i idee klasycznego liberalizmu politycznego.....</b>	<b>11</b>
1.1 Pojęcie liberalizmu.....	11
1.1.1 Zróżnicowanie nurtów liberalnych.....	11
1.1.2 Klasyczny liberalizm polityczny.....	16
1.2 Naczelne idee klasycznego liberalizmu.....	20
1.2.1 Indywidualizm.....	20
1.2.2 Prawa człowieka.....	22
1.2.3 Suwerenność ludu.....	25
1.2.4 Reprezentacja.....	28
1.2.5 Konstytucjonalizm.....	30
1.2.6 Podział władzy.....	32
1.2.7 Tolerancja.....	35
<b>Rozdział 2 Charakterystyka ideowo-historyczna okresu Sejmu Wielkiego.....</b>	<b>37</b>
2.1 Kontekst zachodnich przemian ustrojowych i nowych nurtów ideowych.....	37
2.1.1 Rewolucja amerykańska i francuska – czasy przełomu społeczno-politycznego.....	37
2.1.2 Wątki liberalne, demokratyczne i republikańskie w zachodniej myśli politycznej drugiej połowy XVIII w.....	46
2.2 Polskie tradycje ustrojowe i polityczne.....	69
2.3 Reformy kraju w okresie stanisławowskim i zwołanie Sejmu Wielkiego.....	81
2.4 Stronnictwa i myśl polityczna doby Sejmu Czteroletniego.....	85
2.5 Działalność H. Kołłątaja podczas Sejmu Wielkiego.....	89
<b>Rozdział 3 Idee praw człowieka, wolności, tolerancji w ujęciu Hugona Kołłątaja.....</b>	<b>96</b>
3.1 Idea naturalnych praw człowieka.....	96
3.1.1 Rozumienie praw człowieka.....	96
3.1.2 Prawa człowieka a podziały stanowe i prawa polityczne.....	110
3.1.3 Indywidualizm w kontekście praw jednostki.....	114
3.1.4 Konstytucjonalizm i prawa człowieka.....	119
3.2 Koncepcja wolności.....	123
3.3 Idea tolerancji.....	128
3.3.1 Tolerancja i wolność religijna.....	128
3.3.2 Wolność myśli i słowa.....	131
<b>Rozdział 4 Hugona Kołłątaja koncepcja władzy i państwa.....</b>	<b>134</b>
4.1 Naród jako źródło władzy politycznej.....	134
4.1.1 Rozumienie ludu-narodu i jego suwerenności.....	134
4.1.2 Koncepcja umowy społecznej i konstytucji jako wyrazu suwerenności narodu.....	142
4.1.3 Sprawowanie suwerenności przez naród – teoria reprezentacji.....	148

4.2	Koncepcja podziału władzy.....	151
4.2.1	Charakter władzy państwowej.....	151
4.2.2	Konstytucjonalizm i potrzeba ograniczenia władzy państwa.....	155
4.2.3	Podział i powiązanie podmiotów władzy.....	160
<b>Rozdział 5 Specyfika liberalnych idei Hugona Kołłątaja.....</b>		<b>167</b>
5.1	Spójność doktrynalna - koncepcje liberalne a wątki republikańskie i demokratyczne.....	167
5.2	Oryginalność idei liberalnych H. Kołłątaja na tle myśli zachodnioeuropejskiej.....	177
5.3	Liberalne koncepcje H. Kołłątaja a polska reformatorska myśl polityczna z okresu Sejmu Wielkiego.....	184
5.4	Idee liberalne H. Kołłątaja a Konstytucja 3 Maja.....	188
Zakończenie.....		192
Bibliografia.....		197

## Wstęp

Idee liberalizmu politycznego miały decydujące znaczenie dla fundamentalnych zmian, jakie dokonały się u schyłku XVIII-stulecia. Myśl liberalna, zapoczątkowana przez angielskiego filozofa Johna Locke'a pod koniec XVII w. wpłynęła w bardzo silny sposób nie tylko na ówczesną filozofię i pisarzy politycznych, ale również na przełomowe dla historii europejskiej wydarzenia. Rewolucja amerykańska i francuska stanowią wyraz praktycznego, ustrojowego wykorzystania liberalnych idei do przekształcenia czy wręcz tworzenia nowego porządku społecznego i politycznego. Rewolucja intelektualna, jakiej dokonał liberalizm w ramach myśli politycznej, okazała się po stuleciu rewolucją polityczną, przekształcającą zastany od stuleci, tradycyjny, wydawałoby się, nienaruszalny porządek. Oświeceniowe rewolucje oraz pierwsze konstytucje miały swoje głębokie, intelektualne podstawy właśnie w nowych ideach i prądach politycznych, a szczególnie w myśli liberalnej, która z wolna stawała się już wówczas polityczną tradycją.

Prawa człowieka i suwerenność ludu, indywidualizm, podział władzy, tolerancja, konstytucjonalizm – idee te były częściowo znane już w zeszłych stuleciach, sięgając niekiedy wręcz starożytności, a jednak to liberalizm połączył je w całość, wskazując przy tym na szczególne, decydujące znaczenie indywidualnego człowieka we wspólnocie i państwie. Koncepcja praw człowieka rozumianych jako osobiste, indywidualne uprawnienia i swobody była w dużej mierze odmienna od ówczesnego porządku, opartego na feudalnych czy republikańskich zasadach, akcentujących to, co wspólnotowe, ogólne. Znaczenie liberalnych idei okazało się wyjątkowe – nie tylko dla myśli, filozofii politycznej, ale i dla samego porządku politycznego, ustrojowego i społecznego. Trzeba jednak przy tym podkreślić, że w XVIII w., a szczególnie u schyłku tego stulecia, nie tylko idee liberalne były wysuwane i wykorzystywane przeciwko dotychczasowemu *ancient regime*, ale także koncepcje demokratyczne i republikańskie, a szczególnie filozofia Jeana Jacquesa Rousseau, która w dużym stopniu stanowiła zanegowanie liberalnych pryncypiów, a mimo to u niejednego ówczesnego myśliciela można odnaleźć wątki liberalne i zarazem roussofskie, jak zresztą w samej rewolucji francuskiej i jej poszczególnych etapach.

Polska myśl polityczna z okresu Sejmu Wielkiego (1788-1792) przypada właśnie na schyłek XVIII w., a więc czasy wielkiego przełomu intelektualnego. Był to zresztą przełom nie tylko w dziedzinie idei i koncepcji, ale również fundamentalnych zmian społeczno-politycznych. Ówczesni pisarze polscy pozostawali pod silnym wpływem zachodnich nurtów i wydarzeń, a jednocześnie tradycji polityczno-ustrojowej Rzeczypospolitej Obojga Narodów, dość odmiennej od tej europejskiej i przy tym wykazującej oryginalne cechy. Co więcej, Sejm Czteroletni i Konstytucja 3 Maja nie powstawały z myślą o utworzeniu nowego państwa (Stany Zjednoczone) czy radykalnej zmianie samego porządku politycznego - jak we Francji, ale przede wszystkim by wzmocnić ustrój i zreformować państwo po pierwszym rozbiorze, a więc w ramach dążeń niepodległościowych. Wszystkie te czynniki sprawiały, że ówczesna polska myśl polityczna znajdowała się pod wpływem zarówno zachodnich, oświeceniowych nurtów i koncepcji, jak i polskiej tradycji ustrojowej oraz politycznej. Ta ostatnia była przez nich aprobowana, ale także krytykowana i to w różnej skali. Myśl polityczna polskich pisarzy doby Sejmu Wielkiego w niemałym stopniu była również przeniknięta autentycznym patriotyzmem i narodowymi dążeniami niepodległościowymi.

Hugo Kołłątaj był naczelną postacią polskiej myśli politycznej doby Sejmu Wielkiego, a także jednym z najważniejszych jego działaczy i współautorem Konstytucji 3 Maja. Jego traktaty i pomniejsze dzieła miały wielkie znaczenie dla ówczesnych debat intelektualnych i parlamentarnych, podobnie jak dzieła Stanisława Staszica. Koncepcje kołłątajowskie stanowią przykład adaptacji zachodnioeuropejskich idei i doktryn, wątków liberalnych, ale i republikańskich w polskich warunkach ustrojowych. Jako Polak czerpał również z rodzimych autorów, z polskiej tradycji politycznej, ustrojowej – którą doceniał, ale jednak jeszcze częściej krytykował. W swoich działaniach starał się nie tyle o całkowite zburzenie dotychczasowego porządku, ale o zreformowanie go w duchu prawdziwie oświeceniowym. Zabiegał o takie zmiany, które pozwoliłyby wzmocnić ówczesną Polskę i jej ustrój, ustabilizować sytuację polityczną. Uwzględniał przy tym kontekst pierwszego zaboru i dążeń niepodległościowych. Pełna polemik i niezgody atmosfera Sejmu Wielkiego oraz napięta sytuacja międzynarodowa - wówczas gdy Rosja prowadziła wojnę z Imperium Tureckim - wywarły niemały wpływ na dzieła H. Kołłątaja. Nierzadko zmuszony on był działać pod presją czasu, pisząc swoje dzieła i podejmować nie tylko rozważania teoretyczne, ale zagadnienia znacznie bardziej szczegółowe, konkretne i aktualne. Musiał również, jako myśliciel i zarazem działacz polityczny szukać rozwiązań

kompromisowych, łagodząc swoje radykalne, jak na ówczesną Polskę, postulaty. A jednak mimo tego wszystkiego udało mu się w swoich dziełach z tego okresu zawrzeć liczne, usystematyzowane koncepcje i idee, co więcej – zaprezentować pogłębione, filozoficzne i teoretyczne ich uzasadnienie. Myśl Kołłątaja, podobnie jak Staszica, słuszenie uważana jest za najbardziej usystematyzowaną i dojrzałą w całym okresie Sejmu Wielkiego.

*Przedmiot pracy i pytania badawcze;* Przedmiotem tej pracy są idee liberalne w myśli H. Kołłątaja z okresu Sejmu Czteroletniego. Ujmując dokładniej - samo ich występowanie, rodzaj tych idei, ich treść, uporządkowanie, uzasadnienie i wzajemne powiązania pomiędzy nimi. Zasadnicze zaś pytanie badawcze brzmi następująco – czy i jakie idee liberalne występują w myśli politycznej Kołłątaja z tego okresu? Z tym naczelnym pytaniem wiążą się inne, dotyczące obecności w jego dziełach idei i koncepcji pochodzących z odmiennych od liberalizmu tradycji i nurtów, a co za tym idzie, spójności doktrynalnej i oryginalności kołłątajowskiej myśli politycznej. Stąd też trzeba zapytać: czy myśl Kołłątaja zawiera w sobie wątki i idee pochodzące z odmiennych tradycji i doktryn czy też jest zasadniczo zgodna i pokrywa się z klasycznym liberalizmem? Jeśli stwierdzimy występowanie w myśli Kołłątaja również idei nieliberalnych, konieczne będzie podjęcie kolejnego pytania – o ewentualną wewnętrzną sprzeczność jego myśli politycznej, o występowanie w jej ramach trudnych i nie do pogodzenia napięć doktrynalnych. I wreszcie trudno nie zapytać, czy i w jakiej mierze idee liberalne Kołłątaja są oryginalne, na tle myśli zachodnioeuropejskiej oraz rodzimej?

*Hipotezy badawcze;* W nawiązaniu do powyższych pytań można postawić kilka hipotez badawczych. Odnośnie do zasadniczego pytania badawczego - w myśli politycznej Kołłątaja występują wszystkie najważniejsze idee klasycznego liberalizmu politycznego, do których zostały zaliczone indywidualizm, prawa człowieka, suwerenność ludu, konstytucjonalizm, podział władzy, tolerancja. Kolejne hipotezy wstępne są pochodną postawionych wyżej pozostałych pytań. Po pierwsze, choć w myśli Kołłątaja można dopatrzeć się nie tylko idei liberalnych, ale również republikańskich, to jednak generalnie można ją uznać za liberalną. Po drugie, pomimo występowania odmiennych od liberalnych wątków i idei, myśl polityczna Kołłątaja cechuje się brakiem fundamentalnych i nie do pogodzenia sprzeczności. Idee liberalne są w jego filozofii najistotniejsze, a pozostałe wątki są drugorzędne bądź zmienione pod wpływem koncepcji liberalnych. I po trzecie: idee liberalne Kołłątaja tylko w pewnym

stopniu są oryginalne. Zasadniczo jednak pozostawał on pod wpływem zachodnich wątków liberalnych i oświeceniowych. Oryginalność jego koncepcji liberalnych jest zatem dość ograniczona. Sprowadza się przede wszystkim do łączenia idei liberalizmu z polską tradycją polityczną i ustrojową.

*Cel pracy, źródła;* Celem tej pracy jest wykazanie, jakie idee liberalne są obecne w myśli Kołłątaja z okresu Sejmu Czteroletniego, a także wyjaśnienie takich zagadnień, jak ideowa wielowątkowość, spójność i oryginalność kołłątajowskich koncepcji politycznych z tego okresu. Zasadniczym materiałem źródłowym rozprawy będą pisma Kołłątaja z okresu Sejmu Wielkiego, przede wszystkim jego dwa fundamentalne traktaty: *Listy Anonima* i *Prawo Polityczne Narodu Polskiego*, a także inne pomniejsze dzieła (jak broszury czy mowy sejmowe)<sup>1</sup>.

*Metody badawcze;* Powyżej omówiony przedmiot pracy, pytania badawcze, jej cel oraz źródła wyznaczają odpowiednie metody badawcze, jakie zostaną użyte w tej pracy. Przede wszystkim wykorzystana zostanie metoda analizy treści, odniesiona do dzieł Kołłątaja z okresu Sejmu Czteroletniego. Będzie się ona składała zarówno z opisu zawartych tam zagadnień, jak również z ich analizy, charakterystyki. W ramach tej metody będzie można dokonać systematycznego przeanalizowania kołłątajowskiej myśli politycznej – m. in. jej treści, sposobu prezentowania podejmowanych zagadnień, jak również wskazać na retoryczne, językowe aspekty jego twórczości, służące uwydatnieniu ideowego przekazu. W pracy zastosowana zostanie także metoda porównawcza, za pomocą której dokona się komparatystyki myśli Kołłątaja z ujęciami zachodnich, a także polskich myślicieli. Wspomniane metody pozwolą na udzielenie odpowiedzi na wskazane wyżej pytania badawcze.

*Literatura przedmiotu;* Myśl polityczna H. Kołłątaja z okresu Sejmu Wielkiego nie została jak dotąd w sposób wyczerpujący omówiona w polskiej literaturze naukowej (prawniczej, filozoficznej, politologicznej, historycznej). Postać H. Kołłątaja wzbudza duże zainteresowanie szczególnie wśród historyków (Emanuel Rostworowski, Maria Pasztor, Zofia Zielińska), ze względu na wielki wpływ tego polskiego myśliciela na wydarzenia Sejmu Wielkiego i redakcję Konstytucji Majowej. Bardziej pogłębione od strony doktrynalnej studia myśli Kołłątaja – choć wciąż z perspektywy głównie

---

<sup>1</sup> Por. H. Kołłątaj, *Listy Anonima i Prawo Polityczne Narodu Polskiego*, Warszawa 1954; H. Kołłątaj, *Wybór pism politycznych*, Wrocław 1951; B. Leśnodorski (red.) *Kuźnica Kołłątajowska. Wybór źródeł*, Wrocław 2003; Ł. Kądziała (red.) *Kołłątaj i inni. Z publicystyki doby Sejmu Czteroletniego*, Warszawa 1991.

historycznej – przedstawili Bogusław Leśnodorski i Anna Grześkowiak-Krwawicz<sup>2</sup>. Ten pierwszy autor zajmował się polskim Oświeceniem, a przede wszystkim Konstytucją 3 Maja (jak dotąd jest autorem jedyne go studium doktrynalnego Ustawy Rządowej z 1791 r.) i H. Kołłątajem. To właśnie B. Leśnodorski wydał po latach jego pisma z okresu Sejmu Wielkiego, a także pomniejsze druki publikowane przez „Kuznicę Kołłątajowską”, poprzedzając te wydania szerokimi, analitycznymi wstępami, które w zasadzie można uznać za krótkie monografie. Niemniej wspomniany badacz myśli kołłątajowskiej wykorzystywał w niemałej mierze metody i koncepcje marksistowskie, niejednokrotnie interpretując myśl Kołłątaja właśnie w perspektywie filozofii marksistowskiej i wskazując na decydujące znaczenie czynnika klasowego. Co więcej, B. Leśnodorski dokonywał bardziej opisu koncepcji Kołłątaja niż pogłębionej jej interpretacji, analizy. Z kolei współczesna badaczka – A. Grześkowiak-Krwawicz – zajmuje się głównie myślą polityczną doby Sejmu Wielkiego, a nie samym Kołłątajem. H. Kołłątaj wzbudzał też zainteresowanie przedstawicieli innych dyscyplin naukowych, w tym prawników. Spośród nich najwięcej o jego myśli politycznej napisał Kazimierz Opałek<sup>3</sup>. Jednak autor ten działał w tych samych czasach, co B. Leśnodorski, a jego teksty cechuje podobna, jeśli nawet nie większa ilość odwołań do myśli marksistowskiej i interpretowania kołłątajowskich koncepcji właśnie w tym ujęciu, co również pozostaje dość problematyczne.

W przeciągu ostatnich kilkunastu lat – i już ze strony filozofów, historyków idei bądź politologów - myśl polityczna Kołłątaja doczekała się kilku istotnych i ważnych omówień i interpretacji, ale głównie w ramach pojedynczych rozdziałów książek monograficznych (jak u Rafała Lisa i Andrzeja Walickiego<sup>4</sup>) albo podręczników polskiej myśli politycznej (zwłaszcza u Włodzimierza Bernackiego<sup>5</sup>). Generalnie dotychczas nie ukazało się na przestrzeni kilkuset lat *stricte* naukowe i rozbudowane, wyczerpujące opracowanie myśli politycznej Kołłątaja z okresu Sejmu Wielkiego. Co

<sup>2</sup> Por. B. Leśnodorski, *Dzieło sejmu czteroletniego: 1788-1792. Studium historyczno-prawne*, Wrocław 1951; Tenże, *Wstęp*, [w:] H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*; Tenże, *Wstęp*, [w:] *Kuznica...*; Tenże, *Polscy jakobini*, Warszawa 1960; A. Grześkowiak-Krwawicz, *O formę rządu czy o rząd dusz? Publicystyka polityczna Sejmu Czteroletniego*, Warszawa 2000; Tejże, *Regina libertas: wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, Gdańsk 2006; Tejże, *Czy rewolucja może być legalna? 3 Maja 1791 w oczach współczesnych*, Warszawa 2012.

<sup>3</sup> Por. K. Opałek, *Hugona Kołłątaja poglądy na państwo i prawo*, Warszawa 1952; Tenże, *Prawo natury u polskich fizjokratów*, Warszawa 1953.

<sup>4</sup> Por. R. Lis, *W poszukiwaniu prawdziwej Rzeczypospolitej: główne nurty myśli politycznej Sejmu Czteroletniego*, Kraków 2015, s. 189-257; A. Walicki, *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*, Warszawa 2000, s. 83-106.

<sup>5</sup> Por. W. Bernacki, *Myśl polityczna I Rzeczypospolitej*, Kraków 2011, s. 329-341.



więcej, w literaturze przedmiotu niemal w ogóle nie pojawiają się analizy myśli kołłątajowskiej w aspekcie liberalizmu – autorzy raczej ukazują myśl polityczną H. Kołłątaja w aspekcie republikańskim (R. Lis), fizjokratycznym (K. Opałek) czy wręcz jakobińskim (A. Walicki). Rozpowszechnione jest twierdzenie, że na myśl polityczną polskich pisarzy okresu Sejmu Wielkiego wpłynęli dość mocno Monteskiusz i J.J. Rousseau, a także fizjokraci i właśnie w podobnym świetle interpretuje się myśl kołłątajowską. W zasadzie jednak nie przeprowadzono gruntownych badań, na ile *stricte* liberalna filozofia (której przecież integralnie nie reprezentował Monteskiusz) wpłynęła na myśl H. Kołłątaja, stanowiła jej inspirację i źródło. W zestawieniu tym należy pominąć liczne mniejsze bądź większe biografie omawianego myśliciela, a także prace popularyzatorskie z zakresu jego dokonań politycznych (jak Adama Ostrowskiego<sup>6</sup>) albo skrajnie zideologizowane przez doktrynę marksistowską, w znacznie większym stopniu niż u K. Opałka czy B. Leśnodorskiego (przede wszystkim publikacje Celiney Bobińskiej<sup>7</sup>).

*Uzasadnienie wyboru tematu;* Myśl polityczna H. Kołłątaja nie tylko odznacza się swoim rozmachem, całościowym ujęciem problematyki politycznej i głębokimi, filozoficznymi koncepcjami; miała także decydujące znaczenie dla kształtu i treści Konstytucji 3 Maja. Z tych właśnie względów podjęcie się analizy myśli Kołłątaja – i to właśnie z okresu Sejmu Wielkiego - wydaje się istotne dla lepszego zrozumienia nie tylko koncepcji naczelnego polskiego myśliciela drugiej połowy XVIII w., ale także dokonań Sejmu Wielkiego, a przede wszystkim treści Konstytucji Majowej. Wobec wspomnianego powyżej stanu polskiej literatury, która nie omawia wyczerpująco myśli kołłątajowskiej z tego okresu, podjęcie nad nią studium należy uznać za uzasadnione. Co więcej, filozofia polityczna Kołłątaja została jak dotąd przede wszystkim zreferowana, opisana, rzadziej natomiast dokonywano jej głębszej, bardziej doktrynalnej analizy w kontekście myśli politycznej i ówczesnych idei, nurtów, w tym liberalizmu. Zagadnienie wpływu liberalnych koncepcji na Kołłątaja wydaje się bardzo ważnym i złożonym zagadnieniem, wartym naukowej refleksji. Waga ideowa i historyczna postaci Kołłątaja, stan literatury przedmiotu, która niedostatecznie omawia jego myśl polityczną, a bardzo rzadko - w kontekście tradycji liberalnej, uzasadniają w pełni podjęty temat badawczy.

<sup>6</sup> Por. A. Ostrowski, *Hugo Kołłątaj: ojciec polskiej demokracji*, b.m.w. 1946.

<sup>7</sup> Por. C. Bobińska, *Szkice o ideologach polskiego Oświecenia: Kołłątaj i Staszic*, Wrocław 1952.

*Struktura pracy;* Dysertacja składa się z pięciu rozdziałów. Pierwszy będzie dotyczył pojęcia liberalizmu i jego najważniejszych idei. Choć wiele już napisano na temat wspomnianej tradycji politycznej, to jednak rozdział ten wydaje się istotny z tego względu, że liberalizm często nie jest rozumiany w sposób właściwy. Nierzadko pod jednym pojęciem rozumie się odmienne nurty i koncepcje, niekoniecznie pozostające ze sobą w ścisłym związku. W rozdziale tym zostanie opisany klasyczny liberalizm polityczny, a więc pierwszy rodzaj liberalnej filozofii, a także najważniejsze jego idee. Podobnie jak w przypadku samego liberalizmu, także idee liberalne domagają się bardziej szczegółowego i analitycznego określenia, bowiem nie wszystkie z nich, jak np. suwerenność ludu czy reprezentacja mają charakter liberalny i mogą być ujmowane także w ramach innych politycznych koncepcji i tradycji. Rozdział drugi będzie miał za zadanie naszkicować szeroko rozumiany kontekst ideowy i historyczny okresu Sejmu Wielkiego, w jakim działał i pisał Kołłątaj. Na ten kontekst składają się zarówno wpływy zachodnioeuropejskiej myśli oraz rewolucyjne wydarzenia, jak i polska tradycja ustrojowa, polityczna i wreszcie - po pierwszym rozbiórce Polski - silne, ogólnonarodowe dążenia reformatorskie. W rozdziale trzecim zostaną przedstawione i przeanalizowane koncepcje Kołłątaja odnoszące się do relacji między jednostkami i społeczeństwem a państwem – w kontekście praw człowieka i wolności, a także tolerancji. Z kolei czwarty będzie dotyczył ustrojowych postulatów i twierdzeń Kołłątaja, takich jak suwerenność ludu, reprezentacja, podział władzy. Ostatni, piąty rozdział będzie stanowił próbę ujęcia specyfiki kołłątajowskiej myśli – jej spójności doktrynalnej, oryginalności na tle zachodniej i rodzimej myśli politycznej, ewolucji i wreszcie wpływu na treść Konstytucji 3 Maja. Pracę zakończy podsumowanie, w którym zostaną umieszczone odpowiedzi na powyżej przytoczone pytania badawcze.

## Rozdział 1

### Pojęcie i idee klasycznego liberalizmu politycznego

Dla właściwego zrozumienia myśli Hugona Kołłątaja w kontekście idei liberalnych, ważne jest scharakteryzowanie samego klasycznego liberalizmu politycznego. Rozdział pierwszy podejmuje właśnie najważniejsze zagadnienia związane z klasycznym liberalizmem, jego genezą, rozwojem, przedstawicielami i podstawowymi ideami. W pierwszym podrozdziale zostanie omówiona różnorodność poszczególnych nurtów liberalnych, a także takie kwestie, jak występowanie liberalizmu przed rewolucją francuską czy też jego niezależność od liberalizmu gospodarczego i klasycznej ekonomii. W drugim podrozdziale bardziej konkretnie zostaną scharakteryzowane i przeanalizowane fundamentalne idee klasycznego liberalizmu, takie jak indywidualizm, prawa człowieka, suwerenność ludu, reprezentacja, konstytucjonalizm, podział władzy i tolerancja.

#### 1.1 Pojęcie liberalizmu

##### 1.1.1 Zróżnicowanie nurtów liberalnych

Liberalizm jest jedną z najbardziej zróżnicowanych tradycji politycznych. Choć republikanizm czy demokracja są znacznie starsze niż liberalizm, to jednak nie składają się z tak wielu odmiennych od siebie nurtów i typów, wyrażających różne koncepcje i idee. Także nowsze już doktryny, jak nacjonalizm, konserwatyzm czy socjalizm nie są tak bogate i złożone jak liberalizm. Choć liberalizm w sensie terminologicznym pojawił się dopiero w XIX w., to jednak samo słowo (łac. *liber*) było w użyciu już znacznie wcześniej, a odnosiło się do ludzi wolnych, a także do takich cnót jak wspaniałość czy szczodrość<sup>8</sup>. Co więcej, liberalizm jako fundamentalny rodzaj filozofii politycznej i tradycja pojawił się już w XVII w. W ciągu swojej historii myśl liberalna rozwijała się i przybierała odmienne typy, łącząc się z różnymi ideami, a także odnosząc się do nowych kwestii i zagadnień. Zmiany, jakie dokonały się w ramach całej

---

<sup>8</sup> Por. A. Heywood, *Ideologie polityczne*, Warszawa 2007, s. 39.

tradycji liberalnej były jednak znacznie głębsze, gdyż myśliciele liberalni nierzadko porzucali zasadnicze liberalne idee, które stały u podstaw wczesnego liberalizmu, jak choćby koncepcje praw natury czy wolności negatywnej, a nie tylko je rozwijali bądź dodawali nowe wątki. Dzieje rozwoju liberalizmu od XVII w. do XX w. ukazują, jak bardzo liberalizm stanowi wielowątkową i różnorodną tradycję polityczną. Ponadto liberalizm w swoich początkach nie posiadał charakteru *stricte* ideologicznego, tak jak w XIX w., kiedy stał się jedną z wiodących politycznych ideologii Zachodu. Stąd też najlepiej określać liberalizm mianem tradycji politycznej. W tej perspektywie o liberalizmie można już mówić jako politycznej filozofii występującej od XVII w., a nie zaledwie liberalnych ideach, choć liberalizm nie tylko jako ideologia, ale i w sensie terminologicznym pojawił się dopiero po dwóch stuleciach.

Jak już stwierdzono, dzieje rozwoju liberalizmu są bardzo złożone, niemniej warto w tym miejscu w sposób bardzo pobieżny i syntetyczny omówić różnorodność nurtów liberalnych. Liberalizm można omawiać w kontekście terytorialnym, a więc krajów, w jakich powstawały poszczególne liberalne doktryny – m. in. liberalizm angielski, francuski, niemiecki.<sup>9</sup> Niemniej historię liberalizmu można także przedstawić w ramach rozwoju poszczególnych nurtów, typów. Klasyczny liberalizm polityczny pojawił się już w XVII w., a za jego twórcę powszechnie uznaje się Johna Locke'a<sup>10</sup>. Liberalizm polityczny poprzedził liberalizm ekonomiczny i nie był z nim ściśle związany, nie wszyscy myśliciele liberalni byli zwolennikami koncepcji wolnorynkowych<sup>11</sup>. Liberalizm klasyczny, rozwijany w XVIII w. m. in. przez takich myślicieli, jak Monteskiusz czy James Madison odnosił się przede wszystkim do fundamentalnych kwestii etycznych i politycznych, a nie do zagadnień ekonomicznych i gospodarczych. To właśnie idee klasycznego liberalizmu wywarły decydujący wpływ na rewolucyjne wydarzenia w XVIII w. i pierwsze konstytucje. W dobie Oświecenia pojawił się także liberalizm ekonomiczny, postulujący ograniczenie ingerencji państwa w gospodarkę, którego twórcą był Adam Smith<sup>12</sup>. Bliskie tym wolnorynkowym koncepcjom były też poglądy fizjokratów. Niemniej już pod koniec XVIII w. tacy myśliciele, jak David Hume czy Jeremy Bentham, zakwestionowali typowo liberalną ideę praw natury i umowy społecznej. Bentham uważany jest nie tylko za utilitarystę,

---

<sup>9</sup> Por. Z. Drozdowicz, *Liberalizm europejski*, Poznań 2005; R. Tokarczyk, *Współczesne doktryny polityczne*, Kraków 2002, s. 52-80.

<sup>10</sup> Na temat klasycznego liberalizmu politycznego i jego idei por. szerzej: Ł. Rozen, *Idee klasycznego liberalizmu politycznego*, Lublin 2018, s. 11-141.

<sup>11</sup> Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2012, s. 145.

<sup>12</sup> Por. M. Król, *Historia myśli politycznej: od Machiavellego po czasy współczesne*, Gdańsk 1998, s. 89.

ale i liberała, choć jego uznanie zasady użyteczności za podstawę etyki i życia społecznego stanowiło w pewnym stopniu odejście od zasad klasycznego liberalizmu<sup>13</sup>.

W XIX w. liberalizm rozwijał się w odmienny sposób, przez co wytworzyło się kilka jego różnych typów. John Stuart Mill podjął się pogodzenia tradycji liberalnej z utylitaryzmem, uznając zasadę użyteczności za związaną z liberalną wolnością<sup>14</sup>. Mill ponadto pogłębił dość proste koncepcje Benthama, wskazując na jakościową odmienność i wyższość przyjemności duchowych nad zmysłowymi, a także starał się dać uzasadnienie dla państwowej ingerencji w sferę gospodarczą. Ponadto to właśnie Mill złączył ze sobą liberalizm i z tradycją demokratyczną<sup>15</sup>. Nie opowiadał się on jednak za powszechnym prawem wyborczym<sup>16</sup>. Liberalizm utylitarystyczny odszedł w niemalej mierze od zasad klasycznego liberalizmu. Także tzw. „liberalizm społeczny” czy „nowy liberalizm” Thomasa Greena i Leonarda Hobhouse’a stanowił rewizję typowo liberalnego ujęcia wolności jako niezależności jednostki, które Isaiah Berlin określił jako „negatywną”. Poprzez nową, pozytywną koncepcję wolności, myśliciele ci utworzyli podstawy dla interwencjonizmu państwowego i polityki społecznej. Z kolei Herbert Spencer połączył liberalne ideały z ewolucjonizmem i darwinizmem. W jego doktrynie w sposób bardzo ścisły związały się polityczne zasady liberalizmu z leseferyzmem i ekonomią wolnorynkową. Według Spencera państwo powinno ograniczyć swoje funkcje do minimum, a sama wolność oznacza nie udział obywateli w rządzeniu, ale jak największą swobodę osobistą i niezależność jednostki od państwa<sup>17</sup>.

Znacznie bliżsi wczesnemu liberalizmowi byli francuscy myśliciele liberalni XIX w., a ujmując dokładniej – Benjamin Constant i Alexis de Tocqueville. Pierwszy z tych myślicieli po doświadczeniach rewolucji francuskiej i rządów jakobińskich krytykował przede wszystkim koncepcje polityczne Rousseau<sup>18</sup>. Constant odróżnił także „wolność starożytnych”, która opierała się przede wszystkim na aktywności politycznej, od wolności czasów nowożytnych, czyli praw człowieka i niezależności jednostki od państwa. Ta słynna dystynkcja Constanta uznawana jest za wyraz klasycznej, typowo liberalnej idei wolności. Tocqueville z kolei zastąpił ze swoich rozważań nad amerykańską demokracją, wskazując na różne zagrożenia ze strony samej

<sup>13</sup> Por. P. Kelly, *Bentham*, [w:] P. Kelly, D. Boucher (red.), *Myśliciele polityczni. Od Sokratesa do współczesności*, Kraków 2008, s. 429.

<sup>14</sup> Por. J. S. Mill, *Utylitaryzm* [w:] J.S. Mill, *Pisma o wolności i szczęściu*.

<sup>15</sup> Por. H. Izdebski, *Doktryny polityczno-prawne. Fundamenty współczesnych państw*, Warszawa 2015, s. 52.

<sup>16</sup> Por. A. Szahaj, M. Jakubowski, *Filozofia polityki*, Warszawa 2005, s. 51.

<sup>17</sup> Por. H. Spencer, *Jednostka wobec państwa*, Warszawa 2011.

<sup>18</sup> Por. B. Constant, *Zasady polityki*, Warszawa 2008, s. 11-28.

demokracji, jak choćby nadmierną centralizację władzy czy odseparowanie się jednostki od spraw społecznych. Ujmował on ją nie tylko w znaczeniu politycznym, ale i społecznym, kulturowym, a więc jako szeroko pojęty egalitaryzm. Demokracja i egalitaryzm jego zdaniem mogą prowadzić do „tyrании większości”, poddania jednostki decyzjom ogółu<sup>19</sup>. Constant i Tocqueville, choć działali i pisali już w XIX w., to jednak w dużej mierze kontynuowali ideały klasycznego liberalizmu, nie wprowadzając tylu nowych wątków i idei, jak Mill czy Spencer.

W XX w. myśliciele liberalni również wysuwali wciąż odmienne koncepcje, przez co nie udało się utworzyć w miarę spójnej i jednolitej doktryny czy też filozofii politycznej. Za jednego z najważniejszych teoretyków współczesnego liberalizmu uznaje się powszechnie Johna Rawlsa. Myśliciel ten wykorzystał koncepcję umowy społecznej, ale już tylko w sensie normatywnym, aby uzasadnić zasadę sprawiedliwości jako bezstronności. W praktyce myśl Rawlsa stanowi aprobatę dla prowadzenia przez państwo aktywnej polityki gospodarczej i społecznej. Rawls określał swoją doktrynę jako „liberalizm polityczny”<sup>20</sup>, twierdząc, że jego koncepcja liberalizmu nie posiada charakteru filozoficznego, ale tylko normatywny w ramach współczesnej demokracji, niemniej pojęcie to stosowane jest w znacznie szerszym znaczeniu wobec wszelkich doktryn liberalnych podejmujących kwestie polityczne. Równie wpływowym i znanym myślicielem liberalizmu w XX w. był Friedrich von Hayek, który powrócił do zasad klasycznej ekonomii i myśli Smitha. Postulował znaczące ograniczenie aktywności państwa w sferze gospodarczej i socjalnej, a wolność ujmował w tradycyjnych, liberalnych kategoriach jako niezależność. Swoje zasadnicze koncepcje liberalne zawarł w dziele *Konstytucja wolności*<sup>21</sup>. Nurt ten, którego ważnym przedstawicielem był także Ludwik von Mises, określa się jako neoliberalizm, z uwagi na powrót do zasad klasycznej ekonomii, a także wczesnego liberalizmu. Wyróżnia się wśród współczesnych nurtów także liberalizm pluralistyczny I. Berlina, dla którego konflikt pomiędzy różnymi, niewspółmiernymi wartościami jest nie do rozwiązania, przez co nie można wyróżnić obiektywnych, uniwersalnych wartości zasad. Wskazał także na odmienną wolność negatywną, właściwą dla tradycji liberalnej oraz koncepcji wolności pozytywnej<sup>22</sup>. Liberalizm w takim ujęciu ma za zadanie godzić w ramach społeczeństwa różne kultury, idee i światopoglądy, a wolność odnosi się do osobistej

---

<sup>19</sup> Por. Z. Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000, s. 62-64.

<sup>20</sup> Por. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, Warszawa 2012.

<sup>21</sup> Por. F. von Hayek, *Konstytucja wolności*, Warszawa 2011.

<sup>22</sup> Por. I. Berlin, *Dwa pojęcia wolności*, [w:] I. Berlin, *Wolność*, Warszawa 2017.

swobody i niezależności, stąd też jej negatywny charakter. W Niemczech natomiast rozwinął się ordoliberalizm i związana z nim społeczna gospodarka rynkowa. W odróżnieniu od neoliberalizmu, dopuszczał on pewne podstawowe formy państwowej aktywności w gospodarce, a także opowiadał się za prowadzeniem przez państwo polityki społecznej, choć w ograniczonym zakresie<sup>23</sup>. Z kolei libertarianizm Roberta Nozicka czy też postliberalizmu Johna Gray'a nie mieszczą się już w łonie nawet tak szeroko ujmowanej tradycji liberalnej.

Po tym bardzo pobieżnym i skrótowym zaprezentowaniu rozwoju myśli liberalnej i jej najważniejszych nurtów, warto zastanowić się nad kwestią wspólnych najważniejszych idei czy też zasad, które mogłyby łączyć tak różnorodne i odmienne od siebie nurty liberalne. Nawet tak fundamentalna zasada liberalna, jak wolność była odmiennie rozumiana przez poszczególne nurty. Liberalizm utylitarystyczny jest trudny do pogodzenia z klasyczną koncepcją naturalnych praw, wolność pozytywna, wysuwana przez liberalizm idealistyczny z wolnością negatywną, sprawiedliwość jako równość szans z koncepcją sprawiedliwości jako bezstronności. Także nie dla wszystkich doktryn te same idee i wartości były najważniejsze, jak choćby w przypadku liberalizmu utylitarystycznego, egalitarnego czy neoliberalizmu. Stąd też pojawia się już wcześniej wspomniana kwestia jednolitości liberalizmu, nawet jako szerokiej i rozbudowanej tradycji politycznej. Jednak sam klasyczny liberalizm polityczny, choć rozwijany przez odmiennych myślicieli w różnych czasach i rejonach, występował w znacznie bardziej spójnej i jednolitej postaci, wysuwając wspólne normatywne i polityczne idee.

---

<sup>23</sup> Por. A. Dylus, *Zmienność i ciągłość. Polskie transformacje ustrojowe w horyzoncie etycznym*, Warszawa 1997, s. 93.

### 1.1.2 Klasyczny liberalizm polityczny

Liberalizm ujmuje się jako tradycję polityczną, złożoną z różnorodnych nurtów i doktryn<sup>24</sup>. Stąd też potrzeba w miarę wyraźnego oddzielenia ich od siebie, a także stosowania odpowiednich, adekwatnych terminów do ich określenia. Wczesną myśl liberalną dość powszechnie określa się w literaturze mianem liberalizmu klasycznego, w odróżnieniu od jego późniejszych odmian. Choć nierzadko uważa się, że liberalizm jako ideologia czy też kierunek myśli politycznej powstał dopiero po rewolucji francuskiej<sup>25</sup>, to jednak jako filozofia polityczna i tradycja pojawił się znacznie wcześniej, bo już w XVII w.. Do istotnych zagadnień, jakie warto poruszyć, zaliczają się takie kwestie, jak związki wczesnego liberalizmu z ekonomią klasyczną i epoką Oświecenia. Niemniej aby właściwie zrozumieć wczesny liberalizm, należy wprawdzie zaprezentować jego twórców i naczelnymi myślicielami.

Dość powszechnie uważa się Locke'a za założyciela całej liberalnej tradycji. Jednak tacy myśliciele, jak Leo Strauss czy Pierre Manet uważają, że w zasadzie to Thomasa Hobbesa można uznać za pierwszego myśliciela liberalnego<sup>26</sup>. Według Straussa to Hobbes jako pierwszy wysunął prymat uprawnień nad prawami i nakazami, co miałyby stanowić o liberalnym charakterze jego filozofii politycznej. Niemniej trudno się zgodzić z taką interpretacją, bowiem do istoty liberalizmu należy podkreślenie nienaruszalności praw człowieka i konstytucjonalizm, tymczasem w hobbesowskim ujęciu władza państwowa ma charakter absolutny, suweren pozbawiony jest ograniczeń i sam tworzy, interpretuje prawo. U Locke'a są obecne w zasadzie wszystkie najważniejsze liberalne idee, choć w późniejszym okresie zostały one znacząco rozwinięte, jak choćby koncepcja podziału władzy czy też tolerancja. W jego myśli politycznej nie tylko pojawiają się niektóre idee liberalizmu, ale już ukształtowana i dojrzała liberalna filozofia polityczna<sup>27</sup>.

Locke zapoczątkował tradycję liberalną, a także szeroko zaprezentował nowe, liberalne idee, wraz z rozbudowanym filozoficznym uzasadnieniem. Niemniej wkład takich myślicieli, jak Monteskiusz czy Kant w rozwój wczesnego liberalizmu należy uznać także za bardzo znaczący. Monteskiusz w zasadzie nie przedstawił w swoich

---

<sup>24</sup> Por. W. Kymlicka, *Liberalism, Community and culture*, Oxford 1989, s. 9.

<sup>25</sup> Por. M. Król, dz. cyt., s. 87.

<sup>26</sup> Por. L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969, s. 168-170; P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, Kraków 1994, s. 54.

<sup>27</sup> Por. J. Waldron, *Locke*, [w:] P. Kelly, D. Boucher (red.), dz. cyt., 243; J. Gray, *Liberalizm*, Kraków 1994, s. 24.



pismach pełnej, normatywnej filozofii politycznej. Skupiał się on w dużym stopniu na opisanu poszczególnych ustrojów, a także „ducha praw”, czyli warunków, w jakich kształtują się państwa i społeczności polityczne<sup>28</sup>. Jednak i w jego myśli obecne są wątki normatywne, jak praworządność, ograniczenie władzy czy też krytyka wszelkich rodzajów despotyzmu i tyranii, dzięki czemu uznaje się go za myśliciela liberalnego<sup>29</sup>. Jego słynna koncepcja trójpodziału władzy, wzajemnego ograniczania się i hamowania poszczególnych władz, stanowi fundament liberalnej teorii politycznej. Kant uznawany jest za trzeciego spośród najważniejszych myślicieli klasycznego liberalizmu, choć w odróżnieniu od Monteskiusza czy Locke’a nie był on w zasadzie znany polskim myślicielom w czasach Sejmu Czteroletniego. Za jedną z jego najistotniejszych koncepcji uważa się idee moralnej autonomii jednostki, czyli zdolności człowieka do podejmowania własnych, suwerennych decyzji, co stanowiło filozoficzne uzasadnienie dla ograniczenia władzy politycznej. Idea moralnej autonomii jest także obecna we współczesnej myśli liberalnej i koncepcji jednostki, szczególnie u Rawlsa. Przyjął on także monteskiuszowską koncepcję podziału władzy. Ponadto Kanta uznaje się za prekursora liberalizmu w ramach teorii stosunków międzynarodowych - w swoim słynnym dziele *Ku wiecznemu pokojowi* opowiadał się on za harmonijną i pokojową współpracą państw<sup>30</sup>. „Ojcowie Założyciele”, a przede wszystkim James Madison i Alexander Hamilton są na ogół postrzegani jako myśliciele liberalni, choć obecne są u nich też wątki republikańskie, a oni sami nawiązywali nie tylko do Locke’a czy Monteskiusza, ale i do klasycznych autorów, jak choćby Cyserona. Niemniej już tacy pisarze polityczni XVIII w., jak Voltaire, Thomas Paine czy Emmanuel Sieyès nie mogą być uznani za myślicieli w pełni liberalnych, a jedynie prezentujących część liberalnych idei. Voltaire np. był zwolennikiem absolutyzmu oświeconego<sup>31</sup>, który trudno pogodzić z liberalną koncepcją ograniczenia władzy i prawem do oporu. U Paine’a z kolei można dostrzec także idee demokratyczne i egalitarne, a u Sieyеса zaś wątki roussofskie. Nie oznacza to jednak, że myśliciele ci nie wpłynęli na rozwój czy też ugruntowanie liberalnych koncepcji. Ponadto, choć nierzadko za liberalnych myślicieli uznaje się Hume’a czy też Benthama, to jednak jest to dość kontrowersyjne twierdzenie, z uwagi na to, że pisarze ci odrzucili fundamentalną liberalną koncepcję

---

<sup>28</sup> Por. H. Olszewski, K. Chojnicka, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Poznań 2004, s. 125-127.

<sup>29</sup> Por. Y. Kawade, *Monteskiusz*, [w:] P. Kelly, D. Boucher (red.), dz. cyt., s. 291.

<sup>30</sup> Por. I. Kant, *Do wiecznego pokoju* [w:] S. Filipowicz (red.), dz. cyt., t. II.

<sup>31</sup> Por. H. Izdebski, *Historia myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 2007, s. 150-151.

praw natury i umowy społecznej. Utylitaryzm Benthama czy też konwencjonalizm Hume'a są trudne do pogodzenia z istotą klasycznego liberalizmu.

Klasyczny liberalizm nierzadko uważa się za polityczną doktrynę epoki Oświecenia. To właśnie w XVIII w. idee liberalne stawały się coraz bardziej popularne i znaczące wśród postępowych intelektualistów, a pierwsze oświeceniowe konstytucje i rewolucje opierały się na liberalnych koncepcjach. W epoce Oświecenia zaczęły dominować wątki racjonalistyczne, stąd ówczesni myśliciele starali się wyjaśniać rzeczywistość przede wszystkim za pomocą rozumu, nie odwołując się już do tradycji czy też religii<sup>32</sup>. Oświecenie jednak należy uznać za dość zróżnicowane wewnętrznie, stąd też wyróżnia się jego poszczególne typy, jak m. in. oświecenie francuskie, niemieckie, brytyjskie, polskie<sup>33</sup>. Niemniej to myśl francuskich filozofów była najbardziej znacząca w ówczesnych czasach. Liberalizm, choć faktycznie stanowił wiodącą doktrynę polityczną Oświecenia, to jednak powstał wcześniej, a także nie był tożsamy z samą epoką, zresztą bardzo wewnętrznie zróżnicowaną. Myśl liberalna powstała w kontekście angielskich tradycji ustrojowych, parlamentaryzmu i wojen domowych, a nie *stricte* oświeceniowych, racjonalistycznych koncepcji. Stąd też można stwierdzić, że liberalizm poprzedził Oświecenie, przynajmniej to, jakie ukształtowało się we Francji, choć zarazem w niemałej mierze łączył się z zasadniczymi ideami epoki, jak np. z fundamentalnym postulatem odejścia od tradycyjnego, feudalnego porządku społeczno-politycznego. Oświecenie stanowiło ramy intelektualne i kulturowe dla rozwoju i triumfu liberalnych koncepcji, niemniej naczelne idee owej epoki, jak np. idea postępu, sprzeciw wobec dawnych autorytetów itd., były szersze niż sam liberalizm. Stąd też nie powinno się całkowicie utożsamiać idei liberalnych z oświeceniowymi, choć w dużej mierze ówczesni myśliciele byli liberałami albo przynajmniej prezentowali liberalne idee.

Klasyczny liberalizm polityczny nie był także ściśle związany z leseferyzmem i ekonomią wolnorynkową. Powszechnie uważa się, że klasyczny liberalizm opowiadał się za „państwem minimum” i wolnością gospodarczą, niemniej w rzeczywistości liberalizm polityczny był niezależny od koncepcji wolnorynkowych. Jak wskazuje zwłaszcza Giovanni Sartori, najważniejsi myśliciele wczesnego liberalizmu, od Locke'a po Tocquevillę nie byli zwolennikami wolnego rynku, opowiadali się bowiem za

---

<sup>32</sup> Por. E. Rostworowski, *Wiek XVIII*, Warszawa 2009, s. 115.

<sup>33</sup> Por. Z. Drozdowicz, *Filozofia Oświecenia*, Warszawa 2006, s. 7-9.

państwem konstytucyjnym i prawami jednostki, a nie wolnością gospodarczą<sup>34</sup>. Także Jerzy Szacki zwraca uwagę, że należy oddzielić ogólnie pojęty liberalizm od liberalizmu ekonomicznego, który nie jest ściśle związany z koncepcjami wolnorynkowymi<sup>35</sup>. Koncepcje Locke'a pojawiły się w XVII w., podczas gdy klasyczna ekonomia Adama Smitha wiek później. Liberalizm ekonomiczny złączył się z liberalizmem politycznym w zasadzie dopiero w XIX w., czego przykładem może być doktryna Herberta Spencera, a także, w perspektywie praktycznej, polityka ówczesnej Wielkiej Brytanii. Co prawda, już Locke bardzo mocno akcentował prawo do własności, niemniej rozumie on ją przede wszystkim jako warunek przeżycia jednostki, samozachowania, a nie kapitalistycznego pomnażania dóbr, a zatem bardziej w sensie etycznym i praktycznym, a nie ekonomicznym<sup>36</sup>. Liberalizm polityczny to w zasadzie oddzielna i niezależna od leseferyzmu tradycja polityczna i nie powinno się ze sobą utożsamiać wolnorynkowych postulatów z jego ideami.

Klasyczny liberalizm polityczny, którego fundatorem był Locke, stanowił przede wszystkim fundamentalny rodzaj politycznej filozofii, która występowała przeciwko absolutyzmowi i feudalizmowi. Liberalizm ten postulował naturalne prawa człowieka oraz podkreślał szczególne, pierwszorzędne znaczenie jednostki w odniesieniu do społeczności czy państwa. Wobec wielości liberalnych doktryn, ich zróżnicowania, a także liberalizmu ekonomicznego, ważną kwestią jest właściwe ujęcie tej wczesnej, a tak fundamentalnej dla myśli politycznej i historii cywilizacji zachodniej tradycji intelektualnej. Klasyczny liberalizm polityczny należy odróżnić od jego późniejszych, już nieklasycznych odmian (np. od utilitaryzmu, ewolucjonizmu), a także od nurtu wolnorynkowego, czyli liberalizmu w sensie ekonomicznym. Wczesny liberalizm nie stanowi w pełni spójnej całości, skoro współtworzony był przez kilku różnych myślicieli, żyjących w innych czasach, niemniej zawiera w sobie idee wspólne w zasadzie wszystkim jego naczelnym przedstawicielom, takim jak Locke, Monteskiusz czy Madison. Do jego najważniejszych, najbardziej podstawowych idei zalicza się tutaj indywidualizm, prawa człowieka, a także suwerenność ludu, reprezentację, konstytucjonalizm, podział władzy oraz tolerancję.

---

<sup>34</sup> Por. G. Sartori, *Teoria demokracji*, Warszawa 1994, s. 458.

<sup>35</sup> Por. J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Kraków 1994, s. 46.

<sup>36</sup> Por. G. Sartori, dz. cyt., s. 462.

## 1.2 Idee klasycznego liberalizmu

### 1.2.1 Indywidualizm

Indywidualizm to podstawowa idea klasycznego liberalizmu politycznego. Niemniej koncepcja ta może być odmiennie ujmowana i rozumiana. Na ogół odróżnia się indywidualizm metodologiczny od indywidualizmu etycznego<sup>37</sup>. Te dwa rozumienia indywidualizmu, choć pozostają ze sobą w pewnym związku, to odnoszą się do odmiennych kwestii. Indywidualizm, mimo swoich różnych sensów i znaczeń, jest w zasadzie ideą czasów nowożytnych. W starożytności i średniowieczu przeważało bowiem wspólnotowe ujmowanie człowieka jako części społeczeństwa, wspólnoty politycznej, a nie indywidualnej jednostki, która posiada swoje własne prawa i uprawnienia.

W ramach indywidualizmu metodologicznego wszelkie pojęcia społeczne jak i samo społeczeństwo, ujmowane są w kategoriach jednostkowych. W swojej radykalnej formie indywidualizm ten nabiera charakteru nominalistycznego, uznając samą jednostkę za jedyny podmiot życia społecznego. Społeczeństwo czy wspólnota w tej perspektywie zostają zakwestionowane jako niezależne podmioty i uznane jedynie za sumę wszystkich jednostek. Ten dość radykalny pogląd prezentowali tacy myśliciele liberalni, jak choćby Friedrich von Hayek<sup>38</sup>. Indywidualizm metodologiczny w takiej postaci w zasadzie nie występował w klasycznym liberalizmie politycznym. W jego ramach oznaczał on bowiem przede wszystkim wyjaśnianie genezy społeczności przez wskazywanie na umowę społeczną, rozumianą jako zgoda wszystkich jednostek na zawiązanie wspólnoty i państwa. Koncepcja nowożytnej umowy społecznej wykracza poza sam liberalizm, pojawiła się bowiem już u Grocjusza. Hobbes także był jednym z najważniejszych teoretyków kontraktualizmu jak i samego indywidualizmu, choć u niego umowa społeczna prowadzi do państwa absolutystycznego. A jednak idea umowy społecznej związała się w sposób szczególnie właśnie z liberalizmem, służąc uzasadnianiu suwerenności ludu i praw jednostki<sup>39</sup>. W koncepcji Locke'a społeczność oraz państwo powstają za dobrowolną zgodą wszystkich jednostek właśnie po to, by zabezpieczyć indywidualne prawa. Indywidualizm metodologiczny zatem w takim

---

<sup>37</sup> Por. A. Heywood, dz. cyt., s. 44; B. Szlachta, *Indywidualizm*, [w:] B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny* Kraków 2004, s. 412.

<sup>38</sup> Por. P. Kelly, *Liberalizm*, Warszawa 2007, s. 101.

<sup>39</sup> Por. N. Bobbio, *Liberalizm i demokracja*, Kraków 1998, s. 9-10.

rozumieniu stanowił uzasadnienie dla praw człowieka i szczególnej pozycji jednostki. Warto przy tym podkreślić, że myśliciel ten niejednokrotnie wskazywał na dobro wspólne, co ukazuje, że jego koncepcja miała charakter umiarkowany i nie kwestionowała fundamentalnych pojęć, wartości społecznych<sup>40</sup>. W jego koncepcji także stan natury nie był okresem odseparowanych od siebie jednostek, gdyż już wtedy ludzie naturalnie dążyli do współpracy ze sobą<sup>41</sup>. Według Locke'a bowiem człowiek już w stanie natury dąży do zawiązania społeczeństwa<sup>42</sup>. Samą wspólnotę i społeczność określał jako „ciało polityczne”, co wskazuje na to, że nie ujmował zbiorowości społecznej jako zaledwie zbioru jednostek<sup>43</sup>. W zasadzie we wczesnym liberalizmie indywidualizm w omawianym znaczeniu odnosił się przede wszystkim do umowy społecznej i nie posiadał charakteru radykalnego, nominalistycznego, kwestionując w ostateczności samą wspólnotę czy dobro wspólne, jak ma to miejsce w neoliberalizmie.

Indywidualizm etyczny stanowi podstawową ideę klasycznego liberalizmu politycznego. Oznacza on ujmowanie człowieka jako naczelnej wartości, prymat jednostki przed wszelkimi rodzajami społeczności. W tej perspektywie jednostka i jej prawa są uważane za najistotniejsze, a społeczność i państwo są nakierowane na zachowanie jednostki i jej praw. Jednostka i jej prawa są centralnymi ideami wczesnego liberalizmu, naczelnym powodem utworzenia i działania państwa. Państwo ani wspólnota nie mogą naruszać naturalnych praw jednostki, powstały bowiem dla jej pożytku i dobra. Nie oznacza to jednak, jak już wspomniano, zanegowania idei dobra wspólnego, ile raczej ukazanie nienaruszalności praw jednostki. Klasyczny liberalizm także i w tym aspekcie nie miał charakteru radykalnego czy atomistycznego, nie postulował odseparowania się jednostek od spraw społecznych, porzucenia zobowiązań wspólnotowych. Liberalny indywidualizm wskazywał na szczególne znaczenie jednostki i jej naturalne uprawnienia, kwestionując naruszanie jej praw ze względu na interes wspólnoty<sup>44</sup>. Innymi słowy, dobro ogółu nie mogło służyć jako uzasadnienie dla naruszania naturalnych uprawnień i swobód jednostki przez państwo, tak jak w tradycji feudalnej czy absolutystycznej, gdzie jednostka była całkowicie podporządkowana społeczności i władzy. Państwo powinno być nakierowane na człowieka i jego prawa,

---

<sup>40</sup> Por. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 2015, s. 306, 341; O idei dobra wspólnego w myśli liberalnej por. szerzej: B. Grabowska, *Dobro wspólne w perspektywie liberalnej* [w:] D. Probuca (red.), *Dobro wspólne*, Kraków 2010.

<sup>41</sup> Por. J. B. Schneewind, *Locke's Moral Philosophy*, [w:] V.C. Chappell (red.), *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge 1994, s. 216-218.

<sup>42</sup> Por. J. Locke, dz. cyt., s. 300.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 311; M. Canovan, *Lud*, Warszawa 2008, s. 124.

<sup>44</sup> Por. S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, Kraków 1998, s. 264-268.

mieć charakter służebny, zabezpieczać naturalne uprawnienia członków wspólnoty. Stąd też indywidualizm we wczesnej myśli liberalnej miał charakter umiarkowany, oznaczając szczególną wartość jednostki w kontekście społecznym i politycznym.

### 1.2.2 Prawa człowieka

Prawa człowieka to kolejna fundamentalna idea klasycznego liberalizmu politycznego. W zasadzie za istotę klasycznej myśli liberalnej można uznać właśnie indywidualizm i naturalnie prawa człowieka, to właśnie te koncepcje stanowią o specyfice i znaczeniu tradycji liberalnej. Choć źródeł owej doktryny można doszukiwać się we wcześniejszych czasach, to jednak jest to idea czasów nowożytnych. Co prawda, choć już w średniowieczu zaczęły być spisywane przywileje, to jednak dotyczyły one uprzywilejowanych stanów, a nie całego społeczeństwa, które w feudalizmie w zasadzie pozbawione było fundamentalnych praw podmiotowych. Również w ramach samej myśli politycznej, koncepcja naturalnych praw jednostki długo nie była podnoszona ani rozwijana.

W tradycyjnym ujęciu prawa były ujmowane przede wszystkim jako reguły, obowiązki i nakazy. Przełom w dziedzinie pojmowania samego prawa nastąpił wraz z rozwojem nowożytnej „Szkoły Prawa Natury”, której założycielem był Hugo Grocjusz. Zasłynął on przede wszystkim ze swojego postulatu oddzielenia praw natury od teologii<sup>45</sup>. Ponadto w jego ujęciu prawo zaczęło ujmowane nie tylko jako reguła, ale i uprawnienie, stąd też uważa się go za jednego z twórców koncepcji praw podmiotowych<sup>46</sup>. Thomas Hobbes także posługiwał się koncepcją praw jako uprawnień. Stwierdził on mianowicie, że uprawnienia naturalne to wolność, jaką posiada człowiek w celu zachowania własnego życia<sup>47</sup>. Ponadto Hobbes przeciwstawiał uprawnienia (*right*) prawu (*law*) twierdząc, że są one tym, czego prawo nie zakazuje<sup>48</sup>. W takim ujęciu uprawnienia to sfery wolności jednostek, które mogą działać niezależnie i suwerennie, ale w granicach wyznaczonych przez prawo. Hobbesowska koncepcja naturalnych uprawnień była niezmiernie istotna dla rozwoju myśli liberalnej, niemniej nie można jej jeszcze uznać za liberalną, gdyż w jego ujęciu jednostki w drodze umowy

---

<sup>45</sup> Por. H. Grocjusz, *Trzy Księgi o prawie wojny i pokoju*, [w:] S. Filipowicz (red.), *Historia idei politycznych. Wybór tekstów*, Warszawa 1998, t. I, s. 327.

<sup>46</sup> Por. B. Szlachta, *Faktyczność. Normatywność. Wielokulturowość*, Kraków 2012, s. 34-35.

<sup>47</sup> Por. T. Hobbes, *Lewiatan*, Lewiatan, Warszawa 2009, s. 210-211.

<sup>48</sup> Por. N. Gładziuk, *Druga Babel: antynomie siedemnastowiecznej angielskiej myśli politycznej*, Warszawa 2005 s. 264-265.

społecznej mogą się zrzec swej wolności i uprawnień na rzecz suwerena, który po ukonstytuowaniu władzy posiada władzę absolutną, w zasadzie niemal nieograniczoną. Państwo Hobbesa to państwo absolutne, gdzie to suweren interpretuje i tworzy prawa, a nie liberalne, którego istota polega na przestrzeganiu i zabezpieczeniu naturalnych uprawnień jednostek, posiada więc charakter ograniczony.

To właśnie Johna Locke'a należy uznać za tego myśliciela, który wyraził po raz pierwszy ideę naturalnych praw czy raczej uprawnień jednostki w jej prawdziwie liberalnym rozumieniu. Angielski filozof wyraźnie wskazywał, że celem wszelkiej społeczności i państwa jest zabezpieczenie praw natury. Naturalne uprawnienia stają się w jego doktrynie fundamentem społeczności i państwa. Locke, podobnie jak jego poprzednicy, twierdzi, że naturalne uprawnienia jednostki posiadają już w stanie natury i to w równym stopniu. Wskazuje on na trzy fundamentalne prawa natury – do życia, wolności i własności (majątku), nierzadko też określa je zbiorczo jako prawo do własności swojej osoby<sup>49</sup>. Prawo do własności, a raczej majątku, nie oznacza afirmacji dla pomnażania dóbr ani pochwały kapitalizmu, bowiem w ówczesnych czasach wiązało się przede wszystkim z kwestią przeżycia<sup>50</sup>. Prawa jednostki w jego ujęciu są niezbywalne, człowiek nie może się ich zrzec, nawet za dobrowolną zgodą. Stąd też w drodze umowy społecznej jednostki nie mogą zrzec się swoich naturalnych uprawnień, jedynie częściowo pozbawiają się naturalnej wolności i władzy. Lockowskie prawa-uprawnienia stanowią sferę osobistej wolności człowieka, jego niezależności w ramach owych swobód od innych ludzi, społeczności oraz państwa. Wyznaczona jest ona u Locke'a owymi prawami natury - z jednej strony jednostka posiada uprawnienia, z drugiej zaś obowiązek zachowania własnego życia, a także nienaruszania uprawnień pozostałych ludzi. Stąd też naturalne prawa człowieka wiążą się nie tylko z samymi uprawnieniami, ale i powinnościami. Jak pisze angielski filozof: „Dlatego do wszystkich istot zdolnych do podlegania prawu odnosi się zasada: gdzie nie ma prawa, nie ma wolności. Wolność bowiem sprowadza się do niezależności od przymusu i gwałtu ze stronnych innych, niemożliwej tam, gdzie nie ma prawa. Nie jest więc, jak się nam mówi, wolnością, gdy każdy robi, co mu się podoba”<sup>51</sup>.

Idea wolności w klasycznym liberalizmie bardzo ściśle związana jest właśnie z prawami jednostki – to właśnie naturalne uprawnienia stanowią wyraz wolności

---

<sup>49</sup> Por. J. Locke, dz. cyt., s. 270.

<sup>50</sup> Por. R. Ashcraft, *Locke's political philosophy*, [w:] V.C. Chappell (red.), dz. cyt., s. 244-247.

<sup>51</sup> J. Locke, dz. cyt., s. 287.

człowieka. Prawa jednostki stanowią potwierdzenie indywidualizmu jak i samej wolności, która odnosi się przede wszystkim do suwerennego obszaru aktywności jednostki, którego nie może naruszać wspólnota ani władza polityczna. Jak wskazał I. Berlin, liberalna wolność ma charakter negatywny, gdyż wskazuje tylko na same warunki zapewnienia jednostkom wolności, a nie na jej właściwą realizację i kształt, jak koncepcja wolności pozytywnej. Wolność w liberalnym ujęciu nie jest także związana z udziałem obywateli we władzy, jak w perspektywie demokratycznej i republikańskiej, którą Constant określił mianem „wolności starożytnych”. Zresztą dla Locke’a naruszenie przez władzę praw natury stanowi uzasadnienie dla zbrojnego powstania i wystąpienia ludu przeciwko takim rządóm, które utrzymują swą prawomocność dopóki przestrzegają owych praw. Lockowska koncepcja praw jednostki posiada zatem charakter prawdziwie liberalny, w przeciwieństwie do ujęcia hobbsowskiego. Uprawnienia człowieka ujmowane jako niezbywalne i fundamentalne prawa natury, są w klasycznej liberalnej doktrynie rozumiane jako zasadniczy motyw powstania państwa, stanowiąc nieprzekraczalną granicę dla władzy. Nawet w imię dobra wspólnego państwo nie powinno naruszać praw jednostki, to indywidualny człowiek stanowi zasadniczą wartość, a nie wspólnota, naród czy klasy społeczne. Niemniej prawa człowieka nie wykluczają dobra wspólnego ani celów społecznych, nie powinno się ich zatem rozumieć w radykalnie indywidualistycznym kontekście. W XVIII w. katalog tych fundamentalnych, naturalnych praw jednostki został poszerzony, jak choćby o prawo do wolności myśli, słowa czy zgromadzeń. Kantowska koncepcja moralnej autonomii stanowiła filozoficzne i normatywne uzasadnienie dla wolności człowieka i jego osobistej niezależności, a także idei „państwa celów”<sup>52</sup>. Niemniej w najpełniejszy sposób prawa człowieka zostały wyrażone właśnie przez Locke’a. Jego wpływ na oświeceniowych myślicieli, takich jak federaliści, Jefferson, Paine, Voltaire był bardzo znaczący szczególnie w kwestii praw jednostki. Koncepcja naturalnych uprawnień została przyjęta także w Konstytucji Francuskiej i Amerykańskiej<sup>53</sup>. Doniosłość liberalnej koncepcji naturalnych praw-uprawnień człowieka polegała na tym, że stały się one naczelną i uniwersalną wartością społeczną i polityczną. Prawa te w ujęciu liberalnym przysługiwały każdemu człowiekowi, bez względu na miejsce zamieszkania czy usytuowanie w społecznej hierarchii. Były „naturalne”, a zatem wynikające z samej natury człowieka, a nie przywilejów, a także niezaprzeczalne,

---

<sup>52</sup> Por. J. Szczepański, *Filozofia polityczna Immanuela Kanta*, Kraków 2017, s. 53-57.

<sup>53</sup> Por. M. Freeman, *Prawa człowieka*, Warszawa 2007, s. 32-35.



stanowiące barierę nie tylko dla państwa, ale pozostałych jednostek, a nawet samego człowieka i wspólnoty, która nie mogła się ich dobrowolnie pozbawić nawet w drodze umowy społecznej.

Indywidualizm i prawa człowieka stanowią fundament całej liberalnej tradycji. Pozostałe liberalne idee, które zostaną poniżej omówione, jak konstytucjonalizm czy podział władzy, mają na celu ochronę owych uprawnień i ugruntowanie naczelnej pozycji jednostki wobec państwa. Konstytucjonalizm i podział władzy stanowią ograniczenie dla władzy, aby ta nie przerodziła się w tyranie i nie naruszała praw jednostki. Także idea suwerennego ludu, w tradycji demokratycznej mogąca podporządkowywać jednostkę decyzjom wspólnoty, zostaje w myśli liberalnej ograniczona właśnie przez prawa jednostki. Stąd też można zauważyć, że liberalne idee pozostają ze sobą w ścisłym związku, a nie są zaledwie zbiorem pewnych idei i wątków. Myśl liberalna zatem złożona jest z pewnych fundamentalnych koncepcji antropologicznych, etycznych, społecznych i politycznych, spośród których najistotniejsze są prawa jednostki. Niemniej pozostałe koncepcje, także te o charakterze bardziej ustrojowym, są także istotne dla klasycznego liberalizmu.

### 1.2.3 Suwerenność ludu

Suwerenność ludu często łączona jest z epoką Oświecenia i pierwszymi konstytucjami, niemniej sięga ona daleko w przeszłość. Jeśli indywidualizm i prawa człowieka to koncepcje typowo nowożytne, w zasadzie nieobecne w swoim właściwym rozumieniu we wcześniejszych epokach, to suwerenność ludu jest ideą obecną już w czasach antycznych. Idea ta była fundamentem dla demokracji w Atenach, jak również dla republikańskiego Rzymu. W okresie średniowiecznym natomiast została wyparta przez feudalizm, a także doktrynę „boskich praw królów”. Jednym z nielicznych ówczesnych myślicieli, który opowiadał się za suwerennością ludu, był Marsyliusz z Padwy<sup>54</sup>. W okresie nowożytnym zaczęły narastać tendencje absolutystyczne, czego przykładem jest francuska monarchia czy też dążenia dynastii Stuartów w Anglii o uzyskanie pełni władzy. Robert Filmer, wiodący rojalistyczny pisarz polityczny XVII w., zaprezentował słynną koncepcję „boskich praw królów” w oparciu o sukcesję Adama. To właśnie z nim (a także z Hobbesem) polemizował Locke w swoich *Dwóch traktatach o rządzie*.

---

<sup>54</sup> Por. C. Nederman, *Marsyliusz z Padwy*, [w:] P. Kelly, D. Boucher (red.), dz. cyt., s. 177-178.

Zresztą wczesne nowożytne koncepcje umowy społecznej, jak u Grocjusza czy Hobbesa służyły paradoksalnie uzasadnianiu absolutyzmu, a nie zwierzchnictwa ludu<sup>55</sup>. Także Richard Hooker, jeden z najważniejszych myślicieli politycznych przełomu XVI i XVII w., na którego powoływał się Locke, twierdził, że wspólnota pierwotnie posiada władzę i przekazuje ją rządzącym, nie opowiadał się jednak za suwerennością ludu czy też prawem do oporu<sup>56</sup>. Zarazem w okresie nowożytnym zaczęły narastać tendencje antyabsolutystyczne. We Francji hugenoci opowiedzieli się za prawem do oporu, w Anglii natomiast angielski lud dwukrotnie wystąpił podczas wojen domowych (1641, 1688) przeciwko absolutystycznym dążeniom Karola II i Jakuba II. To właśnie w kontekście „Chwalebnej Rewolucji” Locke wyraził swoje najbardziej fundamentalne koncepcje polityczne, choć praca nad *Drugim traktatem o rządzie* została przez niego rozpoczęta wcześniej<sup>57</sup>.

John Locke, podobnie jak Hobbes, twierdził, że źródłem powstania społeczności i państwa była umowa społeczna. Zdaniem angielskiego myśliciela, dokonuje się ona dwustopniowo – w pierw jednostki, początkowo pozostające w stanie natury, poprzez dobrowolne porozumienie, zawiązują wspólnotę (*commonwealth*), społeczność, dopiero potem powołują rząd, w znaczeniu władzy państwowej<sup>58</sup>. Ta dwustopniowa koncepcja umowy społecznej jest istotna o tyle, że zdaniem Locke’a, po rozpadnięciu się rządu (w znaczeniu państwa), jednostki nie powracają do stanu natury, a nadal stanowią społeczność, która na nowo może powołać władzę. Jak już wspomniano, jednostki przystępują do wspólnoty, a następnie konstytuują rząd w celu ochrony ich naturalnych praw, szeroko rozumianego prawa własności<sup>59</sup>. Władza w takim ujęciu pochodzi od ludu, który jest jej zasadniczym źródłem i suwerenem, wszelka zaś władza polityczna ma charakter wtórny, powierzony przez społeczność<sup>60</sup>. Jak pisze angielski myśliciel: „Skoro wszyscy ludzie są, jak to już zostało powiedziane, wolni, równi i niezależni w stanie natury, nikt nie może bez swej zgody zostać tego stanu pozbawiony i poddany władzy politycznej innego. Jedyńm sposobem, w jaki można oddać swą naturalną wolność i nałożyć okowy społeczeństwa obywatelskiego, jest ugoda z innymi dotycząca połączenia i zjednoczenia się z nimi w społeczności, zawarta dla zapewnienia im

<sup>55</sup> Por. M. Canovan, dz. cyt., s. 122-123.

<sup>56</sup> Por. T. Tulejski, *Od Hookera do Benthama. Eseje z angielskiej myśli ustrojowej*, Łódź 2018, s. 15-26; B. Szlachta, *Monarchia Prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Kraków 2008, s. 605-609.

<sup>57</sup> Por. J. R. Milton, *Locke's Life and Times*, [w:] V. Chappell (red.), dz. cyt., s. 14.

<sup>58</sup> Por. R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, Warszawa 2009, s. 102.

<sup>59</sup> Por. J. Locke, dz. cyt., s. 329.

<sup>60</sup> Por. tamże, s. 312.

wygody, bezpieczeństwa i pokojowego współżycia, a także dla zabezpieczenia prawa korzystania z ich własności oraz lepszej ochrony przed wszystkimi, którzy nie należą do wspólnoty”<sup>61</sup>. W ten sposób Locke wykorzystał koncepcję umowy społecznej dla uzasadnienia suwerenności ludu i rządów konstytucyjnych. Niemniej i sam lud jest ograniczony prawami natury, bowiem nie może on w drodze umowy społecznej zrzec się swoich uprawnień, ani też utworzyć władzy tyrańskiej, która by ich nie respektowała. Argumentacja Locke’a była wymierzona nie tylko w rojalistyczne tezy Filmera, ale i w doktrynę Hobbesa, który choć opowiadał się za umową społeczną i pierwotną wolnością jednostek w stanie natury, to jednak zarazem był teoretykiem silnej, absolutnej władzy państwowej.

Locke rozwinął tradycyjną koncepcję prawa oporu. Jego zdaniem lud ma prawo wystąpić przeciwko władzy, kiedy ta narusza prawa natury, a także postanowienia umowy społecznej<sup>62</sup>. Wówczas traci ona swoje uprawnomocnienie, dzięki czemu lud może ją obalić i ustanowić nową. To sama wspólnota, jego zdaniem, ma prawo zadecydować o obaleniu tyrańskiej władzy. Ostatecznie władza państwowa zachowuje swoją prawomocność, dopóki działa zgodnie z postanowieniami pierwotnej umowy i praw natury. Ponadto suwerenność ludu w ujęciu klasycznego liberalizmu, w tym u Locke’a, odnosiła się przede wszystkim do uznania ludu za właściwego suwerena, który przekazał swoją władzę rządzącym dla jego pożytku i zabezpieczenia uprawnień, a nie do demokracji czy też powszechnych praw politycznych. Locke, podobnie jak Monteskiusz, nie wykluczał ustrojów monarchicznych, choć sam najbardziej opowiadał się za ustrojem mieszanym, jaki obecny był w ówczesnej Anglii. Suwerenność ludu w tej perspektywie odnosiła się przede wszystkim do pierwotnej umowy, ukonstytuowania władzy i buntu przeciwko niej w przypadku naruszania postanowień umowy społecznej, a nie do powszechnego uczestniczenia ludu w sprawowaniu władzy. Niemniej, choć wczesny liberalizm dopuszczał ustrój monarchiczny, to jednak opowiadał się bardziej za parlamentaryzmem, gdzie prawa polityczne były realizowane poprzez reprezentację, choć w dość ograniczonym zakresie.

Liberalizm w zasadzie aż do połowy XIX w. z dystansem odnosił się do ideałów demokratycznych, upatrując w powszechnej władzy ludu zagrożenia dla praw jednostki i jej wolności. Prawa wyborcze do tego czasu w państwach liberalnych były mocno

---

<sup>61</sup> Tamże, s. 311.

<sup>62</sup> Por. Cz. Porębski, *Umowa społeczna. Renesans idei*, Kraków 1999, s. 78.

ograniczone, głównie przez cenzus majątkowy<sup>63</sup> Niemniej to właśnie suwerenność ludu jest ideą, która w pewnym stopniu łączy ze sobą liberalizm z republikanizmem i tradycją demokratyczną. Myśl Rousseau stanowi znakomity przykład, że radykalna interpretacja owej idei, może doprowadzić do nieograniczonej i despotycznej władzy samego ludu. W jego doktrynie jedną z najważniejszych koncepcji jest „wola powszechna”<sup>64</sup>. Stanowi ona wyraz woli ogółu, której jednostki muszą się podporządkować. Wola ta nie jest ograniczona prawami natury ani konstytucją, stąd też suwerenność ludu w tej koncepcji posiada charakter naczelny i absolutny, czego praktycznym urzeczywistnieniem były rządy jakobińskie. W liberalnym ujęciu natomiast fundamentalne znaczenie mają naturalne prawa jednostki, stąd też lud musi ich przestrzegać. Generalnie Locke, jak i późniejsi myśliciele klasycznego liberalizmu, jak Monteskiusz, Kant czy Madison, opowiadali się za suwerennością ludu, ale nie za powszechnymi prawami politycznymi i demokracją. W ujęciu klasycznego liberalizmu państwo i polityka są nakierowane na prawa jednostki i zabezpieczenie wolności, a nie na samą władzę, uczestnictwo obywateli w rządzeniu, jak w republikanizmie czy demokracji<sup>65</sup>. Postulaty powszechnych praw politycznych w okresie Oświecenia były podnoszone przede wszystkim przez myślicieli demokratycznych i republikańskich, takich jak Paine. Suwerenność ludu zatem w ujęciu liberalnym odnosiła się przede wszystkim do umowy społecznej i prawa do buntu przeciwko tyrańskiej władzy, a także do politycznej reprezentacji, w ówczesnych czasach realizowanej w formie monarchii parlamentarnej.

#### 1.2.4 Reprezentacja

Reprezentacja polityczna, choć pojawiła się już w epoce średniowiecznej, rozwinęła się dopiero w okresie nowożytnym, wraz z rozwojem parlamentaryzmu, izb poselskich złożonej z reprezentantów poszczególnych stanów, na ogół szlachty i mieszczaństwa. Jako fundamentalna idea polityczna, pojawiła się ona w myśli Hobbesa, Stąd też, podobnie jak indywidualizm czy zwierzchnictwo ludu, reprezentacja nie musi mieć charakteru liberalnego. Niemniej to właśnie w tradycji liberalnej reprezentacja stała się jedną z fundamentalnych idei, stanowiła bowiem sposób uczestniczenia we władzy

---

<sup>63</sup> Por. G. Poggi, *Państwo*, Warszawa 2010, s. 98.

<sup>64</sup> Por. P. Riley, *Rousseau's General Will* [w:] P. Riley (red.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge 2001, s. 126-128.

<sup>65</sup> Por. Z. Stawrowski, *Niemoralna demokracja*, Warszawa 2008, s. 46.

przez suwerenny lud. W ten sposób wiąże się ona ze zwierzchnictwem ludu, zastępując demokrację pośrednim, reprezentacyjnym sprawowaniem władzy przez obywateli.

W ujęciu Johna Locke'a każda władza polityczna jest władzą powierzoną przez lud, który jest jej zasadniczym źródłem i zachowuje prawo do buntu przeciwko tyrańskiemu rządowi. Nie tylko legislatura, utworzona bezpośrednio przez lud, ale wszelka władza polityczna, w tym egzekutywa, jest władzą powierzoną, przedstawicielską<sup>66</sup>. Locke twierdził, że lud ma prawo wybrać jedną z trzech klasycznych form ustrojowych, w tym demokrację, generalnie jednak był zwolennikiem ustroju mieszanego, monarchii parlamentarnej. Locke podnosi zagadnienie reprezentacji bardziej szczegółowo twierdząc, że lud powinien posiadać prawo do wyboru swoich reprezentantów ze względu na opodatkowanie<sup>67</sup>. Był on zatem, zgodnie z angielskimi tradycjami, zwolennikiem ciągłej reprezentacji, delegowania do Izby Gmin przedstawicieli miast i posiadaczy ziemskich. Jak pisał angielski myśliciel: „Lud przecież zatrzymał dla siebie wybór swych reprezentantów jako ochronę swej własności i uczynił to tylko w tym celu, by oni mogli być zawsze swobodnie wybierani i tak wybrani mogli swobodnie działać i obradować, jak tego po dokładnym zbadaniu i wnikliwym rozpatrzeniu spraw wymagać będą potrzeby wspólnoty i dobro publiczne”<sup>68</sup>. Ogólnie rzecz biorąc, reprezentacja u Locke'a wiąże się z ograniczeniem władzy państwowej i zabezpieczeniem fundamentalnych uprawnień naturalnych<sup>69</sup>.

Reprezentacja polityczna może być rozumiana w odmiennych znaczeniach. Generalnie można wyróżnić reprezentację jako powiernictwo i delegację<sup>70</sup>. W ujęciu pierwszej koncepcji reprezentacja oznacza dbanie o interesy ludu przez przedstawicieli, którzy zachowują swoją niezależność i swobodę podejmowania decyzji. Z kolei model delegacyjny ściśle wiąże wybranych reprezentantów z ludem, czego przykładem są instrukcje poselskie i możliwość ich odwołania przez lud. Myśliciele klasycznego liberalizmu politycznego, tacy jak Locke, Monteskiusz czy federaliści opowiadali się bardziej za niezależnością reprezentantów, a nie delegacją i związaniem reprezentantów z narodem, jak choćby Thomas Paine. Zagadnienie reprezentacji zostało dość obszernie podjęte podczas dyskusji między federalistami i antyfederalistami. Ci pierwsi, zwłaszcza Madison, opowiadali się za niezależnością reprezentantów od swoich

<sup>66</sup> Por. A. Waśkiewicz, *Paradoksy idei reprezentacji politycznej*, Warszawa 2012, s. 120.

<sup>67</sup> Por. J. Locke, dz. cyt., s. 339-340.

<sup>68</sup> Tamże, s. 386.

<sup>69</sup> Por. D. Runciman, M. Vieira, *Reprezentacja*, Warszawa 2011, s. 44-45.

<sup>70</sup> Por. A. Heywood, *Teoria polityki*, Warszawa 2009, s. 225-227.

wyborców w trakcie kadencji, a także za stosunkowo wąskimi prawami politycznymi, podczas gdy antyfederaliści postulowali rozszerzenie praw wyborczych oraz delegacyjną formułę przedstawicielstwa<sup>71</sup>. Mniejsza czy też większa niezależność reprezentantów od ludu i ujmowanie przedstawicielstwa jako powiernictwa łączyło się w pewnej mierze z wątkami merytokratycznym, obecnymi w tradycji liberalnej. Stąd też wczesny liberalizm opowiadał się za reprezentacją polityczną, która dawała przedstawicielom niezależność od ludu, a także za ograniczonymi prawami politycznymi. Dla liberalizmu bowiem naczelną rolę mają prawa jednostki, a nie samo sprawowanie władzy przez wspólnotę, jak w tradycji demokratycznej czy republikańskiej, choć zarazem suwerenność ludu jest istotną liberalną ideą, a sama reprezentacja stanowi właśnie sposób na uczestnictwo jednostek we władzy politycznej.

### 1.2.5 Konstytucjonalizm

Konstytucjonalizm w ujęciu klasycznego liberalizmu zawiera w sobie trzy zasadnicze kwestie. Po pierwsze, konstytucja ma ograniczać władzę państwową i wszelkie prawodawstwo pozytywne, po drugie stanowi wyraz suwerenności ludu, po trzecie zaś ma za zadanie zabezpieczać naturalne uprawnienia jednostek. Idea konstytucjonalizmu jest wcześniejsza niż sam liberalizm, wiąże się bowiem z tradycją prawnonaturalną, „prawem wyższego rzędu”, które ogranicza władzę państwową. Duże znaczenie dla rozwoju konstytucjonalizmu miała angielska tradycja prawa zwyczajowego – *common law*<sup>72</sup>. Niemniej dopiero w XVII w. w czasie angielskich wojen domowych lewellerzy wysunęli zasadniczą koncepcję nowoczesnego konstytucjonalizmu, a mianowicie spisane go prawo, uchwalone przez lud, który zawierałby najważniejsze prawa, nienaruszalne dla rządzących.<sup>73</sup>

Konstytucjonalizm w swoim zasadniczym, liberalnym znaczeniu ma za zadanie ograniczać władzę państwową, aby działała ona zgodnie z prawem. W ten sposób państwo absolutystyczne zostało przekształcone w państwo prawa<sup>74</sup>. W ujęciu Johna Locke’a, umowa społeczna, a mówiąc dokładniej jej drugi etap, kształtuje ustrój państwowy i naczelną rolę prawa, zgodnie z którymi musi działać władza polityczna. Jak

<sup>71</sup> Por. T. Ball, *Eseje federalistów*, [w:] P. Kelly, D. Boucher (red.), dz. cyt., s. 345-350.

<sup>72</sup> Por. A. Bryk, *Konstytucjonalizm. Od starożytnego Izraela do liberalnego konstytucjonalizmu amerykańskiego*, Kraków 2013, s. 349-355.

<sup>73</sup> Por. T. Wiecech, *Anglosaska formuła politycznego konstytucjonalizmu*, Kraków 2014, s. 18-22.

<sup>74</sup> Por. J. Isense, *Kwestia legitymizacji państwa*, [w:] A. Dylus (red.), *Europa: drogi integracji*, Warszawa 1999, s. 101.

twierdził, podstawowym prawem pozytywnym, uchwalanym przez wspólnotę, jest utworzenie legislatywy. To właśnie w jej ukształtowaniu, Locke dopatruje się utworzenia przez lud ustroju politycznego. Umowa społeczna stanowi w takim rozumieniu fundamentalne prawo, określające ustrój polityczny, zgodnie z którym powinni działać rządzący. Niemniej, zdaniem Locke'a, władzę ograniczają także prawa natury, które nie są uchwalane przez lud<sup>75</sup>. Stąd też konstytucjonalizm w tym ujęciu odnosi się do pierwotnej umowy, kształtującej ustrój i podstawowe prawa polityczne, jak i do samych uprawnień naturalnych, nienaruszalnych dla rządzących. Lud, powierza władzę legislatywie i określa jej kształt, a ta nie może przekazać powierzonej władzy innym podmiotom i powinna działać zgodnie z pierwotną umową polityczną dla dobra ogółu. Jak pisał angielski filozof: „Władza legislatywy pochodzi z pozytywnego, dobrowolnego nadania i ustanowienia dokonanego przez lud, nie może więc nią być żadna inna władza niż wyznaczona w pozytywnym nadaniu. Jest ona tylko władzą tworzenia przepisów, nie zaś powoływania ustawodawców”<sup>76</sup>. Stąd też to umowa społeczna określa kształt ustroju, a władza polityczna powinna działać zgodnie z jej treścią, władza ta bowiem ma swoje uprawnienie w pierwotnej umowie. Locke jednak nie wskazywał na potrzebę spisania konstytucji, jak lewellerzy, kontynuując przez to angielską tradycję „praw fundamentalnych” (*fundamental laws*), które obowiązywały jako naczelnne reguły, choć w formie zwyczaju, praktyki ustrojowej. Zarazem przekształcił on tę tradycję, gdyż za zasadnicze uznał prawa natury i pierwotną umowę, a nie samą dawność norm prawnych. W XVIII w. idea konstytucjonalizmu stała się naczelnym tematem politycznym. Została ona rozwinięta w dużej mierze przez amerykańskich myślicieli. Paine oraz Jefferson postulowali spisanie konstytucji i uznanie jej za naczelny akt prawny. Pierwsze oświeceniowe konstytucje miały właśnie formę spisanego aktu prawnego, w którym zostały zawarte najważniejsze prawa regulujące ustrój państwowy jak i fundamentalne prawa jednostki. Z kolei zagadnienie sądownictwa konstytucyjnego (*judicial review*) było przedmiotem debat w Ameryce, a sama instytucja sądowego orzekania o zgodności ustaw z konstytucją została wprowadzona dopiero w drugiej połowie XIX w.<sup>77</sup>.

Konstytucja w ujęciu liberalnym wiąże się także z suwerennością ludu. To lud, poprzez umowę społeczną ustanawia władzę polityczną, konstytucja zatem powinna

---

<sup>75</sup> Por. J. Locke, dz. cyt., s. 335.

<sup>76</sup> Tamże, s. 340.

<sup>77</sup> Por. T. Wiecech, dz. cyt., s. 164-170.

stanowić dzieło suwerennego ludu, a nie państwa. Jak wskazał Paine, konstytucja poprzedza rządy i jako akt ludu ustanawia władzę państwową<sup>78</sup>. Ujmowanie konstytucji jako umowy społecznej, wskazuje na zasadnicze źródło władzy, czyli lud. Niemniej sam konstytucjonalizm może prowadzić do „suwerenności konstytucji”, czy też, ujmując szerzej, do suwerenności prawa<sup>79</sup>. Jednak w państwie liberalnym to lud zachowuje prawo do zmiany konstytucji, a więc zachowuje swoją zwierzchność. Wreszcie, trzecim zasadniczym aspektem liberalnego konstytucjonalizmu jest zabezpieczenie praw jednostki<sup>80</sup>. Choć początkowo Konstytucja Amerykańska nie zawierała artykułów dotyczących praw człowieka, to po kilku latach zostały do niej dodane zapisy o swobodach i wolnościach obywatelskich. Z kolei „Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela” stanowi preambułę do Konstytucji Francuskiej. Konstytucja w takim rozumieniu nie tylko oznacza podstawowy akt określający formę państwa, ale także zawiera w sobie zapisy o naturalnych prawach i wolnościach. Państwo liberalne to przede wszystkim państwo ograniczone, a nie „państwo minimum”<sup>81</sup>. Konstytucjonalizm stanowi właśnie o istocie liberalnego państwa, które nie ma charakteru absolutnego i powinno działać w ramach prawa. Liberalizm klasyczny postulował nie tyle ograniczenie działalności państwa do minimum, jak w radykalnych doktrynach liberalnych Spencera czy neoliberalizmu, co przede wszystkim jego ograniczenie przez konstytucje i strukturalne podziały. Podsumowując liberalny konstytucjonalizm wiąże się zarówno z postulatem ograniczenia władzy, suwerennością ludu, jak i prawami jednostki.

#### 1.2.6 Podział władzy

Podział władzy wiąże się z konstytucjonalizmem, oznacza bowiem ograniczenie państwa, ale już poprzez same strukturalne podziały, a nie normy prawne. Choć powszechnie uważa się Monteskiusza za twórcę koncepcji podzielenia władzy, to jednak idea ta była obecna wcześniej. John Locke opowiadał się za oddzieleniem od siebie władzy ustawodawczej, wykonawczej i federatywnej, tj. odpowiedzialnej za

---

<sup>78</sup> Por. T. Paine, *O ograniczeniach prawa konstytucyjnego*, [w:] S. Filipowicz (red.), dz. cyt., t. II, s. 159-160.

<sup>79</sup> Por. E.W. Böckenförde, *Państwo prawa w jednoczącej się Europie*, Warszawa 2000, s. 41-45; W. Arndt, *Suwerenność wewnętrzna – władza dwóch suwerenów*, [w:], B. Szlachta, A. Krzynówek-Arndt (red.), *Suwerenność. Wybrane problemy*, Kraków 2016, s. 88-92; Z. Stawrowski, *Wokół idei wspólnoty*, Kraków 2012, s. 174-175.

<sup>80</sup> Por. J. Baszkiewicz, *Władza*, Wrocław 2009, s. 92-93.

<sup>81</sup> Por. J. Gray, dz. cyt., s. 91-93.



relacje z innymi państwami. Podział ten uzasadnia on tym, że zbyt duża władza powierzona jednostkom, tworzenie i jednocześnie wykonywanie prawa przez te same podmioty, mogłyby prowadzić do niewłaściwego jej wykorzystywania i uzurpacji<sup>82</sup>. Według Locke'a najwyższą władzą jest legislatywa, to właśnie od jej kształtu i sprawowania zależy typ ustroju. To sam lud, w drodze umowy społecznej, powołuje legislatywę, od niego więc czerpie swoją legitymację oraz zwierzchność nad pozostałymi władzami. Stąd też w jego ujęciu władza ustawodawcza jest władzą najważniejszą i mającą przewagę nad pozostałymi<sup>83</sup>. Legislatywa ponadto powołuje władzę wykonawczą i federatywną i ma prawo do jej odwołania. Jednocześnie, zdaniem Locke'a, legislatywa nie powinna działać nieprzerwanie, będąc zwoływana przez władzę wykonawczą co pewien czas<sup>84</sup>. Ponadto, choć oddzielił on władzę wykonawczą od federatywnej, to przyznawał jednocześnie, że w praktyce działają one wspólnie i trudno o ich ścisłe oddzielenie. Locke nie wyróżnił w ogóle władzy sądowniczej, natomiast jego główną intencją było oddzielenie od siebie władzy ustawodawczej od wykonawczej. W tym ujęciu legislatywa była najważniejszą władzą, której nie ograniczała żadna inna, władza wykonawcza i federatywna były jej bowiem podległe. Jedynie lud miał prawo wystąpić przeciwko władzy ustawodawczej. Stąd też Locke jedynie naszkicował koncepcję podzielenia władzy, nie zawarł natomiast istotnych kwestii związanych z wzajemnym ograniczaniem się czy też równoważeniem się władz. Niemniej jednak wysunięcie idei podziału władzy było bardzo istotne dla rozwoju myśli liberalnej.

Monteskiusz powszechnie uchodzi za twórcę doktryny trójpodziału władzy, jak i jej wzajemnego równoważenia się. Wyróżnił on mianowicie władzę ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą. Władze te posiadały zarówno „moc stanowienia”, czyli działania w ramach swoich kompetencji, jak i „zdolność przeszkadzania”, tj. ograniczania pozostałych władz. Jak twierdził Monteskiusz: „Kiedy w jednej i tej samej osobie lub w jednym i tym samym ciele władza prawodawcza zespolona jest z wykonawczą, nie ma wolności; ponieważ można się lękać, aby ten sam monarcha albo ten sam senat nie stanowił tyrańskich praw, które będzie tyrańsko wykonywał”<sup>85</sup>. Władza ustawodawcza powinna się według niego dzielić na dwie izby – niższą, złożoną z reprezentantów ludu i wyższą, obejmującą arystokrację, jednak tylko pierwsza miała

---

<sup>82</sup> Por. J. Locke, dz. cyt., s. 341.

<sup>83</sup> Por. Z. Ogonowski, *Locke*, Warszawa 1972, s. 190.

<sup>84</sup> Por. J. Locke, dz. cyt., s. 347.

<sup>85</sup> Monteskiusz, *O duchu praw*, Warszawa 2009, s. 198.

uprawnienia do tworzenia prawa. W odróżnieniu od koncepcji Locke'a, legislatura nie była władzą najwyższą, której podlegają pozostałe. Władza wykonawcza bowiem, sprawowana przez króla, nie mogła zostać odwołana przez legislaturę, co najwyżej osądzeni mogli być doradcy króla, posiadała więc ona dużą niezależność. Ponadto, według Monteskiusza, to władza wykonawcza miała akceptować bądź też odrzucać prawo uchwalone przez legislaturę, choć nie posiadała uprawnień do tworzenia aktów prawnych. Stąd też władze te wzajemnie się ograniczały i nie uzyskiwały wyraźnej przewagi. Natomiast władza sądowa nie ograniczała pozostałych, a jedynie posiadała uprawnienia do działania w swoim własnym zakresie. Sędziowie mieli być wybierani do osądzania konkretnych spraw, nie sprawowaliby zatem stale swojej funkcji. Władza sądowa w ujęciu Monteskiusza w zasadzie nie miała charakteru politycznego, tak jak władza ustawodawcza czy wykonawcza<sup>86</sup>. Niemniej samo jej wyszczególnienie i nadanie niezależności od pozostałych, było bardzo istotną kwestią. Koncepcje Monteskiusza zostały następnie rozwinięte przez federalistów, szczególnie przez Jamesa Madisona - uszczegółowiony został sam podział władz, ich kompetencje, podziały, równowaga się i ograniczenia, a także koncepcja władzy sądowej, sprawowanej przez zawodowych sędziów. Dla federalistów jedną z najważniejszych kwestii było zapobieganie powstaniu stronnictw politycznych, które zabiegałyby tylko o swoje interesy, a nie dobro wspólne<sup>87</sup>. Stąd też wysunęli dość szczegółową koncepcję podziałów w ramach władzy ustawodawczej, a także pomiędzy władzą ustawodawczą i wykonawczą. Władzę wykonawczą miał sprawować już nie monarcha, ale prezydent, wybierany przez naród, a władzę sądową niezależne sądy, w tym Sąd Najwyższy. W kwestii podzielenia władzy federaliści pozostawali pod wpływem teorii Monteskiusza, wyróżniając władzę ustawodawczą, wykonawczą i sądową i nie dając żadnej z nich zasadniczej przewagi. Podsumowując, liberalna idea podziału władzy miała przede wszystkim za zadanie ograniczyć władzę państwową poprzez strukturalne podziały, aby zapobiec despotyzmowi.

---

<sup>86</sup> Por. R. Małajny, *Trzy teorie podzielonej władzy*, Warszawa 2011, s. 209.

<sup>87</sup> Por. J. Madison, *Federalista nr 10*, [w:] S. Filipowicz (red.), t. 2, dz. cyt., s. 177-182.

### 1.2.7 Tolerancja

Koncepcja tolerancji w myśli liberalnej pojawiła się już u Johna Locke'a, który poświęcił temu zagadnieniu osobne dzieło. W swoim *Liście o tolerancji* odnosił ją do poszczególnych wyznań, a nie do światopoglądu czy twierdzeń filozoficznych, stąd też w początkach kształtowania się liberalizmu wysunięta została kwestia tolerancji religijnej. Locke wskazuje, że państwo powstaje dla zabezpieczenia praw jednostki i dóbr materialnych<sup>88</sup>. Angielski myśliciel oddziela sferę państwową od religijnej, która wykracza poza właściwe zadania i kompetencje państwa. W tym ujęciu władza polityczna odnosi się do kwestii świeckich, a nie wyznaniowych. To oddzielenie od siebie sfery państwowej od religijnej miało fundamentalne znaczenie dla rozwoju myśli liberalnej i w ogóle nowożytnych ustrojów. Dotychczas bowiem władza polityczna była związana ze sferą religijną. Locke natomiast postulował, by rządzący nie nakazywali przyjmowania określonego wyznania czy też by nie zakazywali publicznego kultu. Państwo bowiem nie powinno zajmować się kwestiami religijnymi, tylko politycznymi.

Angielski filozof zauważył jednak, że tolerancja religijna posiada swoje granice i może zostać ograniczona, ale tylko ze względów politycznych, społecznych. Locke rozróżnił mianowicie dogmaty spekulatywne od dogmatów o charakterze moralnym, które mogą mieć wpływ na pokój publiczny i sprawy państwowe. Władza ma uprawnienie do nietolerowania dogmatów podważających porządek państwowy, nie powinna jednak zakazywać głoszenia dogmatów spekulatywnych, gdyż nie mieści się to w ramach kompetencji władzy politycznej<sup>89</sup>. Generalnie podstawową koncepcji tolerancji Locke'a było rozgraniczenie sfery państwowej od sfery religijnej, przyznanie państwu zadań politycznych<sup>90</sup>. Ponadto tolerancją nie obejmował on katolików i mahometan, gdyż jego zdaniem byli oni podlegli papieżowi bądź sułtanowi, a także ateistów. Stąd też tolerancja mogła być ograniczona tylko wtedy, kiedy wyznanie w jakiś sposób naruszało porządek publiczny bądź też miało wpływ na sferę polityczną. Niemniej Locke nie opowiadał się za tolerancją w szerszym, światopoglądowym znaczeniu, odnosząc ją w zasadzie do stosunku państwa do poszczególnych wyznań. W XVIII w. w dobie Oświecenia rozwinęło się znaczenie i zakres tolerancji, jak również idea wolności myśli i słowa. Jednym z ważniejszych pisarzy oświeceniowych, który

---

<sup>88</sup> Por. J. Locke, *List o tolerancji*, Warszawa 1963, s. 7.

<sup>89</sup> Por. tamże, s. 45-46.

<sup>90</sup> Por. R. Legutko, *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*, Kraków 1997, s. 48-51.

podjął temat tolerancji, był Voltaire. Ówczesni myśliciele, opowiadali się zresztą nie tylko za tolerancją religijną, ale i wolnością myśli i słowa. Tolerancja zatem zaczęła być rozumiana w szerszych kategoriach. Wolność wyrażania własnych poglądów stała się jedną z naczelných liberalnych zasad. Te uprawnienia zostały zapisane w Konstytucji Amerykańskiej oraz Konstytucji Francuskiej.

## Rozdział 2

### Charakterystyka ideowo-historyczna okresu Sejmu Wielkiego

Dzieła H. Kołłątaja powstawały w kontekście polskich reform ustrojowych, a także w okresie oświeceniowych rewolucji i nowych idei. Dlatego też w drugim rozdziale zostanie ukazana charakterystyka doktrynalna, a także historyczna okresu Sejmu Wielkiego. Pierwszy punkt będzie dotyczył uwarunkowań ustrojowych i doktrynalnych. Wpierw zostaną omówione rewolucja amerykańska i francuska, a następnie najważniejsi zachodni myśliciele polityczni drugiej połowy XVIII w kontekście idei liberalnych i republikańskich. Ostatni podpunkt będzie dotyczył polskich tradycji ustrojowych i politycznych, a więc ewolucji państwa polskiego i jego naczelných instytucji, a także najważniejszych polskich myślicieli. Drugi punkt będzie odnosił się do reform, jakie zostały podjęte w okresie stanisławowskim i zwołania Sejmu Wielkiego. Trzeci z kolei skupi się na stronnictwach i myśli politycznej doby wspomnianego sejm. W ostatnim podpunkcie zostanie omówiona działalność H. Kołłątaja w latach 1788-1792, czyli w okresie obrad Sejmu Wielkiego.

#### 2.1 Kontekst zachodnich przemian ustrojowych i nowych nurtów ideowych

##### 2.1.1 Rewolucja amerykańska i francuska – czasy przełomu społecznego-politycznego

Wiek XVIII był okresem przełomowym pod względem ideowym i doktrynalnym – oświeceniowi filozofowie i myśliciele wysunęli bowiem nowatorskie, rewolucyjne teorie społeczne i polityczne, które w dużej mierze stanowiły zerwanie z dotychczasowymi koncepcjami i *ancient regime*. Oświeceniowe idee były często radykalne i nie obejmowały zaledwie jednego kraju czy terytorium, jak w przypadku początków myśli liberalnej w Anglii. To właśnie one przyczyniły się w znaczącym stopniu do rewolucyjnych zmian pod koniec tego stulecia, szczególnie w Stanach Zjednoczonych i Francji. Schyłek epoki Oświecenia to właśnie okres rewolucyjnych zmian, deklaracji praw i konstytucji, które stanowiły wyraz wprowadzania w praktykę nowych koncepcji, wysuniętych przez ówczesnych myślicieli i pisarzy.

Warto zauważyć, że choć faktycznie największe znaczenie ideowe i polityczne miały amerykańska wojna o niepodległość oraz Wielka Rewolucja Francuska, to również w innych krajach miały miejsce rewolucyjne zdarzenia – jak na przykład w 1782 r. w Genewie, w 1787 w Holandii, w 1788 w Belgii, a które wywarły pewien wpływ na przemiany, jakie dokonały się we Francji. Jak pisze Andrzej Chwalba: „W latach 1782-1788 w kilku krajach Starego Kontynentu doszło do gwałtownego konfliktu między starym porządkiem, reprezentowanym przez feudalne, absolutnie rządzone monarchie, a nowym porządkiem, który reprezentowali wyznawcy idei oświecenia. (...) Na drodze pokojowej taka przeprowadzka nie była możliwa, dlatego musiało dojść do zbrojnej konfrontacji zwolenników starego i nowego porządku”<sup>91</sup>. Nowe idee liberalne, ale i demokratyczno-republikańskie, także w radykalnej wersji jak u J.J. Rousseau, były zbyt odmienne od tych tradycyjnych, utrwalonych przez wieki i autorytet Kościoła, aby mogły być (przynajmniej w Europie kontynentalnej) wprowadzane na drodze pokojowej, ewolucyjnej. Aby wprowadzić owe idee, a jednocześnie znieść zastany porządek feudalny i absolutystyczny, należało dokonać wielkiego przewrotu społeczno-politycznego i to przy użyciu siły, występując przeciwko monarchom, politycznej i kościelnej władzy. Choć sfera ideowa miała znaczący, jeśli wręcz nie najważniejszy wpływ na rewolucyjne wydarzenia z końca XVIII-wiecznego stulecia, to istotne okazały się także inne czynniki i uwarunkowania, takie jak chociażby rozwój gospodarki kapitalistycznej i handlu, a co za tym idzie, wzrost wolnościowych, a także równościowych aspiracji mieszczań i właścicieli ziemskich. Niemniej decydujące znaczenie miały właśnie postępowe dzieła ówczesnych myślicieli, które uzasadniały takie roszczenia i jeszcze bardziej inspirowały nieuprzywilejowane stany do rewolucyjnych posunięć. Ponadto, o ile dyskusyjne jest to, w jakiej mierze bunty w Belgii, Holandii i walki niepodległościowe w Stanach Zjednoczonych można określić mianem rewolucji sensu *stricto*, czyli radykalnej przemiany społeczno-politycznej, o tyle rewolucja francuska postrzegana jest nie tylko za pierwszą rewolucję w dziejach, ale także jedną z najważniejszych i znaczących w swym przebiegu. Warto jednak nieco bliżej opisać i przeanalizować nie tylko wydarzenia rewolucyjne w oświeceniowej Francji, ale także te ze Stanów Zjednoczonych, bowiem i one miały wielkie znaczenie dla całej epoki.

---

<sup>91</sup> A. Chwalba, *Historia Powszechna. Wiek XIX*, Warszawa 2012, s. 194.

Amerykańska Konstytucja była uwieńczeniem wieloletnich starań mieszkańców angielskich kolonii o uzyskanie niepodległości i utworzenie własnego, suwerennego państwa. Pierwsze bunty angielskich kolonistów, a w zasadzie tworzącego się amerykańskiego narodu, rozpoczęły się już w 1765 w Izbie Obywateli Wirginii, kiedy jeden z delegatów skrytykował politykę prowadzoną przez angielski Parlament, uważając ją za niesprawiedliwą i krzywdzącą wobec kolonii. Właśnie angielska polityka dyskryminacyjna, przede wszystkim w kontekście podatkowym i handlowym, stanowiła naczelną przyczynę buntu brytyjskiej ludności zamieszkałej w Ameryce Północnej. Jeszcze w tym samym roku odbyło się pierwsze posiedzenie delegatów z kolonii, określane jako „Kongres Znaczkowy”, które wydało „Deklarację Praw”, w której postulowano odwołanie niekorzystnych i dyskryminujących reform przez angielski Parlament; jednak żaden z delegatów nie podpisał się pod tym dokumentem<sup>92</sup>. Rząd angielski w następnych latach utrzymywał protekcyjną politykę wobec amerykańskich kolonii, co doprowadziło do takich wydarzeń, jak masakra w Bostonie w 1770 r., albo do konfrontacji związanej ze słynną sprawą „herbatki bostońskiej” w 1773, czyli brytyjskiej ustawy o herbacie, która była pod względem handlowym i finansowym niekorzystna dla kolonistów. Wszystkie te bunty tylko zaostrzały stosunek władz angielskich do kolonii amerykańskich, co doprowadziło do zwołania Pierwszego Kongresu Kontynentalnego w 1774 roku, złożonego z deputowanych kolonii i ostatecznie do rozpoczęcia regularnego konfliktu militarnego między zrewoltowanymi kolonistami (określonymi niebawem jako „Armia kontynentalna”) a angielskim wojskiem, obecnym w Ameryce. W 1776 r. poszczególne kolonie zaczęły uchylać własne konstytucje, a także zwoływać niezależne od rządu angielskiego kongresy. Również w tym roku w lipcu została uchwalona „Deklaracja Niepodległości”, która obwieściła zjednoczenie trzynastu stanów Ameryki w niepodległą konfederację suwerennych państw, niezależnych już od angielskiego monarchy. Ponadto, przede wszystkim z inicjatywy Jeffersona, w tym fundamentalnym dokumencie znalazł się zapis o naturalnych prawach człowieka, a także uznanie wszystkich ludzi za równych sobie. Uchwalenie tego dokumentu doprowadziło do kolejnych wojen z Wielką Brytanią, które ostatecznie zakończyły się zwycięstwem wojsk amerykańskich i podpisaniem w 1783 r. traktatu pokojowego w Wersalu, w którym król Jerzy III uznał niepodległość amerykańskich kolonii. Stanowiło to zakończenie amerykańskich walk o

---

<sup>92</sup> Por. K. Mikulski, J. Wijaczka, *Historia powszechna. Wiek XVI-XVIII*, Warszawa 2012 s. 571.

niepodległość, które należy traktować bardziej jako rewoltę czy bunt, a nie rewolucję, dokonywującą głębszych przemian społecznych i ideowych, a nie tylko politycznych. Niemniej już samo wystąpienie przeciwko angielskiemu królowi i doprowadzenie do powstania niezależnych od monarchii stanów stanowiło istotne wydarzenie. Znacznie ważniejsze jednak okazały się dyskusje nad nową amerykańską Konstytucją i ostatecznie jej uchwalenie, nawet jeśli poszczególne konstytucje stanowe i „Deklaracja Niepodległości” ją poprzedzały i stanowiły zapowiedź i fundament dla jej poszczególnych postanowień.

Począwszy od 1783 r., czyli podpisania traktatów pokojowych z Anglią, amerykańskie kolonie uzyskały pełną suwerenność i funkcjonowały jako federacja niezależnych państw-stanów, które łączył przede wszystkim Kongres, złożony z poszczególnych delegatów ze stanów, na ogół niechętnych centralizacji władzy<sup>93</sup>. Była to jedyna instytucja, która łączyła niezależne stany, co doprowadzało do dezorganizacji w kwestiach militarnych czy finansowych<sup>94</sup>. Stąd też wzięły się próby reform i zwołania powszechnej konwencji, przede wszystkim ze strony Madisona. W maju 1787 w Filadelfii doszło do rozpoczęcia konwencji, która we wrześniu wydała najważniejszy dokument w dziejach Stanów Zjednoczonych i jeden z najistotniejszych w historii nowożytnej polityki – Konstytucję Amerykańską. Podczas kilkumiesięcznych, burzliwych debat między „federalistami” (J. Madison, A. Hamilton, J. Jay) nawołującymi do utworzenia unii a „antyfederalistami”, nawołującymi do luźnej konfederacji, przewagę uzyskało pierwsze stronnictwo i właśnie postulaty „federalistów” stały się fundamentem Konstytucji Amerykańskiej. Niemniej nie można jej postrzegać tylko jako dokumentu, który powstał z racji czysto pragmatycznych czy też ustrojowych, dla zreformowania i ulepszenia kształtującego się państwa amerykańskiego. Znaczenie i właśnie rewolucyjny charakter tej konstytucji bierze się stąd, że była pierwszym takim dokumentem, to znaczy pierwszą konstytucją w liberalnym, oświeceniowym rozumieniu. Została ogłoszona „w imię ludu” i potwierdziła rewolucyjną wówczas doktrynę zwierzchnictwa narodu, a nie boskich praw królów czy parlamentu<sup>95</sup>. Zapisano w niej nowe idee i postulaty, jakie wysuwał Monteskiusz o potrzebie rozdzielenia władzy, a także uznano jej nadrzędny charakter wobec władzy politycznej, co stanowi istotę liberalnego konstytucjonalizmu. Zerwała z

---

<sup>93</sup> Por. tamże, s. 581.

<sup>94</sup> Por. tamże, s. 582.

<sup>95</sup> Por. M. Canovan, dz. cyt., s. 38-39.



wielowiekową tradycją monarchiczną, wprowadzając w miejsce króla wybranego przez naród amerykański prezydenta, choć warto podkreślić, że Hamilton był zwolennikiem monarchii konstytucyjnej (co w ramach liberalizmu nie miało większego znaczenia). Sama idea uchwalenia fundamentalnego, naczelnego i najwyższego aktu prawnego, stanowiącego wyraz suwerenności ludu, przesądzała o prawdziwie rewolucyjnym charakterze amerykańskich wydarzeń. Co więcej, już rok po ogłoszeniu Konstytucji Amerykańskiej, pod wpływem protestów ze strony „antyfederalistów”, uchwalono słynne dziesięć poprawek do konstytucji, określane mianem „Karty Praw”. Zawarto w nich wszystkie najważniejsze prawa człowieka i swobody obywatelskie, takie jak np. wolność słowa i prasy, prawo do sprawiedliwego procesu, wolność wyznawania religii. Konstytucja Amerykańska stanowiła więc przełom w dziedzinie ustrojowej i politycznej, wprowadzając w praktykę wszystkie najważniejsze idee liberalne, co właśnie stanowiło o rewolucyjnym charakterze ówczesnych wydarzeń i owego dokumentu.

O ile jednak w koloniach amerykańskich nie było tradycji feudalnych i absolutystycznych, a zatem nie trzeba było dokonywać radykalnej i gruntownej przemiany społeczno-politycznej, to w Europie, a nade wszystko we Francji sytuacja przedstawiała się zupełnie odmiennie. Królestwo francuskie bowiem było wzorcowym przykładem scentralizowanego państwa rządzonego przez monarchę absolutnego „z Bożej łaski”, dawnego ustroju, określanego mianem *ancien regime*. Jednocześnie to we Francji powstał i rozwinął się najbardziej radykalny i wyrazisty nurt Oświecenia, krytykujący dotychczasowe zasady i tradycję, w zamian wysuwając nowe, wolnościowe i antyfeudalne postulaty. Podłożem dla wybuchu rewolucji we Francji były jednak nie tylko oświeceniowe idee, ale także ówczesny kryzys finansowy i bunty chłopów, niezadowolonych ze swojego położenia i prowadzonej przez dwór polityki. Król Ludwik XVI, chcąc uzyskać zgodę na wprowadzenie nowych podatków, w zasadzie musiał zwołać posiedzenie Stanów Generalnych w 1789 r., złożonych także ze stanu trzeciego (czyli chłopów i mieszczan), a które wydawało się stanowić relikwiarz przeszłości, gdyż ostatni raz obradowało w 1614 r.<sup>96</sup>. Właśnie to wydarzenie stanowiło początek rewolucji francuskiej, wszystkich późniejszych rewolucyjnych wydarzeń i przemian. Właśnie w tym okresie powstaje słynna rozprawa E. Sieyesa „Czym jest stan trzeci?”, która odniosła ogromny sukces i stała się jednym z ważniejszych tekstów podczas

---

<sup>96</sup> Por. A. Chwalba, dz. cyt., s. 195.

rewolucji francuskiej, stanowiąc manifest nowych, radykalnych idei<sup>97</sup>. Jacob Talmon określi ten traktat wręcz jako najbardziej popularny i istotny dla wydarzeń politycznych w historii<sup>98</sup>. Zarówno ogólne nastroje antymonarchiczne, rewolucje i bunty w Europie oraz Ameryce, krytyka polityki prowadzonej przez króla, popularność nowych, liberalnych, roussofskich i oświeceniowych idei, a także wielki sukces pamfletu Sieyesa doprowadziły do niespotykanego zdarzenia, jakim było ogłoszenie się przez reprezentantów stanu trzeciego „Zgromadzeniem Narodowym”, które jako jedyny i pełnoprawny przedstawiciel narodu francuskiego, ma prawo wypowiadać się w jego imieniu i dzierżyć najwyższą władzę prawodawczą. Było to bezpośrednie odwołanie się do koncepcji E. Sieyesa, wyrażonych we wspomnianym pamflecie, według którego tylko stan trzeci jest narodem francuskim, w przeciwieństwie do dwóch pozostałych, uprzywilejowanych stanów. Zgromadzenie Narodowe, po wezwaniu króla do połączenia się z pozostałymi stanami, przekształciło się w Konstytuante, a więc zgromadzenie, którego zadaniem jest uchwalenie konstytucji.

Zburzenie Bastylji 14 lipca 1789 r., uznawane za symbol obalenia starego porządku i początek buntów mieszkańców Paryża, jeszcze bardziej zradycalizowało nastroje społeczne oraz działania polityczne. Noc z 4 na 5 sierpnia uznawana jest za niezmiernie istotną, bowiem wtedy Konstytuanta dokonała pierwszego demontażu dotychczasowego ustroju, znosząc porządek feudalny i poddaństwo chłopów czy przywileje podatkowe szlachty<sup>99</sup>. Najistotniejsza i najbardziej doniosła jednak okazała się słynna „Deklaracja praw człowieka i obywatela”, uchwalonej przez Konstytuante 26 sierpnia 1789 r. Była to w zasadzie pierwsza karta praw, obejmująca już nie uprzywilejowane stany, ale wszystkie jednostki, określane od tej pory już nie jako poddani monarchy, ale obywatele Francji. W owej deklaracji w jeszcze większym stopniu niż w amerykańskiej „Deklaracji Niepodległości” bądź w pierwszych dziesięciu poprawkach, odwoływano się do dziedzictwa myśli liberalnej i oświeceniowej, przede wszystkim do wolności osobistej, równości wobec prawa i doktryny suwerennego ludu. Ponadto dokument poszerzył tradycyjne prawa naturalne, wymieniając bardziej szczegółowe swobody obywatelskie, takie jak wolność słowa, prawo do sprawiedliwego procesu, a także uznając za prawa człowieka uprawnienia polityczne, w znaczeniu prawa do wyboru reprezentantów. Francuska „Deklaracja praw człowieka i obywatela”

---

<sup>97</sup> Por. B. Baczko, *Rewolucja. Władza, nadzieje, rozterki*, Gdańsk 2010, s. 7.

<sup>98</sup> Por. J. Talmon, *Źródła demokracji totalitarnej*, Kraków 2015, s. 63.

<sup>99</sup> Por. A. Chwalba, dz. cyt., s. 202.

była dokumentem całkowicie przełomowym, napisanym w duchu prawdziwie oświeceniowym, zawierając wszystkie najważniejsze idee liberalne; stała się symbolicznym aktem nowego porządku, opartego już nie na tradycji, przywilejach i autorytecie religii, ale na rozumie i naturalnych, racjonalnie poznawanych prawach, równych dla wszystkich ludzi. Już wówczas zdawano sobie sprawę z rewolucyjnego charakteru tej deklaracji, czego przykładem jest słynny obraz, przedstawiający ją jak nowy Dekalog z deistyczną symboliką światła rozumu, rozjaśniającego dotychczasowe przesady i ciemności. Pierwsze uchwały Konstytuanty, a przede wszystkim wspomniana Deklaracja stanowiły wyraz nowego pojmowania człowieka, jego praw, państwa i władzy, co musiało silnie wpłynąć na uczestników Sejmu Wielkiego i polskich myślicieli tego okresu.

Na tym jednak nie zakończyły się prace Konstytuanty, która rok później uchwaliła ustawę o duchowieństwie. Ustawa ta podporządkowywała Kościół katolicki państwu, zmniejszyła liczbę biskupstw, a także przekazywała urzędowi prawo mianowania duchownych i zobowiązywała ich do złożenia przysięgi na ustawę<sup>100</sup>. W tym samym roku podjęto również decyzję o kasacji zakonów. Był to początek polityki antykościelnej, mającej na celu osłabienie Kościoła katolickiego jako głównego przedstawiciela starego porządku, a jednocześnie przeciwnika rewolucyjnych zmian i oświeceniowych postulatów. Dlatego też już pierwsza faza rewolucji francuskiej, poza licznymi wątkami liberalnymi, przejawiała jednocześnie tendencje i postulaty oświeceniowe, ale już nieliberalne, poniekąd autorytarne, czego przykładem jest właśnie polityka antykościelna i chęć podporządkowania Kościoła państwu. W 1791 roku, po nieudanej ucieczce Ludwika XVI, został on internowany, co także stanowiło wymowne wydarzenie. Wreszcie 14 września 1791 r. została uchwalona Konstytucja Francuska, która wprowadziła, podobnie jak Konstytucja Amerykańska, najważniejsze idee liberalne w kontekście ustrojowym – podział władzy, suwerenność narodu, konstytucjonalizm. Król został ograniczony konstytucją i ustawodawczą władzą parlamentu, a więc miejsce monarchii absolutnej zajęła monarchia konstytucyjna. Zostały także przyznane prawa wyborcze francuskim obywatelom, jednak nielicznym, posiadającym odpowiednio wysokie dochody i własność<sup>101</sup>. Warto jednak podkreślić, że Konstytucja Francuska zwalniała króla od odpowiedzialności przed parlamentem, jedynie królewscy ministrowie i urzędnicy mogli być sądzeni. W efekcie po dwóch

---

<sup>100</sup> Por. tamże, s. 205.

<sup>101</sup> Por. tamże, s. 206.

latach trwania rewolucji francuskiej, nie dokonano bardzo radykalnych zmian ustrojowych, zachowując polityczną stabilność i nie zrywając całkowicie z dotychczasową tradycją i dziedzictwem, zachowując chociażby instytucję monarchii, także w znaczeniu personalnym. Znacznie większe zmiany dokonały się w sferze idei, które przestały być tylko wygłaszane przez ówczesnych postępowych myślicieli, ale stały się polityczną praktyką, czymś zapisanym w deklaracjach i ustawach.

Niemniej na opisanych powyżej zmianach rewolucja francuska się nie skończyła. W zasadzie jej pierwsza faza miała charakter przede wszystkim umiarkowany, bardziej liberalny niż radykalny i utopijny, choć jej przywódcy w tym okresie, zwłaszcza E. Sieyès niewątpliwie pozostawali pod dużym wpływem myśli Rousseau. To właśnie drugi etap owej rewolucji, który rozpoczął się od wyborów do Konwentu we wrześniu 1792 r. i proklamowania I Republiki Francuskiej, stanowi o jej dramatyzmie i prawdziwie, skrajnie rewolucyjnym charakterze. Jakobini, którzy przejęli władzę, a przede wszystkim Maximilian Robespierre i Saint-Just dążyli do urzeczywistnienia w praktyce ideałów Rousseau i starali się zaprowadzić rządy niepodzielnej „woli powszechnej”. W efekcie do wiosny 1794 r. Francja, a szczególnie Paryż, stały się miejscem radykalnej, dogłębnej przemiany społecznej, politycznej, religijnej, etycznej, obejmującej w zasadzie wszystkie najważniejsze społeczne sfery, co stanowiło coś niespotykanego w swojej skali i sile w dotychczasowej historii. W okresie jakobińskiej dyktatury, określanej też „Wielkim Terrorem”, nie tylko zgilotynowano Ludwika XVI, ale także tysiące innych, często niewinnych osób, uchwalono nową konstytucję, proklamującą Francję republiką, wprowadzono nowy kalendarz i nazwy miesiące, zrywając całkowicie z tradycją chrześcijańską, a wręcz wprowadzano kult nowych świętych i rozumu i obchodzono nowe, rewolucyjne święta, co było istotne w utwierdzeniu w społeczeństwie rewolucyjnych, a w zasadzie jakobińskich, radykalnych postulatów i utopii<sup>102</sup>. Polityka jakobińska była skrajnie antykatolicka, a także dążyła do zastąpienia dotychczasowego wyznania kultem naturalistycznym, rewolucyjnym, czego przykładem są właśnie rewolucyjne święta<sup>103</sup>. Dynamika rewolucyjnego terroru była tak wielka, że zgilotynowani zostali także przywódcy i działacze rewolucyjni, jak Danton. Rządy jakobińskie trwały do 1794, kiedy część działaczy rewolucyjnych wystąpiła przeciwko jakobinom, doprowadzając do ścięcia jej najważniejszych przywódców, na

---

<sup>102</sup> Por. B. Baczek, *Światła utopii*, Warszawa 2016, s. 266-278.

<sup>103</sup> Por. J. Baszkiewicz, *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat: mitologia i rzeczywistość rewolucji francuskiej*, Warszawa 1993, s. 274-297.

czele z M. Robespierrem. Wydarzenia te rozpoczęły kolejną, trzecią fazę rewolucji francuskiej, określaną jako panowanie Dyrektoriatu albo Republikę Termidoriańską, podczas której wycofane zostały najbardziej radykalne jakobińskie reformy, terror ustał, a sytuacja wewnętrzna została ustabilizowana i uspokojona. Ostatni, czwarty etap rewolucji francuskiej rozpoczął się w 1799 r., wraz z objęciem władzy pierwszego konsula, a potem cesarza przez Napoleona. Niemniej to dwie pierwsze fazy rewolucji francuskiej, a szczególnie druga, stanowiły o jej znaczeniu i bezprecedensowości.

Nie można utożsamiać całej Rewolucji Francuskiej z terrorem ani też z prawami człowieka i ideami liberalnymi; trzeba ją traktować jako różnorodne, wręcz sprzeczne ze sobą etapy i okresy, mające za swoje źródło odmienne idee i koncepcje. Francuska rewolucja i jej dwie pierwsze fazy pokazały w praktyce, jak bardzo odmienne są postulaty liberalne od roussovskich i do czego może doprowadzić radykalne stosowanie się do abstrakcyjnych, filozoficznych teorii w działaniach politycznych. Mimo odmiennego charakteru tych dwóch etapów, to właśnie Francja w latach 1789-1794 była państwem, w którym dokonała się radykalna przemiana w dziedzinie ustrojowej i ideowej. Następne stanowiły próbę bardziej stabilizacji niż kolejnych rewolucyjnych ruchów i zmian. Okazało się, że dla jakobińskich radykałów wprowadzone zmiany nie były wystarczające. Można tu dostrzec głębokie antynomie między myślą liberalną i umiarkowaną demokratyczną, a radykalnymi, utopijnymi koncepcjami Rousseau. J. Talmon dalszy ciąg rewolucyjnych wydarzeń określa jako spór pomiędzy zwolennikami dokonanych już rewolucyjnych przemian, opartych na legalizmie i równowadze a działaczami opowiadającymi się za radykalizacją działań i postulatów rewolucyjnych przez użycie przymusu i siły<sup>104</sup>. Warto podkreślić, że na uczestników Sejmu Wielkiego i twórców Konstytucji 3 Maja wpływ wywierały zdarzenia z pierwszej fazy rewolucji francuskiej, bowiem dyktatura jakobińska rozpoczęła się dopiero w 1792 r.

---

<sup>104</sup> Por. J. Talmon, dz. cyt., s. 70.

### 2.1.2 Wątki liberalne, demokratyczne i republikańskie w zachodniej myśli politycznej drugiej połowy XVIII w.

W epoce Oświecenia występowały nie tylko idee liberalne, ale także odmienne od liberalizmu, a w swej skrajnej postaci całkowicie z nim niezgodne. Republikanizm, zwłaszcza nowego typu, postulaty demokratyczne, mniej czy bardziej z nim związane, na czele z filozofią Rousseau – właśnie te nurty i tradycje rywalizowały z myślą liberalną, wchodząc w nią w konflikt albo i uzupełniając. Różnorodność nowych idei nie przyczyniła się wówczas do jasnego oddzielenia od siebie poszczególnych nurtów, ich nazwania i odgraniczenia; podział stosowano przede wszystkim w odniesieniu do tradycyjnych poglądów, ugruntowujących zastany porządek i tradycję, a nie oświeceniowych, postępowych teorii społeczno-politycznych – tak odmiennych od wówczas uznawanych. Myśliciele drugiej połowy XVIII w. czerpali z pism przede wszystkim Locke’a, Monteskiusza, a także Machiavelliego i pisarzy antycznych, którzy wywarli duży wpływ na „Ojców Założycieli” Stanów Zjednoczonych. W Europie ogromnym autorytetem okazał się od razu Rousseau, który sam pisząc w drugiej połowie stulecia, wywarł trudny do przecenienia wpływ na współczesnych myślicieli i działaczy politycznych, i to nie tylko we Francji. W tym okresie idee polityczne, pochodzące z różnych tradycji i czasów, takie jak angielski liberalizm, absolutyzm oświecony, stary i nowy republikanizm, radykalne koncepcje roussofskie i myśl utopijna nierzadko mieszały się i łączyły ze sobą u poszczególnych myślicieli. Zasadniczą kwestią jest to, na ile takie połączenie i zmieszanie można uznać za komplementarne, a na ile koncepcje należące do owych tradycji są na tyle odmienne, że nie sposób ich ze sobą połączyć, zachowując jednocześnie spójność rozumowania i jedność doktrynalną. Wpływy różnych nurtów i tradycji są dostrzegalne także u przedstawicieli polskiej myśli politycznej doby Sejmu Czteroletniego.

Zanim zostaną pokrótce omówieni naczelnicy myśliciele drugiej połowy XVIII w., warto pokrótce ukazać niejednoznaczność i pewną problematyczność związaną z tak powszechnie stosowanym terminem „republikanizm”. W powszechnym znaczeniu republika odnosi się do państw, w którym rządzą obywatele, bezpośrednio bądź przez swoich przedstawicieli, a nie monarcha. Jest to jednak dość uproszczone rozumienie samego republikanizmu. Zazwyczaj w naukach społecznych rozumie się go w klasycznym, jeszcze starożytnym kształcie, jaki został nadany przez Arystotelesa i Cyncerona. Republikanizm w tym ujęciu będzie w wielkim skrócie oznaczał rządy

sprawowane przez obywateli dla dobra ogółu. Dwie rzeczy są tutaj istotne – demokracja w greckiej kulturze politycznej również odnosiła się do rządów sprawowanych przez obywateli polis, ale nie dla dobra wspólnego, tylko indywidualnych korzyści jednostek, co w niemałym stopniu przekreślało jej republikański charakter<sup>105</sup>. Ponadto, w Grecji, a przede wszystkim w Rzymie, uważano partycypację we władzy za ściśle uzależnioną od prawowitości i roztropności obywateli, czyli moralnej cnoty. Dlatego też zarówno Arystoteles, jak i Cyceeron opowiadali się za nierównymi prawami politycznymi i odmiennym udziałem poszczególnych obywateli w rządzeniu. Dla Arystotelesa republika to taka forma sprawowania władzy, która łączy w sobie wszystkie trzy typy prawowitych ustrojów, a więc monarchię, arystokrację i *politeję*. O ile w starożytnych Atenach nie było praktycznej realizacji ideałów republikańskich w tym rozumieniu, to w okresie Rzymskiej Republiki doczekały się one pełnej realizacji, kiedy to władza podzielona była pomiędzy plebejuszy i ludowych trybunów, patrycjuszy w Senacie i konsulów, uosabiających władzę monarchy. Tak więc republikanizm w tradycji klasycznej odnosił się do rządów sprawowanych przez ogół obywateli dla dobra wspólnego, ale w zależności od ich cnoty, a w praktyce społecznego usytuowania. Republikanizm starożytny nie był zatem tożsamy z ateńską demokracją, w rzeczywistości w dużej mierze ograniczał rządy większości obywateli na rzecz nielicznych, wyższych warstw, jak właśnie w republikańskim Rzymie. Stąd ów klasyczny republikanizm, którego przedstawicielami w dobie nowożytnej byli choćby renesansowi myśliciele florency czy Machiavelli, można określać jako „republikanizm arystokratyczny”, ze względu na szczególne przywileje, jakie daje wyżej sytuowanym, bardziej cnotliwym obywatelom<sup>106</sup>. Jak twierdzi Robert Dahl, dla klasycznego republikanizmu „właściwą funkcją ludu nie jest sprawowanie władzy, jak to było w Atenach, lecz raczej wybór przywódców, którzy potrafiliby sprostać trudnej funkcji rządzenia całą społecznością”<sup>107</sup>. Niemniej republikanizm w tym rozumieniu, nawet jeśli nie oznaczał powszechnych, równych rządów ludowych, wykluczał absolutną władzę monarchy.

Jednak w XVIII w. republikanizm zaczął być rozumiany i rozwijany w innym, odmiennym kierunku. Dahl określa ten nowy typ republikanizmu mianem „demokratycznego”. Według niego bowiem zerwał on z tradycją ustroju mieszanego,

---

<sup>105</sup> Por. M. Gajek, *W stronę republikańskiego liberalizmu: kategoria cnot liberalnych we współczesnej amerykańskiej myśli politycznej*, Kraków 2016, s. 28.

<sup>106</sup> Por. R. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, Warszawa 2014, s. 43.

<sup>107</sup> Tamże.

wprowadzając monteskiuszowski trójpodział władz i ich zrównoważenie, a także przestał upatrywać naczelnego zagrożenia w ludzie, jak jego klasyczna postać, dostrzegając bardziej niebezpieczeństwo ze strony warstw arystokratycznych<sup>108</sup>. Rządy obywateli były postrzegane nie tyle jako mniej czy bardziej bezpośredni udział ludu we władzy, ale jako wybór przedstawicieli. Nowy republikanizm złączył się zatem w pewnym stopniu z ideami liberalnymi i nowożytnymi, nie odnosił się już do rządów mieszanych, ze szczególnym wyakcentowaniem arystokracji i monarchii. W tym sensie „republikanizm demokratyczny”, przynajmniej w swej umiarkowanej formie, jak u Madisonsa czy Jeffersona, stał się bliski, a przynajmniej komplementarny wobec liberalizmu.

Przemiana tradycji republikańskiej w okresie Oświecenia wiązała się nie tylko z pojawieniem się nowych idei i koncepcji, ale także z odmiennymi uwarunkowaniami społeczno-politycznymi. Jak zauważył już Monteskiusz, trudno było urzeczywistniać zasady demokratyczne czy republikańskie w dużych państwach z wielką liczbą ludności. Starożytny, a także wczesno-nowożytny (np. florencki) republikanizm opierały się na bezpośrednim, a nie pośrednim, poprzez polityczną reprezentację, udziale obywateli w rządach<sup>109</sup>. Dlatego też myśliciele i działacze polityczni, tacy jak „Ojcowie Założyciele”, ideały republikańskie w warunkach wielkich zbiorowości rozumieli przede wszystkim w kategoriach umiarkowanej suwerenności ludu, konstytucjonalizmu i prawa do wyboru reprezentantów (ograniczonego przez cenzus majątkowy), odchodząc od klasycznego, starożytnego ujęcia. To Machiavelli ożywił dawne, starożytne ideały republikańskie, jakie zostały przejęte przez myślicieli angielskich XVII i XVIII w., które następnie stanowiły - wraz z liberalizmem - ideowe źródło dla myślicieli amerykańskich. Republikanizm w późniejszym, nowożytnym ujęciu nie odnosi się już do ustroju mieszanego, ale przede wszystkim do rządów ludu i władzy politycznej, która zobowiązana jest przestrzegać podstawowych swobód i praw obywateli<sup>110</sup>. Generalnie jednak najważniejszymi ideami dla tradycji republikańskiej będzie polityczna cnota i zaangażowanie w sprawy publiczne (jak np. milicja obywatelska) oraz wolność rozumiana w kategoriach politycznych, czyli posiadania i sprawowania władzy przez lud, a nie w ujęciu *stricte* liberalnym, jako niezależność jednostki. Warto wspomnieć, że dla Monteskiusza i przede wszystkim dla Rousseau,

---

<sup>108</sup> Por. tamże, s. 44.

<sup>109</sup> Por. tamże, s. 46.

<sup>110</sup> Por. T. Ball, dz. cyt., s. 341.



ideały republikańskie będą odnosić się przede wszystkim do demokracji bezpośredniej i małych państw, a nie ustroju mieszanego<sup>111</sup>.

Wyjaśnienia te były istotne, ponieważ republikanizm (podobnie jak sam liberalizm) rozumie się w różnych, odmiennych znaczeniach, czego przykładem jest nierzadko stosowane przeciwstawianie liberalizmu, z jego indywidualizmem postawie republikańskiej, nastawionej na dobro wspólne, obywatelską aktywność i cnotę oraz ustrojowe zmieszanie. Podobnie jest w przypadku samej demokracji, która w swej „czystej”, klasycznej postaci odnosi się do władzy sprawowanej przez równych sobie obywateli, natomiast począwszy od oświeceniowych rewolucji staje się coraz bardziej demokracją tylko pośrednią, z naczelną zasadą reprezentacji i ograniczeniami konstytucyjnymi, przez co określa się ją na ogół jako „liberalną”. Ujmując tę kwestię jeszcze inaczej, nie każdy typ republikanizmu i demokracji wyraża te same koncepcje i nie każdy z nich musi być odmienny od zasad klasycznego liberalizmu. Republikanizm w ujęciu starożytnym i wczesno-nowożytnym, ze swoim szczególnym nastawieniem na dobro wspólne, polityczną cnotę i wskazaniem na zaangażowanie obywateli w sferę polityczną wydaje się odmienny od klasycznego liberalizmu, który choć nie wyklucza dobra ogółu, to nie widzi w nim zasadniczego celu politycznej działalności, a także nie opowiada się tak wyraźnie za powszechnym sprawowaniem władzy i cnotą obywatelską. Ponadto, dla klasycznego republikanizmu to udział obywateli w sferze politycznej ma zabezpieczać prawa jednostki, tymczasem dla liberalizmu fundamentalne są w tej kwestii konstytucyjne zapisy i strukturalne podziały władzy. Jednak już „republikanizm demokratyczny” (czy raczej reprezentacyjny), używając sformułowania R. Dahla, nie jest już tak odległy od zasad liberalizmu i wydaje się częściowo komplementarny wobec liberalnej tradycji.

W tym miejscu warto jeszcze pokrótce zastanowić się, pomiędzy jakimi tradycjami, nurtami myśli politycznej toczył się zasadniczy spór w drugiej połowie XVIII w., jak najlepiej i najbardziej trafnie podzielić ówczesnych myślicieli pod względem ideowym? Rafał Lis w kontekście polskiej oświeceniowej myśli politycznej wskazuje z jednej strony na tradycję monarchiczną, a z drugiej na republikańską<sup>112</sup>. Niemniej monarchia wcale nie musiała całkowicie wykluczać ani ujęcia republikańskiego, jeśli nie posiadała charakteru absolutnego, ani też tradycji liberalnej,

---

<sup>111</sup> Por. Monteskiusz, dz. cyt., s. 44-46.

<sup>112</sup> Por. R. Lis, *W poszukiwaniu prawdziwej Rzeczypospolitej: główne nurty myśli politycznej Sejmu Czteroletniego*, Kraków 2015, s. 97-133.

gdy władca ograniczony był konstytucją; zresztą dla wczesnego liberalizmu to monarchia konstytucyjna była najbardziej odpowiednim ustrojem. A. Hamilton na przykład, wyrażający idee liberalne, ale także republikańskie, sam był zwolennikiem monarchii. Nawet jeśli wprowadzenie prezydenta w miejsce króla wydaje się bliższe ideałom republikańsko-demokratycznym, to sama instytucja monarchii nie musi ich negować. Stąd też przeciwstawianie sobie wzajemnie monarchizmu i republikanizmu nie oddaje w pełni sporu, ani też zasadniczych napięć ideowych w XVIII w.

Bardziej zasadne jest kontrastowanie ze sobą absolutyzmu z republikanizmem, z którym w każdym jego rozumieniu republikanizm w zasadzie jest nie do pogodzenia, a także z klasyczną myślą liberalną. Jednak w dobie Oświecenia absolutyzm przestał być rozumiany tak jak wcześniej, władca bowiem musiał przestrzegać praw jednostki i podstawowych swobód obywatelskich, kierować się postawą tolerancyjną i uznawać się nie za pana, ale raczej „sługę” państwa. Voltaire i pozostali zwolennicy absolutyzmu oświeconego, nawet jeśli nie mogą być w pełni uznani za liberałów, na ogół wyrażali pewne idee liberalne, jak choćby tolerancja czy prawa jednostki. Spór w XVIII w. pomiędzy obrońcami *ancient regime*, feudalizmu i absolutystycznych rządów a postępowymi myślicielami liberalnymi, demokratyczno-republikańskimi i łączącymi te nurty należy uznać za najbardziej zasadniczy. Jednak również sama oświeceniowa myśl polityczna nacechowana jest zasadniczymi, wręcz fundamentalnymi różnicami i antynomiami, których nie można sprowadzać tylko do przeciwstawienia sobie liberalizmu z monarchizmem czy republikanizmem. Zasadniczy spór w samym postępowym łonie oświeceniowych filozofów toczył się nie tylko o samą formę rządu, o kwestie ustrojowe, ale i o znaczenie człowieka we wspólnocie i państwie, prawa jednostki, wizję wolności i polityki, charakter państwa.

J. Talmon jest autorem słynnej dystynkcji dwóch typów demokracji – liberalnej i totalitarnej, a które to typy demokracji narodziły się właśnie w dobie Oświecenia, stanowiąc radykalnie różne rozumienia samej polityki. Jak pisze: „równocześnie z pojawieniem się demokracji typu liberalnego w XVIII wieku na podstawie tych samych przesłanek zrodził się kierunek, któremu proponuję nadać nazwę demokracji typu totalitarnego. Od XVIII wieku te dwa nurty rozwijały się jeden obok drugiego. Napięcia między nimi były ważnym rozdziałem historii współczesnej, a obecnie stały się najżywością zagadnieniem naszych czasów”<sup>113</sup>. Według J. Talmona,

---

<sup>113</sup> J. Talmon, dz. cyt., s. 9.

fundamentalna różnica między nimi polega przede wszystkim na odmiennej koncepcji polityki – dla demokracji liberalnej oznacza ona wprowadzanie ładu i pokojowego współżycia pomiędzy różnorodnymi jednostkami, różniącymi się aspiracjami i poglądami, a także posiadającymi niezależność od państwa, tymczasem dla demokracji totalitarnej polityka obejmuje całą sferę człowieka, do której musi się dostosować i uznaje tylko jedną, wyłączną prawdę w życiu społecznym i politycznym. „Obie szkoły uznają wolność za wartość najwyższą. O ile jednak pierwsza upatruje istotę wolności w spontaniczności i braku przymusu, o tyle druga wierzy w to, że wolność może być urzeczywistniona li tylko jako rezultat dążenia do absolutnych i kolektywnych celów”<sup>114</sup>. Innymi słowy, polityka w koncepcji liberalnej, ma na celu przede wszystkim ochronę praw jednostki, poszanowanie niezależności sfery indywidualnej i społecznej, w odróżnieniu od sfery politycznej – która ma charakter przede wszystkim, instrumentalny, służebny wobec dóbr indywidualnych i ogólnie pojętego dobra ogółu. Nie obejmuje całej egzystencji człowieka, ani nie wymaga całkowitego podporządkowania się obywateli wspólnocie i państwu. Tymczasem ten nurt polityczny, jaki J. Talmon określa mianem „demokracji totalitarnej” ujmuje politykę w kategoriach radykalnych i wręcz religijnych. Powinna ona w tym rozumieniu przenikać wszelkie aspekty egzystencji ludzi, którzy są przede wszystkim obywatelami. Za naczelnego twórcę demokracji totalitarnej wspomniany historyk idei uznaje Rousseau, a za pierwszą praktyczną próbę urzeczywistnienia jej w praktyce rewolucję francuską, mówiąc dokładniej, rządy jakobińskie<sup>115</sup>. Ale i we współczesnych czasach można dostrzec podobne rozumienie demokracji i polityki jako pewnego sposobu społecznego „wybawienia”, jak w przypadku populizmu<sup>116</sup>. Choć demokracja liberalna w swoim właściwym znaczeniu pojawiła się dopiero w XIX w., kiedy zaczęto rozszerzać prawa wyborcze, to jednak koncepcja liberalnego państwa wraz z rządami ludu ujmowanymi jako prawo wyboru przedstawicieli przez nielicznych uprawnionych obywateli, była obecna już wcześniej.

Ten sposób ujmowania najbardziej zasadniczego sporu ideowo-politycznego w drugiej połowie XVIII w. wydaje się dość trafny, po pierwsze z uwagi na radykalną odmienność tych dwóch kierunków, a po drugie ze względu na wielką popularność koncepcji Rousseau, które w dość krótkim okresie stały się jednymi z najważniejszych i

---

<sup>114</sup> Tamże, s. 10.

<sup>115</sup> Por. R. Jackson, *Suwerenność*, Warszawa 2011, s. 109-110.

<sup>116</sup> Por. M. Canovan, dz. cyt., s. 109-110.

najbardziej wpływowych w tym okresie. Doskonałym przykładem owej antynomii jest rewolucja francuska, a dokładniej – jej dwa, tak odmienne etapy, a także pewna niespójność ideowa, którą można dostrzec u takich myślicieli, jak Sieyes. Z jednej strony bliskie były liberalne idee, a z drugiej abstrakcyjne teorie Rousseau.

Również polska myśl polityczna doby Sejmu Wielkiego nie była wolna od owych napięć filozoficznych i politycznych. Ówczesni polscy myśliciele pozostawali pod wpływem nie tylko idei liberalnych, ale i wątków republikańskich, w tym radykalnych koncepcji Rousseau, choć w różnym stopniu. Niemniej o ile w przypadku myśli zachodnioeuropejskiej, szczególnie francuskiej, słynna typologia J. Talmona dobrze i trafnie wskazuje na fundamentalne napięcia i antynomie ideowe, o tyle w odniesieniu do polskiej myśli politycznej wydaje się w zasadzie nieadekwatna<sup>117</sup>. Polska myśl polityczna okresu Sejmu Wielkiego nie była tak radykalna, jak na Zachodzie, a zwłaszcza we Francji, a wątki roussofskie nie pojawiały się w radykalnej postaci, a tym bardziej – rewolucyjnej i jakobińskiej. Podział przebiegał raczej na myślicieli konserwatywnych, chcących utrzymania dawnych zasad politycznych: szlacheckiej, sarmackiej wolności i porządku feudalnego oraz na myślicieli postępowych, pozostających pod wpływem idei liberalnych i nowego republikanizmu, a także myśli J.J. Rousseau.

Ponadto, o ile w pierwszej połowie XVIII w. nie było tak zasadniczego napięcia między tradycją republikańską oraz demokratyczną a ideami liberalizmu, o tyle w drugiej połowie stulecia antynomie między nimi zaostrzyły się, przede wszystkim pod wpływem radykalnych koncepcji Rousseau. Właśnie rywalizacja i napięcia między tymi tradycjami politycznymi stanowiły jedną z zasadniczych cech epoki Oświecenia, zwłaszcza w jego schyłkowym okresie, a nie tylko spór między zwolennikami i przeciwnikami dawnego porządku feudalnego, *ancient regime*.

W tym miejscu zostaną przedstawione koncepcje najważniejszych myślicieli politycznych drugiej połowy XVIII w. Choć już w pierwszym rozdziale część nich została przytoczona, to warto raz jeszcze przeanalizować ich twierdzenia w aspekcie z jednej strony idei liberalnych, a z drugiej wątków republikańskich oraz demokratycznych, gdyż jest to szczególnie ważne ze względu na kontekst ideowy, w jakim powstawała i rozwijała się polska myśl polityczna doby Sejmu Czteroletniego. Trudno jednak o pełne i panoramiczne zaprezentowanie wszystkich zachodnich i

---

<sup>117</sup> Por. M. Janowski, *Polska myśl liberalna do 1918 roku*, Kraków 1998, s. 31.

amerykańskich myślicieli tego okresu - tych mniej znanych (np. W. Blackstone, J. Adams), a także znacznie bardziej popularnych, jak D. Hume, A. Smith, E. Burke, I. Kant. Nie jest to zresztą potrzebne, gdyż ich myśl była w zasadzie mało znana polskim myślicielom z czasów Konstytucji 3 Maja. Co prawda trudno także wskazać, czy i w jakim stopniu idee poniżej przedstawionych myślicieli i pisarzy na nich wpłynęły, niemniej taka analiza jest istotna już z uwagi na zarysowanie kontekstu ideowego i politycznego XVIII stulecia, a przede wszystkim ostatniego dziesięciolecia wieku.

Amerykańska myśl polityczna drugiej połowy XVIII w. skrywa w sobie istotne antynomie i odmienne wizje polityki, choć nie tak radykalnie, jak w przypadku Francji i Polski, bowiem koncepcje J.J. Rousseau były tam w zasadzie nieznane. A jednak napięcia między nurtem liberalnym, akcentującym przede wszystkim prawa jednostki i konstytucjonalizm, a wątkami republikańsko-demokratycznymi są wyraźnie obecne w słynnym sporze, jaki miał miejsce w okresie powstania Konstytucji Amerykańskiej pomiędzy „federalistami” a „antyfederalistami”. „Federaliści” (J. Madison, A. Hamilton, J. Jay) opowiadali się przede wszystkim za państwem klasycznie liberalnym, postulując przy tym stosunkowo nieduży bezpośredni i pośredni udział obywateli w sprawowaniu władzy. Niemniej współcześnie trwa debata, na ile klasyczne wątki republikańskie w ich koncepcjach były istotne i czy wręcz miały przewagę nad liberalnymi<sup>118</sup>. Jednak generalnie dla tych myślicieli największe znaczenie miały prawa osobiste, swobody obywatelskie, a nie prawa polityczne i postulat objęcia nimi możliwie największej liczby osób. Jak już wspomniano, A. Hamilton był zwolennikiem rządów monarchicznych, a nie wybieranego przez amerykański naród prezydenta. Spośród wielu kwestii, jakie zostały poruszone w trakcie krótkiej, ale bardzo intensywnej i wielowątkowej debaty konstytucyjnej, jedną z najistotniejszych kwestii była koncepcja reprezentacji i praw politycznych. Choć „federaliści” odwoływali się do szeroko rozumianego (i jak się okaże, niejednoznacznie) republikanizmu oraz określali przyszły ustrój z Konstytucją jako „republikę”, to „antyfederaliści” zarzucali im właśnie porzucenie republikańskich ideałów. Jak zauważa Terence Ball: „Jej federalistyczni obrońcy utrzymywali, że proponowana konstytucja stworzy ustrój republikański; antifederaliści temu przeczyli. Jak ujął to jeden z pisarzy antifederalistycznych, piszący pod pseudonimem Federal Farmer, chodziło o różnicę zdań nie tyle między federalistami a antifederalistami, ile między „prawdziwymi republikanami, takimi jak

---

<sup>118</sup> Por. D. Gawin, *Granice demokracji liberalnej*, Kraków 2007, s. 76-77; 82-84.

on sam, a <udawanymi>, takimi jak Publius. (...) Federaliści bronili projektu nie tyle republiki, ile nowego rodzaju republiki, jakiego do tej pory jeszcze nie widziano – <powiększonej> czy <poszerzonej republiki>. A było to coś całkowicie nowego w annałach republikańskiej teorii i praktyki politycznej”<sup>119</sup>. W rzeczywistości „federaliści” odmiennie rozumieli sam republikanizm i republikę niż w klasycznej tradycji, gdyż po pierwsze w ramach zasady reprezentacji, a po drugie w ramach nie małej zbiorowości ale wielkiego, federalnego państwa<sup>120</sup>. Samą demokrację w jej bezpośrednim rozumieniu Madison krytykował, twierdząc, że działa na rzecz większości, a nie wszystkich obywateli. Republika w jego ujęciu natomiast tym odróżnia się od tradycyjnej demokracji, że nakierowana jest na dobro wspólne (co pokazuje związki z klasycznymi koncepcjami Cycerona i Arystotelesa).

Reprezentacja w ujęciu „federalistów” ma w dużej mierze na celu unikanie niebezpieczeństw związanych z falcjami, a więc realizacją sektorowych interesów wybranych grup i warstw społecznych. Opowiadali się oni za reprezentacją jako powiernictwem, a zatem za dość dużą niezależnością przedstawicieli, w przeciwieństwie do „antyfederalistów”, którzy postulowali model delegacji i większego upodobnienia reprezentantów do swoich wyborców, a więc za reprezentacją „mandatową”<sup>121</sup>. Zarzucali oni też „federalistom” zwężenie praw politycznych do niewielkiej ilości obywateli, a także zbyt małą liczbę wybieranych reprezentantów. Właśnie odmienne koncepcje reprezentacji oraz praw politycznych stanowiły o zasadniczym sporze między tymi dwoma stronnictwami z okresu uchwalania Konstytucji Amerykańskiej. W skrócie można go określić jako rywalizację między liberalizmem, z jego merytokratycznym charakterem i republikanizmem nowego typu (a więc w ramach zasady reprezentacji), a postulatami demokratycznymi. „Antyfederaliści” w dużo większej mierze dostrzegali potrzebę poszerzenia praw politycznych, a także większego wpływu obywateli na politykę i sprawowanie władzy niż ich przeciwnicy. Dla J. Madisona i A. Hamiltona postulaty demokratyczne wydawały się niebezpieczne i niewłaściwe ze względu na zagrożenie występowaniem falcji, a także nieprzewidywalność samego ludu, który nie zawsze kierowałby się dobrem publicznym czy prawami jednostki. W tej pierwszej wielkiej nowożytnej debacie politycznej dość wyraźnie zarysowały się odmienności pomiędzy klasycznym

---

<sup>119</sup> T. Ball, dz. cyt., s. 342.

<sup>120</sup> Por. tamże, s. 345.

<sup>121</sup> Por. tamże, s. 345-350.

liberalizmem a szeroko pojętą tradycją demokratyczno-republikańską. Trzeba przy tym podkreślić raz jeszcze, że o ile dla „federalistów” republikanizm oznaczał przede wszystkim rządy w ramach dużego państwa poprzez reprezentację na rzecz dobra ogółu, to dla „antyfederalistów” republikańskie ideały odnosiły się przede wszystkim do zwiększenia udziału obywateli w sferze politycznej, rządów niewielkich skonfederowanych państw-stanów, reprezentacji jako delegacji. T. Jefferson, choć nie należał do grona wspomnianych „federalistów”, to w dużej mierze podzielał ich poglądy i liberalne koncepcje, w jego ujęciu można jednak dostrzec silniejszy nacisk na poszerzenie praw politycznych<sup>122</sup>.

Na osobną uwagę zasługuje wspomniany już wcześniej T. Paine, pisarz i myśliciel polityczny. Choć był Anglikiem, a nie Amerykanem, w wielkim stopniu wpłynął na przebieg rewolucyjnych wydarzeń w koloniach amerykańskich; to jego dzieło *Zdrowy rozsądek* miało decydujący wpływ na wypowiedzenie przez kolonie posłuszeństwa brytyjskiemu królowi i na ogłoszoną po kilku miesiącach „Deklarację Niepodległości”<sup>123</sup>. Miał on także swój udział w wydarzeniach rewolucyjnych we Francji, zostając na pewien okres członkiem Zgromadzenia Narodowego. T. Paine nie był systematycznym myślicielem czy gruntownie wykształconym filozofem, a bardziej publicystą i eseistą politycznym i jednocześnie politycznym działaczem, co mogło wpływać na duży eklektyzm jego myśli, przynajmniej w większym stopniu, jak w przypadku „federalistów” i T. Jeffersona. Pod wieloma względami prezentował on stanowisko liberalne – był jednym z największych w swoich czasach zwolennikiem praw człowieka. Opowiadał się i za samą ideą konstytucjonalizmu, jak i mocno postulował spisanie konstytucji<sup>124</sup>. Zarazem był zwolennikiem reprezentacji jako delegacji, podobnie jak „antyfederaliści” i w jeszcze większym stopniu postulował poszerzenie praw politycznych i wprowadzenie zasad demokratycznych<sup>125</sup>. Wyrażał także poglądy silnie antymonarchistyczne i wymierzone w arystokrację, opowiadając się za rządami republikańskimi, przynajmniej w sensie powszechnych praw wyborczych, bez dziedzicznego monarchy<sup>126</sup>. Jego rozumienie suwerenności ludu było radykalne, odmienne od ujęcia typowego dla klasycznego liberalizmu. Eklektyzm ideowy T. Paine’a wydaje się stosunkowo duży, stąd zasadne wydaje się postawienie

---

<sup>122</sup> Por. L. Dubel, *Historia doktryn politycznych i prawnych do schyłku XX wieku*, Warszawa 2012, s. 252.

<sup>123</sup> Por. K. Mikulski, J. Wijaczka, dz. cyt., s. 576.

<sup>124</sup> Por. T. Wiecech, dz. cyt., s. 86.

<sup>125</sup> Por. T. Paine, *Zdrowy rozsądek*, Warszawa 2016, s. 24-25.

<sup>126</sup> Por. C. Błaszczak, *Thomas Paine i jego Zdrowy Rozsądek*, [w:] T. Paine, *Zdrowy Rozsądek*, Warszawa 2016, s. 149-155.

pytania, na ile jego koncepcje liberalne pozostawały w napięciu czy wręcz w sprzeczności z postulatami demokratyczno-republikańskimi.

Większy wpływ na polskie debaty polityczne miała myśl francuska niż amerykańska czy angielska – to właśnie Francja była dla ówczesnej Europy naczelnym ośrodkiem intelektualnym i źródłem nowych, postępowych, oświeceniowych idei. Dzieła Woltera, Diderota czy Monteskiusza były powszechnie znane i cenione w ówczesnej Europie. Jak już wcześniej wspomniano, Wolter nie był oryginalnym ani znaczącym myślicielem politycznym, trudno też uznać go za przedstawiciela integralnej myśli liberalnej, choćby ze względu na jego pochwałę absolutyzmu. W wielu kwestiach prezentował jednak stanowisko liberalne, uznając prawa jednostki czy tolerancję.

Omawiając francuską myśl polityczną drugiej połowy XVIII w. należy wspomnieć o fizjokratkach, którzy wywarli duży wpływ na polskich myślicieli, takich jak np. Antoni Popławski czy Józef Wybicki<sup>127</sup>. Do naczelných twórców fizjokratyzmu zalicza się Francqoisa Quesnay'a, Anne Roberta Turgotta, Pierre Paula de la Riviere. Warto podkreślić, że wszyscy oni zajmowali ważne pozycje państwowe, w tym na dworze francuskiego monarchy<sup>128</sup>.

Zasadniczym twórcą fizjokratyzmu był F. Quesnay, autor „Tablicy ekonomicznej” i naczelných zasad tego kierunku, a który zawodowo był lekarzem króla Ludwika XV. Fizjokratyzm na ogół omawiany jest przede wszystkim w ramach teorii ekonomicznej; ujmowany jest jako wczesna postać liberalizmu gospodarczego. Fizjokraci faktycznie jako pierwsi tak mocno wskazali na potrzebę swobodnego rozwoju gospodarczego, bez większej ingerencji ze strony państwa, stąd też mocno przeciwstawiali się postulatom merkantylnizmu, który w ówczesnej Francji był naczelným kierunkiem ekonomiczným. Fizjokraci uważali, że porządek gospodarczy musi być zgodny z porządkiem naturalnym, który nie obejmuje tylko przyrody, ale również sferę gospodarczą. Stąd ingerencja ze strony państwa w materię gospodarczą jest niepotrzebna, działania ekonomiczne bowiem najlepiej regulują same naturalne prawa<sup>129</sup>. Dlatego opowiadali się oni za pełną swobodą gospodarczą. Co więcej, według fizjokratów do wzrostu gospodarczego i tworzenia się bogactwa narodowego przyczynia się przede wszystkim produkcja rolna, a nie, jak uważali merkantyliści,

---

<sup>127</sup> Por. K. Opałek, *Prawo natury u polskich fizjokratów*, Warszawa 1953; H. Przybyła, *Myśl społeczno-ekonomiczna polskich fizjokratów*, [w:] U. Zagóra-Jonszta (red.), *Polski fizjokratyzm oraz idee protekcjonistyczne XVIII i XIX w.*, Katowice 2007, s. 63-80.

<sup>128</sup> Por. A. Sylwestrzak, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 2011, s. 207.

<sup>129</sup> Por. R. Pęciak, *Geneza i charakterystyka francuskiego fizjokratyzmu*, [w:] U. Zagóra-Jonszta (red.), dz. cyt., s. 38.



wymiana handlowa<sup>130</sup>. Jedynie bowiem rolnictwo tworzy nową wartość dodaną i nowe dobra. Fizjokraci opowiadali się za powszechnym prawem do wolności i własności jako naturalnymi prawami, w tym do własności własnej osoby, własności rzeczy i ziemi<sup>131</sup>. Tak szeroko pojęte prawo do własności (które trzeba uznać za zbliżone do koncepcji J. Locke'a) kwestionowało dotychczasowy feudalny porządek społeczny, oparty przede wszystkim na poddaństwie chłopów. Fizjokraci opowiadali się za zniesieniem pańszczyzny i wolnością dla stanu chłopskiego, a także za własnością dla właścicieli i dzierżawców ziemi rolnych. Podkreślenie prawa do własności ziemi rolnej uznawane jest za jeden z najbardziej charakterystycznych postulatów fizjokratów<sup>132</sup>. Niemniej w ich ujęciu własność ziemska odnosi się generalnie do posiadaczy ziemskich, a nie rolników, którzy jedynie są pracownikami. Dlatego klasę posiadaczy ziemskich uznawali za najważniejszą i najistotniejszą, w porównaniu z samymi rolnikami i klasą jałową, nie wytwarzającą nowych produktów. Uznawali jednak nierówności w kwestii posiadanego majątku, w przeciwieństwie do takich utopijnych francuskich myślicieli tego okresu, jak Morelly czy Gabriel de Mably, głoszący hasła egalitarne i postulat zniesienia własności prywatnej<sup>133</sup>.

Fizjokraci poza koncepcją szeroko ujętego prawa własności i postulatów antyfeudalnych zajmowali również określone stanowisko w kwestiach ustrojowych i politycznych. Byli mianowicie zwolennikami monarchii absolutnej, „legalnego despotyzmu”, a zatem silnej, niepodzielonej władzy centralnej, ograniczonej jednak prawami naturalnymi. Monarcha mimo to rozumiany był przez fizjokratów jako sługa społeczeństwa i państwa, stąd podobieństwa do absolutyzmu oświeconego. Ponadto mimo uznawania silnej, absolutnej władzy monarchy, samo państwo w ujęciu fizjokratów ma ograniczony charakter, jego zadanie odnosi się przede wszystkim do zabezpieczenia naturalnych praw i własności, ale i do edukacji społeczeństwa<sup>134</sup>. Dlatego też postulaty fizjokratyczne w pewnej mierze korespondują ze wczesną myślą liberalną, choć trudno pogodzić ich poparcie dla absolutyzmu, nawet w zmienionej i złagodzonej formule i odrzucenie podziału władzy z klasycznym liberalizmem.

Myśl polityczną J.J. Rousseau należy uznać za przełomową i niespotykane istotną w drugiej połowie XVIII w. Znaczenie genewskiego filozofa, jego wpływ na

---

<sup>130</sup> Por. tamże, s. 36.

<sup>131</sup> Por. K. Rogaczewska, *Ekonomiczny wymiar polskiego liberalizmu. Od fizjokratyzmu do Szkoły Krakowskiej*, Wrocław 2011, s. 36.

<sup>132</sup> Por. tamże, s. 37.

<sup>133</sup> Por. L. Dubel, dz. cyt., s. 267-272.

<sup>134</sup> Por. K. Rogaczewska, dz. cyt., s. 42-45.

dalszy rozwój politycznych koncepcji, jak i na sam przebieg ówczesnych wydarzeń, szczególnie we Francji, jest trudny do przecenienia. Co istotne, jego dzieła zdobyły od razu wielką popularność i rozgłos, dzięki czemu w stosunkowo niedługim czasie jego idee zaczęły być przyjmowane i rozwijane przez europejskich myślicieli, filozofów i pisarzy. Filozofia polityczna J.J. Rousseau była także znana w Polsce i wywarła duży wpływ na polskich myślicieli. Stąd szczególnie ważne jest tu zarysowanie przynajmniej niektórych najistotniejszych wątków i koncepcji tego myśliciela w kontekście antynomii liberalizmu i tradycji republikańsko-demokratycznej.

J.J. Rousseau w początkowym etapie swojej twórczości zasłynął z oryginalnych i nowatorskich koncepcji, wskazujących na upadek ludzkiej natury, spowodowany postępowaniem nauki i sztuki<sup>135</sup>. Wspomniane koncepcje zawarł w niewielkiej rozprawie *Czy odrodzenie nauk i sztuk przyczyniło się do naprawy obyczajów?* z 1749 r., a następnie w bardziej już rozbudowanej *Rozprawie o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* z 1754 r. Uwielbienie natury, radykalna krytyka cywilizacji i postępu stanowiły podłoże dla dalszych, już politycznych koncepcji genewskiego myśliciela, które najpełniej wyraził w słynnej *Umowie społecznej* z 1762 r. Właśnie to dzieło stało się jednym z najważniejszych traktatów politycznych w drugiej połowie XVIII w., szczególnie dla jakobinów i M. Robespiera, ale również dla myślicieli spoza Francji. Co warto podkreślić, choć wspomniane dzieło wyraża bardzo abstrakcyjne i filozoficzne koncepcje, które mogą być wręcz uznawane za utopijne (choć z wielką determinacją wprowadzane przez jakobinów w praktykę w drugim okresie rewolucji francuskiej), to jednak J.J. Rousseau napisał w późniejszym okresie dwa kolejne dzieła polityczne, o bardziej praktycznym charakterze, w których do pewnego stopnia zmienił i stonował swoje radykalne, utopijne postulaty. Mowa mianowicie o *Projekcie konstytucji dla Korsyki* z 1765 r. oraz *Uwagach o rządzie polskim* z 1772 r. Co warto podkreślić, oba dzieła były pisane na zamówienie, a w przypadku *Uwag...* do J.J. Rousseau zwrócili się konfederaci barscy. O ile w pierwszym, mało znanym dziele mógł w dużej mierze posłużyć się swoimi koncepcjami z „Umowy społecznej”, choćby ze względu na wielkość, liczbę ludności i uwarunkowania Korsyki jako wyspy, o tyle w *Uwagach o rządzie polskim* był zmuszony do zmiany części ze swoich najbardziej radykalnych koncepcji, zdając sobie sprawę z niemożliwości ich zastosowania do tak wielkiego państwa, jak ówczesna Rzeczypospolita. Dla polskich myślicieli politycznych

---

<sup>135</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, t. 2, Warszawa 2014s. 171-172.

szczególne znaczenie miały właśnie zarówno *Umowa społeczna* (zresztą jak dla całej ówczesnej Europy), jak i – z oczywistych względów – *Uwagi o rządzie polskim*<sup>136</sup>. Dlatego warto pokrótce ukazać najistotniejsze kwestie i idee, zaprezentowane w tych dziełach.

W *Umowie społecznej* J.J. Rousseau wyraził w sposób radykalny i dobitny starożytne demokratyczne ideały polityki i sprawowania władzy. Niejednokrotnie zresztą w tym dziele powraca on do starożytnych polis albo okresu Rzymskiej Republiki, przywołując dawne zasady ustrojowe, sposoby obradowania, czyniąc to z wielkim szacunkiem i podziwem. Demokrację bezpośrednią greckich miast-państw uznaje on za idealny i najlepszy typ ustroju. Jedyne w nim człowiek i społeczność mogą się właściwie rozwijać. Stąd też jego wyrazista krytyka wszelkich form demokracji pośredniej, a mówiąc dokładniej – zasady reprezentacji politycznej, która zdaniem genewskiego filozofa, w żadnej mierze nie może zostać uznana za prawdziwe rządy ludu. Jak pisze: „Lud angielski sądząc, że jest wolny, myli się bardzo; jest on wolny tylko podczas wyboru członków parlamentu. Skoro tylko ci są wybrani, staje się niewolnikiem, staje się niczym. Użytek, jaki czyni z krótkich chwil wolności, wskazuje, że zasłużył na jej utratę”<sup>137</sup>. Ustęp ten jest bardzo ważny, ukazuje bowiem, co było najistotniejsze w całej filozofii politycznej J.J. Rousseau. Zasadniczym wątkiem była bowiem sama władza ludu, bezpośrednia i nieograniczona prawami natury czy konstytucją. Podstawowym motywem działalności politycznej było w tym ujęciu wspólnotowe uchwalanie prawa, a nie zabezpieczenie praw jednostki i niezależność jednostki i społeczeństwa od państwa. Dla tego myśliciela dorobek angielskiej tradycji ustrojowej, w sensie ustroju mieszanego, zasady reprezentacji i przede wszystkim liberalnych idei uprawnień naturalnych oraz konstytucji nie miały w zasadzie większego znaczenia, skoro nie była tam realizowana demokracja bezpośrednia, rządy prawdziwie ludowe. Jednak zasadnicza nowość i znaczenie myśli J.J. Rousseau nie opierały się tylko na powrocie do dawnych ideałów starożytnych Greków czy (w mniejszym już stopniu) Rzymian - do tradycji demokratycznej i republikańskiej. Naczelnym motywem całej politycznej filozofii J.J. Rousseau jest koncepcja „woli powszechnej” (*volonté générale*), poprzez którą starał się on uzasadniać potrzebę i słuszność radykalnych ideałów demokratycznych. Wokół tego pojęcia powstało wiele niejasności, choćby

---

<sup>136</sup> O wpływie myśli J.J. Rousseau na polską myśl polityczną XVIII w. zob: M. Szykowski, *Myśl Jana Jakóba Rousseau w Polsce XVIII wieku*, Kraków 1913; Z kolei o wpływie dzieł Monteskiusza na polskie debaty polityczne por. szerzej: W. Smoleński, *Monteskiusz w Polsce wieku XVIII*, Warszawa 1927.

<sup>137</sup> J.J. Rousseau, *Umowa Społeczna*, Kęty 2009, s. 75.

dlatego, że sam myśliciel w swoim zasadniczym dziele niejednoznacznie używa tego terminu – niekiedy w sensie empirycznym, a więc woli wszystkich czy większości obywateli, na ogół jednak w znaczeniu „woli racjonalnej”, czyli woli, która nie zawsze musi wyrażać się w postanowieniach większości, a jednak jest wolą właściwą i odpowiednią dla całej zbiorowości, nawet jeśli poszczególni obywatele nie zdają sobie z tego sprawy. Jak pisze J.J. Rousseau: „Wola powszechna jest zawsze słuszna i zmierza zawsze ku korzyści ogólnej; nie wynika stąd jednak, aby obrady ludowe odznaczały się zawsze tą samą poprawnością. Pragniemy zawsze swego dobra, ale nie zawsze je widzimy. (...) Często zdarza się znaczna różnica między wolą wszystkich a wolą powszechną; ta ostatnia uwzględnia interes wspólny, tamta interes prywatny i jest tylko sumą woli prywatnych; ale odejmijmy od tych samych woli plusy i minusy, które się nawzajem znoszą, a pozostanie jako wynik tych różnic – wola powszechna”<sup>138</sup>. Ustęp ten wyraźnie wskazuje, że „wola powszechna” nie tyle jest przez lud dowolnie tworzona, kreowana, co raczej odkrywana i poznawana; ideę tę można właściwie uważać za wyraz dobra wspólnego czy też interesu społecznego, a nie tylko samą wolę ogółu<sup>139</sup>. I co niezmiernie istotne, jednostka w koncepcji J.J. Rousseau powinna być całkowicie podporządkowana postanowieniom „woli powszechnej” i zwierzchnika, czyli ogółowi wszystkich obywateli<sup>140</sup>. Ponadto, „wola powszechna”, a ujmując dokładniej, jej poznawanie i urzeczywistnianie w prawach, ustawach nie może być przeniesiona na delegatów, ale ma stać się udziałem obywateli bezpośrednio tworzących prawo, które ma stanowić jej wierny wyraz. Jedynie wykonywanie ustaw może w jego ujęciu zostać przeniesione na inne podmioty niż sam lud, czyli na władzę wykonawczą. Tymczasem fundamentalna władza ustanawiania praw, czyli urzeczywistniania „woli powszechnej” w uchwalanych ustawach mogła spoczywać tylko i bezpośrednio w samym ludzie, który jest jej jedynym i ostatecznym źródłem. Stąd tak wielka krytyka zasady reprezentacji, przeprowadzona w *Umowie społecznej* przez Rousseau.

Jak twierdzi genewski filozof, zwierzchnik złożony z jednostek i kierujący się „wolą powszechną” nie może mieć przeciwnych interesów i dążeń niż wspólnota, stąd też nie widział on potrzeby wyznaczania granic władzy państwowej i praw jednostki. Jednak „wola powszechna” może i nierzadko faktycznie jest sprzeczna z prywatną wolą

---

<sup>138</sup> Tamże, s. 28-29.

<sup>139</sup> Por. A. Peretiatkiewicz, *Filozofia społeczna J. J. Rousseau'a*, Poznań 1921s. 194.

<sup>140</sup> Por. J.J. Rousseau, dz. cyt., s. 21-22; 30.

jednostek, które w takiej sytuacji muszą się jej całkowicie podporządkować. W tym miejscu pojawia się kluczowa kwestia, jaką w sposób szczególny wyakcentował J. Talmon, a mianowicie wręcz totalitarny charakter demokracji w ujęciu J.J. Rousseau<sup>141</sup>. Obywatel w jego koncepcji musi być podporządkowany wspólnocie i postanowieniom „woli powszechnej”, nie posiadając żadnych osobistych praw, nieprzekraczalnych dla władzy państwowej. Polityka obejmuje całokształt życia człowieka, jednostka musi być według Rousseau radykalnie zaangażowana w sferę polityczną i całkowicie tej sferze podporządkowana. Jednostka staje się przede wszystkim obywatelem, oddając się wspólnocie i postanowieniom transcendentnej i wyrażanej na zgromadzeniach ludowych „woli powszechnej”. Nawet jeśli sam lud nie wyraża w swoich postanowieniach owej woli, to trzeba go przekonać, aby ją uznał i wprowadził<sup>142</sup>. Choć myśliciel nie wskazuje na rewolucyjne czy dyktatorskie sposoby wprowadzania „woli powszechnej”, wymieniając takie środki, jak samodzielne głosowanie czy stawianie się na zgromadzenia całego ludu, to jednak jego radykalne idee doczekały się równie radykalnego zastosowania w praktyce jakobińskiej rewolucji francuskiej, kiedy przywódcy sami rzekomo znając „wolę powszechną” starali się ją siłowo wprowadzać, przez to usprawiedliwiając swoje dyktatorskie działania. Dlatego też w koncepcjach Rousseau J. Talmon upatruje ideowego źródła dla „demokracji totalitarnej”, która w politycznej praktyce pojawiła się w okresie rewolucji francuskiej<sup>143</sup>. I choć sam genewski filozof nie nawoływał do działań rewolucyjnych czy dyktatorskiego, siłowego wprowadzania „woli powszechnej”, to już sama tak radykalnie pojęta suwerenność ludu, której przejawem jest właśnie owa wola i konieczność poddania się jej przez jednostki i zbiorowość, stanowi o skrajnie demokratycznym i nieliberalnym charakterze jego koncepcji. Jednostki ani grupy społeczne nie mają prawa do własnego zdania czy opinii, jedynie słuszna i prawdziwa jest „wola powszechna”; tylko ona powinna być podstawą dla wszystkich działań i aktywności społecznych i politycznych. W tym sensie polityczna filozofia Rousseau jest nie do pogodzenia z liberalizmem i prawami jednostki, a ideowe antynomie pomiędzy nimi są nieprzezwyciężalne.

Wydaje się jednak, że stanowisko Talmona jest zbyt jednostronne – nawet jeśli omawiany filozof nie wskazywał na prawa jednostki i konstytucjonalne ograniczenia, to nie opowiadał się wprost za siłowym wprowadzaniem „woli powszechnej”, za dyktaturą

---

<sup>141</sup> Por. J. Talmon, dz. cyt., s. 44.

<sup>142</sup> Por. tamże.

<sup>143</sup> Por. tamże, s. 44-48.

jednostki, totalnym charakterem państwa, rewolucją i terrorem. Były to raczej skrajne interpretacje dość radykalnych, choć zarazem abstrakcyjnych ideałów J.J. Rousseau. Sam myśliciel zdawał sobie sprawę z idealistycznego charakteru swoich koncepcji, o czym świadczą choćby późniejsze *Uwagi o rządzie polskim*, w których tylko częściowo sugeruje wprowadzenie w życie zasadniczych postulatów z *Umowy społecznej*. Można stwierdzić, że znacznie ważniejsze były dla niego ideały republikańskie i demokratyczne, a więc obywatelska cnota i zaangażowanie w sprawy publiczne, a nie siłowe i dyktatorskie wprowadzanie „woli powszechnej”, która miała być poznawana, „odkrywana” przez obywateli na zgromadzeniach ludowych pojmowanych w duchu starożytnym. Niemniej jego uznanie dla owej woli, jako jedynej, nieomyłnej i całkowitego źródła i motywu dla wspólnoty i polityki, stanowiło nieodpartą inspirację dla rządów rewolucyjnych i dyktatorskich, co ukazało się z całą siłą po kilkunastu latach śmierci myśliciela, podczas rewolucyjnego terroru. Warto także wspomnieć o odmiennych interpretacjach jego myśli. Niektórzy autorzy utrzymują, że J.J. Rousseau mimo wszystko można uznać za myśliciela liberalnego, ze względu na jego przywiązanie do wolności i autonomii jednostki, z kolei pozostali wskazują na republikańskie przesłanie jego koncepcji<sup>144</sup>. Robert Spaemann z kolei twierdzi, że Rousseau nie nawoływał do powrotu do klasycznych tradycji demokratycznych i bezpośrednich rządów, do „egzystencji politycznej”, ale do „egzystencji naturalnej”, to znaczy wycofania się i dystansu do spraw publicznych i państwowych, a więc życia egoistycznego, kiedy jednostki skupiają się na sobie - tak, jak to przedstawił w *Emilu*<sup>145</sup>. Co ciekawe, *Emil* został wydany przez Rousseau w tym samym czasie, co *Umowa społeczna*. Nawet jeśli faktycznie przesłanie pedagogicznego traktatu jest odmienne niż jego najśłynniejszej rozprawy, to jednak późniejsze polityczne prace genewskiego myśliciela nie potwierdzają interpretacji Spaemanna.

*Uwagi o rządzie polskim*, wydane kilkanaście lat później na prośbę konfederatów barskich, a ujmując dokładniej – hrabiego Michała Wielhorskiego, nie wyrażają już tak radykalnego, po części wręcz jak na nowożytnie czasy utopijnego, a przynajmniej idealistycznego stanowiska. W *Uwagach...* J.J. Rousseau wysuwa postulaty i rady w kwestii zreformowania ówczesnej Rzeczypospolitej, odchodzi jednak od części swoich najbardziej skrajnych koncepcji, dostrzegając, że są nie do wykonania w praktyce ustrojowej. Dlatego myśliciel proponując program reform dla Polski nie tyle

<sup>144</sup> Por. D. Boucher, *Rousseau*, [w:] P. Kelly, D. Boucher (red.), dz. cyt., s. 316-317.

<sup>145</sup> Por. R. Spaemann, dz. cyt., s. 13-44.

starał się całościowo wprowadzić swoje własne koncepcje, ile raczej przynajmniej częściowo upodobnić jej ustrój do swoich idei. Pokazuje to, że zdawał on sobie sprawę z radykalizmu swojej myśli, ale z drugiej strony nie porzucił wcześniejszych zapatrywań, próbując pogodzić je z ówczesną praktyką ustrojową. W omawianym dziele J.J. Rousseau szkicuje w poszczególnych rozdziałach dość obszerny program reform ustrojowych i politycznych. Domagał się zniesienia stałych, opłacanych wojsk królewskich na rzecz milicji obywatelskiej. Określał służbę wojskową jako obywatelską powinność i zaszczyt, co w pełni koresponduje z duchem klasycznego republikanizmu. Wskazuje też na dużą potrzebę wychowania obywatelskiego, aby mieszkańcy Polski czuli się przede wszystkim Polakami i obywatelami. Jak pisze: „Każdy prawdziwy republikanin wessał z mlekiem matki miłość ojczyzny, tzn. praw i wolności. Ta miłość tworzy jego istotę; widzi on tylko ojczyznę, żyje tylko dla ojczyzny – gdy jest sam, staje się zerem; gdy nie ma ojczyzny, przestaje istnieć; a jeśli żyw to gorzej, niż gdyby życie stracił. (...) Wychowanie narodowe jest udziałem tylko ludzi wolnych; tylko ich łączy wspólnota egzystencji i wiążą naprawdę prawa. (...) Polak mając lat dwadzieścia powinien być tylko Polakiem, a nie nikim innym”<sup>146</sup>. Słowa te wskazują na dwie istotne kwestie, a mianowicie na to, że J.J. Rousseau nie porzucił, jakby chciał R. Spaemann prawdziwie republikańskich ideałów, a także, że w jego myśli obecne są także wątki poniekąd narodowe, akcentujące nie tylko samą wartość wspólnoty w sensie abstrakcyjnym, republikańskim, ale i kulturowym, narodowym. Potwierdzają to także sugestie J.J. Rousseau co do świąt i symboli narodowych. Zarówno nacisk na obywatelską służbę wojskową, jak i obywatelskie wychowanie wyraźnie wskazują na stricte republikańskie stanowisko genewskiego myśliciela.

Najwięcej miejsca w *Uwagach...* J.J. Rousseau poświęcił kwestiom politycznym i ustrojowym. Przeciwstawia się on dziedziczności tronu, nawet po zatwierdzeniu ze strony szlachty. W zamian proponuje każdorazowy wybór króla, drobiazgowo wskazując na sposób wyboru monarchy. Sam ustrój Polski i słynny podział Rzeczypospolitej na trzy „stany sejmujące” określa następująco: „Często mówiono i powtarzano, że Rzeczpospolita Polska składa się z trzech stanów: szlacheckiego, senatu i króla. Powiedziałbym raczej, że naród polski składa się z trzech stanów: szlachty będącej wszystkim, mieszczan będących niczym i włościan, którzy są mniej niż

---

<sup>146</sup> J.J. Rousseau, *Uwagi o rządzie polskim*, [w:] J.J. Rousseau, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim*, Warszawa 1966, s. 202.

niczym”<sup>147</sup>. Ten słynny i zbudowany na błyskotliwych paradoksach fragment z dzieła J.J. Rousseau już wstępnie wyraża jego antyfeudalne i wolnościowe koncepcje; opowiada się on za wolnością dla wszystkich mieszkańców Polski, szczególnie chłopów. Co jednak istotne, wskazuje także na odpowiednie przygotowanie stanu chłopskiego do osiągnięcia osobistej wolności, która wymaga odpowiedniej dojrzałości<sup>148</sup>. Genewski filozof docenia typowy dla polskiego ustroju federalizm, a nawet proponuje jego poszerzenie na inne prowincje i województwa, co wyraźnie koresponduje z jego wcześniejszymi ideami, choć jednocześnie opowiada się za centralnym rządem, któremu wszelkie prowincje i sejmiki wojewódzkie powinny być podległe. Nie wskazał on na potrzebę ścisłego rozdziału władzy w duchu monteskiuszowskim, choć sprecyzował kompetencje sejmu, senatu i króla, dla którego przewidział rolę zarówno ustawodawczą, ograniczoną przez sejm, jak i wykonawczą, którą pełniły wraz z senatem. Wskazał też dość szczegółowo zasady awansu i wynagradzania urzędników państwowych.

J.J. Rousseau w swoim dziele największe znaczenie ustrojowe przyznaje sejmowi, gdyż – jak twierdzi – tworzenie prawa stanowi wyraz „woli powszechnej”<sup>149</sup>. Dlatego też krytykował zbyt dużą rangę senatu, który jako osobny organ wobec Izby Poselskiej i dorównujący jej liczebnością, wywiera na stan szlachecki zbyt duży wpływ, przez co stanowi przeszkodę we właściwym tworzeniu prawa, zgodnego z „wolą powszechną”. Przede wszystkim, dla J.J. Rousseau zgromadzenie prawodawcze powinno składać się z samych jednostek, a nie grup czy osobnych podmiotów, aby odpowiednio wyrazić „wolę powszechną” w tworzonym prawie. Dlatego też opowiadał się za zmniejszeniem liczby senatorów, co doprowadziłoby do zredukowania znaczenia tej instytucji w samym polskim sejmie<sup>150</sup>. Podkreśla również, że sejmy powinny zbierać się często, ale na krótki okres czasu. Bardzo istotną kwestią jest również zagadnienie politycznej reprezentacji, jakie podnosi genewski myśliciel. Zdaje on sobie sprawę, że w dużych państwach w zasadzie niewykonalne, niemożliwe do wprowadzenia w ustrojową praktykę są jego własne ideały demokracji bezpośredniej. Jak pisze genewski myśliciel: „Jedną z największych niedogodności wielkich państw, która sprawia, że w państwach tych bardzo trudno wolność zachować, polega na tym, że w nich władza ustawodawcza nie może przejawiać się sama przez się, ale tylko działać przez

---

<sup>147</sup> Tamże, s. 209.

<sup>148</sup> Por. tamże, s. 211-212.

<sup>149</sup> Por. tamże, s. 226.

<sup>150</sup> Por. tamże, s. 225-226.



pełnomocnictwo. Ma to złe i dobre strony, ale złe przeważają<sup>151</sup>. Dlatego też nie nawołuje on do rozbicia Polski na oddzielne, suwerenne województwa bądź prowincje, w których łatwiej byłoby o zrealizowanie zasad bezpośrednich rządów ludowych. W zamian wskazuje na pośrednią drogę, zresztą całkowicie zgodną z dotychczasową polską tradycją ustrojową, a mianowicie – na wybór posłów do sejmu przez sejmiki szlacheckie i wyznaczenie im ścisłych instrukcji, których muszą przestrzegać. W ten sposób J.J. Rousseau stara się w pewnej mierze pogodzić zasadę reprezentacji politycznej, którą tak bardzo krytykował w *Umowie społecznej* z bezpośrednimi rządami obywateli, a w tym kontekście stanu szlacheckiego; instrukcje bowiem uniemożliwiają reprezentantom dokonywanie samodzielnych, niezależnych wyborów, są oni zatem bardziej delegatami niż reprezentantami, mając zarazem obowiązek składania ze swojej działalności sprawozdań przed sejmikami.

Wskazując na konieczność stosowania instrukcji poselskich, J.J. Rousseau podobnie jak w *Umowie społecznej* krytykuje liberalny ustrój Wielkiej Brytanii: „Tutaj mogę tylko podziwiać niedbalstwo, obojętność i – śmiem twierdzić – głupotę narodu angielskiego, który wyposażywszy swoich posłów w najwyższą władzę, nie nakłada im żadnych cugli, mogących regulować użytek, jaki robią z tej władzy przez całe siedem lat trwania swych pełnomocnictw<sup>152</sup>. Można tutaj dostrzec, jak bardzo genewski myśliciel potrafił dostosować swoje ideały do rzeczywistości ustrojowej i znaleźć kompromisowe rozwiązanie właśnie w postaci koncepcji reprezentacji jako delegacji, choć wcześniej tak krytycznie odnosił się w ogóle do samej jej idei. Poza tym, uwidacznia się tu, podobnie jak w przypadku T. Paine’a, prawdziwie republikański i demokratyczny charakter jego poglądów – nacisk na to, aby władzę polityczną sprawował lud bezpośrednio, albo przez swych przedstawicieli, którzy będą wiernie odzwierciedlać jego postulaty. J.J. Rousseau zauważa następnie, że posłowie są wybierani przez naród, aby wyrażać jego wolę, a nie swoją własną. Niemniej w pewnych przypadkach, kiedy instrukcje poselskie nie regulują ściśle pewnych kwestii, wybrani posłowie mogą podjąć samodzielne decyzje, z zastrzeżeniem, aby nie były sprzeczne z samymi instrukcjami. Zauważa on, że choć trzymanie się instrukcji może mieć pewne wady, to generalnie jest ważne z tego względu, że dzięki nim prawo jest zgodne z wolą narodu, stanowi jego prawdziwy wyraz<sup>153</sup>. W przypadku sporów

---

<sup>151</sup> Tamże, s. 217.

<sup>152</sup> Tamże, s. 219.

<sup>153</sup> Por. tamże, s. 220.

pomiędzy sejmem walnym a sejmikami, te ostatnie powinny zachować posłuszeństwo i poddać się postanowieniom sejmu. Ten pogląd jest odmienny od jego wcześniejszych koncepcji. Pokazuje to, jak bardzo J.J. Rousseau potrafił dostosować swoją polityczną wizję do konkretnych warunków i ustrojów. W tym miejscu warto jeszcze postawić pytanie, czy według genewskiego filozofa sejm wyraża w swoich aktach prawnych „wolę powszechną”, która w takim przypadku musiałaby być delegowana na niego i przez niego rozpoznawana? Należy stwierdzić, że J.J. Rousseau na ogół posługuje się terminem „wola narodu”, co można rozumieć w kategoriach „woli empirycznej”, gdy tymczasem „wola powszechna” jest przede wszystkim „wolą racjonalną”, a więc niekoniecznie wiążącą się z postanowieniami wszystkich czy też większości obywateli. Niemniej omawiając zagadnienie senatu i jego znaczenia w sejmie, wprost wskazuje na to, że tworzone prawo stanowi (czy raczej powinno stanowić) przejaw owej „woli powszechnej”. Jak pisze: „A prawo jako wyraz wyłącznie woli powszechnej jest wypadkową wszystkich poszczególnych interesów krzyżujących się i przez swą dużą liczbę równoważnych głosów; interesy grupy, ważące zbyt wiele, zakłóciłyby jednak równowagę i dlatego nie powinny być kładzione na szalę zbiorowo”<sup>154</sup>. Ukazuje to, że J.J. Rousseau dostrzegał możliwość pogodzenia działania i funkcjonowania „woli powszechnej” z zasadą politycznej reprezentacji i władzy sprawowanej przez przedstawicieli. Jednocześnie takie kompromisowe stanowisko nie potwierdza radykalnej oceny, dokonanej przez J. Talmona, a tym bardziej totalitarnych tendencji. W *Uwagach o rządzie polskim* J.J. Rousseau nie wysuwa postulatów rewolucyjnych i totalitarnych, despotycznych, w zamian wskazując na potrzebę zreformowania instytucji parlamentarnych, aby lepiej wyrażały „wolę powszechną”, wolę narodu i zarazem szanowały i utwierdzały wolność, swobody obywatelskie. Można więc stwierdzić, że genewski myśliciel w późniejszym okresie stonował swoje najbardziej radykalne koncepcje, a także był skłonny do kompromisu z ówczesną praktyką ustrojową, której – jak można dostrzec – całkowicie nie wykluczał, ale raczej starał się zreformować w duchu republikańskim i demokratycznym, a nie rewolucyjnym, czy tym bardziej totalitarnym, choć faktycznie jego koncepcje z *Umowy społecznej* mogły stanowić podstawę czy inspirację dla rewolucjonistów i jakobinów.

Ostatnim myślicielem, jaki zostanie omówiony, a który działał w okresie równoległym do obrad Sejmu Wielkiego, jest wspomniany już wcześniej kilkakrotnie

---

<sup>154</sup> Tamże, s. 226.

E. Sieyes. Jego znaczenie dla wydarzeń rewolucyjnych we Francji jest w pewny stopniu analogiczne jak H. Kołłątaja w Polsce. Myśliciele tych łączy także to, że jako bardzo ważni działacze polityczni pozostawali pod wpływem odmiennych od siebie tradycji politycznych - z jednej strony idei liberalnych, z drugiej zaś republikańskich, demokratycznych, roussofskich. W swojej osławionej rozprawce, napisanej u progu rewolucji francuskiej, jeszcze przed zwołaniem przez Ludwika XVI Stanów Generalnych, Sieyes stwierdził, że jedynie stan trzeci, a więc chłopci i mieszczenie stanowią lud-naród francuski, w przeciwieństwie do uprzywilejowanych stanów szlachty i duchowieństwa. Był to bardzo oryginalny i radykalny pogląd, który zasługuje na głębszą analizę, także dlatego, że owa rozprawa E. Sieyesa mogła mieć wpływ na polską myśl polityczną doby Sejmu Wielkiego. Dlaczego wykluczył on dwa pierwsze stany i odebrał im prawo do uznawania się za francuski naród? J. Talmon w swojej interpretacji wskazuje na wpływy myśli J.J. Rousseau i koncepcji „woli powszechnej”. Prawdziwy lud w sensie republikańskim mogą mianowicie tworzyć tylko konkretne jednostki, uważające się za równe, bez żadnych szczególnych przywilejów, które razem współtworzą prawa jako wyraz „woli powszechnej”, tzn. „woli racjonalnej” odkrywanej i urzeczywistnianej przez poszczególnych obywateli. Tymczasem uprzywilejowanie i zróżnicowanie poszczególnych stanów prowadzi do wyodrębnienia interesów grupowych, korporacyjnych. Zaczyna wówczas przeważać „duch korporacyjny” (*esprit de corps*), co prowadzi do utraty obywatelskiej, prawdziwie demokratycznej jedności ludu i nie pozwala na urzeczywistnianie „woli powszechnej”<sup>155</sup>. I właśnie opierając się na rozważaniach J.J. Rousseau, stwierdził on, że jedynie trzeci stan jest prawdziwym i jedynym narodem francuskim, gdyż tylko on pozbawiony jest szczególnych społecznych, stanowych wyróżnień i nie pretenduje do podporządkowania sobie innych warstw. Co więcej, to właśnie stan trzeci jest stanem produktywnym, dającym ekonomiczne i społeczne korzyści, dobrobyt, a nie pasożytniczym, jak dwa pierwsze, w czym można dostrzec inspirację fizjokratyczną. I ostatecznie, to właśnie stan trzeci jest nieporównanie liczniejszy od dwóch pierwszych, które dotychczas go uciskały i odbierały należne prawa<sup>156</sup>.

Koncepcja E. Sieyesa była tyleż nowatorska, co radykalna, gdyż nie tylko kwestionowała dotychczasowe zasady feudalizmu, ale odbierała prawa polityczne stanom uprzywilejowanym. Niewykluczone jednak, że poglądy opata z Chartres z

---

<sup>155</sup> Por. J. Talmon, dz. cyt., s. 67.

<sup>156</sup> Por. tamże.

okresu przedrewolucyjnego miały na celu przede wszystkim wzmocnienie samej idei suwerennego ludu, czyli ukazanie, że przynależność do ludu-narodu, do republikańskiej wspólnoty w duchu roussofskim, nie wiąże się z określoną pozycją społeczną, ze szczególnym społeczno-ekonomicznym statusem, ale przynależy człowiekowi z natury, z racji faktu samego człowieczeństwa. Stan trzeci, a nade wszystko chłopci są mimo swojego niskiego położenia prawdziwymi obywatelami i podmiotem władzy, jedynym i ostatecznym suwerenem, narodem francuskim. Dlatego też, już po zwołaniu Stanów Generalnych, Sieyes postulował, by przedstawiciele trzeciego stanu utworzyli własne zgromadzenie, gdyż tylko ono reprezentuje jeden, prawdziwy naród francuski i stąd posiada uprawnienie do wyrażenia jego niepodzielnej woli w postaci konstytucji. W ujęciu tego myśliciela Konstytuanta (czy też nadzwyczajne Zgromadzenie Narodowe) była rozumiana wręcz jako zbiór jednostek w stanie natury, a konstytucja jako umowa społeczna. J. Talmon w swojej interpretacji Sieyesa stwierdza, że jego koncepcję suwerenności ludu można uznać za nieograniczoną i radykalną, dla której wola ludu-narodu jest zasadniczą zasadą polityczną, podobnie jak w przypadku Rousseau<sup>157</sup>. Uważa on go także za myśliciela rewolucyjnego, wzywającego do podporządkowania dwóch pierwszych stanów większości i obalenia dotychczasowego porządku, do utworzenia monolitycznego, egalitarnego narodu bez odmiennych grup i warstw, co w praktyce sankcjonowałoby rewolucyjną dyktaturę<sup>158</sup>. Talmon jedynie w teorii własności Sieyesa, dostrzega wątki liberalne, zauważając jej podobieństwa do myśli Locke'a<sup>159</sup>.

Powyższa interpretacja Talmona wydaje się dość jednostronna i zbyt skrajna, podobnie jak w przypadku Rousseau. Można stwierdzić, że poglądy i pisma Sieyesa sprzed rewolucji francuskiej rzeczywiście mogą wydawać się dość radykalne. Dotyczy to uznania woli narodu za naczelną źródło prawa, a przede wszystkim oryginalnej koncepcji stanu trzeciego jako prawdziwego ludu-narodu<sup>160</sup>. Jednak w samym okresie rewolucyjnym jego stanowisko uległo pewnemu stonowaniu i nabrało bardziej liberalnego charakteru. W „Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela”, a także Konstytucji Francuskiej z 1791 r., które to dokumenty powstawały przy dużym udziale Sieyesa, za lud-naród zostali uznani wszyscy Francuzi, a nie tylko stan trzeci; zniesione zostały dawne przywileje i podział stanowy, ale nie nastąpiło wykluczenie dwóch pierwszych stanów. Także instytucja monarchii została zachowana, choć w

<sup>157</sup> Por. tamże, s. 66.

<sup>158</sup> Por. tamże, s. 65-66.

<sup>159</sup> Por. tamże, s. 68.

<sup>160</sup> Por. A. Smith, *Nacjonalizm*, Warszawa 2007, s. 63.

zmienionym, bo już konstytucyjnym, liberalnym porządku. Sieyes jako myśliciel i działacz rewolucyjny nie nawoływał do radykalnych posunięć, a koncepcje roussofskie odnosił przede wszystkim do uzasadnienia uchwalenia konstytucji przez Zgromadzenie Narodowe „w imieniu narodu”. Mimo silnych wpływów roussofskich, Sieyes wystąpił z koncepcją reprezentacji dającej przedstawicielom niezależność, nie ujmując jej w ramach delegacji, związania przedstawiciela instrukcjami i podziałem władzy, nie opowiadał się także za powszechnym prawem wyborczym<sup>161</sup>. Tym bardziej nie postulował radykalnych posunięć i przekształceń społeczno-politycznych bądź terroru rewolucyjnego. Myśl Sieyesa, tak jak i sama pierwsza faza rewolucji francuskiej, stanowią wyraz bardziej idei liberalnych, niż skrajnie demokratycznych, roussofskich czy rewolucyjnych, przynajmniej w takiej skali, jak w działaniach jakobinów. Niemniej, mimo wspomnianego stonowania poglądów, koncepcje Sieyesa, wyrażone w słynnej rozprawie o stanie trzecim, stanowiły dość radykalne ujęcie suwerenności ludu i samego rozumienia stanu trzeciego jako jedyne go i prawdziwego narodu.

## 2.2 Polskie tradycje ustrojowe i polityczne

Ustrój Polski, poczynszy od przywrócenia Królestwa Polskiego w 1320 r., przeszedł dużą ewolucję, od wczesnej formy monarchii stanowej, po monarchię parlamentarną i wreszcie okres politycznej anarchii i decentralizacji władzy. Stąd też historycy określają ustrój Polski nowożytny za pomocą odmiennych terminów.

Monarchia stanowa występowała w Polsce poczynszy od zjednoczenia dzielnicowego aż do 1454 r., kiedy zostały wydane statuty nieszawskie, które zwiększały znaczenie sejmików ziemskich i były zarazem ostatnimi przywilejami danymi stanowi szlacheckiemu przez króla<sup>162</sup>. Jednak w przeciwieństwie do monarchii stanowych występujących na zachodzie Europy, w Polsce w zasadzie jedynym reprezentowanym stanem była szlachta, natomiast pozostałe stany - chłopci, a nawet mieszczenie i niższe duchowieństwo nie posiadały swojego przedstawicielstwa na zwoływanych sejmach walnych. Dlatego też zdaniem Urszuli Augustyniak, nie jest to najbardziej adekwatny termin do określenia nowożytnego ustroju Polski<sup>163</sup>. Zdaniem tej autorki, również pozostałe terminy, a mianowicie „monarchia mieszana” (*monarchia*

<sup>161</sup> Por. M. Vieira, D. Runciman, dz. cyt., s. 51-52.

<sup>162</sup> Por. J. Kallas, *Historia ustroju Polski*, Warszawa 2015, s. 108-112.

<sup>163</sup> Por. U. Augustyniak, *Historia Polski 1572-1795*, Warszawa 2008, s. 67.

*mixta*) i „monarchia parlamentarna” są dość problematyczne. „Monarchia parlamentarna” faktycznie występowała w nowożytnej Polsce, ale do XVII w., kiedy sejmy zaczęły być zrywane i nierzadko nie dochodziło na nich do podjęcia uchwał i konstytucji sejmowych; termin „monarchia mieszana” z kolei nie wydaje się uwzględniać nurtu republikańskiego i szlacheckiego, nabierającego na sile w XVII w., co w praktyce doprowadziło do zredukowania władzy monarchy. Dlatego, według U. Augustyniak, najlepszym terminem na oddanie ówczesnego ustroju Polski jest „państwo mieszane” (*politeja*) albo „państwo wolne” (*libera respublica*)<sup>164</sup>. Można jednak do zaproponowanych określeń również odnieść pewne zastrzeżenia – dla starożytnych ustrój mieszany odnosił się przede wszystkim do współrządzenia przez wszystkie warstwy czy stany (w starożytnym Rzymie udział we władzy mieli także plebejusze). Tymczasem w ówczesnej Polsce ustrój mieszany rozumiano jako współrządzenie czynnika demokratycznego (Izba Poselska), arystokratycznego (senat) i monarchicznego (król), choć w rzeczywistości sprawowanie władzy ograniczało się do samej szlachty. Także termin „państwo wolne” zdaje się zbyt mocno akcentować republikańską wolność, która była faktycznie udziałem tylko stanu szlacheckiego, ale już nie pozostałych, nie wspominając o swobodach i prawach podstawowych mieszczan i chłopów. Problemy z określeniem ustroju Polski zauważył już sam H. Kołłątaj, dla którego nie była ona ani monarchią (która jego zdaniem skończyła się wraz z dynastią Jagiellońską), ani republiką - ze względu na sporadyczne zwoływanie i funkcjonowanie sejmów.

Inny, a nierzadko używany termin „demokracja szlachecka” dość dobrze oddaje istotę nowożytnego ustroju polskiego na przestrzeni wieków, choć i do niego kieruje się pewne zastrzeżenia. Generalnie jednak polski ustrój od czasów uchwalenia „Konstytucji *Nihil Novi*” w 1505 r., charakteryzował się wyjątkową, nieporównywalną z państwami zachodnimi pozycją szlachty i sejmu, a także coraz bardziej malejącą rolą monarchy, co pozostawało w dużym kontraście do wzrostu europejskich tendencji absolutystycznych. Jak twierdzi U. Augustyniak, począwszy od XVII w. i wprowadzenia zasady wolnej i powszechnej elekcji upowszechniło się przekonanie, że to szlachta, a nie król jest ostatecznym suwerenem, zwierzchnikiem władzy politycznej<sup>165</sup>. Jednak mimo coraz słabszej pozycji króla od zakończenia panowania dynastii Jagiellonów, był on uznawany za jeden z trzech „stanów sejmujących” i to on nadawał uchwałom

---

<sup>164</sup> Por. tamże.

<sup>165</sup> Por. tamże, s. 72.

sejmowym mocy prawnej, choć to sejm znacznie bardziej ograniczał jego władzę. Nie można więc mówić o całkowitej przewadze czy wszechwładzy szlachty, która była ograniczona przez króla i senat (król przewodniczył senatowi i nominował do niego członków) na sejmach walnych i poszczególne, przynależne tylko królowi uprawnienia i prerogatywy. Zresztą termin „demokracja szlachecka” wydaje się problematyczny z tego względu, że począwszy od drugiej połowy XVII w., coraz większe wpływy na sejmikach i sejmie walnym uzyskiwali magnaci, którzy nierzadko przekupywali biedniejszą szlachtę – właśnie dlatego twórcy Konstytucji 3 Maja opowiedzieli się za pozbawieniem tzw. „szlachty gołoty” prawa do udziału w sejmach. Stąd okres od 1652 r. do 1763 r. określa się mianem „oligarchii magnackiej”<sup>166</sup>. Mimo tych wszystkich zastrzeżeń, ustrój Polski w dobie nowożytnej najlepiej ujmować poprzez podkreślenie szczególnej pozycji szlachty jako jedyne go stanu tworzącego „naród polityczny” (mimo trzech formalnych stanów) i nadrzędnej roli sejmu, a szczególnie Izby Poselskiej we władzy państwowej.

W tym miejscu warto bardzo skrótowo omówić trzy rodzaje, a właściwie trzy organy, podmioty władzy politycznej w nowożytnej Polsce – mianowicie króla, sejm walny i sejmiki oraz poszczególne sądy i trybunały. Pozycja ustrojowa polskiego króla po zjednoczeniu państwa była stosunkowo silna, gdyż mimo ograniczającej go reprezentacji stanowej, miał on stosunkowo szerokie uprawnienia w różnych dziedzinach, także ustawodawczych<sup>167</sup>. Począwszy od uchwalenia „Konstytucji *Nihil Novi*” stopniowo malała rola monarchy na rzecz sejmu walnego i stanu szlacheckiego<sup>168</sup>. Dokument ten zawierał fundamentalny postulat, aby wszelkie ustawy uzyskiwały zgodę sejmu i były na nim uchwalane, natomiast wprowadzanie przez monarchę prawa niezgodzonego czy niezaakceptowanego przez sejm może stać się podstawą do wypowiedzenia posłuszeństwa królowi i stawienia mu oporu. Sama zresztą *elekcja viritim*, dokonywana bezpośrednio przez szlachtę w okresie panowania Jagiellonów na sejmach i wprowadzona po śmierci Zygmunta Augusta powszechna i wolna elekcja osłabiały władzę królewską, która choć aż do czasów Konstytucji 3 Maja legitymowała się tytułem „z Bożej łaski”, to jednak faktycznie jej podstawą była wola polityczna szlachty; było to czymś bezprecedensowym w państwach zachodniej Europy. Jeszcze bardziej władzę królewską osłabiły „Artykuły Henrykowskie” z 1573, które

---

<sup>166</sup> Por. J. Kallas, dz. cyt., s. 117.

<sup>167</sup> Por. tamże, s. 108.

<sup>168</sup> Por. T. Jurek, E. Kizik, *Historia Polski do 1572*, Warszawa 2013, s. 537.

wprowadzały ograniczenia monarchy w dziedzinie sprawowania władzy wykonawczej i polityki zagranicznej, a także obowiązek zwoływania sejmów co dwa lata na okres nie dłuższy niż sześć tygodni<sup>169</sup>. Wypowiadanie wojny, które dotąd było uprawnieniem monarchy, musiało być zaakceptowane także przez sejm; stąd konieczność zwoływania w czasie wojny nadzwyczajnych posiedzeń sejmowych. Wpisano do nich również prawo do oporu wobec władcy nieprzestrzegającego prawa. Co więcej, również od 1573 r., każdy nowo wybrany król polski zobowiązany był do zaprzysięgnięcia *pacta conventa*, czyli umowy między szlachtą reprezentowaną przez sejm a królem. Były to – w przeciwieństwie do „Artykułów Henrykowskich” – umowy pisane każdorazowo po wyborze króla, zawierały więc konkretne postulaty szlachty, do których realizacji zobowiązywał się monarcha. Stąd też począwszy od XVI w., a więc od okresu królów wybieranych w powszechnej i wolnej elekcji, znaczenie monarchy coraz bardziej malało na rzecz szlachty i sejmu. Niemniej zachował on ważne uprawnienia i kompetencje, takie jak inicjatywę ustawodawczą na sejmie walnym i przewodniczenie senatowi, mianowanie najwyższych urzędników państwowych (m. in. marszałków, kanclerzy i hetmanów osobno dla Korony i Litwy) oraz terenowych (starostów, a także wojewodów i kasztelanów, którzy jednocześnie zasiadali w senacie), a poprzez których sprawował władzę wykonawczą; jednak wprowadzona dożywotność urzędów zmniejszyła faktyczny wpływ króla na decyzję urzędników. W kompetencji króla było też kierowanie polityką zagraniczną i przewodniczenie sądom królewskim, zwoływanie sejmików i sejmów oraz ustalanie początku i końca obrad sejmu walnego, wydawanie aktów ustawodawczych kierowanych do miast królewskich<sup>170</sup>. Jednak jak podkreśla U. Augustyniak, król był władcą i zwierzchnikiem władzy wykonawczej tylko wobec szlachty, a także chłopów i mieszczan mieszkających w miastach i dobrach królewskich, natomiast jego władza nie odnosiła się do pozostałych, dużo liczniejszych poddanych Rzeczypospolitej, zamieszkujących np. na ziemiach magnatów i książąt<sup>171</sup>.

Sejm wraz ze zmianą pozycji ustrojowej króla polskiego i zredukowaniem jego władzy ustawodawczej, stawał się coraz bardziej naczelnym organem władzy politycznej<sup>172</sup>. Sejm piotrkowski z 1493 r. i przede wszystkim „Konstytucję *Nihil Novi*” uznaje się za koniec zgromadzeń stanowych i początek sejmu walnego, dwuizbowego parlamentu w nowożytnym rozumieniu. Sejm walny, jak już wspomniano, stanowił

---

<sup>169</sup> Por. U. Augustyniak, dz. cyt., s. 77.

<sup>170</sup> Por. J. Kallas, dz. cyt., s. 123.

<sup>171</sup> Por. U. Augustyniak, dz. cyt., s. 75.

<sup>172</sup> Por. J. Kallas, dz. cyt., s. 123.



zgrupowanie trzech odrębnych stanów – króla, senatu i szlachty, choć w zasadzie wszystkie z nich złożone były ze stanu szlacheckiego. Był on pozbawiony reprezentacji innych stanów, co oznaczało w praktyce wyłączność szlachty w sprawowaniu władzy. Do ważności sejmowych ustaw (określanych w dawnej terminologii jako „konstytucje sejmowe”) konieczna była zgoda wszystkich trzech stanów. Co ważne, pozycja króla na sejmie była dość istotna – miał prawo do wnoszenia nowych ustaw, przewodniczył senatowi, wreszcie zatwierdzał uchwalone przez sejm prawa, stąd jego zgoda była konieczna do uzyskania ważności uchwalonych praw<sup>173</sup>. Jednak w rzeczywistości największe znaczenie miała Izba Poselska, w której wybrani przez sejmiki ziemskie posłowie przyjmowali bądź odrzucali projekty uchwał. Począwszy od drugiej połowy XVI w., kiedy zaczęto stosować słynną zasadę *liberum veto*, znaczenie szlachty dla obrad sejmowych wzrosło jeszcze bardziej. Odtąd pojedynczy poseł miał prawo do rozwiązania całego sejmiku walnego – w praktyce zerwano kilkanaście sejmów, zwłaszcza w okresie saskim, co przyczyniało się do pogłębienia anarchii, decentralizacji i niesprawności władzy centralnej oraz wzrostu znaczenia sejmików ziemskich i magnaterii. Stąd mowa o „rządach sejmikowych” w XVII i przede wszystkim XVIII w., kiedy to sejmiki ziemskie po części były zmuszone do zastępowania sejmiku walnego w tworzeniu prawa<sup>174</sup>. Z drugiej strony to praktyka wydawania instrukcji posłom na sejm walny przez poszczególne i liczne sejmiki ziemskie doprowadzała do trudności w podjęciu zgodnej decyzji na sejmie i stosowaniu *liberum veto* przez reprezentantów sejmików. Lokalna reprezentacja polityczna posłów, którzy byli zobowiązani do przestrzegania sejmikowych instrukcji, nie miała charakteru abstrakcyjnego, symbolicznego, jak w koncepcjach liberalnych, ale „mechaniczny”<sup>175</sup>. W efekcie Izba Poselska składała się bardziej z delegatów niż reprezentantów poszczególnych województw, a oni sami postrzegali się bardziej jako przedstawiciele lokalni niż całego narodu polskiego (w sensie politycznym). Stąd też duże trudności z uchwalaniem nowych praw czy nawet dokończenia obrad sejmowych. Co więcej, zwoływane też były sejmy prowincjonalne (generalne) dla określonych prowincji (m. in. Małopolski, Wielkopolski), które jeszcze bardziej utwierdzały lokalność i samorządność w myśleniu polskiej szlachty i w polskiej praktyce ustrojowej. Warto też podkreślić, że w polskiej

---

<sup>173</sup> Por. U. Augustyniak, dz. cyt., s. 93.

<sup>174</sup> Por. J. Kallas, dz. cyt., s. 111.

<sup>175</sup> Por. M. Cichoński, *Rzeczpospolita – utracony skarb Europy*, [w:] J. Kloczkowski (red.), *Władza w polskiej tradycji politycznej*, Kraków 2010, s. 29; Na temat staropolskiej koncepcji reprezentacji zob. szerzej: K. Grzybowski, *Teoria reprezentacji w Polsce epoki Odrodzenia*, Warszawa 1959.

praktyce politycznej uchwały sejmowe były przyjmowane i uznawane za wiążące jako całość – stąd nawet w przypadku braku zgody co do jednej z nich pozostałe ustawodawstwo nie miało mocy prawnej. Zresztą same konfederacje generalne, które zaczęły być zwoływane począwszy od 1573 r., a mające na celu czasowe przejęcie władzy przez szlachtę w okresie bezkrólewia albo podczas przeciwstawienia się władcy, wznagały decentralizację i anarchię państwową, a także samorządność stanu szlacheckiego, który uważał się za naczelnego zwierzchnika i suwerena politycznego<sup>176</sup>. Niemniej wobec praktyki częstego zrywania sejmów, w okresie stanisławowskim część sejmów zwołano właśnie jako konfederację, na której nie obowiązywała zasada jednomyślności ani *liberum veto*, a dzięki czemu możliwe było stabilne przeprowadzenie obrad i uchwalenie nowych praw.

Władza sądownicza w nowożytnej Polsce podzielona była pomiędzy króla, który uznawany był za najwyższego sędziego i sądownictwo szlacheckie, niezależne od monarchy<sup>177</sup>. W imieniu władcy działały sądy królewskie: relacyjne, asesorskie, referendarskie, komisarskie, w których na ogół brali udział urzędnicy wyznaczeni przez monarchę. Sam król natomiast brał udział w posiedzeniach sądu sejmowego, który osądzał najważniejsze przestępstwa w dziedzinie politycznej. Natomiast sądownictwo szlacheckie, obejmowało sądy ziemskie, grodzkie, podkomorskie i polubowne. Ponadto, choć początkowo sądownictwo apelacyjne dla szlachty pozostawało w kompetencjach króla, to od czasów Stefana Batorego przekształciło się w Trybunał Koronny, którego delegaci byli wybierani na sejmikach. Stąd też wynika, że władza sądownicza nie była oddzielona w pełni od króla, nie miała więc charakteru autonomicznego.

Omawiając polską tradycję ustrojową warto jeszcze pokrótce wspomnieć o polskim federalizmie, potwierdzonym aktem Unii Lubelskiej z 1569 r. Akt ten łączył Królestwo Polskie i Wielkie Księstwo Litewskie we wspólną polityczną całość (unię realną) na zasadzie federacji. Państwa te łączyła osoba monarchy, król Polski był bowiem jednocześnie Wielkim Księciem Litewskim, a także sejm walny, którego posłowie i senatorowie reprezentowali nie tylko ziemie polskie, ale i litewskie. Wspólna była też polityka zagraniczna. Niemniej Polska i Litwa zachowały oddzielne, osobne urzędy centralne, a także lokalne. Unia ta zapewniała Litwie w wielu kwestiach niezależność ustrojową<sup>178</sup>. Dlatego też trudno mówić o całkowitym zespoleniu tych

---

<sup>176</sup> Por. U. Augustyniak, dz. cyt., s. 91.

<sup>177</sup> Por. tamże, s. 132-133.

<sup>178</sup> Por. J. Kallas, dz. cyt., s. 119.

państw. Dopiero Konstytucja 3 Maja odeszła od tradycji federalistycznych, ujmując Rzeczpospolitą jako jedno, niepodzielne państwo. Wraz z silnie rozwiniętą lokalnością i samorządnością, a od drugiej połowy XVII w. wręcz decentralizacją na terenie Polski, Rzeczypospolita Obojga Narodów stanowiła na tle scentralizowanych państw w Europie wyjątkowy i niespotykany podmiot polityczny, wyróżniający się republikanizmem, wolnością stanu szlacheckiego, a jednocześnie nieefektywnymi i niesprawnymi rządami.

Polska myśl polityczna, poczynając od czasów renesansu aż do Sejmu Wielkiego obejmowała różne kwestie - od bardziej ogólnych i teoretycznych zagadnień ustrojowych i prawnych po te bardziej konkretne, związane z ówczesnym stanem państwa, szczególnie w okresie zrywania sejmów i anarchii. Myśl polityczna w Polsce w XV i XVI w. wyrażała w dużej mierze idee klasycznego republikanizmu, a polscy autorzy czerpali wiele z tradycji i pisarzy antycznych, zwłaszcza Platona, Arystotelesa i Cyncerona, choć także z teorii średniowiecznych<sup>179</sup>. To właśnie w tym okresie rozpowszechnił się termin *res publica*, „rzecz wspólna” – czyli Rzeczpospolita, który stał się synonimem samego państwa Polskiego, pochodzący właśnie z tradycji republikańskiej. Spośród najważniejszych polskich myślicieli politycznych doby renesansowej, wyrażających w swoich dziełach w mniejszym bądź większym stopniu ideały republikańskie wymienia się Jakuba Przyłuskiego, Stanisława Orzechowskiego i przede wszystkim Andrzeja Frycza Modrzewskiego. Choć obecnie A. Frycz Modrzewski uznawany jest za jednego z największych i najbardziej istotnych nowożytnych pisarzy politycznych, to jednak jego myśl była w zasadzie mało znana w następnych stuleciach, szczególnie w wieku XVIII, dopiero w XX w. stał się on bardziej popularny.

A. Frycz Modrzewski ujmował państwo przede wszystkim w kategoriach *res publica*, było ono dla niego zgromadzeniem ludu, związanym prawem, ustanowionym dla dobra wspólnego<sup>180</sup>. Jak zauważa Włodzimierz Bernacki, w tak rozumianej „rzeczypospolitej” istotne są dwie kwestie, a mianowicie związanie ludności prawem, co czyni z nich polityczną wspólnotę, a także akcent postawiony na cel takiej wspólnoty, czyli dobro wspólne, co jest wyraźnym odwołaniem się do klasycznej myśli

---

<sup>179</sup> Por. D. Pietrzyk-Reeves, *Ład Rzeczypospolitej: polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, Kraków 2012, s. 194.

<sup>180</sup> Por. W. Bernacki, *Myśl polityczna...*, dz. cyt., s. 86.

republikańskiej<sup>181</sup>. Za Arystotelesem wyróżniał trzy podstawowe formy ustrojowe, w których może realizować się „rzeczypospolita” – monarchię, oligarchię i politeję, przy czym to właśnie w tej ostatniej jest ona najbardziej zauważalna<sup>182</sup>. Politeję rozumiał on jako ustrój mieszany, a nie demokrację, bezpośrednią władzę ludu. W kontekście ówczesnego polskiego ustroju był zwolennikiem rządów królów elekcyjnych, a nawet opowiadał się za wzmocnieniem władzy królewskiej<sup>183</sup>. Wskazywał także na potrzebę reform prawnych, spisania prawa, a przede wszystkim postulował równość prawną. Według A. Frycza Modrzewskiego prawo ma być takie samo dla wszystkich, bez względu na stan i położenie społeczne, nie powinno sprzyjać bardziej wyższym stanom, przede wszystkim szlachcie. Równość prawną dotyczyła także prawa do własności, które według tego myśliciela, nie może być uprawnieniem wyłącznie przynależnym stanowi szlacheckiemu<sup>184</sup>. Część z postulatów wysuniętych przez A. Frycza Modrzewskiego, a przede wszystkim równość prawną i prawo do własności w niemałej mierze korespondowało z późniejszymi koncepcjami liberalnymi i stanowiło o nowoczesności jego myśli, niemniej nie tworzyły one zwartej ani też głęboko uzasadnionej doktryny, tym bardziej o charakterze *stricte* liberalnym. Myśliciel ten bowiem czerpał przede wszystkim z tradycji antycznej, a także chrześcijańskiej.

W XVII i przede wszystkim w pierwszej połowie XVIII w. polska myśl polityczna skoncentrowana była w dużej mierze na ówczesnej sytuacji ustrojowej i anarchii szlacheckiej. Myśliciele polityczni tego okresu w swoich dziełach starali się wysuwać przede wszystkim propozycje reformy polskiego ustroju. Do najwybitniejszych twórców tego okresu zalicza się Stanisława Dunina-Karwickiego, Stanisława Leszczyńskiego i Stanisława Konarskiego. Ten pierwszy myśliciel przeciwny był zarówno absolutyzmowi, jak i decentralizacji władzy, uznając za najlepszą formę ustrojową monarchię republikańską<sup>185</sup>. Opowiadał się za usprawnieniem pracy sejmu i poszerzeniem jego kompetencji, uznając go za naczelny organ państwowy. Był także za ograniczeniem wpływu magnaterii i przeciwnikiem *liberum veto*, częstego zrywania sejmu, choć generalnie opowiadał się za naczelną rolą polityczną szlachty<sup>186</sup>. S. Leszczyński, dwukrotny król Polski, ale także pisarz i myśliciel polityczny, również podnosił kwestie związane z reformą ustroju polskiego.

---

<sup>181</sup> Por. tamże.

<sup>182</sup> Por. tamże.

<sup>183</sup> Por. L. Dubel, dz. cyt., s. 181.

<sup>184</sup> Por. W. Bernacki, dz. cyt., s. 89-90.

<sup>185</sup> Por. L. Dubel, dz. cyt., s. 273.

<sup>186</sup> Por. tamże, s. 274.

Dostrzegał konflikt w relacjach króla i szlachty, stąd twierdził, że należy tak ułożyć pomiędzy nimi stosunki, aby król działał zgodnie z prawem, a szlachta nie musiała się przeciwko niemu buntować<sup>187</sup>. Proponował, aby decyzje królewskie były kontrasygnowane przez odpowiednich „ministrów stanu”, którzy ponosiliby odpowiedzialność za decyzje monarchy. Wreszcie opowiadał się za ograniczeniem *liberum veto* i przeciw zbyt częstemu zrywaniu sejmów, choć nie był za jego całkowitym zniesieniem, a także za sejmem nieustającym<sup>188</sup>. Był także zwolennikiem zniesienia pańszczyzny na rzecz systemu czynszowego i prawa chłopstwa do odwoływania się od wyroków sądów dominialnych do sądów innego rodzaju<sup>189</sup>. Ostatni z przytoczonych polskich myślicieli XVIII w. – S. Konarski, zasłynął ze swojej pracy na polu oświaty i edukacji, ale i myśli politycznej. Podobnie jak wspomniani pisarze, za naczelną źródło kryzysu ustrojowego i anarchii uznał niewłaściwą organizację sejmu, a także opowiadał się za sejmem „stale gotowym”, za zniesieniem *liberum veto* i zasady jednomyślności, aprobując decydowanie na sejmach większością głosów<sup>190</sup>. Tym, co łączy ich koncepcje była krytyka ówczesnej anarchii i zbyt radykalnej, ujmowanej w duchu sarmackim „demokracji szlacheckiej”. Autorzy ci w mniejszym bądź większym stopniu wpłynęli na późniejszych myślicieli XVIII w. z okresu Sejmu Wielkiego. Ich myśl jednak stanowiła dla nich bardziej inspirację w dziedzinie praktycznych rozwiązań i reform ustrojowych, a nie samej filozofii politycznej i idei.

Omawiając polskie tradycje polityczne i ustrojowe należy także wspomnieć jeszcze o dwóch istotnych wątkach i motywach, a mianowicie tolerancji religijnej i sarmatyzmie. Rzeczypospolita Obojga Narodów począwszy od Unii Lubelskiej aż do ustanowienia Konstytucji 3 Maja i utraty niepodległości, uznawana jest za państwo wolności i tolerancji religijnej<sup>191</sup>. Trzeba przy tym podkreślić, że kwestia polityki wyznaniowej i równouprawnienia wyznaniowego ewoluowała i była odmienna w poszczególnych okresach nowożytnej historii Polski. W XVI w. na zachodzie Europy, a szczególnie we Francji i państwach niemieckich miały miejsce długotrwałe i krwawe wojny religijne. Tymczasem ówczesna Polska odróżniała się od zachodniej Europy wolnością religijną. To właśnie Zygmuntowi Augustowi przypisuje się słynne słowa „nie jestem królem waszych sumień”, które miały stanowić wyraz tolerancyjnej

<sup>187</sup> Por. tamże, s. 275.

<sup>188</sup> Por. W. Konopczyński, *Polscy pisarze polityczni XVIII wieku*, Kraków 2012, s. 60.

<sup>189</sup> Por. L. Dubel, dz. cyt., s. 276.

<sup>190</sup> Por. tamże, s. 277-278.

<sup>191</sup> O polskich tradycjach tolerancji religijnej zob. szerzej: Z. Ogonowski, *Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku*, Warszawa 1958.

postawy władcy wobec wyznawców odmiennych niż katolicyzm wyznań. Na sejmie konwokacyjnym po śmierci Zygmunta Augusta w 1573 wydano dokument, określany jako „Konfederacja Warszawska”, w którym zagwarantowano pokój religijny, a także wolność wyboru i wyznawania religii oraz obrządków – uprawnienie te jednak ograniczono tylko do szlachty i do mieszkańców miast królewskich<sup>192</sup>. Co więcej, wolność religijną odnoszono nie tylko do swobodnego wyznawania i praktykowania dowolnego wyznania, ale i do religijnego równouprawnienia szlachty w kwestiach politycznych – posłowie zasiadający w sejmikach i sejmie nie musieli być katolikami. Niemniej polityczne prawa dysydentów zaczęły być stopniowo ograniczane od schyłku XVII w., a przede wszystkim w czasach saskich, kiedy ustanowiono, że innowiercy nie mogą być posłami ani sprawować funkcji państwowych i urzędniczych<sup>193</sup>. Dopiero w czasach Stanisława Augusta Poniatowskiego próbowano przywrócić dawne równouprawnienie polityczne wyznawcom odmiennych wyznań. Pomimo tej ewolucji, generalnie w ówczesnej Polsce ze strony państwa nie miało miejsca przymusowe nawracanie i prześladowanie innowierców czy zakaz publicznych obrzędów (choć szlachta mogła narzucać wyznanie swoim poddanym, zwłaszcza chłopom), a dyskryminacja religijna odnosiła się przede wszystkim do braku równouprawnienia politycznego szlachty odmiennych wyznań, a nie do samej religijnej tolerancji.

Drugą istotną kwestią w kontekście polskich tradycji polityczno-ustrojowych jest sarmatyzm. Jak wskazuje U. Augustyniak, sarmatyzm nie stanowił jednolitego nurtu czy tradycji ideowej bądź politycznej: „Dopiero po II wojnie światowej zwrócono uwagę, że sarmatyzm jako zjawisko kulturowe nie był czymś stałym i niezmiennym, a jako ideologia był niespójny. Mieściły się w nim zarówno ideały rycerskie, jak pacyfizm i ziemiański styl życia, tolerancja polska i hasło Polak-katolik, gościnność wobec cudzoziemców i ksenofobia, kult wolności szlachcia-obywatela i niewola osobista chłopów oraz pogarda dla mieszczaństwa”<sup>194</sup>. Sarmatyzm przeszedł także ewolucję, począwszy od XVI w., kiedy wiązał się przede wszystkim z kwestią pochodzenia szlachty i mitami etnograficznymi, przez XVII stulecie, kiedy występował jako doktryna polityczna polskiej szlachty, aż po XVIII w., odnosząc się przede wszystkim do szlacheckiego stylu życia, kultury i obyczajowości. W kontekście politycznym sarmatyzm odnosił się przede wszystkim do aprobaty dla wolności

---

<sup>192</sup> Por. U. Augustyniak, dz. cyt., s. 171.

<sup>193</sup> Por. tamże, s. 205-207.

<sup>194</sup> Tamże, s. 359.

szlacheckiej i uznawania przez polską szlachtę swojego stanu jako prawdziwego, politycznego narodu, jedyne i pełnoprawnego suwerena. Istotne dla formowania się szlacheckiej tożsamości i poczucia wspólnotowości miały liczne przywileje szlacheckie, które coraz bardziej poszerzały wolność tego stanu. Wszystko to wznagało tendencje wiążące się z osłabieniem władzy królewskiej na rzecz sejmików ziemskich i prowincjonalnych oraz samego sejmu walnego, a także stosowanie zasady jednomyślności w uchwałach sejmowych i *liberum veto*. Sarmatyzm jako ideologia stanowił uzasadnienie dla demokracji szlacheckiej czy raczej szlacheckiej anarchii i zrywania sejmów, co uznawane było wówczas przez szlachtę za przejaw politycznej wolności. Sarmatyzm zatem należy ściśle łączyć z rozwojem demokracji szlacheckiej, poczuciem wspólnej tożsamości szlachty, a także z wyjątkowo znaczącą pod względem społecznym i politycznym – na tle krajów zachodnioeuropejskich – pozycją tego stanu.

Podsumowując charakterystykę polskich tradycji politycznych i ustrojowych, warto jeszcze dokonać ich oceny w kontekście idei liberalnych. Innymi słowy, warto odpowiedzieć na pytania: czy stanowiły one wczesny wyraz myśli liberalnej, czy na tle europejskich tendencji absolutystycznych nie poprzedzały nowoczesnych, liberalnych zasad i instytucji? Dość rozpowszechniony jest pogląd o „złotej wolności” szlacheckiej w okresie Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Janusz Ekes na przykład określa ówczesną tradycję ustrojową jako „złotą demokrację”, wskazując przy tym na liczne przywileje szlacheckie czy np. na „Artykuły Henrykowskie” jako pierwsze formy konstytucji, wyprzedzające konstytucje oświeceniowe<sup>195</sup>. Z kolei Norman Davies dostrzega podobieństwa między ustrojem dawnej Polski i jej politycznymi tradycjami a nowoczesnym państwem liberalnym. Według niego zarówno „złota wolność” i światopogląd szlachecki jak również liberalna demokracja występują przeciwko potędze władzy państwowej i tendencjom autorytarnym czy absolutystycznym<sup>196</sup>. Z jednej strony trzeba w pewnym sensie przyznać rację wspomnianym autorom. Faktycznie, na tle zachodniej Europy Rzeczypospolita Obojga Narodów odznaczała się dużymi tradycjami parlamentarnymi, szczególną rolą sejmu i ograniczeniem władzy królewskiej; w tym względzie z ówczesną Polską konkurować mogły tylko takie państwa, jak Anglia czy miasta północnych Włoch. Liczne szlacheckie przywileje, „Konstytucja *Nihil Novi*”, „Artykuły Henrykowskie” i *pacta conventa* stanowiły ograniczenie dla arbitralnej i absolutnej władzy monarchy przez prawo, stanowiąc

---

<sup>195</sup> Por. J. Ekes, *Złota demokracja*, Kraków 2010.

<sup>196</sup> Por. J. Szacki, *Liberalizm po...*, dz. cyt., s. 57.

wczesny przykład czy przynajmniej zapowiedź nowoczesnego konstytucjonalizmu. Także takie zasady, jak prawo do wypowiedzenia posłuszeństwa królowi w przypadku nieprzestrzegania prawa i w ogóle cała tradycja konfederacji i rokoszów, decentralizacja i znaczenie sejmików ziemskich, tolerancja i wolność religijna można uznać za korespondujące z ideami liberalnymi. Wreszcie nieporównywalny w całej Europie udział szlachty (zresztą bardzo licznej) w życiu politycznym państwa i stanowieniu prawa (na sejmikach ziemskich, prowincjonalnych i samym sejmie walnym), zasada jednomyślności i *liberum veto* uzasadnia mówienie nie tylko o „demokracji szlacheckiej”, ale o „złotej wolności” – jednak z zastrzeżeniem, że tylko dla szlachty, która uważała się za naród, nie wliczano do niego przedstawicieli innych stanów.

Wszystkie wymienione powyżej zasady i tradycje polityczne nie mogą jednak przesłonić innych kwestii, które nie pozwalają uznać polskiego ustroju i „złotej wolności” szlacheckiej za prezentujące w pełni idee liberalne. Nie był on wczesnym przykładem demokratycznego państwa liberalnego. Takie akty prawne jak „Konstytucja *Nihil Novi*” czy „Artykuły Henrykowskie”, nie wspominając o „Prawach kardynałowych”, które w zasadzie były narzucone przez Rosję, faktycznie ograniczały władzę państwową i zawierały w sobie podstawowe regulacje określające ustrój. Jednak skierowane były przede wszystkim do króla i miały na celu ograniczenie jego władzy i prerogatyw, a nie w ogóle władzy państwowej (choć po części też ograniczały szlachtę). Generalnie wzmacniały pozycję stanu szlacheckiego i instytucję sejmu. Co więcej, akty te nie wskazywały wyraźnie na naród jako suwerena, ani tym bardziej na lud-naród w ujęciu liberalnym. Choć potwierdzały swobody i przywileje, to jednak tylko dla szlachty. Trudno więc uznać te dokumenty, jakkolwiek bardzo istotne w dziejach nowożytnego konstytucjonalizmu, za pierwsze konstytucje we właściwym tego słowa rozumieniu, bowiem w dużej mierze nie pokrywały się z fundamentalnymi zasadami liberalnymi. Ponadto sama wolność była rozumiana w kategoriach republikańskich, a nie indywidualistycznych i liberalnych. Polska myśl polityczna do czasów Sejmu Wielkiego ujmowała wolność przede wszystkim na sposób republikański<sup>197</sup>. „Złota wolność” szlachecka, którą tak aprobował sarmatyzm, rozumiana była przede wszystkim jako powszechne uczestnictwo szlachty w życiu politycznym, tworzenie prawa i możliwość zerwania sejmu (*liberum veto*) decyzją nawet jednego posła, a nie w

---

<sup>197</sup> Por. A. Grześkowiak-Krwawicz, *Dyskurs polityczny Rzeczypospolitej Obojga Narodów*, Toruń 2018, s. 139-172; Na temat wolności w polskim dyskursie politycznym w XVIII w. i debatach Sejmu Wielkiego zob. szerzej: Tejże, *Regina libertas: wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, Gdańsk 2006.



sensie liberalnym – jako osobista niezależność i jednostkowe prawa. Ponadto, jak wskazuje J. Szacki, swobody obywatelskie i prawa polityczne były udziałem tylko szlachty, a nie wszystkich jednostek, gdy tymczasem liberalizm tak mocno wskazuje, że prawa podstawowe przynależą każdemu człowiekowi, bez względu na przynależność stanową i pozycję społeczną, choć nie akcentuje szczególnie równości praw politycznych<sup>198</sup>. Nie tylko pod względem politycznym, ale i podstawowych swobód obywatelskich, polska szlachta była szczególnie uprzywilejowana, co przekreślało równość formalno-prawną wszystkich obywateli. Dlatego też, według J. Szackiego, nie można mówić o polskim „liberalizmie” w tym okresie, choć niektóre idee liberalne częściowo występowały w staropolskiej tradycji politycznej<sup>199</sup>. Także staropolska koncepcja lokalnej reprezentacji była w niemałym kontraście do reprezentacji w ujęciu liberalnym. W nowożytnym ustroju polskim nie było też stosowanej zasady podziału władzy. Prawdziwy zwrot dokonał się dopiero w okresie Sejmu Wielkiego, wraz z traktatami S. Staszica i przede wszystkim H. Kołłątaja, które zawierały już nowoczesne, liberalne idee. Zostały one częściowo przyjęte w Konstytucji 3 Maja, która w dużej mierze zerwała z dawnym, sarmackim dziedzictwem „złotej wolności” i wprowadziła oświeceniowe, liberalne zasady i idee, choć w sposób niepełny, częściowy, w sposób kompromisowy uzgadniając je z dawnymi tradycjami. Uzasadnione jest wskazywanie na polskie tradycje demokratyczne i republikańskie już od czasów Unii Lubelskiej, a nawet wcześniejszych, ale nie na polskie tradycje liberalne, które pojawiły się w zasadzie dopiero w okresie prac nad Konstytucją 3 Maja.

### **2.3 Reformy kraju w okresie stanisławowskim i zwołanie Sejmu Wielkiego**

Praktyka zrywania sejmów walnych przez *liberum veto*, wzrost znaczenia magnaterii i sejmików ziemskich, brak sprawnych organów władzy centralnej doprowadziły do pogłębienia anarchii i decentralizacji ówczesnej Polski. Począwszy od końca XVII w. aż do czasów Sejmu Wielkiego Rzeczypospolita Obojga Narodów znajdowała się pod wpływem państw ościennych, a przede wszystkim uzależniona była od Rosji. Dlatego też suwerenność Polski w tym okresie była ograniczona, choć częściowo została odzyskana podczas konfederacji barskiej<sup>200</sup>. Stąd też w okresie panowania Augusta III

---

<sup>198</sup> Por. J. Szacki, *Liberalizm po...*, dz. cyt., s. 59.

<sup>199</sup> Por. tamże, s. 61.

<sup>200</sup> Por. J. Kallas, dz. cyt., s. 129.

został wysunięty przez „Familię” - stronnictwo polityczne zgrupowane wokół Czartoryskich, program reform ustrojowych i politycznych. „Familia” postulowała podejmowanie uchwał na sejmach większością głosów, pozbawienie prawa do zasiadania w sejmikach „nieposesjonatów”, czyli szlachty nieposiadającej ziemi, która często ulegała wpływom magnaterii<sup>201</sup>. Hasła wysuwane przez zwolenników reform państwowych odnosiły się do dorobku takich pisarzy politycznych, jak S. Leszczyński czy S. Konarski. Jednak za panowania Augusta III nie doczekały się realizacji.

Reformy państwowe zaczęły być wprowadzane dopiero od wyboru na króla Polski Stanisława Augusta Poniatowskiego w 1764 r., zresztą narzuconego przez Rosję. Czasy stanisławowskie, obejmujące dość długi okres, charakteryzują się z jednej strony dużym uzależnieniem od Rosji, a z drugiej próbami reform ustrojowych i paradoksalnie stabilizacją ustroją od 1775 r. Na sejmie konwokacyjnym w 1764 r. zostały zapoczątkowane fundamentalne reformy państwa – ustalono, że uchwały o mniej istotnym znaczeniu (dotyczące przede wszystkim kwestii finansowych i skarbowych) miały być uchwalane większością głosów. Nadal jednak zachowano jednomyślność przy ustanawianiu ważnych uchwał, określanych jako *materia status* i nie wykluczono ubogiej szlachty z sejmików, czego domagali się reformatorzy skupieni wokół „Famili”<sup>202</sup>. Ponadto sejm konwokacyjny w ostatnim dniu obrad zawiązał konfederację generalną i to bezterminowo, co wiązało się z tradycją zrywania sejmów, szczególnie w okresie saskim. Zawiązanie bezterminowej konfederacji było bardzo istotne, bowiem umożliwiało to ustanawianie sejmów „pod węzłem konfederacji”, co oznaczało w praktyce głosowanie na nich większością głosów, nawet w najważniejszych sprawach oraz brak uprawnienia do zastosowania przez posłów *liberum veto* zrywającego sejm. Stąd wykorzystano instytucję konfederacji generalnej, dotychczas stosowanej w okresie bezkrólewia dla wyboru nowego władcy albo przeciwko królowi do usprawnienia działania sejmów walnych, choć faktycznie konfederacja we właściwym, pierwotnym sensie nie miała na nich miejsca, a wiązała się bardziej z udogodnieniami formalnymi i prawnymi.

Pod wpływem wewnętrznych spój i groźby wojny, kolejny sejm w 1766 r. rozwiązał konfederację generalną i potwierdził uchwalanie ważnych ustaw jednomyślnie. Również na tym sejmie utrwalono zasadę *liberum veto* na sejmach

---

<sup>201</sup> Por. A. Dybkowska, J. Żaryn, M. Żaryn, *Polskie dzieje*, Warszawa 2007, s. 147.

<sup>202</sup> Por. J. Kallas, dz. cyt, s. 131.

wolnych, czyli nie zbierających się pod węzłem konfederacji<sup>203</sup>. W kolejnym roku Rosja pod pretekstem równouprawnienia politycznego dysydentów zaczęła interweniować w sprawy polskie. Ambasador rosyjski Mikołaj Repnin aresztował niektórych posłów, będących zwolennikami reform i przeciwników równouprawnienia wyznaniowego, co skłoniło sejm do wyłonienia delegacji, która pod rosyjskim naciskiem jednomyślnie przygotowała uchwały, przyjęte następnie przez sejm. Stąd też określa się go jako „Sejm repnikowski”. Jego głównym dokonaniem były słynne „Prawa kardynalne” z 1768 r., które ugruntowywały tradycyjne, staropolskie zasady ustrojowe (*liberum veto*, jednomyślne głosowanie w ważniejszych kwestiach, elekcję *viritem*, prawo do wypowiedzenia posłuszeństwa królowi, równouprawnienie dysydentów) i uniemożliwiały ich zmianę przez sejmy. Nawiązywały one do tradycji konstytucyjnej zapoczątkowanej przez „Artykuły henrykowskie” z racji swej nienaruszalności i fundamentalnego charakteru<sup>204</sup>. Były jednak w praktyce narzucone przez Rosję, stąd trudno je traktować jako uchwałę konstytucyjną, która stanowi wyraz suwerenności państwa. Miały one za zadanie utrwalić panującą w Polsce anarchię i decentralizację oraz uniemożliwić przeprowadzenie dalszych reform ustrojowych.

Wprowadzony przez ten sejm postulat równouprawnienia wyznaniowego zaostrzył i pogłębił wewnętrzne spory, przyczyniając się do zawiązania konfederacji barskiej w 1768 r., która wystąpiła z hasłami obrony wiary katolickiej i niezależności od Rosji, a którą to uznaje się za pierwsze wielkie powstanie narodowe<sup>205</sup>. Walki oddziałów konfederacji barskiej z wojskami rosyjskimi i królewskimi zakończyły się nie tylko porażką, ale stanowiły pretekst dla Rosji do porozumienia się z Austrią i Prusami w 1772 r. i przywłaszczenia części ziem Polski i Litwy. Pierwszy rozbiór Polski został następnie potwierdzony przez sejm zwołany pod naciskiem państw zaborczych w 1773 r. pod węzłem konfederacji. Również na tym sejmie w 1775 r. przyjęto kolejne Prawa kardynalne, które po większej części stanowiły potwierdzenie tych z 1768 r. W tym samym roku wprowadzona też została Rada Nieustająca, którą można uważać za wczesny typ rządu, któremu przewodniczył król. Członkowie Rady Nieustającej byli wybierani przez sejm. Początkowo kompetencje tej instytucji dotyczyły spraw urzędniczych, związanych z władzą wykonawczą, ale już rok później uzyskała ona kompetencje do tworzenia prawa. Rada Nieustająca okazała się jednym z

---

<sup>203</sup> Por. U. Augustyniak, dz. cyt., s. 115.

<sup>204</sup> Por. B. Leśnodorski, *Dzieło sejmu...*, dz. cyt., s. 12.

<sup>205</sup> Por. J. Kallas, dz. cyt., s. 132.

najbardziej sprawnie działających organów państwowych, dzięki czemu w pewnej mierze została zahamowana i umniejszona dotychczasowa anarchia i decentralizacja. Jednak od 1778 r. aż do zwołania Sejmu Wielkiego, kiedy Rosja nie zezwalała na tworzenie konfederacji sejmowych, wszystkie kolejne sejmy nie uchwały w zasadzie nowego prawa<sup>206</sup>. Ówczesny ustroj Polski można określić jako królewsko-ambadorski, ze względu na uzależnienie od Rosji. Niemniej okres od ustanowienia Rady Nieustającej charakteryzował się ustabilizowaniem sytuacji politycznej i społecznej w kraju, jak i rozwojem na polu kultury, sztuki i oświaty, czego przykładem jest działalność Komisji Edukacji Narodowej, która dokonała ważnych reform szkół wyższych i średnich.

Koniec lat 80. XVIII w. był okresem szczególnym dla Polski w kontekście sytuacji międzynarodowej. Wzrosły bowiem antagonizmy między Rosją i Prusami, które zaczęły przynależeć do dwóch wrogich sobie koalicji państwowych. Przede wszystkim Rosja w lipcu 1787 r. ponowiła wojnę z Turcją, a także musiała odeprzeć atak ze strony Szwecji<sup>207</sup>. Była to bezprecedensowa szansa na zwołanie sejmu, który mógłby podjąć się dogłębnej reformy ustroju Polski, bez nacisków i presji ze strony Rosji. Stanisław August Poniatowski zwołał sejm do Warszawy na dzień 6 października 1788 r., za zgodą carycy Katarzyny II, który przeszedł do historii jako Sejm Wielki czy też Sejm Czteroletni (bowiem trwał do maja 1792 r.). Rosja nie zezwoliła na postulat Stanisława Augusta, aby sejm został skonfederowany w Radzie Nieustającej, ale pozwolono na zawiązanie konfederacji w samym sejmie – co zostało dokonane już następnego dnia od jego zwołania. Dzięki utworzeniu konfederacji na tym sejmie (osobnej dla Polski i Litwy), nie obowiązywała na nim zasada jednomyślności ani *liberum veto*<sup>208</sup>. W akcie konfederacji stwierdzono tylko, że została powołana dla zwiększenia armii oraz usprawnienia „rządu wewnętrznego”<sup>209</sup>. Już na początku obrad uchwalono ustawę o zwiększeniu armii, a w styczniu następnego roku obalono Radę Nieustającą.

We wrześniu 1789 r. Sejm Wielki wyłonił „Deputację do Ułożenia Projektów Formy Rządu”, którą kierował Ignacy Potocki. Złożona była ona z pięciu senatorów i sześciu posłów, co wskazywało na usiłowania gruntownej reformy ustroju państwa<sup>210</sup>.

---

<sup>206</sup> Por. tamże, s. 134.

<sup>207</sup> Por. U. Augustyniak, dz. cyt., s. 873.

<sup>208</sup> Por. J. Łojek, *Ku naprawie Rzeczypospolitej: Konstytucja 3 Maja*, Warszawa 1996, s. 75.

<sup>209</sup> Por. U. Augustyniak, dz. cyt., s. 874.

<sup>210</sup> Por. tamże, s. 119.

W marcu 1790 r. Polska podpisała sojusz obronny z Prusami, starając się umocnić swoją pozycję i niezależność wobec Rosji i pozyskać sojusznika przeciwko niej. W związku z długotrwałymi i burzliwymi obradami postanowiono na przedłużenie Sejmu o dwa lata i nowe wybory, które odbyły się jesienią 1790 r. Od następnego roku Sejm Wielki obradował w podwojonym składzie jako konfederacja – składając się z posłów z pierwszej i drugiej kadencji. W marcu 1791 r. uchwalono ustawę o sejmikach, w kwietniu o miastach królewskich (która została potem włączona do Konstytucji 3 Maja) i wreszcie w maju Ustawę Rządową. W październiku Sejm Wielki przegłosował „Zaręczenie wzajemne obu narodów”, które potwierdzało główne postulaty Unii Lubelskiej, przekreślając w ten sposób unifikację Polski i Litwy w jedno państwo, co zostało wyrażone w Konstytucji 3 Maja. Sejm Wielki przyjął też inne bardziej szczegółowe ustawy po uchwaleniu Konstytucji Majowej. 29 maja 1792 r. Sejm Wielki jako konfederacja zawiesił obrady na czas nieokreślony z uwagi na zmienioną sytuację międzynarodową, zawiązaną Konfederację targowicką i wojnę z Rosją, która rozpoczęła się wkrótce potem - i to na żądanie targowiczian. Konstytucja 3 Maja obowiązywała tylko przez rok, choć już 3 maja 1792 r. odbyła się uroczysta rocznica jej uchwalenia.

## **2.4 Stronictwa i myśl polityczna doby Sejmu Czteroletniego**

Okres zwołania Sejmu Wielkiego przypadł na szczególne czasy rewolucyjnych przemian w Europie oraz Stanach Zjednoczonych. Niecały rok po jego zwołaniu wybuchła rewolucja francuska, która miała duży wpływ na zgromadzonych na nim posłów i ówczesnych pisarzy i publicystów politycznych. Co więcej, był to okres korzystnej dla Polski sytuacji międzynarodowej, mniejszej ingerencji ze strony Rosji z racji wojny z Turcją i Szwecją i chęcią zawiązania sojuszu przez Prusy. Przełom lat 80. i początek 90. XVIII w. stanowił więc szczególny moment ideowy, ustrojowy, polityczny, podczas którego można było wreszcie przeprowadzić długo wyczekiwane reformy państwa, co więcej - w duchu oświeceniowym.

Podczas obrad Sejmu Wielkiego, a szczególnie od czasu rozpoczęcia prac nad nową konstytucją pod koniec 1789 r., doszło do polaryzacji politycznej i podziału na stronnictwa polityczne<sup>211</sup>. Pod względem chronologicznym wprawdzie wytworzyło się

---

<sup>211</sup> Por. tamże, s. 878.

stronnictwo królewskie, dworskie, popierające politykę prowadzoną przez Stanisława Augusta i postulujące wzmocnienie władzy monarchy i sojusz z Rosją<sup>212</sup>. Drugie stronnictwo, określane jako hetmańskie czy też hetmańsko-oligarchiczne, skupione wokół możnowładców i magnatów (Franciszek Ksawery Branicki, Szczęsny Potocki, Seweryn Rzewuski) opowiadało się przeciwko królowi, reformom i za zachowaniem dotychczasowego, „sarmackiego republikanizmu”. Dla posłów związanych z tym stronnictwem czy przynajmniej nie popierających reform, uchwalenie Konstytucji 3 Maja była wydarzeniem prawdziwie rewolucyjnym, które przekreśliło dotychczasową tradycję ustrojową, choć terminu „rewolucja” używano w szerokim znaczeniu<sup>213</sup>. Zresztą sam H. Kołłątaj sam niejednokrotnie wysuwane reformy określał mianem „łagodnej rewolucji”, dystansując się tym samym od radykalnych posunięć w rewolucyjnej Francji i od jakobinów. Stronnictwa królewskie i hetmańskie wzajemnie się zwalczały i zabiegały o poparcie ze strony Rosji<sup>214</sup>. Trzecim, a zdobywającym coraz większe znaczenie na Sejmie Wielkim było Stronnictwo Patriotyczne, któremu przewodzili Ignacy Potocki i Stanisław Małachowski. To właśnie to stronnictwo opowiadało się za gruntownymi reformami ustrojowymi i nowoczesnymi, oświeceniowymi ideami republikańskimi i liberalnymi; zdobyło ono później uznanie Stanisława Augusta Poniatowskiego. Każde z tych stronnictw dysponowało własnymi posłami na Sejmie Czteroletnim. Rywalizacja pomiędzy nimi nie ograniczała się tylko do dyskusji parlamentarnych, ale również do wydawanych pism i broszur oraz polemik pomiędzy zachowawczymi a reformatorskimi pisarzami.

Publicystyka polityczna doby Sejmu Wielkiego była bogata i różnorodna, składała się zarówno z większych traktatów i dzieł oraz ulotnych broszur i pism. Zdaniem U. Augustyniak znaczną przewagę mieli pisarze opowiadający się za reformami niż ci bardziej zachowawczy i odwołujący się do tradycji starszlacheckich - i to zarówno pod względem ilości wydawanych publikacji, jak i ich wartości merytorycznej<sup>215</sup>. Rok 1789 i następny były najistotniejszym okresem pod względem traktatów politycznych. Wówczas bowiem ukazały się najważniejsze dzieła zwolenników reform i zmian państwowych, które stanęły u podstaw Konstytucji 3

---

<sup>212</sup> Por. A. Ajnenkiel, *Polskie konstytucje*, Warszawa 1983, s. 50.

<sup>213</sup> Por. A. Grześkowiak-Krwawicz, *Czy rewolucja...*, dz. cyt., s. 11-46.

<sup>214</sup> Por. B. Leśnodorski, *Wstęp*, [w:] H. Kołłątaj, *Listy Anonima i Prawo Polityczne Narodu Polskiego*, Warszawa 1954, s. 34.

<sup>215</sup> Por. U. Augustyniak, dz. cyt., s. 878-879.

Maja<sup>216</sup>. Spośród licznych pisarzy niechętnych reformom i popierających dawne, staropolskie zasady polityczne należy wymienić przede wszystkim A. W. Rzewuskiego, autora słynnego traktatu *O formie rządu republikańskiego*, który został wydany w 1790 r.<sup>217</sup>. Było to najistotniejsze pod względem ideowym oraz merytorycznym dzieło stronnictwa sprzeciwiającego się gruntownym reformom i ideom konstytucyjnym, liberalnym. A. W. Rzewuski uzasadniał dawne polskie tradycje republikańskie i sarmackie, ale jednocześnie odwoływał się do myśli J.J. Rousseau. Sprzeciwiał się on uchwaleniu konstytucji, a jednocześnie uważał, że każdy szlachcic powinien mieć prawa polityczne bez względu na majątek<sup>218</sup>. Opowiadał się także za zredukowaniem władzy króla na rzecz stanu szlacheckiego<sup>219</sup>. W dziele tym A. W. Rzewuski z jednej strony uzasadniał dawne staropolskie instytucje i zasady, ale z drugiej wysuwał też własne koncepcje zmian ustrojowych, odwołując się nie tylko do tradycji sarmackich, ale i republikanizmu J.J. Rousseau - w znacznie większej mierze niż pozostali polscy pisarze tego okresu.

Dużo większe znaczenie niż przeciwnicy reform mieli publicyści wyrażający mniej bądź bardziej postępowe, a przynajmniej reformatorskie postulaty i idee. Do grona najważniejszych pisarzy tego nurtu zalicza się Józefa Pawlikowskiego, Ignacego Łoborzewskiego, Franciszka Salezego Jezierskiego, a przede wszystkim H. Kołłątaja i S. Staszica. J. Pawlikowski był zwolennikiem silnej władzy monarchy w dziedzinie wykonawczej i nawet ustawodawczej, a jednocześnie opowiadał się za wolnością dla stanu chłopskiego<sup>220</sup>. Z kolei I. Łoborzewski również opowiadał się za zwiększeniem władzy monarchy, choć nie w takim stopniu jak ten pierwszy pisarz, nie uwzględniał jednak kwestii społecznych. Ponadto obok wątków monarchistycznych, pojawiają się u niego także idee republikańskie<sup>221</sup>. Generalnie jednak i jego można uznać za pisarza związanego z szeroko pojętym nurtem reformatorskim na Sejmie Czteroletnim. F. S. Jezierski był bliskim współpracownikiem Kołłątaja, przynależąc do słynnej „Kuźnicy Kołłątajowskiej”. Niemniej w odróżnieniu od niego prezentował bardziej radykalne i

<sup>216</sup> Por. A. Grześkowiak-Krwawicz, *O formę rządu...*, dz. cyt., s. 123.

<sup>217</sup> Por. A.W. Rzewuski, *O formie rządu republikańskiego*, Kraków 2008. Na temat myśli ustrojowej A. W. Rzewuskiego, rozumianej jako obrona dawnej sarmackiej wolności i tradycji, skontrastowanej z postępową myślą H. Kołłątaja por. szerzej: R. Lis, *Hugo Kołłątaj i Adam W. Rzewuski, Wokół problemu opozycji intelektualno-politycznych w piśmiennictwie Sejmu Czteroletniego*, „Horyzonty Polityki” nr 1 (2010).

<sup>218</sup> Por. W. Bernacki, *Adama Wawrzyńca Rzewuskiego program naprawy Rzeczypospolitej*, [w:] A.W. Rzewuski, dz. cyt., s. XXIV.

<sup>219</sup> Por. tamże, s. XIX.

<sup>220</sup> Por. R. Lis, dz. cyt., s. 284-288.

<sup>221</sup> Por. tamże, s. 331.

wyraziste stanowisko, szczególnie w kwestii praw chłopstwa. Podobnie jak E. Sieyes uważał, że to właśnie stan trzeci, złożony z mieszczan i chłopów jest właściwym narodem czy też najbardziej ma prawo do uważania się za niego<sup>222</sup>.

Traktaty polityczne S. Staszica zdobyły wielką popularność w tym okresie, inspirując innych twórców i zwolenników reform. Wydał on, jeszcze przed rozpoczęciem obrad Sejmu Wielkiego w 1787 r., *Uwagi nad życiem Jana Zamoyskiego*, które były w zasadzie pierwszym istotnym politycznym traktatem wyrażającym idee reformatorskie i postępowe. W kolejnym dziele *Przestrogi dla Polski* z 1790 r. rozwinął najważniejsze koncepcje i wątki zawarte w pierwszym dziele. S. Staszic nie angażował się bezpośrednio w ówczesne wydarzenia polityczne, jak A. W. Rzewuski czy H. Kołłątaj, ani nie był związany z żadnym politycznym stronnictwem, choć jego pisma były szczególnie ważne pod względem ideowym dla Stronnictwa Patriotycznego. Dzięki temu jego dzieła nie mają tak politycznego charakteru, jak pisma Kołłątaja, a posiadają bardziej abstrakcyjną i filozoficzną formę oraz treść. Jednak i one były pisane w kontekście przeprowadzania reform ustrojowych i obrad Sejmu Wielkiego, stąd zawierają liczne postulaty reform i zmian. Staszic, podobnie jak Kołłątaj, posiadał gruntowne wykształcenie filozoficzne i obeznanie w zachodnich, oświeceniowych ideach. Niemniej w większym stopniu niż Kołłątaj czerpał z dorobku J.J. Rousseau i wykorzystywał jego koncepcję „woli powszechnej”<sup>223</sup>. Opowiadał się on za reformami ustrojowymi i przeciwko oligarchii magnackiej, a także za niepodzielnością władzy ustawodawczej i wykonawczej. Jednak wyrażał także idee liberalne, akcentując prawa człowieka, konstytucjonalizm oraz szczególnie postulując wolność osobistą dla chłopów, choć nie był zwolennikiem ich uwłaszczenia<sup>224</sup>. To właśnie stan ówczesnego stanu chłopskiego był Staszica szczególnie istotny. Według niego stan państwa uzależniony jest od ich społeczno-ekonomicznego położenia. Opowiadał się także za poszerzeniem praw politycznych mieszczan, twierdząc, że powinni mieć taką samą reprezentację w sejmie, jak szlachta. Myśl Staszica wyrażała w wielkim stopniu postępowe, oświeceniowe idee i jednocześnie osadzona była w kontekście reform ustrojowych. Zarazem w jego traktatach mieszają się wątki republikańskie, roussofskie z ideami liberalnymi, jak choćby z jednej strony „wola powszechna”, a z drugiej prawa człowieka i konstytucjonalizm.

---

<sup>222</sup> Por. L. Dubel, dz. cyt., s. 284.

<sup>223</sup> Por. W. Bernacki, *Myśl polityczna...*, dz. cyt., s. 346-349.

<sup>224</sup> Por. L. Dubel, dz. cyt., s. 290.



Polscy myśliciele polityczni, jak już wspomniano, pozostawali pod wpływem nie tylko rodzimej myśli politycznej, tradycji sarmackiej i starszszlacheckiej, ale również myślicieli zachodnioeuropejskich i oświeceniowych. Rozpowszechnione i uzasadnione jest twierdzenie o dużym wpływie na polskich twórców myśli J.J. Rousseau, Monteskiusza, fizjokratów, w mniejszym jednak stopniu wskazano na znajomość idei J. Locke'a. Jak zauważa B. Leśnodorski, znajomość jego pism wśród polskich twórców była dużo mniejsza niż w przypadku wyżej wymienionych filozofów<sup>225</sup>. Nie oznacza to jednak, że liberalne idee w ujęciu angielskiego myśliciela były w Polsce zupełnie nieznanne. Po pierwsze, pomimo niewielkiej znajomości języka angielskiego w ówczesnej Polsce, dzieła Locke'a były tłumaczone na inne języki europejskie, w tym na francuski, dobrze znany polskiej inteligencji i pisarzom. Po drugie zaś, lockowskie idee bardzo silnie wpłynęły na XVIII-wiecznych myślicieli, którzy je przejmowali w mniejszym czy większym stopniu, jak choćby T. Paine, Voltaire, E. Sieyes, J. Madison, dzięki czemu filozofia polityczna Locke'a oddziaływała już w sposób pośredni nawet na tych pisarzy, którzy bezpośrednio nie znali jego pism. Stąd też można stwierdzić, że idee liberalne silnie oddziaływały na polską myśl polityczną doby Sejmu Wielkiego, a nie tylko koncepcje republikańskie i roussofskie.

## 2.5 Działalność H. Kołłątaja podczas Sejmu Wielkiego

H. Kołłątaj jeszcze przed rozpoczęciem obrad Sejmu Wielkiego był znaną i uznaną postacią, mogącą poszczycić się zagranicznym wykształceniem oraz uzyskanym stopniem doktora, a także pełnionymi wysokimi (choć tylko honorowymi) urzędami państwowymi, duchownymi oraz rektorskimi. Stąd też nie było czymś całkowicie przypadkowym, że niespełna czterdziestoletni ksiądz stał się jednym z najważniejszych publicystów sejmowych, nie tylko mając przez swe dzieła wpływ na kształt Ustawy Rządowej, ale sam będąc jej naczelnym współtwórcą i jednym z ideowych przywódców stronnictwa reformatorskiego.

H. Kołłątaj, pochodzący z rodziny drobnej szlachty zamieszkałej na Wołyniu, w młodości kształcił się w Wiedniu i Rzymie, gdzie uzyskał doktorat, a następnie po powrocie do kraju uzyskał prestiżową (i dającą regularne dochody) posadę kanonika katedry wawelskiej. Został następnie współpracownikiem Komisji Edukacji Narodowej,

---

<sup>225</sup> Por. B. Leśnodorski, *Dzieło Sejmu...*, dz. cyt., s. 98.

z ramienia której przeprowadził w duchu oświeceniowym gruntowną reformę Akademii Krakowskiej, zaś w latach 1783-1786 był rektorem tej uczelni. Jednym z ważniejszych wczesnych pism Kołłątaja z tego okresu jest memoriał *O poprawie Szkoły Kadetów i o wskrzeszeniu milicji wojewódzkich*<sup>226</sup>, w którym zawarł on przemyślenia nad reformą ówczesnej oświaty i Szkoły Rycerskiej, a także zorganizowaniem „popisów”, tj. okresowych ćwiczeń wojskowych. Do Warszawy przeprowadził się w 1786 r. Również w tym okresie uzyskał prestiżowy, choć faktycznie niewiele dający urząd referendarza litewskiego<sup>227</sup>. Było to istotne o tyle, że jako wysoki urzędnik państwowy mógł zbliżyć się do środowiska dworskiego i poznać część dygnitarzy państwowych. Co więcej, podobną funkcję, tylko w Polsce (Koronie) sprawował Stanisław Małachowski – późniejszy marszałek Sejmu Wielkiego, do którego pisał on swoje słynne listy, a z którym z racji pełnionych urzędów znał się wcześniej. Z Komisją Edukacji Narodowej współpracował także I. Potocki, jeden z przywódców Stronnictwa Patriotycznego, gdzie właśnie mógł poznać Kołłątaja i przekonać się o jego uzdolnieniach piśmienniczych, politycznych i szerokiej wiedzy<sup>228</sup>. Dlatego też można sądzić, że to I. Potocki zaproponował mu w przededniu Sejmu Wielkiego przygotowanie serii listów do S. Małachowskiego, który wówczas pełnił tylko funkcję referendarza koronnego, ale upatrywany był na przyszłego marszałka sejmowego<sup>229</sup>. W ten sposób powstała pierwsza część *Listów Anonima*, pisana jeszcze przed rozpoczęciem obrad w sierpniu 1788 r., a dotycząca „podźwignienia sił krajowych”, czyli mówiąc ogólnie reformy wojska i wprowadzenia stałej armii.

Pierwsza część *Listów Anonima* została wydana dopiero pod koniec 1788 r., inaugurując w ten sposób pisarką działalność Kołłątaja w okresie Sejmu Wielkiego. Również w tym okresie ukazuje się jego mało znany memoriał o sojuszu z Prusami<sup>230</sup>. Kolejne dwie części *Listów Anonima* – zatytułowane łącznie *O poprawie Rzeczypospolitej* – zawierają jego najważniejsze i fundamentalne idee polityczne; pisane już były do S. Małachowskiego jako marszałka sejmu. Ukazały się one w lutym i

<sup>226</sup> Por. H. Kołłątaj, *O poprawie Szkoły Kadetów i o wskrzeszeniu Milicji Wojewódzkich*, [w:] H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, dz. cyt.

<sup>227</sup> Por. M. Lech, *Hugo Kołłątaj*, Warszawa 1973, s. 169.

<sup>228</sup> Por. B. Leśnodorski, *Wstęp...*, dz. cyt., [w:] H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, dz. cyt., s. 33-34.

<sup>229</sup> Por. M. Lech, dz. cyt., s. 172.

<sup>230</sup> Por. H. Kołłątaj, *Uwagi nad wpływaniem do interesów Rzeczypospolitej dwóch mocarstw, z zastanowieniem się, co nam w tych okolicznościach czynić zostaje*, [w:] Z. Zielińska, *Kołłątaj i orientacja pruska u progu Sejmu Czteroletniego*, Warszawa 1991. Na temat memoriału H. Kołłątaja por. Z. Zielińska, *Działalność Hugona Kołłątaja w początkach Sejmu Czteroletniego*, [w:] tejsze, dz. cyt.

maju 1789 r.<sup>231</sup>. W rzeczywistości były to nie tyle prywatne listy, jakie pisał do marszałka sejmowego, ale eseje czy też zwięzłe rozprawy polityczne, w których mógł zawrzeć w formie listu swoje przemyślenia, propozycje reform i własne idee. Stąd pewna analogia do artykułów pisanych przez „federalistów” w okresie dyskusji nad Konstytucją Amerykańską. We wrześniu albo październiku tego samego roku ukazuje się słynna odezwa *Do prześwietnej Deputacyi dla ułożenia projektu konstytucyi rządu polskiego od sejmu wyznaczonej*, w której Kołłątaj dał popis swoich literackich zdolności i oratorskiego kunsztu, a zarazem powtórzył podstawowe idee polityczne z wcześniejszych dzieł, sugestywnie przekonując do przeprowadzenia reform w duchu oświeceniowym. Wreszcie pod koniec 1789 r. ukończył, a na początku następnego roku wydał *Prawo Polityczne Narodu Polskiego*, dzieło najbardziej formalne spośród wszystkich, stanowiące autorską, rozbudowaną wersję konstytucji, z wydzielonymi artykułami i paragrafami, opatrzonymi długimi komentarzami<sup>232</sup>. Jego kolejne pismo polityczne - *O sukcesji tronu i innych sprawach najważniejszych* z 1790 r., stanowiło polemikę z postulatami hetmana Seweryna Rzewuskiego i w ogóle z ówczesną staropolską myślą republikańską, sprzeciwiającą się sukcesji tronu<sup>233</sup>. Pozostałe, niewielkich rozmiarów dzieła Kołłątaja z tego okresu, jak *Ostatnia przestroga dla Polski* czy *Krótką rada względem napisania dobrej Konstytucyi rządu* miały charakter przede wszystkim publicystyczny, choć i w nich można dostrzec głębsze przemyślenia i refleksje. Z kolei broszura Kołłątaja *Co się też dzieje z nieszczęśliwą ojczyzną naszą? Wiadomość poświęcona prawdzie i przyszłości*, wydana również w tym okresie, odnosi się w zasadzie do bieżących kwestii politycznych i międzynarodowych, zwłaszcza do relacji z Rosją<sup>234</sup>. Odmienny charakter posiada objętościowo bardzo skromny i nie opublikowany wówczas traktat *O prawach i prawodawstwie*, napisany około 1790 r., w którym polski myśliciel zawarł liczne oraz istotne kwestie, o charakterze teoretycznym, a nie publicystycznym<sup>235</sup>. To właśnie w latach 1789-1790 Kołłątaj wydał swoje najbardziej istotne oraz znane dzieła polityczne, w których zawarł swoje najważniejsze przemyślenia filozoficzne i polityczne. Niemniej jego aktywność nie ograniczała się

<sup>231</sup> Por. A. Grześkowiak-Krwawicz, *O formę rządu...*, dz. cyt., s. 123.

<sup>232</sup> Por. tamże.

<sup>233</sup> O poglądach polskich myślicieli republikańskich, przeciwnych wprowadzeniu sukcesji tronu i Konstytucji 3 Maja, która ją wprowadzała por. szerzej: R. Lis, *Między Konstytucją 3 Maja a Targowicą. Poglądy polskich republikańców w latach 1791-1793*, „Czasopismo prawnohistoryczne” 2012, t. LXIV nr 2.

<sup>234</sup> Por. H. Kołłątaj, *Co się też dzieje z nieszczęśliwą ojczyzną naszą? Wiadomość poświęcona prawdzie i przyszłości*, [w]: Ł. Kądziała (red.), dz. cyt.

<sup>235</sup> Por. W. Szafrński, *Prace prawnicze Hugona Kollątaja*, Poznań 2005, s. 37.

tylko do publikowania; zgromadził on wokół siebie grono współpracowników – pisarzy i publicystów politycznych, określanych mianem „Kuźnicy Kołłątajowskiej”, najprężniej działającego ośrodka ideowego i publicystycznego w czasach Sejmu Wielkiego. Do tego środowiska zalicza się m. in. F. S. Jezierskiego, Franciszka Ksawerego Dmochowskiego czy też pośła Antoniego Trębickiego<sup>236</sup>.

W okresie Sejmu Wielkiego Kołłątaj był również aktywnym sojusznikiem mieszczan. W listopadzie 1789 r. na zaproszenie Jana Dekerta, ówczesnego prezydenta Warszawy zjechali się do stolicy przedstawiciele ponad stu czterdziestu miast królewskich, zawiązując własną konfederację, na kształt szlacheckich konfederacji generalnych<sup>237</sup>. Kołłątaj brał udział w przygotowaniu petycji dla delegatów miast, znaną jako „Memoriał Miast”, zawierającą postulaty uzyskania praw politycznych i prawa własności dóbr ziemskich, która została przez nich wręczona Stanisławowi Augustowi. 2 grudnia 1789 r. miała miejsce „Czarna Procesja” delegatów mieszczan w Warszawie, która wpłynęła na pracę nad późniejszą ustawą o miastach królewskich<sup>238</sup>.

Począwszy od końca 1789 r. trwały prace nad konstytucją – zarówno formalne w specjalnie powołanej przez sejm deputacji, którą kierował I. Potocki oraz nieformalne. Nieformalne projekty konstytucyjne były wspólnym dziełem Stanisława Augusta, jego sekretarza księdza Scipione Piattoliego oraz I. Potockiego i H. Kołłątaja. Według B. Leśnodorskiego, autor *Prawa Politycznego Narodu Polskiego* miał decydujący udział w ostatecznej redakcji tekstu Konstytucji 3 Maja, choć pod względem formalnym nie we wszystkich fazach jej tworzenia<sup>239</sup>. Jego znaczenie w pracach nad Ustawą Rządową polegało nie tyle na bezpośrednim udziale w jej redakcji, ale inspirowaniu pozostałych twórców swoją myślą i dziełami. Niemniej w końcowej redakcji, w ostatecznym brzmieniu Konstytucji Majowej jego wkład był bardzo znaczący. Można zatem uznać Kołłątaja za naczelnego twórcę Konstytucji Majowej – jako źródło intelektualnej inspiracji oraz formalnego współautora, choć trzeba też podkreślić wkład króla Stanisława Augusta oraz I. Potockiego.

W maju 1791 r., niebawem po uchwaleniu Ustawy Rządowej, Kołłątaj dzięki rekomendacji I. Potockiego i S. Małachowskiego otrzymał od króla urząd podkanclerza koronnego, jedną z najważniejszych urzędniczych posad w ówczesnej Polsce. Dzięki temu bardzo wzrosła jego pozycja, przede wszystkim w aspekcie politycznym. Do 17

<sup>236</sup> Por. B. Leśnodorski, *Wstęp*, [w:] H. Kołłątaj, *Wybór pism...*, s. XL-XVI.

<sup>237</sup> Por. U. Augustyniak, dz. cyt., s. 879.

<sup>238</sup> Por. B. Leśnodorski, *Wstęp...*, dz. cyt., [w:] H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, s. 102.

<sup>239</sup> Por. Tenże, *Dzielo Sejmu...*, dz. cyt., s. 213.

maja 1791 r. nie mógł – jako reprezentant stanu duchownego – uczestniczyć w obradach sejmowych, zgłaszać projektów ustaw ani wygłaszać mów<sup>240</sup>. Dzięki tej nominacji zaczął uczestniczyć w obradach i wygłaszać mowy sejmowe, jak np. mowę o starostwie bądź też przemówienie na temat polityki zagranicznej<sup>241</sup>. Zamierzał także przygotować projekty „konstytucji ekonomicznej” i „konstytucji moralnej”, które stanowiłyby rozwinięcie i uzupełnienie Konstytucji 3 Maja<sup>242</sup>. Ponadto jeszcze w maju po uchwaleniu Ustawy Rządowej zostało utworzone „Zgromadzenie Przyjaciół Konstytucji Rządowej”, złożone w dużej mierze z reformatorskich posłów Sejmu Wielkiego, stąd też uznawane jest za pierwsze nowoczesne stronnictwo czy ugrupowanie polityczne w Polsce. I w nim Kołłątaj był postacią fundamentalną, jako jego nieformalny przywódca<sup>243</sup>. Miało ono duży wpływ na dalsze obrady Sejmu Wielkiego. Od maja 1791 r. do maja następnego roku Kołłątaj osiągnął najwyższą pozycję i znaczenie w swojej całej karierze – był bowiem nie tylko niezwykle cenionym i popularnym pisarzem politycznym i autorytetem, ale pełnił też wysokie funkcje urzędnicze. Po rozwiązaniu obrad Sejmu Wielkiego w 1792 r. i akcesie Stanisława Augusta do Targowicy, Kołłątaj nie odzyskał już tak silnej pozycji. Jeszcze w okresie Insurekcji Kościuszkowskiej Kołłątaj pełnił ważną funkcję kierownika Resortu Skarbu, był jednym z założycieli Rady Najwyższej Narodowej i współautorem słynnego „Uniwersału Połanieckiego”. Jednak po upadku Powstania Kościuszkowskiego Kołłątaj, mimo usilnych starań nie pełnił już żadnych ważnych funkcji urzędniczych, także w okresie Księstwa Warszawskiego. Nie odzyskał też tak wielkiego znaczenia jako autor i publicysta, jak w okresie Sejmu Wielkiego. To właśnie lata 1788-1792 były dla Kołłątaja najlepszym okresem zarówno pod względem zajmowanych funkcji, urzędów, jak i wielkiego znaczenia intelektualnego, kiedy jego dzieła cieszyły się dużym uznaniem i popularnością.

Po trzecim rozbiore Polski H. Kołłątaj w zasadzie nie wydał ważniejszych i istotnych dzieł politycznych. Wcześniej jeszcze napisał wraz z I. Potockim i F. Dmochowskim w 1793 r. dzieło *O ustanowieniu i upadku Konstytucji Polskiej 3 Maja*

---

<sup>240</sup> Por. M. Pasztor, *Hugo Kołłątaj na Sejmie Wielkim 1791-1792*, Warszawa 1991, s. 61.

<sup>241</sup> Por. H. Kołłątaj, *Mowa w materii starostw w dniu 10 listopada 1791 roku*, [w:] Tenże, *Wybór pism politycznych*, dz. cyt.; H. Kołłątaj, *W sprawie polityki zagranicznej*, [w:] B. Leśnodorski (red.), *Kuźnica...* dz. cyt.

<sup>242</sup> Por. M. Pasztor, dz. cyt., s. 171-188; 193-196.

<sup>243</sup> Por. E. Rostworowski, *Ostatni król Rzeczypospolitej: geneza i upadek Konstytucji 3 maja*, Warszawa 1966, s. 241-243.

1791<sup>244</sup>, które stanowiło próbę opisanie i oceny wydarzeń z czasów uchwalenia Konstytucji Majowej i konfederacji targowickiej. Następne jego publikacje odnosiły się albo do kwestii etycznych i antropologicznych, jak przede wszystkim *Porządek fizyczno-moralny*<sup>245</sup> bądź historyczno-geograficznych - *Rozbiór krytyczny zasad historii początkowej wszystkich ludów*<sup>246</sup>. Wydał także dzieło nawiązujące do jego działalności z lat młodości w Komisji Edukacji Narodowej i reform Akademii Krakowskiej - *Stan Oświecenia w Polsce*<sup>247</sup>. W zasadzie jego *stricte* politycznym, choć niewielkim i pod względem ideowym mało znaczącym dziełem były *Uwagi nad tą częścią ziemi polskiej, którą od Traktatu Tylżyckiego zwać poczęto Księstwem Warszawskim*<sup>248</sup>, w których ukazywał Konstytucję Księstwa Warszawskiego jako nieporównanie lepszą od Konstytucji Majowej i bardzo pozytywnie odnosił się do ówczesnej Francji, co zapewne wynikało z chęci zdobycia uznania u Napoleona i odzyskania dawnej pozycji politycznej, co jednak mu się ostatecznie nie powiodło. Warto wspomnieć, że pod koniec życia Kołłątaj rozpoczął pracę nad traktatem dotyczącym ściśle kwestii politycznych i ustrojowych *O konstytucji w ogólności i szczególności*, który jednak nie został ukończony<sup>249</sup>. H. Kołłątaj napisał tylko niewielką, wstępną część tego dzieła *O konstytucji w ogólności*, w którym przedstawił własną koncepcję umowy społecznej i konstytucjonalizmu<sup>250</sup>. Generalnie jednak, co może być dość zaskakujące, od rozwiązania Sejmu Wielkiego i upadku Konstytucji Majowej, poza dziełem *O ustanowieniu i upadku Konstytucji Polskiej 3 Maja 1791* nie podejmował się wydawania większych dzieł podnoszących tematykę *stricte* polityczną i ustrojową.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na charakter pism H. Kołłątaja z okresu Sejmu Wielkiego. Miały one na celu nie tylko wyrażenie ogólnych prawd i idei, samej tylko filozofii politycznej, ale także wysunięcie reform politycznych i ustrojowych (choć od konkretnych postulatów politycznych i społecznych nie były też wolne dzieła S. Staszica). Nie oznacza to jednak, że rozprawy Kołłątaja stanowiły tylko zbiór

<sup>244</sup> Por. H. Kołłątaj, *O ustanowieniu i upadku Konstytucji Polskiej 3 Maja 1791*, Lwów 1882.

<sup>245</sup> Por. tenże, *Porządek fizyczno-moralny oraz Pomysły do dzieła Porządek fizyczno-moralny*, Warszawa 1955.

<sup>246</sup> Por. tenże, *Rozbiór krytyczny zasad historii początkowej wszystkich ludów*, Warszawa 1972.

<sup>247</sup> Por. tenże, *Stan Oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750-1764)*, Wrocław 2003.

<sup>248</sup> Por. tenże, *Uwagi nad tą częścią ziemi polskiej, którą od Traktatu Tylżyckiego zwać poczęto Księstwem Warszawskim*, [w:] Tenże, *Wybór pism politycznych*, Wrocław 1952.

<sup>249</sup> Por. tenże, *O konstytucji w ogólności i szczególności czyli nauka prawa politycznego ogólnego i szczególnego przystosowana do Konstytucji Księstwa Warszawskiego*, [w:] Tenże, *Prawa i obowiązki naturalne człowieka oraz O konstytucji w ogólności*, Warszawa 2006.

<sup>250</sup> Por. M. Skrzypek, *Wstęp. Filozofia i myśl społeczna Kołłątaja w świetle jego nieznanymi i mało znanych rękopisów*, [w:] H. Kołłątaj, *Prawa i obowiązki...*, s. LXXXIV.

konkretnych propozycji reform. Zawarł w nich bowiem wiele istotnych refleksji i przemyśleń o charakterze ideowym, doktrynalnym, prezentując własne koncepcje o charakterze filozoficznym. *Prawo Polityczne Narodu Polskiego* i *Listy Anonima* (poza pierwszą częścią, która faktycznie dotyczy kwestii bardzo konkretnych, bo związanych z wojskiem) mimo swojego praktycznego przeznaczenia, tak naprawdę stanowią głębokie i usystematyzowane dzieła polityczne, w których zostały wyrażone fundamentalne idee i koncepcje, nierzadko z głębokim, rozwiniętym uzasadnieniem teoretycznym. W porównaniu z traktatami I. Łoborzewskiego czy J. Pawlikowskiego, dzieła Kołłątaja odznaczają się jednak dużo większą głębią i filozoficznym, normatywnym charakterem, a także systematycznością doktrynalną. Co więcej, żaden ówczesny pisarz, nawet S. Staszic, nie dorównywał mu pod względem uzdolnień literackich i retorycznych. Można więc pisma Kołłątaja z okresu Sejmu Wielkiego traktować jako istotne dzieła z zakresu polskiej myśli politycznej, tak samo jak dwie rozprawy Staszica, w których zostały wyrażone nowe, oświeceniowe idee w warunkach gruntownych reform państwowych i polskich tradycji politycznych.

## Rozdział 3

### Idee praw człowieka, wolności, tolerancji w ujęciu Hugona Kołłątaja

Prawa człowieka i indywidualizm stanowią naczelną ideę tradycji liberalnej. Dlatego też myśl polityczna Kołłątaja z okresu Sejmu Wielkiego zostanie w pierwszej kolejności omówiona w aspekcie stosunków między jednostką a państwem. W rozdziale tym zostanie zaprezentowana kołłątajowska koncepcja praw człowieka jako praw natury, a także prawa polityczne i równość. Następnie w drugim podrozdziale ukaże się jego rozumienie wolności, starając się udzielić odpowiedzi na pytanie, czy bliżej jej jest do „negatywnej” czy też do „pozytywnej”, „republikańskiej” koncepcji. Wreszcie w ostatnim, trzecim podrozdziale przeanalizuje się tolerancję w ujęciu Kołłątaja – zarówno w rozumieniu religijnym, jak i szerszym, czyli swobody wyrażania myśli i dźwięku.

#### 3.1 Idea naturalnych praw człowieka

##### 3.1.1 Rozumienie praw człowieka

Prawa człowieka stanowią fundament całej myśli politycznej Kołłątaja z okresu Sejmu Wielkiego. Odwołuje się on do nich wielokrotnie w swoich dziełach i to nie tylko jak do ogólnej, abstrakcyjnej idei, ale również wykorzystując je do naświetlenia aktualnych problemów społecznych, szczególnie do kwestii położenia chłopów. Sam Kołłątaj stwierdza, że prawa człowieka powinny być podstawą dla całego prawodawstwa i ustroju. Jak pisze: „Przeto, jeżeli nie zaczniemy praw rządu polskiego od praw człowieka, jeżeli nie powiemy, że ziemia polska jest ziemią ludu wolnego, że człowiek na niej stojący jest człowiekiem prawdziwie wolnym i siebie samego pewnym, złudzimy tylko nas samych, wydamy się na pośmiewisko wolnych narodów...”<sup>251</sup>. W ustępie tym można zauważyć, jak bardzo prawa jednostki są istotne w myśli ks. referendarza i że nie są zaledwie jakąś częścią czy uzupełnieniem znanych dotychczas

---

<sup>251</sup> H. Kołłątaj, *Prawo Polityczne Narodu Polskiego*, [w:] Tenże, *Listy Anonima i Prawo Polityczne...*, dz. cyt., s. 205.



praw politycznych czy cywilnych, ale posiadają własną specyfikę, różną od pozostałych i co więcej – powinny stanowić fundament dla wszystkich kolejnych rodzajów praw i przepisów. Kołłątaj, co zostanie w późniejszych podrozdziałach bardziej szczegółowo rozwinięte, wiąże ściśle prawa jednostki z wolnością – ludu i konkretnego człowieka. Z powyższego ustępu wynika, że prawa człowieka w zasadzie oznaczają wolność ludu i konkretnego człowieka, a więc ujmowane są jako obszary wolności, swobody, niezależności. Prawa człowieka w tym ujęciu zapewniają jednostkom autentyczną wolność i osobiste bezpieczeństwo, „pewność siebie samego”. Tymczasem, jak twierdzi Kołłątaj, gdy prawodawca nie zacznie od praw jednostki, wówczas „wyniesie pewną część ludzi nad ich przyrodzoną równość, ale poniży prawa ludzkości powszechne, unikczemni rodzaj ludzki...”<sup>252</sup>. W ostateczności „resztę milionów zdegraduje na los bydła i ucisnąwszy ich niewolniczymi opisami, dokaże tego, że człowiek, ogołcony z prawa swego, jak gdyby nowy rodzaj pomiędzy zwierzętami obejmie”<sup>253</sup>. Słowa te brzmią dość wyraziście i radykalnie. Kołłątaj odnosił je nie tylko do zniewolenia polskich chłopów, które wielokrotnie w równie mocnych słowach krytykował, ale do ogólnej, uniwersalnej sytuacji – jedynie uznanie praw człowieka za najważniejsze spośród wszystkich innych, za fundament prawodawstwa i wszelkiego ustroju pozwala na godne życie każdego obywatela w państwie, na miarę człowieka i jego godności, a nie zwierzęcia. Innymi słowy, każde prawodawstwo, które nie rozpocznie się od praw jednostki, siłą rzeczy będzie musiało doprowadzić do degradacji dużej, jeśli nie przeważającej części jednostek na rzecz tych wybranych. Prawa człowieka stanowią więc ugruntowanie dla wolności oraz równości, ujmowanej jako posiadanie takiej samej wartości jako ludzka jednostka, a więc takiej samej godności.

W mało znanym, krótkim memoriale *O prawach i prawodawstwie* Kołłątaj twierdzi wprost, że to jednostka ludzka i jej prawa powinny być uznawane za pierwsze i najważniejsze w państwie i całym prawodawstwie. Twierdzi mianowicie: „Przeto człowiek, podług przyrodzenia uważany, jest rzeczą w prawie najpierwszą i najświętszą, siły jego są skarbem najdroższym, szczęśliwość jego, która niczym innym nie jest, tylko uchronieniem się od nędzy, zależy na zachowaniu praw przyrodzonych, a wszelka społeczność ludzka przez to jedynie cierpi i niszczy, że nie zachowuje dość praw człowieka i że nie umie cenić sił jego. Prawo więc człowieka jest fundamentem

---

<sup>252</sup> Tamże, s. 201.

<sup>253</sup> Tamże.

wszelkiego innego między ludźmi prawa”<sup>254</sup>. W tym przypadku nie trzeba już nawet interpretować poszczególnych kołłątajowskich tez i koncepcji, aby ukazać wyrazisty indywidualizm (w sensie etycznym) i szczególne uznanie dla praw człowieka w jego myśli politycznej. Sam bowiem zwięźle streszcza swoje idee i wskazuje na tę najważniejszą, co nie zawsze jest regułą u pisarzy i filozofów. Warte podkreślenia jest to, że Kołłątaj nie tylko wskazuje na prawa człowieka jako fundament prawodawstwa, ale na samego człowieka, określając go jako „rzecz w prawie najpierwszą i najświętszą”. Wątki indywidualistyczne zostaną bardziej szczegółowo przedstawione w dalszej części, niemniej już teraz można stwierdzić, że myśl polityczna Kołłątaja – przynajmniej w ogólnych założeniach - była szczególnie skupiona na człowieku, jego godności, prawach. Człowiek i jego prawa stanowią samoistną wartość, których nie mogą zanegować cele wspólnotowe, kolektywne. Według niego pomyślność wspólnoty politycznej polega właśnie na przestrzeganiu, ugruntowywaniu praw jednostkowych. Liberalny charakter kołłątajowskiej myśli jest tutaj bardzo wyrazisty i zauważalny. Niemniej istotne również jest to, czy tego typu założenia i postulaty miały charakter deklaracyjny, czy też w kolejnych, bardziej szczegółowych ustaleniach i rozstrzygnięciach Kołłątaj faktycznie uznawał człowieka i jego prawa za fundament całego porządku politycznego. Jednak już same powyższe stwierdzenia wiele mówią o jego orientacji ideowej.

Warto przy tym podkreślić, jak istotną wagę przykładął Kołłątaj do samego tworzenia, uchwalania prawa. Widać to wyraźnie w słynnej *Odezwie do Prześwietnej Deputacyi*, w której ukazuje wielką odpowiedzialność spoczywającą na twórcach nowego prawa, zwłaszcza jeśli chodzi o pisanie prawa konstytucyjnego, czy jakby to określił sam Kołłątaj „praw kardynalnych”. Jak pisze do członków Deputacji: „Urządowanie Wasze jest najwyższe, jest najokazalsze, przechodzi swą wielkością i ozdobę majestatu, i sławę bohaterów, i litość dobroczyńców, którzy przytomną tylko wspierają nędzę. Prawodawca panuje równie nad królmi jak i ludem; rozkazuje najodleglejszym pokoleniom, duch jego rozumu i serca kieruje władzą wykonawczą po wszystkie wieki, zły lub dobry los narodu jest jego dziełem”<sup>255</sup>. Według niego każde nowe prawo powinno być uchwalane po poważnym namyśle, a nawet konsultacjach z autorytetami społecznymi i prawnymi. Dlatego też Kołłątaj był przeciwnikiem zbyt

<sup>254</sup> H. Kołłątaj, *O prawach i prawodawstwie*, [w:] Tenże, *Wybór pism...*, dz. cyt., s. 180.

<sup>255</sup> H. Kołłątaj, *Do Prześwietnej Deputacyi dla ułożenia projektu konstytucyi rządu polskiego od Sejmu wyznaczony*, [w:] H. Kołłątaj, *Listy Anonima i Prawo Polityczne...*, dz. cyt., s. 163-164.

częstej zmiany prawa przez sejm. W powyższym fragmencie już uwidaczniają się typowo konstytucjonalistyczne motywy w jego myśli – to prawodawca jest zasadniczym suwerenem, a uchwalane przez niego prawo obowiązuje i ogranicza tak samo monarchę, jak i poddanych. Co więcej, Kołłątaj zauważa, że znaczenie prawodawcy wiąże się z długoterminowością obowiązujących przepisów, które mogą trwać nawet przez kilka wieków, skoro „rozkazuje najodleglejszym pokoleniom”. Do prawa muszą dostosować się wszyscy i to w takim samym stopniu – łącznie z królem, który nie może ich odmieniać, ani tym bardziej naruszać. I jak stwierdza ks. referendarz, prawodawca powinien przede wszystkim uwzględniać człowieka, jego właściwą naturę i przynależne mu prawa: „Bo ktokolwiek człowieka nie chce mieć tym, czym go natura mieć chciała, ten nie jest wart być ani prawodawcą, ani nauczycielem ludzi”<sup>256</sup>. Słowa te kierował w szczególnej sytuacji, bo do Deputacji powołanej do utworzenia nowej konstytucji, gruntownie reformującej dotychczasowy ustrój Polski, w której on i całe Stronnictwo Patriotyczne pokładali nadzieję na stworzenie podstaw prawnych dla zmian społecznych i politycznych w duchu prawdziwie oświeceniowym<sup>257</sup>.

Prawa człowieka są rozumiane przez Kołłątaja – zgodnie z ówczesną konwencją - jako prawa natury. Nierzadko wymiennie używa on tych określeń<sup>258</sup>, przy czym prawa natury posiadają szerszy zakres, odnoszą się bowiem również do praw fizycznych, przyrody nieożywionej. Wspomniany wcześniej memoriał poświęcony prawodawstwu jest o tyle istotny (mimo swych niewielkich rozmiarów), że stanowi w zasadzie jedyne *stricte* teoretyczne opracowanie jego własnych poglądów, gdyż w swoich głównych traktatach, broszurach czy mowach z tego okresu musiał łączyć tezy filozoficzne i normatywne z publicystycznymi i politycznymi, nie wspominając już o bardzo licznych, emocjonalnych ustępach, inwokacjach i odezwach. Pod tym względem temu

<sup>256</sup> Tamże, s. 167.

<sup>257</sup> Stąd też w szczególnie podniosłych, uroczystych i pełnych przejęcia słowach zwracał się do członków Deputacji konstytucyjnej: „Mężowie wybrani! Oto jest wzór dla was, oto jest droga, którą do nieśmiertelności imiona wasze odniesione być mają; macież w sobie tyle męstwa? Czujecież w sobie tyle odwagi, abyście być mogli godnymi podać prawdę narodowi polskiemu? Nie oglądajcie się na współczesnych; nie ten to zepsuty wiek ma błogosławić imiona wasze. Wy, owszem, macie wydać walkę uprzedzeniu i obłudzie, wy macie przywrócić sprawiedliwość, wy to powszechny chaos urządzić, a zatem wy winniście zupełnie przygotować się przeciw potwarzy nienawiści i zemście, które interes prywatny, zepsucie serc ludzkich, znarowiona zuchwałość przeciw wam wywierać zechce. (...) Do was należy nie odstępować prawdy ani myśleć o tym, jakimi drogami to święte bóstwo panować zacznie nad całą narodem powszechnością. (...) Człowiek i jego bezpieczeństwo, obywatel i jego szczęśliwość, Ojczyzna i jej całość będą jedynym prawidłem robót waszych”. Tamże, s. 166.

<sup>258</sup> Por. H. Kołłątaj, *Listy Anonima*, t.1 [w:] Tenże, *Listy Anonima i Prawo Polityczne...*, s. 276.

memoriałowi dorównują tylko długie, równie teoretyczne przypisy, jakie zamieścił jako komentarze i uzupełnienia do *Prawa Politycznego Narodu Polskiego*.

We wspomnianym memoriale Kołłątaj precyzuje swoją koncepcję praw człowieka: „Pominąwszy prawa fizyczne, na których skład widzialnej natury zasadza się, prawo człowieka bierze się za te wszystkie tytuły praw i odpowiadające im obowiązki, które ma do rzeczy mogących zaspokoić jego potrzebę, i za powinności, które nań Opatrzny Stwórca włożył w użyciu i udoskonaleniu sił przyrodzonych, aby nimi mógł i umiał używać rzeczy potrzebie własnej koniecznych, aby w użyciu onych praw drugiego człowieka nie naruszał i własnych bronił”<sup>259</sup>. Kołłątaj postrzega prawa człowieka nie tylko jako uprawnienia, jako swobodę, niezależność od państwa czy innych jednostek, ale także jako powinności, do których powinien stosować się człowiek. W ten sposób łączy on tradycyjne ujmowanie prawa jako przede wszystkim reguł i obowiązków z typowo liberalnym motywem praw-uprawnień, sfer osobistej niezależności i wolności, przy czym warto podkreślić, że już sam Locke niejednokrotnie wskazywał, że fundamentalne prawo do samozachowania jest nie tylko osobistym uprawnieniem, ale i powinnością jednostek. Warte podkreślenia jest także to, że w przytoczonym cytacie wskazuje się na związek między prawami jednostki a „udoskonalaniem sił przyrodzonych” i używaniem „rzeczy potrzebie własnej koniecznych”. Prawa człowieka nie są więc w tym ujęciu rozumiane jako zaledwie szeroka swoboda jednostki, która poza naruszaniem praw innych i spisaniem prawa ma uprawnienie do podejmowania całkowicie dowolnych decyzji; prawa te powinny być realizowane w zgodzie z naturą człowieka, dla jego właściwego funkcjonowania i rozwoju. Zaraz potem Kołłątaj dodaje, że to przede wszystkim wolność wypływa z owych praw człowieka – zarówno zmysłowa, jak i umysłowa<sup>260</sup>. Z wolności wynikają, jak twierdzi, własność swojej własnej osoby i bezpieczeństwo osobiste, a więc bezprawna nieingerencja ze strony państwa i jednostek. Jak pisze: „Wszelako wolność ta nie jest bez granic. Znajduje one człowiek i w siłach własnych, i w prawie drugiego człowieka, który mu jest we wszystkim co do praw równy”<sup>261</sup>. Prawa jednostki są zatem ograniczone prawami natury, odnoszącymi się do samego człowieka jako posiadacza tych praw i uprawnień innych jednostek, które również posiadają takie same prawa. Generalnie prawa człowieka w ujęciu Kołłątaja zawierają w sobie jednocześnie osobiste

<sup>259</sup> H. Kołłątaj, *O prawach...*, dz. cyt., s. 179.

<sup>260</sup> Por. tamże.

<sup>261</sup> Tamże.

uprawnienia, czyli ograniczoną swobodę w podejmowaniu decyzji i dokonywanych działaniach, ale i powinności, normatywne reguły, do których przestrzegania człowiek jest zobowiązany, prawnie czy też moralnie. W porównaniu z klasyczną myślą liberalną, kołłątajowskie ujęcie praw człowieka w bardziej zdecydowany sposób akcentuje powinności, reguły postępowania, choć trzeba też podkreślić, że również dla tradycji liberalnej są one istotne, a nie – jak nierzadko się powszechnie uważa – jedynie same uprawnienia i swobody.

Prawa człowieka ujmowane są przez Kołłątaja jako prawa natury, co niesie za sobą istotne konsekwencje. Są one ponadczasowe, to znaczy przekraczają granice epok i okresów, uniwersalne, czyli obowiązują wszystkich ludzi bez wyjątku, bez względu na miejsce zamieszkania, narodowość, kulturę itd. I wreszcie są nieodmienne, a stałe w swojej treści przez cały czas. Prawa człowieka nie pochodzą z konwencji, nie mogą być uchwalane, a jedynie poznawane, odkrywane przez człowieka i potwierdzane przez ustawodawcę, który winien jest im posłuszeństwo i właśnie na nich powinien budować całe prawodawstwo. Jak twierdzi Kołłątaj, owe naturalne prawa człowieka zapisane są w sercu każdego człowieka przez Boga, który jest ich twórcą. To właśnie w boskich postanowieniach upatruje on źródło praw natury, zresztą zgodnie z całą ówczesną myślą filozoficzną i prawnonaturalną. Jak pisze: „Chcemyż i my być prawdziwie wolnemi, nie szukajmy na to przywilejów w ustawach ludzkich, słuchajmy głosu prawdy. Stwórca wszechrzeczy napisał zbiór swobód człowieka w jego własnym sercu. Wróćmy się do nich, a nie będzie despoty, który by je zgwałcić ważył się. Konstytucja rządu zacznie się od praw niewzruszonych”<sup>262</sup>. Prawa człowieka mają zatem zasadnicze, wprost pierwszorzędne znaczenie dla prawodawstwa i ostatecznie samego państwa, które w takim ujęciu jest przez nie ograniczone. K. Opałek słusznie wskazał na prymat owych uprawnień naturalnych nad państwem i pozytywnym prawodawstwem w myśli Kołłątaja<sup>263</sup>. Motywy i wątki liberalne są tutaj znowu bardzo wyraziste i zauważalne. Podobnie jak w tradycji liberalnej, również w koncepcjach Kołłątaja na pierwszym miejscu znajdują się prawa jednostki jako prawa natury, najważniejsze i pierwszorzędne w stosunku do wszelkiego ustawodawstwa państwowego. Państwo nie tylko nie może naruszać praw człowieka, ale także jednym z motywów jego powstania jest zachowywanie i ugruntowywanie swobód jednostki.

<sup>262</sup> H. Kołłątaj, *Prawo Polityczne...*, dz. cyt., s. 204.

<sup>263</sup> Por. K. Opałek, *Hugona Kołłątaja poglądy na państwo...*, dz. cyt., s. 180.

H. Kołłątaj uznał, że naturalne prawa człowieka nie tylko są wcześniejsze niż państwo i powinny je ograniczać, ale także że sam człowiek i społeczeństwo nie mogą się ich zrzec w drodze jakiejś umowy czy ogólnego porozumienia. Są one bowiem niezmiennie, wieczne i nieodwołalne, jako pochodzące od Boga. Stąd też jednostki nie mogą, nawet poprzez dobrowolną zgodę, „przełać” swoich uprawnień na rzecz władzy politycznej, nie mogą – jak u T. Hobbesa – oddać swojej wolności i naturalnych praw suwerenowi, bez względu na to, czy byłby to parlament czy monarcha. Tę bardzo istotną kwestię rozwija Kołłątaj wprost w tekście głównym *Prawa politycznego...*: „Nie wolno na potomne czasy zrzekać się stanom rządu wolnego i wszelkich zaszczytów, przywiązanych do niego, nie wolno przelewać je na jeden stan lub osobę, nadając jej moc jedynowładztwa. Nie wolno tym bardziej przenosić na zwierzchność praw, które od osoby człowieka odłączane być nie mogą, a ubezpieczają wolność jego osoby i majątku”<sup>264</sup>. Zagadnienie dobrowolnego zrzeczenia się naturalnych, osobistych uprawnień zostało, jak wiadomo, podniesione przez Locke’a, który stwierdził, że jednostki nie mogą same zakwestionować tych praw nawet wobec samych siebie, nie mogą odstąpić od nich na rzecz innych jednostek bądź państwa. W ten sposób angielski myśliciel wystąpił przeciwko koncepcji Hobbesa, dla którego umowa społeczna polega właśnie na zrzeczeniu się przez całkowicie wolne jednostki swoich praw-uprawnień na rzecz suwerena, władzy państwowej. Jak widać, Kołłątaj w pełni podziela lockowski pogląd, stanowiący istotę nie tylko filozofii politycznej angielskiego myśliciela, ale w ogóle całej tradycji liberalnej. Prawa człowieka są nie tylko najważniejsze dla całego prawodawstwa i porządku politycznego wówczas, gdy jednostki zgadzają się na taki stan. Powinny być zachowywane i przestrzegane także wówczas, gdy jednostki zgadzają się na odstąpienie od nich. Państwo i prawodawstwo jest zobowiązane je zachowywać bez względu na wolę wspólnoty politycznej, a same jednostki nie mogą, nawet w akcie dobrowolnej umowy, utworzyć porządku politycznego, który nie byłby oparty na naturalnych prawach człowieka. Wszelkie zaś prawodawstwo nie ugruntowane na prawach człowieka i sprzeczne wobec ich treści jest w ujęciu Kołłątaja nieważne i nie mające mocy prawnej należy je uchylić<sup>265</sup>. Zauważalny jest tutaj typowo liberalny motyw, którego źródeł można się dopatrywać nie tyle w prawach natury w ujęciu fizjokratycznym, ale wprost lockowskim.

---

<sup>264</sup> H. Kołłątaj, *Prawo polityczne...*, dz. cyt., s. 226.

<sup>265</sup> Por. tamże, s. 227.

Warto na marginesie podjąć kwestię kary śmierci w myśli Kołłątaja. Zauważa on mianowicie, że żadnej władzy, w tym władzy politycznej, nie przynależy prawo do odbierania życia przestępcom. Jedynie człowiek w akcji obrony może pozbawić życia napastnika, twierdząc, że „napastnik od siebie samego ginie”<sup>266</sup>. Przyznaje także społeczeństwu „prawo wojny odpornej”, wówczas, gdy przestępca dokonał celowego morderstwa, albo gdy popełnił najcięższe wykroczenia przeciw władzy politycznej, co można rozumieć jako usankcjonowanie kary śmierci. W takich przypadkach państwo miałyby prawo do jej użycia. Potwierdza to dalszy artykuł *Prawa politycznego...*, w którym wprost zostało zapisane, że państwo ma prawo do użycia kary śmierci wówczas, gdy przestępca popełnił morderstwo<sup>267</sup>. Stwierdzenie, że „napastnik od siebie samego ginie” wydaje się przypominać znowu lockowską koncepcję stanu wojny, kiedy to jednostka zaatakowana przez napastnika ma prawo do odebrania mu życia, gdyż w tym stanie nie obowiązują naturalne prawa człowieka. Co więcej, opowiedzenie się przeciwko karze śmierci, z wyjątkiem najcięższych przestępstw, ukazuje humanitaryzm i duże przywiązanie do idei praw człowieka. Widać tutaj, że Kołłątaj był konsekwentny co do prymatu i nienaruszalności tych najważniejszych, najbardziej fundamentalnych praw jednostkowych, nie tylko w ogólnych deklaracjach i założeniach, ale także w bardziej konkretnych rozstrzygnięciach i uwagach.

W tym miejscu warto zaprezentować bardziej konkretnie prawa człowieka w ujęciu omawianego myśliciela, a mianowicie określić, jakie wyróżniał on prawa. Kołłątaj wielokrotnie w swoich różnych pismach i tekstach z okresu Sejmu Wielkiego pisze o prawie do wolności (czy też własności swojej osoby) i prawie do majątku zarówno stałego, jak i ruchomego<sup>268</sup>. Wskazuje on poza wolnością także na osobiste bezpieczeństwo jako powszechne uprawnienie każdego człowieka: „Wszystkim przynależy wolność i bezpieczeństwo, w jakiegokolwiek najdują się społeczności”<sup>269</sup>. Bezpieczeństwo to można rozumieć jako uprawnienie i zarazem przekonanie jednostki o nienaruszalności jej swobód ze strony samego państwa oraz innych jednostek. Innymi słowy, jako zapewnienie jednostce prawa do życia i swobodnego funkcjonowania. W skrótovej formie zostały one ujęte w *Odezwie do Deputacyi*: „Prawa własności osobistej, ruchomej i gruntowej”<sup>270</sup>. Taki sposób ujmowania czy też wyszczególniania

<sup>266</sup> Tamże, s. 223.

<sup>267</sup> Por. tamże, s. 253.

<sup>268</sup> Por. H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t.1, dz. cyt., s. 313.

<sup>269</sup> Tamże.

<sup>270</sup> H. Kołłątaj, *Do Prześwietnej Deputacyi...*, dz. cyt., s. 163.

tych najważniejszych naturalnych praw człowieka jest zbliżony do tego, jaki zaprezentował J. Locke, a także fizjokraci; to właśnie oni wyodrębnili własność osobistą, gruntową (stałą) i ruchomą i co za tym idzie – prawa do ich posiadania. Dystynkcję tę zastosował również Kołłątaj. Generalnie takie akcentowanie prawa do wolności, a także własności (ujmowanej szeroko) świadczy po raz kolejny o typowo liberalnym charakterze jego koncepcji praw jednostki, nawet jeśli ma ona swoje źródło w myśli fizjokratów, którzy mogli z kolei czerpać z dużo wcześniej od niej myśli J. Locke’a, a która w wielu punktach miała charakter liberalny.

W sposób bardziej rozwinięty teoretycznie prawa człowieka zostały ujęte przez ks. referendarza w przytaczanym już memoriale *O prawach i prawodawstwie*. Według niego ludzka wolność bierze się z praw natury. A z wolności, jak twierdzi: „wynika bezpieczeństwo i własność jego osoby, tak dalece, że osoba człowieka nie może być niczyja, tylko jego własna. (...) Ponieważ człowiek jest właścicielem osoby i sił własnych, ponieważ siły jego są jedynym narzędziem do oddalenia nędzy i utrzymania się przy życiu, przeto co tylko człowiek za pomocą sił przyrodzenia nabywa, jest własnością tak dobrą, jak i jego osoba. Owszem, własność osoby byłaby ciężarem i nieszczęściem człowieka, gdyby własność nabyta nie miała być świętą i od ludzi szanowaną”<sup>271</sup>. Pojęcie „własności własnej osoby” jest – jak już wspomniano – typowo liberalne i co ważne, w różnych swoich dziełach jest ono przez Kołłątaja stosowane. W przytoczonym cytacie istotna jest również kwestia rozumienia prawa do własności (majątku). Twierdzi on mianowicie, że nabyta przez człowieka własność ma takie samo znaczenie czy też wartość, jak on sam. Stąd nabyta własność powinna być przestrzegana i szanowana jako „święta”. Tak wielkie uznanie dla prawa do własności wynika z tego, że jej posiadanie wiąże się z przeżyciem jednostki, jej samozachowaniem. Ponownie pojawia się tutaj liberalny, lockowski motyw uzasadniania prawa do własności – nabyty majątek, zwłaszcza ziemia rolna, grunty, są tak istotne, gdyż wiążą się z przeżyciem człowieka, realizacją prawa-uprawnienia do samozachowania własnego życia. Prawo do majątku jest w zasadzie stawiane przez Kołłątaja na równi z prawem do „własności własnej osoby”, wolności i bezpieczeństwa. Nabyty majątek ma służyć realizacji fundamentalnych, naturalnych powinności, czyli zachowaniu własnej egzystencji. I choć H. Kołłątaj nie pisze o prawie do życia, wolności i majątku, to jednak jego typologia tych najważniejszych praw człowieka w zasadzie pokrywa się z tą, jaką

---

<sup>271</sup> H. Kołłątaj, *O prawach...*, dz. cyt., s. 179-180.



zaprezentował J. Locke, przy czym za fizjokratami wyodrębnił on prawo do własności stałej (gruntowej) i ruchomej.

H. Kołłątaj bardziej szczegółowo uzasadnia prawo do posiadania nabytej własności. W odniesieniu do gruntów, złóż czy innych bogactw naturalnych to praca człowieka, włożony dla ich przerobienia wysiłek stanowią legitymację do nabycia i posiadania określonego dobra. Jak twierdzi: „Ręka ludzka, podjęte koszta na wydobycie nowin spod pierwiastkowej nieużyteczności, bo ziemia niczym nie jest względem prawdziwych między ludźmi bogactw, póki łożone siły osobiste i nakłady nie zakupią u niej, że tak powiem, dziedzictwa, czyli praw własności do tych obfitych darów, które starczając potrzebom ludzkim, czynią je dopiero drogiemi i szacownemi w konsumpcyi. (...) Przeto nie w przywilejach szukać nam przynależy sprawiedliwości naturalnej do dziedzictwa gruntowego przywiązanej (...) póki ją praca rąk do reprodukcji nie usposobi i póki jej prawdziwego nie nada szacunku”<sup>272</sup>. To właśnie ludzka praca jest uzasadnieniem, dzięki któremu człowiek uzyskuje prawo do posiadania określonego dobra naturalnego, w które włożył pewien wysiłek. Argumentacja ta odnosi się przede wszystkim do gruntów rolnych – to wysiłek włożony w przekształcenie tej ziemi i przystosowanie jej do uprawy stanowi legitymizację do jej posiadania, pod warunkiem, że nie przynależy do innej osoby. Po raz kolejny powtarza się tu liberalny wątek, jaki można odnaleźć już w *Drugim traktacie o rządzie* J. Locke’a. Niemniej tym najważniejszym uzasadnieniem dla prawa do własności pozostaje zachowanie własnego życia, gdyż to jest podstawowy sens posiadania własności. Warto również podkreślić, że Kołłątaj był przeciwnikiem własności państwowej i jej rozdawania. Ujmując tę kwestię dokładniej, sprzeciwiał się on tzw. „królewsczyznom”, czyli ziemiom należącym do króla, które polscy monarchowie mieli w zwyczaju rozdawać w nagrodę, albo z innych względów. Kołłątaj uważa, że wszelka własność ziemska powinna być dziedziczna i przynależeć do konkretnych obywateli, a nie do króla i państwa<sup>273</sup>. Ukazuje to, jak bardzo istotne dla niego było prawo do posiadania własnego majątku i to przez konkretne jednostki, obywateli, a nie wspólnotę czy państwo. Jego argumentacja w tym względzie miała zresztą charakter nie tylko ideowy, ale i bardziej praktyczny – ziemie nadane przez króla wyróżnionym czy zasłużonym osobom, jak starostwa, są przez nich znacznie gorzej użytkowane niż ziemie należące do prywatnych właścicieli, a mówiąc dokładniej, do szlachty – dziedziców ziemskich.

<sup>272</sup> H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 1, dz. cyt., s. 307-308.

<sup>273</sup> Por tamże, s. 306-307.

Ideę naturalnych praw człowieka wykorzystał Kołłątaj podejmując kwestię pańszczyzny chłopów i w ogóle ich społecznego położenia oraz własności ziem dla dziedziców. Bezkompromisowo piętnował istniejący wówczas w Polsce feudalny porządek, polegający na przymusowej pracy chłopów, którzy nie tylko nie posiadali gruntów, ale jeszcze w zasadzie byli zmuszeni do stałego przebywania w dobrach dziedzica, nie posiadając przez to prawa do swobodnego decydowania o swoim życiu. Niemniej warto dodać, że obecnie historycy podkreślają, wbrew rozpowszechnionej opinii, że sytuacja chłopów w tym okresie nie była tak dramatyczna i ciężka<sup>274</sup>. Kołłątaj wielokrotnie w swoich pismach z okresu Sejmu Wielkiego z wielkim przejęciem i zatroskaniem poruszał kwestię położenia polskich chłopów, używając tak radykalnych i mocnych wyrażen, jak „niewolnicy”, „bydlęta” czy „rzeczy dziedzica”. Widać to już wyraźnie w pierwszym, inaugurującym program reform dziele Kołłątaja *Listy Anonima*, gdzie pisał: „Wiemy dobrze, iż na koniec rolnik w dobrach szlacheckich stał się rzeczą dziedzica, a niezrozumiałym ludzkości zgwałceniem, przestał być osobą przeciw oczywistemu natury głosowi. Oddany na dyskrecją pana, zostawiony pod legalną, jeśli tak można, niewolą, porównany z bydlętą, doznawał takiego losu, na jaki uprzedzenie, edukacja, chciwość i pasyje dziedzica wystawiać go mogły. Zaprzedany nareszcie w ręce Żyda, zatopiony w pijaństwie, nieoświecony gnuśniej w niewoli i nędzy, tyle tylko szczęśliwy, ile dziedzic jego jest dobry”<sup>275</sup>. Dla polskiego myśliciela rolnik już przez sam fakt, że jest człowiekiem, osobą, posiada takie same, równe naturalne uprawnienia jak szlachcic. Sama zaś przymusowa pańszczyzna i pozbawienie chłopów osobistej własności stanowią zanegowanie fundamentalnych praw jednostki, które przynależą także rolnikom, chłopom jako ludziom.

Czymś niezrozumiałym było dla niego pozbawienie chłopów osobistej wolności, przymusowe przywiązanie ich do ziemi i jej uprawy. A mówiąc bardziej ogólnie – sytuacja, w której jeden człowiek staje się poddanym drugiego. Kołłątaj stwierdza, że wszyscy ludzie mieszkający na terenie Rzeczypospolitej są tylko jej poddanymi i podlegają tylko jej władzy oraz wydanym prawom<sup>276</sup>. Tylko państwo w jego ujęciu ma uprawnienie do zawężania i ograniczania wolności człowieka (a i to w granicach prawa), wszelkie zaś pozostałe instytucje czy jednostki nie mają prawa do panowania nad drugą jednostką. Jest to prawdziwie nowoczesna i liberalna koncepcja, dla której

<sup>274</sup> Por. U. Augustyniak, dz. cyt., s. 280.

<sup>275</sup> H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 1., dz. cyt., s. 277-278.

<sup>276</sup> Por. tamże, s. 278.

jedynie państwo, jako powstałe z dobrowolnej zgody jednostek, które zrzekły się na jego rzecz części swojej wolności, ma uprawnienie do wydawania rozkazów i praw. Jednostka może być podległa tylko państwu, które zresztą samo jest ograniczone prawami natury i konstytucją. Wszelkie zaś przymusowe panowanie jednych ludzi nad drugimi jest bezprawne i sprzeczne z samą istotą praw człowieka. Dlatego też Kołłątaj opowiadał się za przywróceniem chłopom osobistej wolności, swobody decydowania o swoim własnym życiu<sup>277</sup>.

Przywrócenie chłopom wolności osobistej było dla Kołłątaja jedną z najważniejszych kwestii, jaką podnosił w swoich tekstach z tego okresu. Kwestia zniesienia przymusowej pańszczyzny była dla niego w zasadzie walką o przywrócenie naturalnych praw człowieka. Podkreślał przy tym uprawnienie do posiadania majątku przez dziedziców ziemskich. Stąd też: „prawodawstwo te dwie rzeczy najistotniej obwarować powinno: wolność osoby rolnika i własność gruntową dziedzica. Pierwszy powinien być panem swoich rąk, bo tak natura przestrzega, drugi powinien być właścicielem gruntu, bo własność gruntowa jest pod opieką tych samych praw natury, co i własność osobista”<sup>278</sup>. Kołłątaj, choć tak bardzo przejęty położeniem chłopów, nie opowiadał się jednak za ich uwłaszczeniem, przyznaniem im na własność uprawianej ziemi. W jego ujęciu bowiem pełnoprawnymi posiadaczami włości i leżących na nich gruntów byli dziedzice, nie chłopci. Sama zaś uprawa ziemi nie przyznaje im jeszcze prawa do jej posiadania, skoro znajduje się ona w rękach dziedziców. Nie wykluczał on jednak, co istotne, nabycia przez wolnych chłopów (a także mieszczan) ziem i gruntów rolnych<sup>279</sup>. Niemniej, nawet chłopci nie mający własnej ziemi, a tylko posiadając ją w dzierżawie, mają prawo nie tylko do „własności własnej osoby”, a więc do wolności i swobody działania, ale także prawo do własności ruchomej<sup>280</sup>. Takie ujęcie było bliskie temu, jakie zaproponowali fizjokraci, którzy również nie opowiadali się za przyznaniem chłopom uprawianej ziemi na własność.

H. Kołłątaj bardziej szczegółowo omówił kwestię relacji pomiędzy dziedzicem a chłopami-włóścianami w swoim projekcie konstytucji – *Prawie Politycznym Narodu Polskiego*. W rzeczywistości zaproponowane przez niego reformy nie dają chłopom tak szerokiej swobody i wolności osobistej, jaką ogólnikowo deklarował w *Listach Anonima*, a także na początku wspomnianego dzieła. Kołłątaj w rozdziale ósmym

<sup>277</sup> Por. tamże, s. 280.

<sup>278</sup> Tamże, s. 281.

<sup>279</sup> Por. tamże, s. 286.

<sup>280</sup> Por. tamże, s. 282.

*Prawa politycznego...* tak opisuje relacje pomiędzy panem a chłopami osiadłymi w jego włościach: „Wszelki człowiek w dobrach ziemskich dziedzicznych lub funduszowych z osiadłości i zamieszkania podlega zwierzchności dziedzica, który podług praw sobie przepisanych rozsądzać może sprawy jego z drugimi w tym wszystkim, w czym mu prawo dozwala; z majątku zaś swego i z powinności przyjętych tyle podlega zwierzchności dziedzica lub właściciela funduszowego, ile się obowiązał albo przez kontrakt, albo przez autentyczny inwentarz, albo przez nowe dobrowolne umowy”<sup>281</sup>. Twierdzi także wprost, że to dziedzic, właściciel dóbr ziemskich stanowi „pierwszą krajową zwierzchność nad ludźmi w dobrach jego osiadłymi i zamieszkałymi”<sup>282</sup>. Wynika z tego, że to wciąż właściciel dóbr ziemskich ma zwierzchnictwo nad użytkującymi jego ziemię chłopami, a także dzierży nad nimi władzę sądowniczą. Dlatego też powstaje pewne napięcie między ogólnymi deklaracjami Kołłątaja, a bardziej konkretnymi rozstrzygnięciami. Bowiem wskazywał on, że stosunki między dziedzicem a chłopami powinny opierać się na dobrowolnych umowach pomiędzy dwiema stronami, w których zobowiązują się one do przestrzegania określonych postanowień.

Podczas trwania takiej umowy chłopci w zasadzie pozbawieni byli prawa do swobodnego przemieszczania się, opuszczania wsi, a także musieli wykonywać prace na roli. Z kolei dziedzic nie mógł chłopom, z którymi zawarł umowę, zabrać ziemi, którą dzierżawią. Ponadto, jak wskazuje B. Leśnodorski, w ujęciu Kołłątaja zwierzchność dziedziców nad włościanami miała podlegać prawu krajowemu i administracji, przez co stosunki i umowy pomiędzy nimi nie mogły już podlegać całkowicie arbitralnej woli dziedziców<sup>283</sup>. Co więcej, Kołłątaj jako referendarz litewski, wskazywał na potrzebę rozszerzenia sądów referendarskich, do których mogliby odwoływać się chłopci i to nie tylko z dóbr królewskich, ale także szlacheckich<sup>284</sup>. Umowy chłopów z dziedzicem mogły mieć charakter czasowy i po ich wygaśnięciu chłop odzyskiwał osobistą swobodę i miał prawo dobrowolnie opuścić wieś. W przypadku zaś umowy bezterminowej, kiedy grunt oddano mu na prawie wieczystym, mógł postarać się o jego sprzedaż, a tym samym odzyskiwał osobistą swobodę<sup>285</sup>. Ponadto ograniczenia osobistej swobody dotyczą w zasadzie tylko chłopów

<sup>281</sup> H. Kołłątaj, *Prawo polityczne...*, dz. cyt., s. 319-320.

<sup>282</sup> Tamże, s. 319.

<sup>283</sup> Por. B. Leśnodorski, *Wstęp...*, dz. cyt., [w:] H. Kołłątaj, *Listy Anonima i Prawo Polityczne...*, s. 117.

<sup>284</sup> Por. H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 1., dz. cyt., s. 281-282.

<sup>285</sup> Por. B. Leśnodorski, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 119.

uprawiających rolę, a nie ich rodzin<sup>286</sup>. Kołłątaj wskazuje także, że rodzice nie mogą podejmować za swoje potomstwo żadnych umów, które dotyczyłyby ich osobistej wolności<sup>287</sup>. Stąd też mimo ogólnych postulatów przywrócenia chłopom osobistej swobody, w bardziej konkretnych ustaleniach Kołłątaj nie przyznawał im tak dużej wolności i niezależności. Trzeba jednak podkreślić, że umowy, które wiązały chłopów z dziedzicami obowiązkiem pracy na roli i obowiązkiem zamieszkania we wsi miały być zawierane za zgodą dwóch stron, a także że po ich wygaśnięciu chłopci odzyskiwali pełnię wolności. Co więcej, Kołłątaj podkreślał, że wszelkie umowy dziedzica z chłopami, a także jego postępowanie wobec nich powinno odbywać się w zgodzie z prawem krajowym. Stanowiło to ważną reformę, polepszającą położenie chłopów, którzy według kołłątajowskich propozycji przestawali być „rzeczami” dziedzica i jego „niewolnikami”, a stawali się jedną ze stron umowy, jednostkami, podmiotami, które nie tylko mają swoje obowiązki w postaci pracy na roli, ale także uprawnienia. Także dziedzice musieli przestrzegać zobowiązań umowy. Ponadto, w przypadku popełnienia wykroczeń czy nadużycia kar przez dwór, chłopci mieli prawo opuścić ziemię<sup>288</sup>. Generalnie więc projekt kołłątajowskich reform w dużym stopniu poprawiał położenie chłopów, choć nie dawał im na własność uprawianej ziemi, a także ograniczał osobistą swobodę w trakcie trwania umowy z dziedzicem. Chłopi zresztą, jak już zostało wspomniane, mogli zmienić swoje położenie społeczne (osiedlając się w miastach czy nabywając własności), czyli - jak to określał Kołłątaj – „naturalne rzędy ludzi” (właściciele gruntowych, rolników, kupców i rzemieślników).

Bardziej szczegółowe przedstawienie kwestii chłopskiej było istotne, aby ukazać, w jaki sposób Kołłątaj stosował ideę praw jednostki do ówczesnych zagadnień i problemów społecznych. Ówczesna Polska, w przeciwieństwie do państw zachodnioeuropejskich, nie posiadała koloni, a co za tym idzie, nie pojawiała się tu kwestia niewolnictwa. Mieszczanie posiadali podstawowe prawa cywilne i osobistą swobodę. W zasadzie jedyną warstwą pozbawioną prawa do wolności (a na ogół także innych praw) byli chłopci, zmuszeni w dobrach szlacheckich do odrabiania pańszczyzny. Dlatego też myśliciele wyrażający liberalne czy też oświeceniowe idee, jak Staszic czy Kołłątaj, tak mocno wskazywali na potrzebę poprawy położenia chłopów i przywrócenia należnych im z natury praw jednostkowych, a przede wszystkim prawa do

---

<sup>286</sup> Por. tamże.

<sup>287</sup> Por. H. Kołłątaj, *Prawo polityczne...*, dz. cyt., s. 216.

<sup>288</sup> Por. B. Leśnodorski, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 119.

wolności. W kwestiach bardziej ogólnych myśl Kołłątaja jest jak najbardziej liberalna, gdzie akcent pada na naturalne prawa człowieka – równe dla wszystkich ludzi, bez względu na społeczne położenie. Bardziej problematyczne w tym kontekście wydają się jego konkretne ustalenia i projekty reform, jednak i one oznaczały istotne zmiany w perspektywie polepszenia pozycji chłopów i ich osobistych praw.

### 3.1.2 Prawa człowieka a podziały stanowe i prawa polityczne

H. Kołłątaj opowiadał się bardzo wyraźnie za utrzymaniem społeczeństwa stanowego. Nie był myślicielem egalitarnym, przynajmniej w tym sensie, że nie postulował zniesienia przywilejów stanowych, ani nierówności w zakresie praw politycznych. Kołłątaj, w przeciwieństwie do myślicieli i działaczy rewolucji francuskiej, dostrzegał zasadność zachowania społeczeństwa stanowego. Niemniej wystąpił przeciwko tradycyjnemu, specyficznemu dla ówczesnej Polski podziałowi na trzy stany sejmujące – króla, senat i sejm. W rzeczywistości wszystkie te trzy stany złożone były ze szlachty, a problematyczna była kwestia, jak jedna osoba, czyli monarcha, może być uważana za osobny stan (na co wskazywał szczególnie jego współpracownik Jeziński). Stąd też Kołłątaj pisał: „Przeto człowiek jeden, choćby był zaszczycony władzą najwyższej opieki w krajach Rzeczypospolitej, nie może się nazywać stanem, ale będzie królem, jako głowa narodu, ojciec Ojczyzny i widzialny majestatu krajowego reprezentant”<sup>289</sup>.

H. Kołłątaj zaproponował dokonanie zasadniczego podziału stanowego na dwa – ziemski, czyli szlachecki i miejski. Kryterium tego podziału jest w jego ujęciu rodzaj posiadanej własności. Posiadacze dóbr ziemskich składają się na stan ziemski (w zasadzie pokrywający się ze szlachtą), natomiast właściciele gruntów w mieście na stan miejski<sup>290</sup>. Podział ten w ujęciu omawianego myśliciela ma fundamentalne znaczenie, gdyż decyduje o sprawowaniu przez należące do nich jednostki władzy państwowej, o prawach politycznych. Kołłątaj zerwał zatem z tradycyjnym, staropolskim podziałem na „trzy stany sejmujące”, a jednocześnie zaproponował inny sposób podziału niż ten znany na zachodzie Europy. We Francji duchowieństwo tworzyło osobny stan, podobnie jak chłop i mieszczaństwo, określane jako „stan trzeci”, pozbawiony przywilejów (ale posiadający swoich reprezentantów w Stanach Generalnych). Dla Kołłątaja najważniejszym wyróżnikiem społeczno-politycznym jest własność i to dzięki

---

<sup>289</sup> H. Kołłątaj, *Prawo Polityczne...*, dz. cyt., s. 220.

<sup>290</sup> Por. tamże, s. 219.

niej posiada się prawa polityczne i udział we władzy państwowej<sup>291</sup>. Chłopi zaś i wszyscy ludzie nie posiadający własności zostali w tym ujęciu wykluczeni ze stanów Rzeczypospolitej.

Polski myśliciel dokonał także innego podziału na „stany usłużne”, ze względu na pełnione społecznie funkcje. Do stanów tych zaliczał duchowieństwo, nauczycieli i żołnierzy, którym odmawiał jednak przywilejów politycznych. Jak stwierdził: „Że jednak ludzie przyjmujący na siebie te obowiązki należą wprzód do jednego z dwóch rzeczonych stanów, przeto ludzie duchowne i edukacyjne obowiązki pełniący, choć mają osobną własność gruntową i powinności, nie będą osobnym Rzeczypospolitej stanem, ale będą zupełnie zaszczytzeni prawami i pożytkami tego stanu, do którego wprzód należeli, nim przyjęli na siebie obowiązki, dla których jest funduszowa własność. Dwa więc tylko stany składać będą rzecz Rzeczypospolitej, między którymi pierwszy jest stan ziemski, drugi stan miejski”<sup>292</sup>. Stąd też ten drugi podział na stany ma charakter drugorzędny i bardziej służy opisaniu, wyszczególnieniu warstw społecznych ze względu na wagę pełnionej funkcji społecznej. Ponadto Kołłątaj przyznaje pierwszeństwo stanowi ziemskiemu i uważa go za pierwszy, naczelny. Trzeba jednak podkreślić, że ludzie należący do stanu ziemskiego niekoniecznie muszą być szlachcicami, a szlachta z kolei może nie posiadać własności gruntowej (tzw. szlachta-gołota).

W *Listach Anonima* Kołłątaj dokonuje jeszcze innego podziału, tym razem nie na stany w ówczesnym rozumieniu, ale na rodzaje czy też „rzędy” ludzi. Podział na stany, jaki został powyżej zaprezentowany, uznaje za pochodzący z konwencji (umowy społeczny). Natomiast za „naturalny” uważa odmienny podział, częściowo się z nim pokrywający<sup>293</sup>. Wyróżnia mianowicie właścicieli gruntowych, rolników nie posiadających ziemi i wreszcie kupców i rzemieślników. Taki podział bliski jest temu, jaki został dokonany przez francuskich fizjokratów, którzy szczególnie akcentowali pozycję i zadania właścicieli ziemskich.

H. Kołłątaj, mimo zachowania podziału społeczeństwa na odrębne stany, a także niezaliczenia do nich chłopów, a więc przeważającej liczby mieszkańców ówczesnej Polski, występował jednocześnie przeciwko nadmiernemu zróżnicowaniu ludzi co do tytułów i przywilejów. Jak pisał: „Jedno tylko szlachectwo cnotcie i talentowi

---

<sup>291</sup> Por. tamże.

<sup>292</sup> Tamże.

<sup>293</sup> Por. H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 1, dz. cyt., s. 282.

zawarowane całą kładzie różnice, której nie znajdujemy między ludźmi w podziale ich naturalnym; lecz wszystkie insze tytuły baronów, grafów, margrabiów, milordów, parów, grandów nie tylko w całym naszym prawodawstwie nic nie znaczą, ale są dla niego zupełnie obce. (...) Naród wolny nie powinien mieć więcej ozdoby, tylko równość, tylko cechę szlachetności, którą cnota i talent nadaje”<sup>294</sup>. Cytat ten ukazuje, że choć opowiadał się on za społeczeństwem stanowym, w przeciwieństwie do francuskich rewolucjonistów, to jednak krytykował zbyt wielkie zróżnicowanie w zakresie przywilejów i tytułów nie związanych z piastowanymi urzędami. Jedynie tytuł szlachecki i zajmowane stanowiska mogą być uważane za nobilitacje, wyróżnienie społeczne. Według niego każdy szlachcic powinien być sobie równym, a tytuły margrabiów, baronów wręcz zakazane<sup>295</sup>.

Omawiany myśliciel nie wykluczał też zmiany przypisanego od urodzenia stanu i awansu społeczno-politycznego, nawet dla chłopów. Twierdził, że każdy człowiek posiadający własność miejską, może nabyć grunt ziemski, który stanowiłaby podstawę ubiegania się o szlachectwo. Zresztą obywatele szczególnie zasłużeni na polu wojennym bądź edukacyjnym też mogliby uzyskać tytuł szlachecki. Według niego nawet chłop ma uprawnienie, by po nabyciu własności miejskiej zostać następnie właścicielem ziemskim, a potem jeszcze otrzymać szlachectwo. Uzależnia to jedynie od osobistej zaradności i utalentowania. Jak pisze: „Człowiek albowiem w Polsce będący, jeżeli w osobie swojej najdzie tę zdarność, przez którą by w każdym rzędzie ludzi i kondycji pragnął być umieszczonym, nic mu do tego nie jest przeszkodą, a wszystko pomocą; wolen jest używać sił swoich, jak mu się ich tylko podług sprawiedliwości użyć godzi”<sup>296</sup>. W ten sposób podział na stany pozostaje w ujęciu Kołłątaja płynnym i otwartym. Każdy człowiek, nawet chłop, może społecznie awansować, nabywając zarazem praw politycznych. Ukazuje to, że choć równość w znaczeniu politycznym i społecznym nie była dla niego naczelną zasadą, to jednak starał się łagodzić zróżnicowanie i nierówności społeczne, a także dać jednostkom prawo do samodzielnego zmieniania swojego położenia i nabywania praw politycznych. Tym samym to ostatecznie ludzka natura była najwyższą wartością i każdy człowiek, bez względu na zajmowane miejsce w hierarchii społecznej, mógł zdobyć własność gruntową oraz zaszczyty i przywileje. Samo człowieczeństwo stanowiło w jego ujęciu

---

<sup>294</sup> Tamże, s. 322.

<sup>295</sup> Por. H. Kołłątaj, *Prawo Polityczne...*, dz. cyt., s. 267.

<sup>296</sup> H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t.1, dz. cyt., s. 321-322.



podstawę nie tylko do osobistych praw naturalnych, ale także uprawniało do ubiegania się o społeczny awans, choć - rzecz jasna - znacznie trudniejszy dla jednostek gorzej sytuowanych w społecznej hierarchii.

H. Kołłątaj ściśle oddziela od siebie naturalne prawa człowieka od przedstawionych wyżej podziałów stanowych. Według niego każdy człowiek, bez względu na to, do jakiego zalicza się stanu czy też „rzędu” ludzi, posiada takie same uprawnienia naturalne. Jak pisze omawiany myśliciel: „Nie oglądając się więc na kondycje, które nas konwencyja różni, ustanówmy raz prawa w samym tylko ludzkości względzie: pierwsze, ubezpieczające własność osobistą człowieka, drugie, ubezpieczające własność jego ruchomą, trzecie, ubezpieczające własność jego gruntową”<sup>297</sup>. Prawa człowieka są wspólne wszystkim ludziom, bez względu na przynależność do stanów, dlatego też nawet chłopci, znajdujący się w najmniej sytuowanej warstwie, nie przynależąc nawet do stanów, posiadają osobiste, naturalne uprawnienia. Kołłątaj oddziela wyraźnie prawa człowieka od wszelkich stanowych pozycji, wskazując na samą ludzką naturę jako ich podstawę i uzasadnienie. Każdy człowiek posiada takie same naturalne prawa, dlatego też, jak sądził ks. referendarz, prawo cywilne powinno być wspólne dla wszystkich mieszkańców kraju, a przynajmniej nie powinno różnicować ich pod względem pozycji społecznej<sup>298</sup>. Jak stwierdził w *Prawie Politycznym...*: „Każdy stan w prawach, potrzebach i obowiązkach swoich szczególnych będzie miał osobne urzędy rządowe, sądowe i porządkowe; w obowiązkach zaś i potrzebach ogólnych urzędy rządowe, sądowe i porządkowe będą wszystkim stanom wspólne”<sup>299</sup>. Przyjmował on więc równość wszystkich ludzi w aspekcie podstawowych uprawnień, choć nie opowiadał się za równością społeczną i polityczną. W tym względzie przyjmuje on typowo liberalny postulat równości wobec prawa czy też równości formalnej.

Polski myśliciel polityczny odróżnił ponadto prawa człowieka od praw politycznych. Kołłątaj uważa, że jedynie prawa człowieka mają charakter uniwersalny, ponadstanowy, obejmują wszystkich ludzi ze względu na samą ich naturę, która jest wspólna wszystkim osobom. Prawa polityczne zaś za swoją podstawę mają własność gruntową, stąd też nie muszą koniecznie obejmować wszystkich ludzi i posiadać powszechnego charakteru. Prawa polityczne nie są prawami natury, więc nie są

---

<sup>297</sup> Tamże, s. 285.

<sup>298</sup> Por. tamże, s. 355.

<sup>299</sup> H. Kołłątaj, *Prawo Polityczne...*, dz. cyt., s. 221.

powszechnie i niezmiennie obowiązujące. Nieposiadanie praw politycznych tym samym nie jest sprzeczne z prawami człowieka, gdyż te są od nich zupełnie odmienne. W jego ujęciu prawa człowieka odnoszą się do podstawowych wolności i uprawnień, a nie do udziału we władzy politycznej. Jak stwierdza: „Chociaż wszystkim przynależy wolność i bezpieczeństwo w jakiegokolwiek najdużej się społeczności, nie przeto jednak wypada, ażeby w Rzeczypospolitej wszystkie rzędy ludzi składać mogły majestat rządu, który oczywiście do samych tylko właścicieli gruntowych zdaje się należeć”<sup>300</sup>. I znowu uwidacznia się tutaj liberalny charakter kołłątajowskiej myśli; w tradycji liberalnej bowiem prawa człowieka dotyczą tych najważniejszych, najbardziej fundamentalnych uprawnień, odnoszących się do życia, wolności, własności, by użyć klasycznej typologii J. Locke’a. Dla klasycznego liberalizmu prawa polityczne nie wliczały się do naturalnych praw człowieka i miały jakościowo inny charakter. W zasadzie taką samą perspektywę przyjmuje Kołłątaj, dając temu przekonaniu bezpośredni wyraz, poprzez wskazanie na odmiennność praw człowieka od praw politycznych. Zachowanie podziału na stany także nie pozostaje w wyraźnej sprzeczności z klasyczną myślą liberalną, dla której podstawową ideą nie była równość kondycji społecznej i uprawnień politycznych, ale równość prawna, a ujmując dokładniej – równość co do tych najważniejszych, naturalnych uprawnień jednostek. Dlatego też kołłątajowskie rozumienie równości, a także odróżnienie uniwersalnych praw jednostkowych od praw politycznych należy uznać za zasadniczo liberalne.

### 3.1.3 Indywidualizm w kontekście praw jednostki

W zaprezentowanej powyżej koncepcji praw jednostkowych Kołłątaja można już dostrzec wyraźne wątki indywidualistyczne. Prawa człowieka bowiem są wyrazem indywidualizmu, a mówiąc dokładniej etycznego indywidualizmu, dla którego najwyższą wartością jest człowiek – w odniesieniu do całej wspólnoty, państwa, poszczególnych grup i instytucji społecznych, a którego uprawnienia są nienaruszalne i stanowią granice dla władzy państwowej. Wielokrotne uwydatnianie znaczenia praw człowieka przez Kołłątaja, a wręcz nie raz pojawiające się sformułowania w jego pismach o ich nadrzędnym i fundamentalnym charakterze stanowią więc potwierdzenie jego indywidualizmu, tj. przekonania o szczególnej wartości osoby ludzkiej, której praw

---

<sup>300</sup> H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 1., dz. cyt., s. 313.

powinno przestrzegać państwo. Prawodawstwo w ujęciu Kołłątaja powinno być nakierowane przede wszystkim na człowieka i jego naturalne prawa – do własności swojej osoby, majątku ziemskiego i ruchomego<sup>301</sup>. Ten indywidualistyczny charakter jego myśli politycznej można streścić następującym cytatem: „Osoba człowieka, jej bezpieczeństwo, jest u mnie zasadą całego Rzeczypospolitej gmachu. Rzekłem najpierwej: wszelki człowiek w Polsce zrodzony, zamieszkały, lub przychodzień wolny jest, pewien swojej osoby i swego majątku; a rzekłszy raz, swobodę i bezpieczeństwo jego przez insze wszystkie warunki, szczęśliwie i pomyślnie przeprowadzić mogę, bo na tej pierwszej zasadzie ugruntowany człowiek, jakiegokolwiek warunki w społeczności zastanie, z jakimi się spotka prawami, zawsze je odnosić musi do pierwiastkowych reguł przyrodzonej wolności”<sup>302</sup>.

W pismach Kołłątaja z tego okresu można dopatrzeć się także bardziej szczegółowych uwag i refleksji na temat człowieka – jego natury, godności, „jednostkowości” w kontekście społecznym. Uważa on mianowicie rozum za wyróżnik człowieka, za tę najbardziej specyficzną cechę, która odróżnia jednostkę ludzką od wszelkich innych stworzeń i świata zwierząt. Jak pisze: „Rozum człowieka wpływa zupełnie w wagę sił jego, prowadzi do załatwienia potrzeb, do ulżenia rękóm, a miarkując pasyję, prace jego koronuje wygodą. Czym, proszę byłby człowiek i czym by się różnił od reszty zwierząt, gdyby wszystkim pracóm i zabiegóm jego nie przewodniczył rozum?”<sup>303</sup>. Tak szczególne uznanie dla rozumu, a nie woli czy „serca” ukazuje go raczej jako zwolennika szeroko pojętego intelektualizmu i racjonalizmu, typowego zresztą dla doby Oświecenia, choć także dla nurtu arystotelesowsko-tomistycznego. Dla tradycji liberalnej podkreślanie znaczenia rozumu też stanowi istotny wątek i motyw, a czego można się dopatrzeć już u J. Locke’a. Istotna przy tym jest również inna kwestia, a mianowicie umiejętność czy też zdolność do odkrycia, poznania naturalnych praw i uprawnień przez człowieka. Również w tym względzie H. Kołłątaj jest bliski myśli liberalnej - uważa bowiem, że człowiek generalnie zdolny jest do poznania prawdy i tych najważniejszych praw. Klasyczny liberalizm generalnie w sposób optymistyczny patrzył na zdolności człowieka do poznania prawdy, zwłaszcza w kwestiach najbardziej fundamentalnych, etycznych. Dlatego też u J. Locke’a stan natury był przede wszystkim stanem pokojowego, harmonijnego współżycia, gdyż jednostki

<sup>301</sup> Por. H. Kołłątaj, *Krótką radą względem napisania dobrej konstytucji rządu*, [w:] Ł. Kądziera (red.), dz. cyt., s. 155.

<sup>302</sup> H. Kołłątaj, *Prawo Polityczne...*, dz. cyt., s. 200-201.

<sup>303</sup> H. Kołłątaj, *Listy Anonima*, t. 1., dz. cyt., s. 284.

potrafiły odkryć nadane przez Boga naturalne prawa-uprawnieni, a także przestrzegać ich.

H. Kołłątaj pisząc o „Prawdzie” jako „przedwiecznym bóstwie” w kontekście praw człowieka twierdzi, że w „sercu” każdej jednostki znajdują się właśnie owe jednostkowe uprawnienia, a do ich poznania nie potrzeba przymusu ani siły<sup>304</sup>. Jak twierdzi: „Dość jest, aby człowiek wrócił do siebie samego, ażeby rozważył swoje potrzeby, a natychmiast pozna i prawa sobie należyte, i te, które drugim winien, i te, na których zależy sprawiedliwość, i te, które są owocem dobroczynności”<sup>305</sup>. Trzeba przyznać, że słowa te prezentują duży optymizm co do poznawczych możliwości człowieka, ujmowanych nie tyle w kategoriach *stricte* racjonalistycznych i naukowych, co przede wszystkim etycznych, aksjologicznych. Prawa człowieka według niego są bowiem na tyle fundamentalne i ściśle związane z ludzką naturą, że do ich poznania wystarczy, aby człowiek „wrócił do siebie samego”, czyli rozważył swoją naturę, fundamentalne potrzeby i powinności. Prawda – rozumiana tutaj jako najważniejsze prawa i treści natury - jest ujmowana przez niego metaforycznie jako „święty ogień, który natychmiast i do rozumu, i do serca ludzkiego przenika”<sup>306</sup>. Dlatego też, jak pisze dalej: „Nie masz mocy, która by się jej oprzeć na zawsze zdołała, pierzcha przed nią obłuda i przesąd, a tyle tylko nad nieszczęśliwym dokazuje ludem, ile przed nim prawdę ukryć zdoła”<sup>307</sup>. Uwidacznia się tutaj w jego myśli typowo oświeceniowe akcentowanie rozumu i wagi edukacji, „oświecenia” narodu. Kołłątaj, jako wiodący członek „Komisji Edukacji Narodowej” był przekonany, że to reforma edukacji i „stan oświecenia” stanowią decydujące środki do rozwoju społecznego i politycznego ówczesnej Polski. Rozwój szkolnictwa w duchu oświeceniowym miał przyczynić się zarazem do walki z tak krytykowanymi przez Kołłątaja fanatyzmem i przesądami, które wiązał z dawnym społeczeństwem feudalnym i nieuwzględnianiem praw jednostkowych. Choć liberalizm klasyczny nie wskazywał aż tak mocno na wagę publicznej edukacji oraz na racjonalizm, to jednak uznawał fundamentalne znaczenie ludzkiego rozumu i zdolności człowieka do odkrycia tych najważniejszych, jednostkowych uprawnień. Powyższe ustępy świadczą przede wszystkim o wpływach głównie oświeceniowych, zwłaszcza francuskich.

<sup>304</sup> Por. H. Kołłątaj, *Do prześwietej Deputacyi...*, dz. cyt., s. 164.

<sup>305</sup> Tamże.

<sup>306</sup> Tamże.

<sup>307</sup> Tamże.

Człowiek rozumiany jest przez Kołłątaja nie jako element szerszej zbiorowości, grupy społecznej, stanu, do którego należy czy państwa, ale nade wszystko jako indywidualna, konkretna jednostka, posiadająca swoją autonomię i swoje własne, osobiste uprawnienia. Jego koncepcja natury ludzkiej jest indywidualistyczna, zarówno w kontekście metodologicznym (społeczeństwo, a potem państwo powstają w drodze umowy społecznej), jak i etycznym, normatywnym. Ujmowanie człowieka przede wszystkim w kategoriach społecznych, ogólnych właściwe jest dla klasycznych, starożytnych koncepcji politycznych, a także filozofii politycznej J.J. Rousseau. W tej perspektywie podkreślane są społeczne źródła i powinności człowieka, zaś sam człowiek rozumiany jest przede wszystkim w kategoriach wspólnotowych, stanowych, jako część większej całości, społeczeństwa. Stąd też przy takim „wspólnotowym” ujmowaniu człowieka osobiste uprawnienia nie były postrzegane jako fundamentalne i przynależne każdej jednostce. Człowiek w ujęciu Kołłątaja rozumiany jest przede wszystkim jako konkretna, indywidualna jednostka. Jak pisze w *Listach Anonima* o proponowanych reformach państwa: „Dotykają w szczególności każdego obywatela i najuboższego człowieka. Bo nie dosyć jest wielką wystawić machinę, trzeba ją tak porządnie wewnątrz urządzić, żeby z nią i całości Rzeczypospolitej, i każdemu człowiekowi w krajach polskich będącemu było dobrze”<sup>308</sup>. W takim rozumieniu działalność polityczna powinna być ukierunkowana nie tylko na dobro wspólne, interes ogólny całej zbiorowości, ale i na indywidualnego, konkretnego człowieka. Dwukrotne wskazanie na ludzką jednostkę w tak krótkim fragmencie świadczy o tym, że społeczeństwo i wspólnotę postrzegał w liberalny, właśnie indywidualistyczny sposób – jako zbiorowości złożone z poszczególnych, konkretnych ludzi, jednostek posiadających swoje prawa i potrzeby, a nie jedynie jako monolityczne całości, w których jednostka stanowi tylko jeden ze ściśle, organicznie powiązanych elementów. Klasyczny liberalizm rzecz jasna nie negował odrębności wspólnoty jako pewnej całości, politycznego „ciała”, niemniej podkreślił szczególną wagę człowieka ujmowanego już jako indywidualna jednostka. Podobne koncepcje prezentuje w swoich dziełach Kołłątaj.

Godność człowieka i podkreślanie jego szczególnej wartości to jedne z naczelných motywów myśli politycznej Kołłątaja. Co prawda nie posługuje się on tym terminem, nie oznacza to jednak, że kategoria ta jest nieobecna w jego pismach.

---

<sup>308</sup> H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 1., dz. cyt., s. 274.

Dostatecznym tego uzasadnieniem jest jego podkreślanie znaczenia praw jednostkowych i indywidualnego, osobowego charakteru ludzkiej natury. Według omawianego myśliciela każdy człowiek ma taką samą naturę, a co za tym idzie, takie same, równe uprawnienia naturalne<sup>309</sup>. Dlatego też nie można tolerować niewolnictwa, przez które rozumiał także zmuszanie chłopów do pracy na roli. Jak pisał: „Niech ta ziemia, którą Opatrzna Ręka wolności ludzkiej przeznaczyła, nie cierpi więcej w łonie swoim najlichszego niewolnika! Niech najbogatszy i okryty wielkością obywatel odda hołd powszechnej Opatrzności, szanując ludzkość w najuboższym rolniku!”<sup>310</sup>. Bez względu na społeczne położenie czy używając ówczesnej terminologii „konwencyje”, każdy człowiek posiada taką samą naturę, a przez to takie same uprawnienia naturalne i godność. Słowa o szanowaniu ludzkości „w najuboższym rolniku” odznaczają się nie tylko swoją retoryką, ale i głębią teoretyczną, etyczną; wyrażają nie tylko wielką troskę Kołłątaja o poprawę życia chłopów, ale i jego przywiązanie do ludzkiej godności - wartości indywidualnej, konkretnej jednostki, nawet najniżej społecznie sytuowanej.

*Odezwa do Prześwietnej Deputacyi* stanowi znakomity przykład prawdziwie humanistycznego i indywidualistycznego nastawienia Kołłątaja. W tym krótkim piśmie, przenikniętym wieloma podniosłymi ustępami, retorycznymi pytaniami i uroczystymi wezwaniami, polski myśliciel w dobitny sposób wskazywał na ludzkie prawa i godność. Przede wszystkim występował przeciw zniewoleniu chłopów, odnosząc się do uniwersalnej, wspólnej wszystkim ludziom natury i fundamentalnych praw. Pisał: „Filozofowie! Wy, którzy prześladowacie fanatyzm (...) czemuż tak mało piszecie naprzeciw niewoli legalnej równych wam ludzi? (...) Cóż to jest poddany czyjejkolwiek włości? Jak go uważać należy w porządku przyrodzenia, względem którego równemi wszystkich mieć chciała Opatrzność; czy biały, czy czarny niewolnik, czy pod przemocą niesprawiedliwego prawa, czy pod łańcuchami jęczy, człowiek w niczym od nas się nie różni. Czy w Europie, czy w której innej części świata, równym jest obywatelem i śmiało do każdego z owemi Terencyjusza odezwać się może słowy: *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*”<sup>311</sup>. Ten przepiękny, pełen językowych ornamentów fragment nacechowany jest nie tylko emocjami, ale prawdziwie indywidualistycznym podejściem. Każdy człowiek dzięki temu, że przynależy do „rodzaju ludzkiego” i posiada taką samą naturę, powinien być traktowany z godnością i

<sup>309</sup> Por. tamże, s. 279.

<sup>310</sup> Tamże.

<sup>311</sup> H. Kołłątaj, *Do prześwietnej Deputacyi...*, dz. cyt., s. 168-169.

szacunkiem, z zachowaniem tych najważniejszych, uniwersalnych praw natury<sup>312</sup>. Człowieczeństwo i wynikające z niego prawa nie dotyczą tylko Europejczyków, ale wszystkich ludzi wszelkich kultur i regionów na świecie. Jest to wyraźne nawiązanie do niewoli mającej w XVIII w. dużą skalę w koloniach państw zachodnioeuropejskich. Jednak nie tylko „łańcuchy”, ale i samo prawo może zniewalać człowieka, co miało miejsce właśnie w ówczesnej Polsce, jeśli chodzi o pańszczyznę i położenie warstwy chłopskiej. Przytoczony ustęp streszcza i stanowi znakomite podsumowanie prawdziwie humanistycznego, indywidualistycznego podejścia Kołłątaja, świadcząc o jego filozoficznych koncepcjach i staraniach o ich urzeczywistnienie w ówczesnym porządku społeczno-politycznym, gdzie prawa jednostki były w tak dużym stopniu pomijane i nieuznawane, szczególnie wobec niżej sytuowanych warstw społecznych.

### 3.1.4 Konstytucjonalizm i prawa człowieka

Hugo Kołłątaj bardzo ściśle wiąże ze sobą prawa człowieka z konstytucją i w ogóle z ideą oraz praktyką konstytucjonalizmu. W jego ujęciu konstytucja – co warto podkreślić, spisana – ma za zadanie nie tylko regulować ustrój państwa, ale także gwarantować podstawowe prawa i swobody jednostki. W konstytucji jako najwyższym akcie normatywnym powinny być zapisane wszystkie podstawowe uprawnienia naturalne. Kołłątaj tak przedstawia kwestię powiązania konstytucji z prawami człowieka: „Jeżeli chcemy prawdziwie doskonałą konstytucyjną rząd naszemu ułożyć, powinniśmy ją najpierw od tego zacząć, ażebyśmy z prawami Boga i natury nie byli w sprzeczce. Na próżno ten prawodawca zamyśla o trwałości i dobroci rządu, który go na niesprawiedliwości usiłuje zakładać. Powróćmy to, co się należy naturze ludzkiej, a śmiało potem przystąpić możemy do tych warunków, które są potrzebne dla zaszczytu cnoty i dla ozdoby rządowej”<sup>313</sup>. Zatem to od praw człowieka powinna zaczynać się

<sup>312</sup> W dalszym ustępie *Odezwy do Prześwietnej Deputacyi* Kołłątaj z jeszcze z większym przejęciem zwraca się ze swym apelem o prawa człowieka i poszanowanie ludzkiej godności: „Ty, który mnie swym pragniesz mieć niewolnikiem, spojrzij na mnie i na siebie, przypatrz się, jeżeli mnie w czymkolwiek natura różnym od ciebie mieć chciała! *Homo sum*. Ty, który obstajesz za wolnością, weź na uwagę twoje i moje uczucie, bierz miarę z siebie samego i zawstydz się sam w gruncie serca, że w tej ziemi, pod tym rządem, pod którym wolność dla siebie ubezpieczasz, mnie niewolnikiem mieć pragniesz! *Humani nihil a me alienum puto*. Jeżeli praca, która mnie bliżej z ziemią związała, jeżeli nędzne wyżywienie moje zbyt kom i świetności twojej dostarczało, winienesz mi za to wdzięczność i sprawiedliwość; a jeżeli mi niewolą odpłacasz, nie ja, lecz ty nie jesteś człowiekiem. Jesteś poczwara natury ludzkiej, przytłumiłeś w sobie głos rozumu i uczucia, a wydarłszy wolność równemu sobie jestestwu, będziesz albo tych własnych pasy, albo tyrańca niewolnikiem”. Tamże, s. 169.

<sup>313</sup> H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 1., dz. cyt., s. 280.

konstytucja, a wszelkie inne prawa polityczne czy cywilne powinny się do nich odnosić i nie być z nimi niezgodne<sup>314</sup>. Jak już wcześniej wspomniano, prawa człowieka w rozumieniu Kołłątaja stanowiły fundament wszelkiego prawodawstwa. Uważał on, że to od nich powinno zaczynać się tworzenie nowych przepisów. Aby przystąpić do tworzenia i reformowania ustroju, należy wpięrow poznać samą ludzką naturę, a także konkretne wyzwania i problemy społeczne<sup>315</sup>. Zagadnienie ludzkiej natury i ludzkich praw stoi więc w centrum refleksji Kołłątaja nad prawem i konstytucją.

Wpisanie praw człowieka do konstytucji uważane jest z perspektywy współczesnej teorii politycznej, a szczególnie myśli liberalnej, za coś oczywistego i koniecznego. W rzeczywistości jednak pod koniec XVIII stulecia kwestia zapisu konstytucyjnego praw podstawowych wydawała się bardziej problematyczna, przynajmniej podczas debat konstytucyjnych w Stanach Zjednoczonych. Pierwotnie Konstytucja Amerykańska regulowała tylko sam ustrój, podstawowe zasady polityczne, dopiero po kilku latach, głównie po protestach ze strony „antyfederalistów”, postanowiono ją uzupełnić przez dodanie „Karty Praw”, które przeszły do historii jako słynne „Dziesięć Poprawek”, a w których zapisano podstawowe prawa i swobody obywatelskie. „Federaliści”, tacy jak Madison czy Hamilton, rzecz jasna nie odrzucali idei praw naturalnych, byli bowiem ich zwolennikami, uważali jednak, że nie ma potrzeby ich wpisywania do tekstu konstytucji. Kołłątaj natomiast dostrzegał wielką potrzebę wpisania naturalnych praw do tekstu konstytucji. Wynika to choćby z tego, że bardzo akcentował pierwszeństwo praw jednostki przed wszelkim innym ustawodawstwem i normami prawnymi. Kołłątaj, co w tym kontekście trzeba podkreślić, napisał w okresie Sejmu Wielkiego własny projekt konstytucji czy też najbardziej fundamentalnych praw obywatelskich i politycznych, opatrzony długą przedmową i rozbudowanymi, teoretycznymi przypisami do artykułów prawnych. Jak sam pisał we wstępie do swojego dzieła: „Na ten koniec starałem się w tej księdze umieścić prawa kardynalne, najprzód te, które ubeśpieczają człowieka i jego społeczność, po wtóre prawa kardynalne na dobrowolnej umowie ugruntowane i na tych nie tylko trwałość konstytucji politycznej, ale nadto całego prawodawstwa, zasadziłem. (...) Dając zaś bacność na rząd, nie spuszczałem nigdy z oka praw człowieka, wszędzie dla wolności jego niewzruszone upewniając warunki”<sup>316</sup>. Prawa człowieka zostały

---

<sup>314</sup> Por. H. Kołłątaj, *Prawo Polityczne...*, dz. cyt., s. 204.

<sup>315</sup> Por. H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 1., dz. cyt., s. 276.

<sup>316</sup> H. Kołłątaj, *Prawo Polityczne...*, dz. cyt., s. 211.



wpisane do projektu konstytucji jako pierwsze i określone jako naturalne, a więc nie pochodzące z konwencji, umowy. Świadczy to znowu o wyraźnie liberalnym charakterze kołłątajowskiej myśli politycznej. Nieustannie podkreślanie przez niego znaczenia praw człowieka – jak widać, znajduje swój wyraz nie tylko w ogólnych deklaracjach, ale także w bardziej konkretnych zapisach. Stąd też w jego ujęciu jednym z naczelných sensów samej konstytucji – spisanego najwyższego aktu prawnego, do którego mają stosować się wszelkie następne ustawy sejmowe i władze państwowe – jest gwarantowanie i ochrona praw jednostkowych. Prawa człowieka uzyskują dzięki temu praktyczne znaczenie i siłę, nie należą bowiem tylko do sfery idei, powinności, ale jako normy prawne faktycznie wiążą i ograniczają działanie państwa wobec obywateli.

H. Kołłątaj, rozwijając swoją teorię prawodawstwa, posługuje się terminem „prawa kardynalne”. W ówczesnej Rzeczypospolitej terminem tym posługiwano się, by określić prawa uchwalone przez sejmy w 1768 i 1755 r., które działały pod naciskiem Rosji. Prawa kardynalne stanowiły potwierdzenie dawnych staropolskich tradycji ustrojowych, takich jak choćby *liberum veto*, a praktycznie miały na celu uniemożliwienie przeprowadzenia postępowych zmian, reformujących anarchiczną strukturę władzy w Polsce. Prawa kardynalne utrwały więc polityczny nieład i przewagę oligarchów magnackich nad władzą centralną i królem. Oczywiście nie takie prawa kardynalne ma na uwadze Kołłątaj, tym bardziej, że był wielkim przeciwnikiem politycznej anarchii i zasad, które je utrzymywały. Miał on na myśli przede wszystkim fundamentalne prawa dla całego porządku społecznego i politycznego. Jak sam pisał w jednym z przypisów do *Prawa politycznego...*: „Prawa kardynalne nazywają się a cardine, co znaczy po polsku zawiasę, dlatego iż jako na zawiasach cały obrót jest drzwi, tak na tych prawach zależyć powinien obrót całego prawodactwa i rządu. Inaczej prawa te nazywają się fundamentalnymi albo niewzruszonymi”<sup>317</sup>. W takim rozumieniu prawa kardynalne bliskie są temu, co w XVII-wiecznej Anglii określano jako *fundamental laws*, czyli prawo fundamentalne. Co istotne w kontekście powiązania praw człowieka i konstytucjonalizmu, Kołłątaj dzieli owe prawa na trzy zasadnicze rodzaje: prawa kardynalne „na prawie natury zasadzone”, prawa kardynalne „na prawie politycznym powszechnym zasadzone” i „prawa kardynalne na prawie politycznym szczególnym, czyli na umowie stanów zasadzone”. Jedyne pierwszy ich rodzaj pochodzi z samej natury, a nie z umowy bądź konwencji, stąd ich niezmienny,

---

<sup>317</sup> Tamże, s. 215.

ponadczasowy i stały, nieodmienialny charakter. Do praw tych Kołłątaj zalicza właśnie prawa człowieka. Według Kołłątaja te pierwsze prawa kardynalne „zasadzają się na sprawiedliwości naturalnej nigdy nieodmienionej i nigdy nieporuszonej, te drugie zasadzą się na umowie, czyli na kontrakcie społeczności. Pierwszych więc wzruszać się nigdy się nie godzi”<sup>318</sup>.

Projekt konstytucji autorstwa H. Kołłątaja zaczyna się od praw kardynalnych, a mówiąc dokładniej, od pierwszego ich rodzaju, czyli naturalnych praw człowieka. Już sama kolejność świadczy o ich nadrzędnym, podstawowym znaczeniu dla całego prawodawstwa. Rozdział poświęcony owym prawom jest stosunkowo krótki i składa się z dziewięciu artykułów, w których mowa jest m. in. o konieczności dotrzymywania umów, w tym z dziedzicami i nieuprawnieniu rodziców do zawierania ich za własne potomstwo, a także o uznaniu prawa do majątku. Na uwagę zasługuje zapis zawarty w artykule siódmym, zgodnie z którym ludzie znajdujący się na terenie Rzeczypospolitej mogą być poddani tylko prawu tego kraju, stąd zostało wykluczone jakiegokolwiek inne zwierzchnictwo<sup>319</sup>. Sam rozdział rozpoczyna zaś artykuł pierwszy, w którym zapewnia się osobistą wolność i swobodę. Jak ujął to Kołłątaj: „Wszelki człowiek w państwach Rzeczypospolitej zrodzony, zamieszkały albo przychodzień wolny jest. Wolno mu podług praw boskich i praw tego kraju używać sił własnych i majątku swego, jak tylko najlepiej dla siebie sądzi. Żaden człowiek drugiego człowieka mocą własną lub zmowną imać nie może, ani komu innemu do tego pomagać, tym bardziej szkodzić bliźniemu swemu na majątku, osobie lub życiu”<sup>320</sup>. Każdemu człowiekowi zostało więc przyznane prawo do własnego decydowania o swoim życiu i dokonywaniu autonomicznych, suwerennych decyzji, co w pełni koresponduje z tradycją liberalną. Również wskazanie na wolność, majątek i życie stanowi wyraźne odwołanie do klasycznej myśli liberalnej.

Konstytucja 3 Maja, poza postulatem objęcia chłopów prawem krajowym, w tym ich umów z dziedzicami, nie zawierała w sobie zapisów o prawach człowieka. Stąd też Kołłątaj po objęciu urzędu podkanclerzego wskazywał w trakcie dalszego trwania Sejmu Czteroletniego na potrzebę uchwalenia kolejnych, bardziej szczegółowych konstytucji – ekonomicznej, moralnej oraz zawierającej prawa cywilne i kryminalne. Ks. podkanclerzy w swojej mowie sejmowej wygłoszonej dwudziestego ósmego czerwca 1791 r. mówił o Konstytucji 3 Maja i potrzebie jej uzupełnienia: „Lecz

---

<sup>318</sup> Tamże, s. 228.

<sup>319</sup> Por. tamże, s. 217.

<sup>320</sup> Tamże, s. 215.

konstytucja ta jest tylko wizerunkiem tego wielkiego dzieła, które dokonać macie, które szczególnymi opisami rozjaśnić i na swoje części podzielić Wasza własna i Narodu potrzeba ściśle nakazuje. Konstytucja, mówię, dnia 3-go Maja jest dotąd zbiorem praw politycznych, z niej wypłynęły opisy sejmików, sejmów i Straży, z niej wydobyte zostaną prawidła dla komisji wykonawczych i urzędów sądowniczych. Wszakże nie dość Wam na samych politycznych prawach<sup>321</sup>. Kołłątaj zatem dostrzegał potrzebę uzupełnienia Konstytucji Majowej o bardziej rozbudowane zapisy, odnoszące się do kwestii ekonomicznych, moralnych (kształtujących naród i jego tożsamość), a także cywilnych i kryminalnych. Świadczy to, jak ważna była dla niego kwestia konstytucjonalizacji praw jednostkowych, osobistych swobód obywatelskich; potwierdza też liberalny charakter jego myśli politycznej.

### 3.2 Koncepcja wolności

Wolność w dziełach H. Kołłątaja z okresu Sejmu Czteroletniego pojawia się przede wszystkim w znaczeniu osobistej swobody i niezależności, praw jednostki. Niemniej używa też tego terminu w kontekście ustrojowym, pisząc chociażby o „wolnym rządzie”. Trzeba jednak podkreślić, że Kołłątaj sam rozgranicza wolność rozumianą jako niezależność i swobodę jednostki od wolności politycznej czy wolnego ustroju. Jest to zresztą jedna z typowych, specyficznych cech jego twórczości, że on sam ujmuje dość ogólne i abstrakcyjne kwestie wprost i je wyjaśnia, a w przypadku pojęcia wolności, potrafi odróżnić od siebie różne jej ujęcia i sensy.

Kołłątaj odnosząc się do rozszerzenia praw politycznych na wszystkich mieszkańców kraju, w tym na chłopów i tzw. „pospólstwo”, wskazuje na odmiennosc wolności osobistej od powszechnego udziału we władzy. Jak pisze: „Pobudki, które znajdujemy w ustanowieniu gminowładztwa w rzeczachpospolitych z tej jedynie pochodziły przyczyny, że prawodawcy nie umieli rozróżnić praw wolności osobistej i ruchomej od praw wolnego rządu. Sądzieli oni, że wolność ludzka tym sposobem ubezpieczoną zostanie, kiedy pospólstwo wpływać będzie do rządu równo z najbogatszym obywatelem<sup>322</sup>. Z tego cytatu wynika bardzo jasno, że to nie w powszechnym udziale obywateli we władzy dostrzegał on źródło i zabezpieczenie

<sup>321</sup> H. Kołłątaj, *Ekonomika – konstytucja moralna i kodyfikacja prawa sądowego. Mowa na sejmie dnia 28 czerwca 1791 r.*, [w:] B. Leśnodorski (red.), *Kuźnica Kołłątajowska...*, s. 182.

<sup>322</sup> H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 1., dz. cyt., s. 296.

wolności i bardzo wyraźnie rozgraniczał wolność indywidualną od wolności politycznej. Jak twierdzi dalej, zapewnienie ze strony „wolnego rządu” podstawowych praw jednostki, będzie bardziej korzystne dla dobra powszechnego niż umożliwienie uboższym warstwom społecznym udziału w sprawowaniu władzy państwowej<sup>323</sup>. Z tego wynika, że wolność jest ujmowana przez Kołłątaja przede wszystkim w kategoriach osobistej swobody i niezależności od państwa, indywidualnych uprawnień.

Dość oryginalną interpretację kołłątajowskiej koncepcji wolności przedstawił Andrzej Walicki. Według niego, Kołłątaj rozumiał ją przede wszystkim w kategoriach republikańskich i demokratycznych, a więc jako czynny udział obywateli we władzy politycznej. Na potwierdzenie podaje ustęp z trzeciej części *Listów Anonima*, w którym mowa jest o ludzkiej pracowitości jako właściwym korzystaniu z wolności<sup>324</sup>. Jak twierdzi wskazany autor: „Kołłątajowskie rozumienie wolności pokrywało się z tym, co Benjamin Constant nazwał później wolnością starożytną i co przeciwstawił wolności nowożytnej, czyli wolności jednostki w prywatnym życiu, wolności od, a nie wolności do. (...) W świetle tych klasycznych dystynkcji pojęciowych koncepcja Kołłątaja okazuje się koncepcją demokratyczną, a nie liberalną (w historycznym, tj. dziewiętnastowiecznym sensie tego ostatniego terminu). Była to jeszcze koncepcja szlachecko-demokratyczna, ponieważ, jak zobaczymy, zapewniała decydujący (aczkolwiek już nie wyłączny) wpływ szlachty na suwerenną reprezentację narodu”<sup>325</sup>. Interpretacja ta bardzo wyraźnie wskazuje na republikańskie, a nie liberalne motywy w myśli Kołłątaja, a także pozostaje w sprzeczności z tym, jak powyżej została wyjaśniona kołłątajowska koncepcja wolności, a więc w ramach osobistej niezależności. Dlatego też warto bardziej szczegółowo odnieść się do tej kwestii i wskazać, jak Kołłątaj w jeszcze innych fragmentach swoich pism rozumiał wolność i czy można znaleźć potwierdzenie dla opinii A. Walickiego, czy też jest ona zbyt radykalna i jednostronna.

Wolność jest rozumiana przez Kołłątaja w różnych pismach i miejscach na ogół w stałym i zbliżonym sensie, a mianowicie osobistej swobody i praw człowieka. Odgranicza on wolność w sensie politycznym od wolności jednostek. Krytykując pomysł dziedzicznych miejsc w senacie polskim, odnosi się do ustroju angielskiego. Jak

<sup>323</sup> Por. tamże.

<sup>324</sup> „Swoboda, która nam układ trwałej Rzeczypospolitej którą wolny rząd obiecuje, nie jest to owa fałszywa przyjemność dająca się uczuć w odpoczynku i lenistwie, jest to rzetelna rozkosz przynosząca smak w cnocie i pracy”. H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 2, dz. cyt., s. 18.

<sup>325</sup> A. Walicki, *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*, Warszawa 2000, s. 85-86.

twierdzi: „Lubię wolność angielską, alebym nigdy nie zniósł nierówności w stanach i wolałbym równość pod monarchą, jak nierówność w rzeczypospolitej”<sup>326</sup>. W tym fragmencie można po pierwsze dostrzec jego sympatię do angielskich swobód, a po drugie zakwestionowanie ówczesnego, dość radykalnego republikańskiego szlacheckiego. Według Kołłątaja lepszy jest już ustrój monarchiczny niż republikański bądź demokratyczny, jeśli nie ma w nim tak wielkich nierówności. Zatem to nie prawa polityczne, ich poszerzenie, a także czynny udział nawet części obywateli był w jego rozumieniu najistotniejszy. Kołłątaj wielokrotnie przeciwstawiał się temu, co określał jako „jedynowładztwo”, czyli monarchii absolutnej, ale - jak widać - to nie sama forma rządu, republikańska bądź monarchiczna, była dla niego najważniejszą kwestią. Był zresztą, jak już wspomniano, przeciwnikiem poszerzenia praw politycznych na ogół mieszkańców, a także uzależniał ich posiadanie od wielkości majątku, choć z drugiej strony był wielkim zwolennikiem dopuszczenia mieszczan do sejmów.

H. Kołłątaj mocno krytykuje w swoich pismach z tego okresu staropolską, sarmacką mentalność polityczną, a szczególnie zbytnie zabieganie o przywileje i swobody stanu szlacheckiego, które uszczuplają kompetencje władzy państwowej, przede wszystkim króla i ograniczają sprawne funkcjonowanie państwa. Tak pisze o dążeniach wolnościowych polskiej szlachty: „Wzmagały się prerogatywy stanu rycerskiego, a upadały królewskie. Patrzał na to każdy obojętnym okiem i cieszył się z pomnożonych wolnego narodu zaszczytów, nie pomnąc o tym, że największa swoboda nie może długo obstać bez rządu, który by nieprzestanie nad jej czuwał całością”<sup>327</sup>. Staropolska koncepcja wolności była właśnie *stricte* republikańska, akcentowała bowiem osobisty, bezpośredni udział szlachty w rządzeniu, dążąc jednocześnie do ograniczania kompetencji monarchy. Wolność rozumiana i praktykowana w życiu politycznym Polski do czasów Konstytucji 3 Maja oznaczała w dużej mierze właśnie wolność republikańską, swobody i prawa polityczne szlachty. Właśnie przeciw takiemu jej ujmowaniu występował Kołłątaj, wskazując na prawa jednostki, a także sprawny rząd (w znaczeniu ustroju), który posiadałby odpowiednie kompetencje i władzę, co wiązało się ze zredukowaniem politycznych przywilejów szlachty. Niemniej podkreślał on także znaczenie trwałego, sprawnego państwa dla zachowywania wolności jednostek. Ponadto, jak twierdzi w *Odezwie do Prześwietnej Deputacyi*, nie można określać kraju jako wolnego, jeśli mieszkający tam ludzie są niewolnikami, gdzie

<sup>326</sup> H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t.1, dz. cyt., s. 323.

<sup>327</sup> Tamże, s. 269.

nieprzestrzegane są prawa człowieka<sup>328</sup>. Prawdziwa republika to taki ustrój, w którym nawet uboższe jednostki pozostają pod opieką państwa i prawa krajowego, w którym zachowana jest równość prawna, przede wszystkim w kontekście fundamentalnych praw człowieka<sup>329</sup>. To nie republikańska czy nawet demokratyczna forma rządu świadczy o wolności danego narodu, ale przede wszystkim osobiste uprawnienia obywateli, ich fundamentalne, naturalne prawa, które nie mogą być naruszane przez państwo albo inne jednostki.

Wolność osobista, określana przez Kołłątaja jako „naturalna” jest zatem czymś odmiennym od wolności politycznej, czy używając słów Constanta „wolności starożytnych”<sup>330</sup>. Niemniej posługuje się on także terminem „wolny rząd”, przez który rozumiał taki ustrój, który złożony jest z reprezentantów narodu i działa według prawa, uchwalonego przez swoich przedstawicieli. Był on przeciwnikiem wszelkich form despotyzmu i absolutyzmu, wskazując przy tym, że reprezentanci województw zgromadzeni na sejmie powinni ściśle przestrzegać instrukcji poselskich. Według niego mają one istotne znaczenie dla zachowania „wolnego rządu”: „Jakiżkolwiek bądź sejm, jakakolwiek jego forma i powaga nie ubezpieczy rządu wolnego, a tym bardziej nie zostawi powagi majestatu rządowego w ręku obywatelów, tylko przez instrukcje, na które dziś bardzo mało dajemy baczenia”<sup>331</sup>. Kołłątajowska koncepcja reprezentacji zostanie bardziej dokładnie omówiona w rozdziale czwartym, ważne jest jednak to, jak wiązał ją z wolnością polityczną.

Niemniej trzeba też podkreślić, że mimo oddzielenia od siebie wolności indywidualnych jednostek, rozumianej jako osobista niezależność i swoboda od „rządu wolnego” i praw politycznych, pojęcia tego używa on także w kontekście politycznym. Twierdzi chociażby, że dzięki przestrzeganiu instrukcji przez reprezentantów zgromadzonych na sejmie, obywatele Rzeczypospolitej „dopiero ujrzą się wolnymi”<sup>332</sup>. W innym miejscu pisze, że mieszczenie dzięki poszerzeniu praw politycznych będą mogli mieć udział w „wolności powszechnej”<sup>333</sup>. Twierdził także, że pracowitość i cnotliwość obywateli jest ważna ze względu na zajmowane przez nich urzędy państwowe<sup>334</sup>. Niemniej jego krytyka tzw. „próżniaków” wiązała się nie tylko z

<sup>328</sup> Por. H. Kołłątaj, *Do Prześwietnej Deputacyi...*, dz. cyt., s. 167.

<sup>329</sup> Por. H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 1., dz. cyt., s. 355.

<sup>330</sup> Por. tamże, s. 324.

<sup>331</sup> Tamże, s. 332.

<sup>332</sup> Tamże, s. 273.

<sup>333</sup> Por. H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 2, dz. cyt., s. 99.

<sup>334</sup> Por. tamże, s. 18-19.

kwestiami politycznymi, ale także społecznymi i ekonomicznymi. Wątki republikańskie, takie jak choćby obywatelska cnota czy krytyka jedyńowładztwa faktycznie pojawiają się niejednokrotnie w pismach Kołłątaja z tego okresu. Tak duży nacisk, jaki kładzie on na instrukcje poselskie ma na celu ograniczenie arbitralności postępowania wybranych przedstawicieli, a przez to nie tylko zabezpieczenie wolności w znaczeniu politycznym, ale i osobistym, czyli praw jednostki. Stąd też samo uczestniczenie w sferze politycznej okazuje się istotne dla ludzkiej wolności. Wydaje się jednak, że nawet jeśli niekiedy zdarzało mu się używać pojęcia „wolność” w sensie republikańskim, politycznym, a także wskazywał na wagę instrukcji poselskich dla republikańskiego rządu i wolności, to jednak generalnie termin ten ma u niego znaczenie nade wszystko liberalne i indywidualistyczne. Samo zresztą jego rozróżnienie „wolności naturalnej” od „rządu wolnego” i wiązanie tej pierwszej z prawami jednostki, a nie politycznymi wiele mówi o liberalnym charakterze kołłątajowskiej koncepcji wolności.

W *Ostatniej Przestrodze dla Polski* Kołłątaj wskazał, że „wolność ludu” to po prostu prawa człowieka<sup>335</sup>. W dalszym fragmencie zaś powiązał prawa jednostki z „wolnym rządem”: „Lecz mówić, że pragniemy wolnego rządu, a praw człowieka szanować nie chcemy, jest to wnosić w samą naturę wolności przeciwną maksymę, jest to w samych fundamentach przyczynę upadku zakładać: bo jeżeli człowiek w samym sobie tę znajduje prawdę, której nie znajduje w rządzie, nieprzyjacielem rządu koniecznie być musi”<sup>336</sup>. Fragment ten wskazuje, że akceptacja „wolnego rządu” powinna prowadzić także do uznania praw jednostki i trudno o prawdziwie republikański (czyli „wolny”) ustrój, który by ich nie przestrzegał. Kołłątajowska koncepcja wolności generalnie ma charakter liberalny, gdzie zasadniczym motywem są prawa człowieka, a nie republikański i polityczny - nie utożsamia jej z samym uczestniczeniem w polityce.

---

<sup>335</sup> Por. H. Kołłątaj, *Ostatnia Przestroga dla Polski*, [w:] B. Leśnodorski (red.), *Kuźnica Kołłątajowska...*, dz. cyt., s. 125.

<sup>336</sup> Tamże, s. 126.

### 3.3 Idea tolerancji

#### 3.3.1 Tolerancja i wolność religijna

Zagadnienie tolerancji religijnej nie stanowi naczelnego tematu w pismach Kołłątaja. Rzeczypospolita Obojga Narodów na tle państw zachodnioeuropejskich cechowała się bowiem długą tradycją tolerancji wobec wyznań niekatolickich i religii niechrześcijańskich, stąd też polski myśliciel nie musiał poświęcać jej zbyt wiele miejsca, jak choćby położeniu chłopów. Niemniej i ona pojawia się w jego dziełach, a przede wszystkim w kołłątajowskim projekcie konstytucji. W *Prawie Politycznym...* zagadnienie tolerancji religijnej zostało przedstawione w osobnym, trzecim artykule. Kołłątaj opowiadał się wyraźnie za tolerancją religijną, rozumianą przez niego jako swoboda publicznego kultu i praktykowania religii różnej niż katolicka. Odnosił to do wyznań niekatolickich oraz religii niechrześcijańskich. Jak twierdzi: „Każdy człowiek, jakiegokolwiek bądź wyznania, nie może być za to ani od rządu, ani od spółobywatelów prześladowany, byle tylko wyznanie jego nie sprzeciwiało się prawu natury i nie przeszkadzało być posłusznym rządowi i prawom krajowym”<sup>337</sup>. Kołłątaj ogranicza zatem zakres tolerancji religijnej do tych wyznań, które nie sprzeciwiają się najważniejszym prawom i zasadom moralnym, a także pozwalają ich członkom postępowanie zgodne z prawami krajowymi. Koresponduje to wyraźnie z klasyczną, liberalną koncepcją tolerancji, przedstawioną już przez Locke’a, a także z polską tradycją polityczną. Kołłątaj ponadto zauważa, że każde wyznanie inne niż katolickie, powinno mieć swojego zwierzchnika na terenie Rzeczypospolitej, aby uniemożliwić wpływy państw zagranicznych<sup>338</sup>. Koncepcja ta jest specyficznie lockowska, bowiem to już angielski filozof przeciwstawiał się katolicyzmowi, argumentując to związkami jego wyznawców z papieżem, co mogło zakłócać polityczną jedność w państwie. Przyznaje on także każdemu wyznaniu autonomię w zakresie swoich obrządków i wiary, niemniej podkreśla, że wszyscy mieszkańcy, niezależnie od wyznania, powinni być posłuszni władzy państwowej, sądom i urzędom nie mogą, pod pozorem odmiennego wyznania, ich kwestionować<sup>339</sup>.

<sup>337</sup> H. Kołłątaj, *Prawo Polityczne...*, dz. cyt., s. 315.

<sup>338</sup> Por. tamże, s. 316-317; H. Hinz, *Filozofia Hugona Kołłątaja*, Warszawa 1973, s. 190.

<sup>339</sup> Por. H. Kołłątaj, *Prawo polityczne...*, dz. cyt., s. 316.



Osobną, a dość istotną i kontrowersyjną w ówczesnej Polsce kwestią było sprawowanie urzędów publicznych przez dysydentów i innowierców. Na przestrzeni wieków prawa polityczne dla niekatolików były w Polsce redukowane, szczególnie w okresie saskim. Po rozszerzeniu innowiercom praw politycznych na sejmie w 1768 r., po kilku zaledwie latach, bo już w 1775 r., zostały one ponownie mocno umniejszone. Niekatolicy nie mogli według ówczesnego prawodawstwa sprawować wyższych urzędów, m. in. senatorskich czy ministerialnych, a także niewielu z nich mogło zasiadać w Izbie Poselskiej. Kołłątaj w tej kwestii zachowuje dość duży dystans i jednocześnie elastyczność. Stwierdza mianowicie, że prawa przyznane dysydentom z 1775 r. powinny zostać zachowane, choć wskazuje przy tym na ich nieprecyzyjność<sup>340</sup>. Co więcej, właśnie tę kwestię pozostawia prawodawcom do dokładnego rozstrzygnięcia. Jak twierdzi Kołłątaj w przypisie: „Lecz że to jest materyja sama z siebie zbyt delikatna, a zależy od dobrowolnej stanów umowy, przeto ostrzegam tylko w tym miejscu układających konstytucyjną rządu i rozwiązanie tej trudności im zostawuję”<sup>341</sup>. Stąd też, choć opowiadał się za utrzymaniem dotychczasowego stanu, to jednak pozostawiał tę sprawę otwartą, nie dając w tym względzie wyraźnych i ostatecznych rozstrzygnięć. Dla Locke’a tolerancja odnosiła się do relacji między państwem a kościołami i umożliwieniem publicznego wyznawania religii i głoszenia dogmatów przez wyznawców różnych kościołów i religii, a nie sprawowania przez nich urzędów państwowych. Niemniej, rzecz jasna, klasyczna tradycja liberalna nie wyczerpywała się w myśli politycznej angielskiego filozofa; liberalizm stopniowo poszerzał zakres i znaczenie tolerancji, także na kwestie równouprawnienia politycznego. Stąd też omawiane poglądy Kołłątaja, choć nie są w radykalnej sprzeczności z tradycją liberalną, to jednak nie tylko jej nie rozwijają, ale też w pełni z nią nie korespondują. Wynika to z jeszcze innej kwestii, jaką podjął on w swoich pismach, a mianowicie oficjalnej religii państwowej.

H. Kołłątaj opowiadał się bardzo wyraźnie za przyznaniem katolicyzmowi statusu religii państwowej. W zasadzie oznaczało to utrzymanie dotychczasowej tradycji, właściwej zresztą nie tylko dla ówczesnej Rzeczypospolitej, ale i innych państw europejskich. Sama Anglia, uznawana powszechnie za pierwszy liberalny kraj, odznaczała się ścisłym zespoleniem religii i polityki w osobie monarchy, który był od czasów Henryka VIII głową kościoła anglikańskiego. Tym jednak, co wydaje się

---

<sup>340</sup> Por. tamże, s. 229.

<sup>341</sup> Tamże.

jeszcze bardziej zastanawiające i kontrowersyjne w poglądach Kołłątaja jest to, że zabrania on odstępowania od katolicyzmu. Jak pisze: „Nie wolno nikomu zrodzonemu i zamieszkałemu w państwach Rzeczypospolitej lub przychodniowi, który raz przyjął wiarę św. katolicką, onej odstąpić i do innego wyznania przechodzić”<sup>342</sup>. Równie stanowczy był on co do wyznania, do którego zobowiązany był polski król, a którym miał być katolicyzm. Niemniej ks. referendarz nie wskazuje na żadne sankcje związane z przejściem do innego wyznania lub odejścia od katolicyzmu. Bez względu jednak na to, czy zapis ten ma charakter jedynie deklaracyjny i moralno-religijny, czy też prawny, to należy przyznać, że zdecydowanie nie mieści się w tradycji liberalnej. Liberalizm bowiem, już od Locke’a, w sposób fundamentalny oddzielił sferę państwową od sfery publicznej i prywatnej, w tym kwestie należące do sumienia i wyznania. Niemniej brak wymienienia jakichkolwiek sankcji prawnych czy w ogóle sprecyzowania tego dość ogólnego zapisu wskazuje na jego deklaracyjny jedynie charakter. Niewykluczone, że utrzymanie przewagi i jedności religijnej w Polsce było dla niego istotne nie tyle ze względu na katolicyzm, co ze względu na samo państwo i obyczaje społeczne, moralność. Sam zresztą wskazywał na umoralniające działanie religii, a także na zadania duchownych dla poprawy obyczajów<sup>343</sup>. Twierdził także, że to właśnie wspólnie wyznawana religia ma właściwości zespalające i jednoczące ludzi<sup>344</sup>.

Pomimo przyznania katolicyzmowi statusu religii oficjalnej, „wiary świętej panującej”, Kołłątaj jednocześnie opowiada się za udzieleniem państwu pewnych uprawnień w kwestiach kościelnych, a nawet częściowej władzy nad kościołem katolickim. W jego ujęciu władza państwowa ma prawo do wydawania zaleceń w kwestii rozporządzania funduszami duchownymi, które byłyby wiążące dla strony kościelnej<sup>345</sup>. Opowiadał się on przy tym za pozostawieniem majątków kościelnych, w przeciwieństwie do królewskich. Znacznie bardziej istotne są kolejne zapisy, pojawiające się w kołłątajowskim projekcie konstytucyjnym, w których mowa o zaleceniach dyscyplinarnych wysuwanych przez państwo wobec Kościoła, choć nie w kwestiach *stricte* religijnych, a bardziej obyczajowych. W związku z tym Kołłątaj twierdził wręcz, że państwo ma prawo zalecić zwołanie specjalnego zgromadzenia duchownych: „Władza najwyższa krajowa może zalecić duchowieństwu złożenie synodu narodowego tyle razy, ile tego widzieć będzie potrzebę, może dać zalecenie

<sup>342</sup> Tamże, s. 228.

<sup>343</sup> Por. H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 2, dz. cyt., s. 90-91.

<sup>344</sup> Por. tamże, s. 127.

<sup>345</sup> Por. H. Kołłątaj, *Prawo Polityczne...*, dz. cyt., s. 310.

synodowi w tym wszystkim, co się ściąga do urzędzenia funduszów i rozwołnionej dyscypliny duchownej, może wysyłać swych delegowanych na synod, ażeby dopilnowali skutecznienia zaleceń i w tym wszystkim duchowieństwo władzy najwyższej krajowej powolne być powinno<sup>346</sup>. Kołłątaj pisał także, że wszelkie dokumenty wydawane przez Stolicę Apostolską do polskiego duchowieństwa, powinny być najpierw kierowane do władzy państwowej<sup>347</sup>. Trzeba także nadmienić, że Kołłątaj wysuwał postulat rozszerzenia politycznej reprezentacji duchownych w sejmie, tradycyjnie bowiem stan duchowny, a mówiąc dokładniej – biskupi, zasiadał jedynie w senacie<sup>348</sup>. Księża bowiem w ówczesnej tradycji ustrojowej nie stanowili osobnego stanu, nie posiadali więc własnych delegatów w Izbie Poselskiej. Ks. referendarz utrzymywał także, że władza kościelna ma prawo do swoich własnych sądów<sup>349</sup>.

Powyższe postulaty w niemałej mierze dawały państwu przewagę nad kościołem, nawet jeśli kompetencje rządu miały dotyczyć spraw obyczajowych, a nie stricte religijnych. Generalnie wysuwane przez niego koncepcje pozostają w pewnej sprzeczności z liberalizmem, który postuluje rozgraniczenie porządku politycznego i religijnego. Co prawda, Kołłątaj wyklucza uprawnienie państwa do ingerencji w kwestie typowo wyznaniowe i religijne. Trzeba jednak przyznać, że omawiane ujęcie relacji między państwem a Kościołem katolickim odbierało mu autonomię i poniekąd państwo go sobie podporządkowywało. Z jednej strony więc uznawał katolicyzm za oficjalną państwową religię i uznawał potrzebę ochrony kościoła i jego dóbr przez państwo, a z drugiej odbierał mu część niezależności, a wręcz podporządkowywał go władzy politycznej. Warto jednak zauważyć, że część kołłątajowskich koncepcji miała swoje uzasadnienie w polskiej tradycji ustrojowej, np. w nominacjach na wyższe kościelne urzędy przez króla. Trudno jednak w pełni pogodzić jego postulaty z tradycją liberalną, która dążyła do oddzielenia Kościoła od państwa.

### 3.3.2 Wolność myśli i słowa

Tolerancja w szerszym rozumieniu, a więc wolności myśli, słowa, druku pojawia się u Kołłątaja marginalnie, ale jednak dość wyraźnie i bezpośrednio. W *Prawie Politycznym...* zamieścił on osobny paragraf poświęcony wolności myślenia, mówienia,

<sup>346</sup> Tamże.

<sup>347</sup> Por. tamże, s. 311.

<sup>348</sup> Por. H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 1, dz. cyt., s. 302-303.

<sup>349</sup> Por. H. Kołłątaj, *Prawo Polityczne...*, dz. cyt., s. 311.

pisania i także drukowania, wydawania dzieł<sup>350</sup>. Uznaje on takie swobody, ale pod pewnymi warunkami. Według Kołłątaja nie można wydawać dzieł, które obrażają i krzywdzą innych ludzi, a także takich, które krytykują wyznanie katolickie. Uzasadnia to nie tylko względami religijnymi, ale i szerszymi, obyczajowymi: „Co się tycze wiary panującej, przeciwko tej równie żadnego uszczypliwego pisma wydawać nie wolno, nie tylko przez ten wzgląd, iż jest panującą, ale nadto przez wzgląd na spokojność publiczną”<sup>351</sup>. Jak można zauważyć, religia dla Kołłątaja miała istotne znaczenie społeczne, polityczne, zespalające i jednoczące obywateli, stąd to ograniczenie w swobodzie wyrażania swoich poglądów i ich publikacji. Samo wyszczególnienie omawianych wolności i swobód świadczy w dużej mierze o kolejnych liberalnych wątkach w jego myśli, choć zarazem odebranie prawa do krytyki Kościoła nie mieści się już w tradycji liberalnej.

Omawiając zagadnienie tolerancji w szerszym znaczeniu, warto też odnieść się do kwestii mniejszości narodowych w ujęciu Kołłątaja. Do cudzoziemców odnosi się tolerancyjnie, przyznając im prawo do ubiegania się o stanowiska urzędnicze. Uzależnia przy tym uprawnienia do ubiegania się o niektóre z urzędów od znajomości języka polskiego, potrzebnej do ich sprawowania<sup>352</sup>. Bardziej radykalne stanowisko zajmuje on wobec ludności żydowskiej, zamieszkałej w ówczesnej Rzeczypospolitej. Z jednej strony wysuwał postulaty ich częściowej akulturacji, nakazując im posługiwanie się językiem polskim w kwestiach urzędowych, noszenie polskich strojów czy golenie bród<sup>353</sup>. Według niego wyżsi duchowni żydowscy obowiązkowo powinni znać język polski<sup>354</sup>. Twierdził także, że Żydzi powinni podlegać krajowym, a nie własnym sądom, jeśli chodzi o prawo cywilne. Z drugiej zaś strony wskazywał, że Żydom także przynależą prawa człowieka i należy zapobiegać szerzeniu nienawiści do ludności żydowskiej<sup>355</sup>. Przyznawał także Żydom prawo do swobodnego praktykowania swojego wyznania. Kołłątaj w ogóle dostrzegał potrzebę rozpowszechniania polskiego języka i co za tym idzie, polskiej kultury na terenie całej Rzeczypospolitej, zróżnicowanej pod względem kulturowym i językowym. Przypisywał on językowi polskiemu istotne znaczenie w tworzeniu tożsamości i jedności narodowej, stąd też wskazywał, że powinien on być językiem powszechnym i urzędowym (także w szkołach, z wyjątkiem

---

<sup>350</sup> Por. tamże, s. 247.

<sup>351</sup> Tamże.

<sup>352</sup> Por. tamże, s. 285.

<sup>353</sup> Por. tamże, 329-330.

<sup>354</sup> Por. tamże, s. 331.

<sup>355</sup> Por. tamże, s. 329.

przedmiotów z nauk duchownych) w Rzeczypospolitej Obojga Narodów, a więc i na Litwie<sup>356</sup>. W przypadku ludności żydowskiej, a tym bardziej ukraińskiej, nie nakazywał jednak posługiwania się samym tylko językiem polskim. Do jego używania zobowiązywał bowiem w kwestiach urzędowych i szkołach. Stąd można stwierdzić, że mimo jego postulatów częściowej akulturacji mniejszości narodowych, zwłaszcza Żydów, to jednak uznawał ich kulturową i religijną odrębność, a także podstawowe prawa człowieka. Jego koncepcje w tym aspekcie nie pozostają w wyraźnej sprzeczności z tradycją liberalną, choć zawierają wątki nieliberalne, jak wskazana wcześniej akulturacja ludności żydowskiej.

---

<sup>356</sup> Por. tamże, s. 246; *Listy Anonima...*, t. 1., dz. cyt., s. 370.

## Rozdział 4

### Hugona Kołłątaja koncepcja władzy i państwa

W rozdziale tym zostaną ukazane poglądy H. Kołłątaja na zagadnienia dotyczące władzy politycznej i państwa. Pierwszy podrozdział będzie dotyczył źródła władzy państwowej w jego rozumieniu, czyli ludu-narodu, a także jej legitymizacji. Ponadto zaprezentuje się w tej części kołłątajowską koncepcję politycznej reprezentacji, a także ujęcie konstytucji w aspekcie suwerenności ludu. Z kolei drugi podrozdział będzie poświęcony kwestiom ustrojowym, odnoszącym się do samej natury i naczelnych zadań państwa, a także do potrzeby ograniczenia jego władzy. Zostaną również omówione kompetencje i powiązania poszczególnych władz, wyodrębnionych przez Kołłątaja. Pod koniec drugiej części ukaże się konstytucję jako ograniczenie dla władzy politycznej w ujęciu omawianego myśliciela.

#### 4.1 Naród jako źródło władzy politycznej

##### 4.1.1 Rozumienie ludu-narodu i jego suwerenności

W pismach Kołłątaja z okresu Sejmu Wielkiego wielokrotnie pojawiają się terminy „lud” i „naród”. Pojęcia kryjące się za tymi terminami używane są w różnych kontekstach i znaczeniach, co rodzi potrzebę dokładniejszej ich analizy. Dzięki temu będzie można lepiej zrozumieć znaczenia, jakie Kołłątaj nadaje owym pojęciom, a także ich powiązanie ze sobą. Istotnym zagadnieniem będzie to, czy w jego pismach z tego okresu pojawia się pojęcie ludu czy też narodu w jego podstawowym znaczeniu – jako pierwotnego źródła władzy politycznej, co stanowi fundament dla tradycji liberalnej, a także demokratyczno-republikańskiej.

H. Kołłątaj terminu „lud” używa w swoich pismach w kilku różnych, odmiennych znaczeniach. Termin ten odnosił do licznych, uciśnionych warstw społecznych (które w ówczesnej Polsce nie zaliczały się nawet do stanów), a szczególnie do chłopów. Pisał np. o „ludzie pospolitym”, zamieszkującym wsie i miasta<sup>357</sup> bądź „ludzie nieoświeconym”, któremu dotąd nie zostały przyznane

---

<sup>357</sup> Por. H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 2, dz. cyt., s. 89.

uprawnienia naturalne, ze względu na jego położenie społeczne<sup>358</sup>. Warto jednak podkreślić, że termin ten w takim rozumieniu pojawia się z odpowiednim dookreśleniem, wskazującym dość wyraźnie na niższe warstwy społeczne („pospólstwo” w miastach, chłopci itd.). „Lud” już w innym, szerszym i bardziej fundamentalnym znaczeniu – jako ogół mieszkańców, obywateli, a także jako źródło władzy politycznej – także pojawia się w jego pismach, nawet częściej niż w pierwszym znaczeniu. Kołłątaj w pierwszym rozdziale *Prawa politycznego...*, odnoszącym się do fundamentalnych, naturalnych praw i uprawnień pisał: „Cała ziemia, z której się państwa Rzeczypospolitej składają, jest ziemią wolnego ludu”<sup>359</sup>. Pojęcia tego omawiany myśliciel użył w możliwie najszerszym znaczeniu, a więc ogółu ludności, zamieszkującej tereny ówczesnej Polski i Litwy, niezależnie od społecznej kondycji, narodowości i przynależności stanowej. Co istotne, w tym krótkim paragrafie cytowanego dzieła nie podano żadnych dodatkowych kryteriów przynależności do owego „ludu”, co uprawnia właśnie do najbardziej szerokiej interpretacji – przynależą do niego wszyscy ludzie, przebywający na terenie Rzeczypospolitej. Nie raz zresztą Kołłątaj we wspomnianym dziele pisał o prawach dla „przychodniów”, czyli o ich swobodzie na polsko-litewskich terytoriach. „Lud” to ogół wszystkich jednostek, będących na terenie Rzeczypospolitej, którym przynależą naturalne prawa-uprawnienia, w tym do osobistej wolności.

Ponadto pojęcia „lud” używał Kołłątaj w podobnym znaczeniu, co „naród” (w sensie republikańskim). Jak pisał w *Listach Anonima*: „Daleko większy jest zaszczyt utwierdzić na późne wieki panowanie wolności, niż twarde i nieprzyjemnym sposobem niewolnicemu docześnie panować narodowi, iż prawodawca wolnego ludu w wyższym jest zawsze położony rzędzie, niż monarcha jedynowładztwem i zwycięstwami okryty”<sup>360</sup>. Naród i „wolny lud” w przywołanym fragmencie posiadają więc podobne znaczenia, odnoszą się do ogółu mieszkańców kraju podlegających władzy państwowej, którą wcześniej ustanowili i wydanym przez nie prawem. Kołłątaj pisał w podobnym kontekście także o „ludzie polskim”, co wskazuje na ujmowanie go w kategorii narodu<sup>361</sup>. Co więcej, o ile w przypadku mieszkańców państw zachodnioeuropejskich używał określenia „naród” (np. Anglicy, Francuzi), to odnosząc się do mieszkańców Stanów Zjednoczonych posługiwał się terminem „lud”, wskazując

<sup>358</sup> Por. H. Kołłątaj, *Do Prześwietnej Deputacji...*, dz. cyt., s. 167.

<sup>359</sup> H. Kołłątaj, *Prawo Polityczne...*, dz. cyt., s. 217.

<sup>360</sup> H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 1, dz. cyt., s. 275.

<sup>361</sup> Por. H. Kołłątaj, *Prawo Polityczne...*, dz. cyt., s. 197.

przy tym, że są jeszcze młodą, pozbawioną dłuższych tradycji zbiorowością i kontrastując ją z krajami europejskimi<sup>362</sup>. Stosowanie tego określenia wobec Amerykanów można interpretować jako ujmowanie go w kategoriach społeczności jeszcze nie całkowicie ukształtowanej pod względem kulturowym, politycznym, nie mającej dłuższej historii i tradycji. Jednocześnie to określenie w tym kontekście odnosi się do zbiorowości, która ustanowiła konstytucję i własne prawa, wolnej i suwerennej. Stąd ów „lud” stanowi nie tylko ogół mieszkańców kraju, ale także fundamentalny podmiot władzy politycznej, zdolny do ustanowienia nowego porządku politycznego.

Pojęcie „naród” stosowane jest przez Kołłątaję także w różnych znaczeniach i sensach, które się całkowicie ze sobą nie pokrywają. Naród rozumiany jest wprawdzie przez niego w jeszcze tradycyjnym, stanowym znaczeniu - jako składający się ze szlachty (a także mieszczan), posiadający swoich reprezentantów w sejmie<sup>363</sup>. Pisał także, że wybór posłów i senatorów powinien przynależeć „całemu narodowi”<sup>364</sup>. A przecież prawo do wyboru przyznawał tylko szlachcie i mieszczanom, a nie chłopom, których nawet nie zaliczał do „stanów Rzeczypospolitej”. Naród w tym znaczeniu określa się na ogół jako „naród polityczny”, a więc tylko część całej ludności, która posiada prawa polityczne. W dawnej Polsce, w zasadzie do czasów Konstytucji 3 Maja, szlachta uznawała tylko samą siebie za „naród polski”, wykluczając w zasadzie z niego nie tylko chłopów, ale i mieszczan (oraz duchowieństwo nieposiadające szlachectwa). Niemniej Kołłątaj częściej używa terminu „naród” w innym, szerszym sensie. W *Odezwie do Deputacyi* wręcz krytykuje dawne, starszlacheckie rozumienie narodu, zawłaszczanie sobie przez szlachtę prawa do określania się tym mianem. Jak pisał: „U nas zaś sto tysięcy szlacheckich familii składa naród arystokratyczno-feudalny, resztę milionów ludzi za obcych mając niewolników. Jeżeli zaś chcemy, abyśmy byli jednym narodem, potrzeba koniecznie, żebyśmy byli wszyscy zupełnie wolnemi pod panowaniem praw dobrych, dla całego ludu jednych”<sup>365</sup>. Kołłątaj sam określa dotychczasowe, sarmackie rozumienie narodu jako „arystokratyczno-feudalne”. Wyklucza ono udział całych rzesz ludzi w tej wspólnotce, szczególnie chłopów, pozbawionych podstawowych uprawnień. Wyraźnie zauważalna i wprost wyrażona jest tutaj krytyka ówczesnego, tradycyjnego ujmowania narodu. Jedność narodu powinna

<sup>362</sup> Por. H. Kołłątaj, *O sukcesji tronu i inszych sprawach najważniejszych*, [w:] *Kuźnica Kołłątajowska* (red. B. Leśnodorski), dz. cyt., s. 93.

<sup>363</sup> Por. H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t.1, dz. cyt., s. 262, 265; Tenże, *Prawo Polityczne...*, dz. cyt., s. 242.

<sup>364</sup> Por. H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t.2, dz. cyt., s. 57.

<sup>365</sup> H. Kołłątaj, *Do Prześwietnej Deputacyi...*, dz. cyt., s. 181.



być ugruntowana na „dobrych prawach”, czyli zgodnych z prawami człowieka, które są wspólne dla wszystkich ludzi. Ponadto naród jest tu często utożsamiany z „ludem”.

W innym miejscu Kołłątaj pisze o rolnikach, że nie tylko powinni być uważani za ludzi i obywateli, ale także - zaraz po posiadaczach własności ziemskiej - za najszlachetniejszą część narodu<sup>366</sup>. Jest to zatem już zupełnie inne, nowoczesne rozumienie narodu, odnoszące się do wszystkich obywateli i mieszkańców kraju, a nie tylko do określonych stanów. Niemniej, jak widać, stosuje on ten termin tak w znaczeniu politycznym, a więc stanów posiadających prawa polityczne, jak i w znacznie szerszym, obejmującym wszystkich mieszkańców. Podobne jego zastosowanie można zauważyć w tekście Ustawy Rządowej z 1791. Te odmienne znaczenia narodu występujące w pismach Kołłątaja można rozumieć i interpretować w inny jeszcze sposób. Otóż naród złożony z reprezentantów stanu ziemskiego i szlacheckiego na sejmie reprezentuje – w szerokim sensie - nie tylko swoje stany i województwa, ale także ogół mieszkańców kraju, nieposiadających żadnych praw politycznych. Wyjaśniałoby to stosowanie przez niego owego pojęcia w odmiennych znaczeniach.

W dziełach Kołłątaja naród wreszcie rozumiany jest jako zasadniczy podmiot władzy politycznej. Twierdzi on mianowicie, że to naród ustanawia „władzę opiekuńską”, czyli ustawodawczą, która w jego ujęciu jest najwyższa i najważniejsza. Według Kołłątaja: „Władzę tę albo naród składa w rękę jednej osoby i wtenczas rząd jest prawdziwie monarchiczny, albo składa w rękę reprezentantów i wtenczas jest rzeczpospolitą. Naród nasz chce być rzeczpospolitą, a zatem opieka najwyższego rządu powinna być w rękę reprezentantów od województw wysłanych...”<sup>367</sup>. Naród zatem, według powyższego fragmentu, kształtuje ustrój państwa, a ponadto w przypadku ustanowienia republiki, rządzi on w państwie przez swoich reprezentantów, wybieranych na sejmikach wojewódzkich<sup>368</sup>. W przytaczanym już memoriale *O prawach i prawodawstwie* Kołłątaj także uznaje naród za twórcę praw politycznych (konstytucji) odnoszących się do kształtu ustroju<sup>369</sup>. Odróżnia przy tym początkowe, pierwotne społeczności polityczne, które zawarły umowę społeczną od narodu, ujmowanego przez niego już jako bardziej rozwinięta społeczność, która cechuje się własnym językiem, prawami, wyznaniem i obyczajami<sup>370</sup>. Zagadnienie umowy

<sup>366</sup> Por. H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 1, dz. cyt., s. 285.

<sup>367</sup> H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 2, dz. cyt., s. 51.

<sup>368</sup> Por. tamże, s. 30.

<sup>369</sup> Por. H. Kołłątaj, *O prawach...*, dz. cyt., s. 182-183.

<sup>370</sup> Por. tamże, s. 183.

społecznej zostanie szerzej rozwinięte w następnym podpunkcie, natomiast w tym miejscu trzeba zaznaczyć, że odróżniał naród od społeczności, która zawarła „kontrakt towarzyski”, czyli umowę społeczną.

H. Kołłątaj odmiennie także stosuje owo pojęcie w odniesieniu do narodowości zamieszkujących kraje Rzeczypospolitej. Na ogół posługuje się terminem „naród polski” (tytułując tak choćby swój konstytucyjny projekt), wskazując na niego jako źródło władzy w państwie, naczelny podmiot jej sprawowania i wspólnotę, która podlega ustanowionym prawom, co wskazywałoby na to, że pomimo różnic etnicznych i językowych, obejmował tym pojęciem wszystkich mieszkańców Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Oznaczałoby to, że naród pojmował na sposób typowo republikański, polityczny, gdzie nie liczą się różnice kulturowe, społeczność zaś spaja sama władza polityczna i prawa. Kołłątaj w przedmowie do *Prawa Politycznego...* pisze o państwach składających się na Rzeczypospolitą, a jednocześnie o zamieszkującym je narodzie, a nie narodach<sup>371</sup>. Jednak w tym samym dziele dostrzega on już nie tylko mnogość państw Rzeczypospolitej, ale i narodów: „...państwa Rzeczypospolitej z wielorakich składają się narodów, które przyłączyły się do Korony Polskiej za dobrowolną umową, osobliwie zaś Wielkie Księstwo Narodu Litewskiego...”<sup>372</sup>. Także w *Listach Anonima* wskazuje, że prowincje składające się na Rzeczypospolitą posiadają ten sam rząd i prawa polityczne, ale odmiennie zwyczaje i prawa cywilne, przez co stanowią oddzielne narody<sup>373</sup>. Dostrzegalna jest tutaj kolejna niekonsekwencja w używaniu pojęcia „naród”. Rozumiany jest on jako wspólnota polityczna, tworząca Rzeczypospolitą, ale także w liczbie mnogiej - w sensie wspólnot etnicznych, kulturowych, posiadających własny język. W memoriale *O prawach i prawodawstwie* Kołłątaj posługuje się tym terminem w sensie etnicznym, wskazując na naród żydowski, który pozostaje narodem mimo braku własnego państwa<sup>374</sup>. W *Listach Anonima* i *Prawie Politycznym...* natomiast używa go zamiennie: w sensie republikańskim, ale i etnicznym, kulturowym.

Ta niekonsekwencja w jego fundamentalnych (a zarazem publicystycznych) dziełach niekoniecznie świadczy jednak o nieumiejętności stosowania przez niego jasnych i ścisłych pojęć. Jak już wspomniano wcześniej, Kołłątaj był zwolennikiem akulturacji i częściowej asymilacji mniejszości narodowych, zamieszkujących tereny Rzeczypospolitej. Stąd też A. Walicki pisze o „narodzie jednolitym” w kołłątajowskim

<sup>371</sup> Por. H. Kołłątaj, *Prawo Polityczne...*, dz. cyt., s. 207.

<sup>372</sup> Tamże, s. 244.

<sup>373</sup> Por. H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t.1., dz. cyt., s. 367.

<sup>374</sup> Por. H. Kołłątaj, *O prawach...*, dz. cyt., s. 185.

ujęciu, zestawiając wręcz jego koncepcje z poglądami jakobinów<sup>375</sup>. Kołłątaj faktycznie dążył do prawnego i językowego zespolenia poszczególnych ziem i prowincji Rzeczypospolitej, zamieszkałych przez odmienne narody. Jak pisał: „Narodzie! (...) bądź śmiałym napisać sobie jeden dla wszystkich ludzi kodeks i jeden dla wszystkich prowincyi proces. (...) Język ojczysty udoskonalony, do edukacyi użyty i do wszystkich sprzężyn rządu przyjęty, nierównie bardziej ustanawia charakter narodu niż suknia, nierównie bardziej klei z sobą wszystkie prowincyje. I ten kraj jednym prawdziwie nazwać się może narodem, który się jednym rozumie językiem, którego język edukacyi, prawu i rządowi wystarcza”<sup>376</sup>. W *Prawie Politycznym...* skonkretyzował swoją koncepcję, wskazując na konieczność posługiwania się językiem polskim we wszystkich państwach Rzeczypospolitej w spisywaniu prawa, dokumentów urzędowych i sądowych, a nawet edukacji w tym języku<sup>377</sup>. Nie zamierzał on jednak siłowo polonizować mniejszości narodowych ani zakazywać im praktykowania własnej religii, zwyczajów, obyczajów, posługiwania się rodzimym językiem. Także tolerancyjnie odnosił się do cudzoziemców, przybywających do miast – uprawniał ich nawet do uzyskania praw politycznych przynależnych stanowi miejskiemu, pod warunkiem posiadania posesji i przyjęcia praw miejskich. Tylko wobec pełnienia części urzędów uznawał konieczność posługiwania się przez nich językiem polskim<sup>378</sup>. Można stwierdzić, że Kołłątaj dążył w swoich propozycjach reform do stopniowego, pokojowego ujednoczenia ziem Rzeczypospolitej i zamieszkujących je mniejszości w jeden naród polski. Edukacja powszechna w języku polskim i uznanie go za oficjalny i jedyny język urzędowy miały sprzyjać nie tylko ujednoczeniu państwa, ale i samej, różnorodnej ludności w znaczeniu kulturowym, etnicznym. Wyjaśniałoby to, dlaczego Kołłątaj, choć wiedział o odrębnościach etnicznych i narodowych w Rzeczypospolitej, używał terminu „naród” w różnych znaczeniach i zbiorczo określał ludność zamieszkującą kraje Rzeczypospolitej jako „powszechność narodu” czy też „naród polski”.

Oprócz tych wszystkich odmiennych ujęć narodu, na szczególną uwagę zasługuje ujmowanie go jako podmiotu kształtującego ustrój i stanowiącego władzę w państwie. Otóż Kołłątaj wyraźnie opowiadał się za suwerennością, zwierzchnictwem narodu. Niemniej jego koncepcja była nieco odmienna od klasycznie liberalnej właśnie

<sup>375</sup> Por. A. Walicki, dz. cyt., s. 91-96.

<sup>376</sup> H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 1, dz. cyt., s. 369-370.

<sup>377</sup> Por. H. Kołłątaj, *Prawo Polityczne...*, dz. cyt., s. 246.

<sup>378</sup> Por. tamże, s. 285.

przez to, że rozróżniała pierwszą społeczność polityczną, zawierającą umowę społeczną od narodu, jako wspólnoty politycznej posiadającej własną specyfikę kulturową i etniczną. Generalnie jednak istota kołłątajowskiej teorii była podobna do liberalnej – to społeczność, wspólnota stanowi zasadnicze źródło władzy politycznej i prawa<sup>379</sup>. Naród kształtuje ustrój i konstytucję, a w republikach ma także prawo do sprawowania władzy politycznej, przede wszystkim do uchwalania praw, choć uprawnienia te przyznane zostały tylko właścicielom gruntowym (stanowi ziemskiemu i miejskiemu). Natomiast pierwotna społeczność polityczna (także składająca się z właścicieli ziemskich) zawiera umowę społeczną, a więc konstytuuje samo społeczeństwo i wspólnotę, a w dłuższej perspektywie naród. Stąd też w myśli Kołłątaja to naród (jako rozwinięta pierwotna społeczność) jest suwerenem i zwierzchnikiem, podlegając jednocześnie pewnym ograniczeniom. Stwierdza on mianowicie, że stany zgromadzone na sejmie, stanowiące reprezentację narodu, nie mogą zmieniać dwóch pierwszych rodzajów praw kardynalnych. Prawa natury, wcześniejsze od wszelkiej umowy społecznej, nigdy nie mogą zostać zmienione ani też niedopuszczalne jest uchwalanie prawa z nimi sprzecznego. Prawa kardynalne „na prawie politycznym powszechnym zasadzone”, czyli stanowiące treść pierwotnej umowy społecznej także nie mogą być zmienione przez sejm, a jedynie przez wszystkich członków społeczności<sup>380</sup>. Jedynie prawa kardynalne „na umowie stanów zasadzone” mogą być zmienione przez sejm, ale w sytuacji zgody wszystkich jego członków<sup>381</sup>. Wynika z tego, że w teorii tylko prawa natury stanowią niezaprzeczalną i jedyną granicę dla woli ludu czy też narodu. Prawa kardynalne drugiego rodzaju w praktyce byłyby też nie do odmiany, skoro władzę sprawowałby sejm i wymagałoby to uzyskania zgody wszystkich obywateli, mieszkańców kraju. Stąd też w zasadzie jedynie prawa kardynalne trzeciego rodzaju byłyby możliwe do odmiany, choć również nie byłoby to proste, z uwagi na konieczną jednomyślność wszystkich posłów i senatorów.

Stąd też kołłątajowska koncepcja suwerenności narodu koresponduje z tradycją liberalną, jeśli chodzi o uznanie ludu-narodu za fundamentalny podmiot władzy politycznej, a który ponadto ograniczony jest przez prawa natury. Jego suwerenność ma zatem charakter ograniczony, podporządkowany fundamentalnym prawom natury, których nie może naruszyć. Ponadto, podobnie jak w ujęciu liberalnym, to nie lud-naród

---

<sup>379</sup> Por. H. Kołłątaj, *Krótką rada względem napisania dobrej konstytucji...*, dz. cyt., s. 157-158.

<sup>380</sup> Por. H. Kołłątaj, *Prawo Polityczne...*, dz. cyt., s. 228.

<sup>381</sup> Por. tamże, s. 239.

bezpośrednio sprawuje władzę polityczną, ale przez swoich reprezentantów, a mówiąc dokładniej – przez sejm. Choć klasyczny liberalizm nie musiał być ściśle powiązany z parlamentaryzmem, to jednak w zasadniczej mierze opowiadał się za reprezentacją nie w osobie monarchy, ale właśnie izb parlamentarnych, złożonych z reprezentantów wybieranych przez lud-naród.

Kwestią, jaką warto jeszcze poruszyć, jest prawo do oporu wobec władzy nieprzestrzegającej konstytucji i praw natury. Prawo do oporu należy uznać za bardzo istotne dla klasycznej myśli liberalnej, zwłaszcza w teorii politycznej J. Locke'a. Prawo to potwierdza bowiem suwerenność, którą nieustannie, we wszelkich formach ustrojowych, zachowuje lud. Wskazuje także na nieprzekraczalne dla wszelkiej władzy prawa natury, stanowiąc podstawę wszelkich społeczności i państw, a których naruszenie uzasadnia właśnie czynny opór. W polskiej tradycji ustrojowej prawo do oporu zostało zalegalizowane już w Artykułach Henrykowskich, w których przyznano szlachcie prawo do buntu wobec władcy nieprzestrzegającego prawa. W późniejszym okresie szczególnego znaczenia nabrały instytucje konfederacji i rokoszu, zwłaszcza w XVII i XVIII w. Oznaczały one na ogół sprzeciw, bunt części magnaterii i szlachty wobec króla, co doprowadzało do wyniszczających kraj wojen domowych i anarchii. Stąd też H. Kołłątaj bardzo mocno krytykował wszelkie rokosze i konfederacje, jako destabilizujące państwo. W *Prawie Politycznym...* zakazał on organizowania wszelkich konfederacji, uzasadniając to powierzeniem narodowi władzy państwowej<sup>382</sup>. Niemniej uprawniał on naród do wystąpienia i buntu przeciwko królowi, który nie chciałby zwołać sejmu, bądź przywłaszczyłby sobie jego kompetencje. Zastrzega przy tym, że naród w czasie buntu nie może stanowić nowych praw, gdyż jego zadaniem jest odsunięcie uzurpatora od władzy i przywrócenie jej sejmowi<sup>383</sup>. Niechęć Kołłątaja do konfederacji i rokoszów wydaje się w pełni uzasadniona, trzeba jednak podkreślić, że nie przyznaje on prawa do oporu wobec sejmu, parlamentu. Uznawał zapewne, że sejm, złożony z reprezentantów narodu, nie będzie naruszał praw kardynalnych, czemu zapobiegać miały instrukcje poselskie, a także sankcja królewska. J. Locke jednak wskazywał, że prawo do oporu może zostać wykorzystane przez lud wobec każdej władzy, która nie przestrzega umowy społecznej i praw natury. Kołłątaj nie dostrzegał, jak widać, potrzeby rozszerzenia owego prawa także na sejm, co mogło wynikać z jego

---

<sup>382</sup> Por. tamże, s. 242.

<sup>383</sup> Por. tamże, s. 243.

niechęci do tradycji konfederacji, a także z dość optymistycznej koncepcji sejmu, stanowiącego reprezentację narodu polskiego.

#### 4.1.2 Koncepcja umowy społecznej i konstytucji jako wyrazu suwerenności narodu

Teoria umowy społecznej w XVII i XVIII w. służyła nie tylko wyjaśnieniu pochodzenia ludzkich społeczności i samego państwa, ale także stanowiła normatywną legitymizację dla suwerenności ludu, a także samej idei konstytucjonalizmu jako wyrazu owego zwierzchnictwa. Choć sama idea umowy społecznej była wcześniejsza, to jednak dopiero w okresie nowożytnym zaczęła być wykorzystywana do uzasadniania nowych, niekiedy wręcz rewolucyjnych idei, jak u J. Locke'a czy J.J. Rousseau. Niemniej trzeba przy tym podkreślić, że sama idea społecznego kontraktu nie zawsze wiązała się z uznaniem dla suwerenności ludu i konstytucjonalizmu, jak choćby u S. Pufendorfa czy T. Hobbesa. W pismach Kołłątaja z okresu Sejmu Wielkiego zagadnienie społecznej umowy jest generalnie rzadko podnoszone i rozwijane, pojawia się zaledwie kilka razy na stronach jego głównych dzieł politycznych oraz w mowie o starostwach. Za to nieocenioną wartość w tym względzie posiada ponownie jego memoriał *O prawach i prawodawstwie*. Większość jego dzieł z tego okresu, przede wszystkim *Listy Anonima*, posiadają charakter bardziej publicystyczny, niż *stricte* teoretyczny. Nie mógł zatem w wyczerpujący sposób zawrzeć w nich wszystkich ogólnych, abstrakcyjnych idei filozoficznych.

H. Kołłątaj przedstawia stan natury jako okres nabywania przez ludzi własności ziemskiej i walki z dzikimi zwierzętami. To właśnie zagrożenie z ich strony, a później także ze strony „próżniaków”, czyli jednostek nieposiadających ziemi i niepracujących najeźdźców, skłoniło pierwotnych ludzi, skupionych w rodzinach, do wzajemnego uznania swoich naturalnych praw, zabezpieczających ich wolność i własność, a także wstąpienia do pierwszej, pierwotnej społeczności<sup>384</sup>. Jak ujmuje to Kołłątaj: „Ten więc, który nie chcąc pracować targnął się na własność cudzą, skłonił ludzi przez potrzebę do wspólnego związku przeciw napaści, a z małej społeczności naturalnej, jaka była w początkach między familiami rodziców i potomstwa, zrobiły się z czasem społeczności polityczne w celu wzajemnej obrony człowieka, w celu dobroczynnym. Prawo społeczności nic innego nie jest, tylko prawo człowieka zawarowane wzajemną pomocą

---

<sup>384</sup> Por. H. Kołłątaj, *O prawach...*, dz. cyt., s. 181.

ludzi, którzy w społeczność weszli”<sup>385</sup>. Stan natury w rozumieniu Kołłątaja jest już pewnym stanem społecznym, w którym są niewielkie społeczności naturalne, złożone z rodzin i potomstwa. Nie jest jednocześnie stanem „wojny wszystkich ze wszystkimi”, jak u Hobbesa, a raczej okresem pokojowej współpracy i uznawania swoich uprawnień i powinności. Niemniej zagrożenie ze strony świata przyrody i najazdy „próżniaków” stanowiły szczególny motyw do zawiązania pierwszej, pierwotnej społeczności politycznej. Podobnie ujmował stan natury J. Locke w swoim *Drugim traktacie o rządzie*, dla którego stan natury nie był okresem wojny indywidualnych jednostek, ale czasem pokojowego współżycia, jakiemu zagrażały jednostki nieprzestrzegające praw naturalnych.

Prawa, jakie zostały zawarte przez tę pierwszą, polityczną społeczność pokrywały się w zasadzie z najważniejszymi prawami natury bądź też stanowiły ich rozwinięcie. Naczelnym powodem wstąpienia jednostek (czy raczej rodzin) do społeczeństwa, była ochrona ich praw osobistych<sup>386</sup>. Stąd też, jak podkreśla Kołłątaj, jednostki w drodze umowy społecznej nie zrzekają się swoich naturalnych uprawnień i wolności. Twierdzi nawet, że jednostki wstępujące do społeczeństwa nie zrzekają się nawet części swojej wolności. Pisze: „Bo na cóż by się zdało człowiekowi wchodzić w społeczność, gdyby przez nią nie zabezpieczał praw swoich, nie wzmacniał i nie udoskonalał sił własnych: przeto ci, którzy mówią, że człowiek wchodzący w społeczność musiał się zrzec pewnej części praw i wolności własnej, niedobrze się zastanowił nad człowiekiem: bo człowiek praw przyrodzonych zrzec się nie może, chyba pod karą cierpienia i zniszczenia, bo człowiek w stanie przyrodzonym uważany nie ma nieograniczonej wolności...”<sup>387</sup>. Jest to wyraźna polemika ze stanowiskiem hobbesowskim, które właśnie w umowie społecznej dostrzegało uzasadnienie dla absolutnej, nieograniczonej władzy suwerena. Jednostki nie mogą zrzec się swoich naturalnych uprawnień na rzecz władzy politycznej, nie mogą zaprzeczać fundamentalnym prawom natury, a ich wolność jest właśnie przez nie ograniczona. Uznanie ochrony swoich praw osobistych za naczelny powód zawiązania społeczności oraz ograniczenie wolności człowieka do praw natury i zakwestionowanie zrezygnowania z nich to wątki typowo lockowskie i liberalne. Uważa on także, że umowa społeczna zawierana jest przez równe sobie jednostki, dzięki czemu zostaną

---

<sup>385</sup> Tamże, s. 181-182.

<sup>386</sup> Por. tamże, s. 182.

<sup>387</sup> Tamże.

zabezpieczone ich prawa, a tym samym rozszerzy się ich osobista swoboda<sup>388</sup>. Ludzie wstępujący do stanu społecznego zachowują w równej mierze swoje prawa i zobowiązują się do przestrzegania i ochrony uprawnień innych jednostek. Kołłątaj zdaje się być jeszcze bardziej stanowczy niż angielski filozof, twierdząc, że jednostki wstępując do społeczeństwa w drodze umowy społecznej nie zrzekają się nawet części swojej wolności i uprawnień. Niemniej idea w zasadzie pozostaje podobna – prawa natury nie mogą zostać zanegowane nawet za zgodą całej społeczności, a naczelnym powodem zawiązania społeczności jest ugruntowanie i zabezpieczenie naturalnych uprawnień i wolności.

W drodze umowy społecznej powstaje zatem pierwsza, pierwotna społeczność polityczna. Według Kołłątaja kontakt społeczny, we właściwym rozumieniu tego słowa, odnosi się tylko do powstania owej pierwszej politycznej społeczności. Kolejnym zaś etapem jest powstanie narodu, przez który rozumie on poszerzoną, rozwiniętą społeczność polityczną, odznaczającą się własnym językiem, wyznaniem, obyczajami, prawami<sup>389</sup>. Naród stanowi według niego drugi rodzaj społeczności, lepszy i szlachetniejszy niż pierwszy jej rodzaj. Powstaje czy też ugruntowuje się on poprzez uchwalone prawo narodu, przez które Kołłątaj rozumiał fundamentalne prawa polityczne, odnoszące się do formy ustroju i praw politycznych. Odróżniał je jednak wyraźnie od umowy społecznej. Jak zauważył: „Prawa narodu uważane jako kontrakt rodziny rozrodzonych i w wielkiej społeczności będących, tym się różnią od kontraktu towarzyskiego, czyli ogólnych prawa politycznego zasad, że oprócz tych przypuszczają, iż niektóre warunki umowne zawisłe są od dobrej woli całego społeczeństwa”<sup>390</sup>. Jak widać, umowa społeczna w ujęciu ks. referendarza nie ma dwustopniowego charakteru. Stanowisko to wydaje się bliższe temu, jakie zaprezentował J.J. Rousseau, który wyraźnie oddzielał umowę społeczną powołującą społeczność, od ustanowienia praw politycznych, czyli określenia formy rządu. Niemniej u genewskiego filozofa „wola powszechna” była najważniejszym i w zasadzie nieograniczonym źródłem prawa, tymczasem wspomniane przez niego prawo narodu posiada charakter konstytuujący władzę polityczną i zarazem ją ograniczający. W zasadzie więc stanowisko Kołłątaja, mimo pewnych różnic, zbliżone jest także do dwustopniowej koncepcji umowy społecznej w rozumieniu J. Locke’a.

---

<sup>388</sup> Por. tamże.

<sup>389</sup> Por. tamże, s. 183.

<sup>390</sup> Tamże.



Przez prawo narodu, ustanawiające państwo, Kołłątaj rozumiał konstytucję. Zawierana jest ona dobrowolnie przez familie tworzące rozbudowaną społeczność polityczną, czyli naród. W odróżnieniu od umowy społecznej, prawo narodu (określane przez niego także jako prawo szczególne polityczne) i jego treść zależy od postanowienia wspólnoty, które wykracza poza samo potwierdzanie naturalnych praw, z którymi jednocześnie musi być zgodne. Jak pisze Kołłątaj: „Wszystkie te prawa zowią się konstytucją narodową, i o taką nam idzie w terażniejszym przypadku. Aby więc tę konstytucją napisać, trzeba najprzód, aby szczególne umowy nie naruszały ogólnego kontraktu towarzyskiego, aby kontrakt towarzyski nie naruszał praw przyrodzonych człowieka...”<sup>391</sup>. Konstytucja zatem jest rozumiana przez Kołłątaja jako najważniejsze porozumienie konstytuujące naród i państwo, stąd określał on konstytucję, prawo narodów jako pierwszy fundament państwa<sup>392</sup>. W powyższym cytacie istotne jest nie tylko to, że sam wprost utożsamiał konstytucję z pierwotnym, fundamentalnym porozumieniem politycznym, ale nadto podkreślił, że konstytucja nie może być sprzeczna z pierwotną umową społeczną, a przez to z prawami człowieka. Konstytucjonalizm był więc u niego ściśle powiązany z prawami człowieka, co ukazuje prawdziwe liberalny charakter jego myśli.

Jak już wskazano, Kołłątaj przez konstytucję rozumiał pierwotne porozumienie tworzące państwo, narodową wspólnotę polityczną. Stąd też konstytucja w takim rozumieniu stanowi wyraz suwerenności narodu. Nie jest ona dziełem narzuconym przez jakiegoś władcę czy króla, ale stanowi dobrowolne porozumienie wspólnoty, dokonane za dobrowolną zgodą wszystkich jej członków. Konstytucja jest aktem, mającym swe źródło w ogólnej woli narodu, stanowiąc przez to wyraz jego wolności i suwerenności. To naród kształtuje państwo i jego władzę, czego przejawem jest konstytucja. Jak pisał w *Listach Anonima*: „Jeżeli chcemy prawdziwie ustanowić formę wolnego rządu, pomnijmy, że ta nierówności nie cierpi i jedynowładztwa nie znosi. Prawo tylko ludowi wolnemu panować powinno, a prawo takie, które sam sobie napisał”<sup>393</sup>. W ujęciu kołłątajowskim, podobnie jak w liberalnym, konstytucja jest fundamentalnym aktem konstytuującym państwo, źródłem władzy politycznej. W tym sensie suwerenność narodu, jego wola wiąże się z ideą konstytucjonalizmu. Zarazem konstytucja stanowiłaby nie tylko wyraz, ale i potwierdzenie jego suwerenności. W

---

<sup>391</sup> Tamże, s. 184.

<sup>392</sup> Por. tamże.

<sup>393</sup> H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 1, dz. cyt., s. 355.

kołłątajowskim projekcie konstytucji co prawda brak bezpośredniego wskazania na naród jako suwerena, tak jak zostało to wyraźnie zapisane w Konstytucji 3 Maja. Niemniej wskazuje on w rozdziale drugim *Prawa Politycznego...*, że rząd Rzeczypospolitej należy do właścicieli gruntowych (stanu ziemskiego i miejskiego)<sup>394</sup>, a także, że król przyjmuje koronę od narodu, a zatem to nie monarcha jest źródłem władzy<sup>395</sup>.

W tym miejscu warto powrócić do kwestii, jaka została już podniesiona we wcześniejszym podrozdziale. Kołłątaj mianowicie rozróżniał pierwotną społeczność polityczną od narodu, przede wszystkim ze względów etnicznych, kulturowych oraz liczby ludności. Owa pierwotna społeczność polityczna wydaje się bliska temu, co w tradycji liberalnej określano jako „lud”, przynajmniej tak, jak uczynił to J. Locke pisząc o „społeczeństwie obywatelskim” powstałym po pierwszej umowie społecznej. Jeśli u angielskiego filozofa owa pierwotna wspólnota polityczna tworzy następnie także rząd (w znaczeniu ustroju), o tyle w ujęciu Kołłątaja, to dopiero naród, a więc rozwinięta na przestrzeni lat wspólnota, konstituuje państwo. W myśli Kołłątaja doszły zatem dodatkowe treści i motywy, podnoszące kwestie narodowości i odrębności kulturowej, wyrażone już w *Uwagach o Rządzie Polskim* J.J. Rousseau, które znał i czytał. Mimo to zachowana zostaje jedność pomiędzy tą niewielką, pierwotną wspólnotą polityczną - „ludem”, choć tego określenia Kołłątaj nie stosował na jej oznaczenie, a narodem. Stąd też to właśnie abstrakcyjnie rozumiany lud-naród jest zasadniczym źródłem wszelkiej władzy i praw. Zagadnienie umowy społecznej zostało w podobnym rozumieniu streszczone przez Kołłątaja w jego mowie o starostwach: „Wszelka społeczność polityczna, czyli, jak my nazywamy, wszystkie narody, królestwa i rzeczypospolite biorą początek od pierwszego kontraktu, który między sobą właściciele ziemi uczynili. Szczególne człowieka potrzeby były tylko przyczyną szanowania praw i należytości każdego. Dopiero to właściciele ziemi, doznawszy niesprawiedliwości i najazdów, wziąć się musieli do obrony, do wzajemnego ratunku, i utworzyli między sobą społeczność obronną, z której stopniami wyniknęła społeczność rządna w wielorakich, jak ją dziś widzimy, postaciach”<sup>396</sup>. Stąd też źródłem wszelkich państw jest owa pierwotna umowa, tworząca pierwszą społeczność, a następnie konstytucję. Lud-naród

<sup>394</sup> Por. H. Kołłątaj, *Prawo Polityczne...*, dz. cyt., s. 219.

<sup>395</sup> Por. tamże, s. 232.

<sup>396</sup> H. Kołłątaj, *Mowa w materii starostw...*, dz. cyt., s. 232.

uważany jest zatem przez omawianego myśliciela za jedyne i podstawowe suwerena władzy politycznej.

Według Kołłątaja umowa społeczna, a także konstytucja stanowią wspólne porozumienie pomiędzy właścicielami gruntów ziemskich<sup>397</sup>. Jak wspomniano wcześniej, jednym z naczelnych motywów wstąpienia rodziny właścicieli ziemskich do społeczeństwa, była obrona przed najazdami „próżniaków”, którzy nie uprawiali ziemi. Stąd też umowa społeczna mogła zostać zawarta tylko pomiędzy jednostkami i ich rodzinami posiadającymi własność ziemską. Wykluczeni zaś z niej zostali wszyscy ludzie nieposiadający ziemi. Stąd też lud-naród nie w sensie etnicznym, kulturowym, jako ogół mieszkańców kraju, ale w znaczeniu fundamentalnego podmiotu, źródła suwerennej władzy, obejmował w zasadzie tylko właściciele gruntowych. Takie ograniczenie ludu-narodu uzasadniało, dlaczego prawa polityczne miałyby być przyznane tylko posiadaczom ziemskim, ziemianom i części mieszkańców miast. Niemniej uznawanie tylko samych posiadaczy ziemskich za lud konstytuujący władzę polityczną i państwo wydaje się odmienne od ujęcia typowo liberalnego. Lud w liberalnym ujęciu złożony jest ze wszystkich jednostek. Fundamentalne znaczenie ma tu sama przynależność do rodzaju ludzkiego, ludzka natura, a nie posiadana własność. Takie akcentowanie przez Kołłątaja własności ziemskiej ukazuje wyraźne inspiracje fizjokratyczne, gdyż właśnie w tym nurcie posiadacze ziemscy byli najważniejszą częścią społeczeństwa. Ponadto warto podkreślić jeszcze inną kwestię, a mianowicie – historyczność umowy społecznej<sup>398</sup>. W pismach Kołłątaja z tego okresu umowa społeczna uznawana jest za fakt historyczny, jako jeden z historycznych etapów powstania państwa i narodu. Zresztą posłużenie się teorią kontraktualistyczną w mowie sejmowej świadczyłoby o tym, że traktował on umowę społeczną nie tylko za normatywny postulat bądź ideę, ale także za fakt historyczny. Mimo nierzadkiego kwestionowania historyczności umowy społecznej w koncepcjach J. Locke’a czy J.J. Rousseau, była ona dla tych myślicieli faktycznym zdarzeniem, a nie jedynie normatywną ideą, uzasadniającą suwerenność ludu.

---

<sup>397</sup> Por. H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t.1, dz. cyt., s. 290.

<sup>398</sup> Umowa społeczna może być rozumiana w sensie historycznym, jako wyjaśnienie genezy społeczności i państwa, a także w znaczeniu normatywnym, jak we współczesnej filozofii liberalnej J. Rawlsa. Dyskusyjna jest kwestia, czy klasyczni myśliciele, tacy jak np. J.J. Rousseau, opowiadali się za umową społeczną również w sensie historycznym, na ogół jednak w XVII i XVIII w. umowa społeczna była rozumiana jako koncepcja historyczna (a w myśli liberalnej zarazem normatywna), wyjaśniająca początki ludzkich społeczności i powstanie państw.

#### 4.1.3 Sprawowanie suwerenności przez naród – teoria reprezentacji

H. Kołłątaj w pełni uznawał ideę suwerennego ludu-narodu, choć nie opowiadał się za demokracją bezpośrednią, przynajmniej w warunkach polskich. Podobnie jak klasycy myśli liberalnej, uznawał jej ograniczoną formę nie tylko w zakresie praw jednostkowych, ale i sposobu sprawowania władzy. Naród bowiem miał w jego ujęciu sprawować władzę pośrednio, przez swoich reprezentantów zgromadzonych na sejmie. Kołłątaj nie wykluczał powierzenia przez naród władzy monarsze (choć jednocześnie krytykował „jedynowładztwo”, absolutyzm), był jednak generalnie zwolennikiem rządów republikańskich – w sensie sprawowania władzy przez wybranych reprezentantów narodu. Wpływ na jego poglądy w tej kwestii wywarła nie tylko polska tradycja ustrojowa, tak bardzo przywiązana do wolności politycznej, ale także myśl liberalna i republikańska epoki.

Według Kołłątaja prawa polityczne, zarówno odnoszące się do wybierania reprezentantów, jak również pełnienia tej funkcji, posiadać mogą tylko właściciele ziemscy. Uznaje on własność gruntową za naczelną zasadę rządu<sup>399</sup>. Jego podział na dwa stany polityczne ze względu na rodzaj posiadanej własności gruntowej – ziemski (szlachta posiadająca ziemię) i miejski w miejsce dawnego, tradycyjnego podziału jest znamieny i nowatorski. W ten sposób już nie samo szlachectwo decydowało o przynależności do „narodu politycznego”, czyli o prawach politycznych, ale posiadana własność, którą mogli z czasem zdobyć nawet chłopci. Kołłątaj jednak podkreślał znaczenie stanu ziemskiego, określając go jako pierwszy, a także dzieląc sejm na Izbę Niższą, złożoną z posłów miejskich i Izbę Wyższą, dwukrotnie liczniejszą, składającą się z delegatów ziemskich<sup>400</sup>.

Jednak zdaniem Kołłątaja nie wszyscy posiadacze gruntowi mogli uzyskać prawa polityczne, ale tylko ci, którzy posiadają siedem i pół włókien ziemi, co odpowiadało jednej wsi<sup>401</sup>. Pozbawiało to w efekcie praw politycznych dużą część ubogiej szlachty. Także nie wszyscy mieszkańcy miast mogli uzyskać prawa polityczne, a tylko ci, którzy posiadali w nich własność gruntową, posesję (wykluczone więc zostało tzw. „pospólstwo”). Istotne jest to, że Kołłątaj przyznaje owe prawa tylko ze względu na posiadaną ziemię, własność, a nie sam majątek, zamożność. Zbliżone

---

<sup>399</sup> Por. tamże, s. 312.

<sup>400</sup> Por. H. Kołłątaj, *Prawo Polityczne...*, dz. cyt., s. 98-99.

<sup>401</sup> Por. H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t.1, dz. cyt., s. 294.

stanowisko prezentowali tacy francuscy pisarze, jak choćby Helwecjusz albo Diderot<sup>402</sup>. Niemały wpływ na tę koncepcję mógł mieć także fizjokratyzm, który w sposób szczególny wyróżniał właśnie właścicieli ziemskich, choć nie dawał im praw politycznych. Jak pisze ks. podkanclerzy: „Z tego więc wypada, iż przyszły rząd Rzeczypospolitej z samych tylko właścicieli gruntowych składać się powinien. Niech będzie najbogatszy w ruchomy majątek i milionami pieniędzy obsypany człowiek, nie godzi się go przypuszczać ani do obrad, ani do rządu Rzeczypospolitej, jeżeli nie jest właścicielem gruntowym”<sup>403</sup>. Kołłątaj uzasadnia to w ten sposób, że tylko właściciele gruntowi są najbardziej związani z Rzeczypospolitą i w razie ataku najeźdźcy nie uciekną z kraju, ale pozostaną, by bronić swoich posesji i ojczyzny jednocześnie<sup>404</sup>. Zresztą wcześniej wspomniane zaliczenie do ludu-narodu konstytuującego państwo samych właścicieli gruntowych stanowiło teoretyczne uzasadnienie dla omawianego cenzusu praw politycznych. Wyjątek czynił dla właścicieli mniejszych gruntów, a także obywateli posiadających odpowiednio wysoki majątek, przyznawał im jednak tylko prawo wyboru swoich reprezentantów, a nie pełnienia urzędów i funkcji politycznych<sup>405</sup>.

W swoich pismach z okresu Sejmu Wielkiego Kołłątaj wyraźnie opowiedział się za tradycyjną, delegacyjną koncepcją reprezentacji. Według niego posłowie wybierani na sejmikach wojewódzkich albo też na zwoływanych w tym samym czasie wyborczych zgromadzeniach plenipotentów miast powinni działać ściśle według ustalonych na nich instrukcji. Stąd też posłowie zobowiązani są do wykonywania zaleceń i postulatów swojego województwa, nie mają zatem prawa do podejmowania swobodnych decyzji. Jak twierdzi: „Posłowie z województwa wybrani nie mogą i nie powinni swoją własną rządzić się wolą. Są oni określani rozkazami swego województwa i nad to nic sobie pozwalac nie powinni”<sup>406</sup>. Decyzja posła niezgodna z instrukcją bądź nie mająca w niej uzasadnienia byłaby uznawana za nieważną; województwo posiadałoby także prawo do jego odwołania. W odniesieniu do kwestii nie objętych zaleceniami zawartymi w instrukcji, delegaci byliby zobligowani do zgłoszenia się do województw i oczekiwania na ich postanowienia. Kołłątaj przewidywał elekcje posłów na sejm co sześć lat, stąd wysuwał postulat wprowadzenia

<sup>402</sup> Por. B. Leśnodorski, *U źródeł myśli politycznej Hugona Kołłątaja*, „Pamiętnik Literacki” 1950, nr 41/3-4, s. 681.

<sup>403</sup> H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 1, dz. cyt., s. 292.

<sup>404</sup> Por. tamże, s. 293.

<sup>405</sup> Por. tamże, s. 300.

<sup>406</sup> Tamże, s. 332.

corocznych sejmików relacyjnych, na których wybrani posłowie zdawaliby sprawozdanie ze swojej działalności, a także odbierali nowe bądź zmienione zalecenia do instrukcji<sup>407</sup>. W sposób wyraźny podtrzymuje on zatem, a wręcz umacnia i radykalizuje starszszlachecką tradycję politycznej reprezentacji, opartej na instrukcjach poselskich wydawanych przez sejmiki szlacheckie. Kołłątajowska koncepcja reprezentacji politycznej jest typowo delegacyjną formułą – wybrani przedstawiciele mają wiernie odzwierciedlać wolę swoich wyborców, a nie podejmować własne, suwerenne decyzje dla ich dobra i w ich imieniu. Klasyczny liberalizm opowiadał się bardziej za koncepcją reprezentacji jako powiernictwa, a przynajmniej takiej jej formy, która umożliwi reprezentantom podejmowanie własnych decyzji i wyborów, choć w imię dobra ogółu. J. Locke nie rozwinął zbytnio teorii reprezentacji, niemniej opowiadał się za pewną swobodą przedstawicieli. Z kolei koncepcja reprezentacji przedstawiona przez federalistów, zwłaszcza J. Madisona, wskazuje już wyraźnie na reprezentację jako powiernictwo, a nie samą delegację, czyli ściśle wypełnianie woli wyborców. W tym aspekcie myśl Kołłątaja w niemałej mierze odbiega od ujęcia właściwego dla klasycznego liberalizmu.

H. Kołłątaj uzasadnia swoją koncepcję reprezentacji, wskazując na potrzebę ograniczenia arbitralności i dowolności decyzji wybranych przedstawicieli. Według niego to właśnie instrukcje i zalecenia wiążące posłów w sposób ścisły nie pozwolą na przywłaszczenie sobie przez nich władzy i uchwalanie niewłaściwego prawa. Jak twierdzi: „Jakiżkolwiek bądź sejm, jakakolwiek jego forma i powaga nie ubezpieczy rządu wolnego, a tym bardziej nie zostawi powagi majestatu rządowego w ręku obywatelów, tylko przez instrukcje, na które dziś bardzo mało dajemy baczenia. (...) tedy tym bardziej instrukcje województwa powinny mieć świętą powagę co do prawodawstwa i ogólnego rządu, powinny być silnym prawidłem władzy posłów...”<sup>408</sup>. Z powyższego ustępu wynika, że tak ściśle związanie posłów instrukcjami ma swoje uzasadnienie w ograniczaniu władzy politycznej i zapobieganiu jej nadużywaniu. Reprezentacja w takim rozumieniu ma zapobiegać wszelkim dążeniom absolutystycznym. W innym miejscu wskazuje on, że dzięki nieustannej reprezentacji konstytucja powinna być przynajmniej na pewien okres zabezpieczona<sup>409</sup>. Reprezentacja - i to w takiej *stricte* delegacyjnej formie – ma w tym ujęciu zadanie

---

<sup>407</sup> Por. tamże, s. 334.

<sup>408</sup> Tamże, s. 332.

<sup>409</sup> Por. tamże, s. 274.

przede wszystkim ochronne i ograniczające władzę polityczną, uniemożliwiając wprowadzenie rządów despotycznych. To właśnie w ramach tradycji demokratycznej reprezentację rozumiano jako delegację, za czym opowiadali się T. Paine czy w *Uwagach...* J.J. Rousseau. Najważniejsza jednak dla nich była sama władza ludu, jego suwerenność i wola, która musi być przez delegatów ściśle realizowana. Tymczasem w ujęciu Kołłątaja delegacyjna formuła reprezentacji uzasadniana jest w sposób bardziej liberalny i republikański (jako aktywne uczestnictwo obywateli w polityce dla zachowania praworządności), niż *stricte* demokratyczny.

## 4.2 Koncepcja podziału władzy

### 4.2.1 Charakter władzy państwowej

Myśl liberalna przyniosła dużą odmianę jeśli chodzi o pojmowanie natury społeczeństwa i państwa. We wcześniejszej tradycji politycznej, mającej swe źródło już w starożytności, wspólnota i państwo były rozumiane jako twory czy też byty naturalne oraz konieczne; co więcej, jako pewna organiczna całość, jakiej człowiek powinien być poddany i dzięki której posiada swoje społeczne określenia, prawa i obowiązki. Nowożytna szkoła prawa naturalnego przyniosła odwrót od takiego postrzegania społeczeństwa i państwa jako bytów koniecznych i naturalnych, ale u H. Grocjusza i u T. Hobbesa umowa społeczna służyła uzasadnianiu absolutyzmu. U tego drugiego myśliciela można wręcz doszukiwać się źródeł koncepcji suwerenności państwa (suweren w jego ujęciu posiadał pełnię władzy nie tyle jako osoba, ale jako podmiot stanowiący reprezentację pierwotnej woli jednostek). Dopiero wraz z myślą liberalną J. Locke'a pojawia się koncepcja umowy społecznej, która służy jako istotne uzasadnienie dla reprezentacyjnego, wtórnego charakteru władzy państwowej; państwo nie jest tworem naturalnym ani koniecznym, posiada w tym ujęciu charakter służebny, użyteczny dla jednostek i wspólnoty, nakierowany na zabezpieczenie praw jednostki i dobro wspólne w szerokim, liberalnym znaczeniu.

H. Kołłątaj w swoich dziełach z okresu Sejmu Wielkiego nawiązywał w sposób wyraźny do tradycji umowy społecznej. Według niego pierwotna społeczność (odpowiadająca „społeczeństwu politycznemu” J. Locke'a), a także państwo (jako poszerzona społeczność, czyli naród) powstają w drodze społecznego kontraktu. Nie są to zatem byty naturalne, wynikające z samej istoty człowieka, pojawiają się dopiero po

pewnym czasie, zależą od suwerennej decyzji jednostek. Naczelnym motywem zawiązania społeczeństwa i państwa w jego ujęciu jest obrona przed napadami i zabezpieczenie praw naturalnych<sup>410</sup>. Ten typ rozumowania w zasadzie oddaje całą tradycję nowożytną koncepcji umowy społecznej, która wskazała na konwencjonalny, a także użyteczny charakter państwa. Jednak nie przesądza to jeszcze o liberalnym charakterze kołłątajowskiej koncepcji państwa. Jak już wskazano, sama idea umowy społecznej może prowadzić bądź do absolutyzmu, a wręcz uznania suwerenności państwa, jak u T. Hobbesa, bądź do przewagi woli ogółu, wspólnoty nad jednostką, czego najlepszym przykładem jest filozofia J.J. Rousseau. Jednocześnie mimo to koncepcja umowy społecznej w sposób szczególny złączyła się właśnie z myślą liberalną.

Prawa człowieka stanowią centralny, najważniejszy punkt kołłątajowskiej refleksji politycznej, na co wskazano powyżej. Owe fundamentalne, naturalne uprawnienia i swobody jednostek, zapisane w konstytucji stanowią w jego rozumieniu ograniczenie dla władzy państwowej, dla arbitralnych postanowień rządzących. Niemalże Kołłątaj poświęcił zagadnieniu praw kardynalnych, mających stanowić podstawę dla całego prawodawstwa i funkcjonowania władzy państwowej. Wyróżniony przez niego ich pierwszy rodzaj – „na prawie natury i prawie politycznym powszechnie zasadzonych” nie może być w ogóle odmieniany ani zmieniany, nawet za ogólną, jednomyślną zgodą sejmu<sup>411</sup>. Zresztą cała jego koncepcja reprezentacji i obligatoryjnych, wiążących instrukcji uzależnia posłów od woli pomniejszych, partykularnych wspólnot terytorialnych, odbierając im niezależność i samodzielność podejmowania decyzji<sup>412</sup>. Stąd też sejm - w ujęciu Kołłątaja naczelny organ władzy państwowej – nie posiada znaczącej niezależności, gdyż jest uzależniony od decyzji i postanowień mniejszych jednostek politycznych, tj. sejmików wojewódzkich. Co więcej, przy stosunkowo ograniczonej pozycji ustrojowej monarchy i w pełni zależnej od sejmu egzekutywy, sama centralna władza państwowa wydaje się dość mocno ograniczona i związana postanowieniami sejmików wojewódzkich.

Państwo zatem w tej perspektywie posiada charakter przede wszystkim liberalny. Po pierwsze bowiem, powstaje w drodze umowy społecznej, za dobrowolnym

---

<sup>410</sup> Por. H. Kołłątaj, *Mowa w materii starostw...*, dz. cyt., s. 232.

<sup>411</sup> Por. H. Kołłątaj, *Prawo Polityczne...*, dz. cyt., s. 237.

<sup>412</sup> Por. H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 2, dz. cyt., s. 51.



przyzwoleniem jednostek w celu ochrony ich praw i dóbr<sup>413</sup>. A jednocześnie, co stanowi nieodłączną cechę liberalnej teorii państwa, po ukonstytuowaniu władzy, jednostki nie tracą swoich naturalnych praw, ani nie mogą się ich dobrowolnie zrzec na rzecz władzy państwowej. Prawa kardynalne, do których Kołłątaj zalicza nie tylko prawa człowieka, ale i prawa polityczne, stanowią zasadnicze ograniczenie dla władzy politycznej. Sama kołłątajowska koncepcja sejmku jako naczelnego, najważniejszego organu państwowego, stanowiącego wyraz woli narodu wprost wskazuje na lud-naród, a nie abstrakcyjne państwo jako suwerena. Państwo w jego ujęciu nie tylko jest tworem wspólnoty (jak u T. Hobbesa), ale wciąż jego naczelne instytucje i organy stanowią wyraz woli narodu, dzięki czemu to lud pełni władzę zwierzchnią, choć w sposób pośredni, przez swoich przedstawicieli. Ale i w tym punkcie Kołłątaj znacznie ściślej niż klasyczni myśliciele liberalni, wiąże przedstawicieli z wolą swoich wyborców, czyli instrukcjami ustalonymi na sejmikach wojewódzkich. Ponadto, według niego, prawo nie powinno być zbyt często zmieniane. Nie uważał on, by naczelnym zadaniem sejmku było ciągle ustanawianie nowych przepisów i praw<sup>414</sup>. Według niego władza polityczna nie powinna być zbyt uciążliwa dla obywateli i nie polega ona przede wszystkim na tworzeniu nowych praw. Był także przeciwnikiem zbyt rozległej i drobiazgowej władzy państwowej, podobnie jak później A. de Tocqueville, który dostrzegał niebezpieczeństwo demokratycznych tendencji w Ameryce. Jak pisał w podobnym duchu i to pół wieku przed francuskim myślicielem Kołłątaj: „Monarchie doznają codziennie złych skutków z takowego rządu, a republika straciłaby w tym momencie przyjemność, która się zasadza na swobodzie i bezpieczeństwie wszystkich. Wielki podatek nie jest tak uciążliwy, jak zbyt i skrzętny rząd, który wglądając w najdrobniejsze obywatelów roboty, traktując ich jak niedorośle dzieci, odejmuje im zupełnie ochotę czynienia dobrze, tępi przemysł, a czyniąc kraj taki nieznośnym, robi go przez to samo obmierzchłym”<sup>415</sup>. Cytat ten ukazuje w bardzo wyraźny sposób liberalne podejście Kołłątaja nie tylko do państwa, ale i polityki.

Generalnie, w myśli Kołłątaja władza państwa wywodzona jest i uzależniona od woli ludu-narodu, a zarazem ograniczona prawami kardynalnymi i konstytucją, a także przez wewnętrzny, strukturalny podział. Nie posiada więc charakteru absolutnego i suwerennego, niezależnego od narodu, przynajmniej jego części posiadającej prawa

<sup>413</sup> Por. H. Kołłątaj, *O prawach...*, dz. cyt., s. 181-182.

<sup>414</sup> Por. H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 2, dz. cyt., s. 120.

<sup>415</sup> Tamże, s. 120.

polityczne. Kołłątaj nie przewiduje bezprawnego, niezgodnego z prawami kardynalnymi działania sejmu, zapewne z racji jego ścisłego powiązania z sejmikami wojewódzkimi czy mówiąc ogólniej – z narodem, ale już w przypadku monarchy (dziedzicznego), niewybranego za każdym razem przez obywateli, dopuszcza prawo buntu w przypadku przywłaszczenia przez niego władzy sejmu<sup>416</sup>. Zgodnie zatem z typowo polskimi tradycjami politycznymi, nawet król ograniczony był konstytucją, a jego władza nie miała suwerennego, absolutnego charakteru, jak zresztą całe państwo i jego instytucje. Jedynie sejm można uznać za organ suwerenny, ale i tak w ograniczonym sensie, gdyż jego postanowienia były wyrazem politycznej woli wyrażonej na sejmikach wojewódzkich.

Pomimo dość wyraźnych motywów liberalnych, kołłątajowskie refleksje nad władzą nie są pozbawione także republikańskiego charakteru. Nie są one jednak dominujące, a przynajmniej pozostające w jakiejś sprzeczności z jego zasadniczymi koncepcjami. W jednym z ustępów drugiej części *Listów Anonima* Kołłątaj pisał o państwie w kategoriach republikańskich: „Pomyślmy nieco nad tym, że wszyscy, ile nas tylko ziemia polska nosi, bez żadnego wyjątku, ubogiego i bogatego, jesteśmy poddani Rzeczypospolitej. Ona ma najwyższą nad nami władzę, jej prawa nad nami panują, jej wola nam rozkazuje, jej siła nas broni, jej moc nas poskramia i karze”<sup>417</sup>. Ustęp ten jednak został osadzony w kontekście poddaństwa chłopów, w którym Kołłątaj krytykował ich zniewolenie, wskazując, że poddanym można być tylko wobec Rzeczypospolitej, a nie poszczególnych ziemian i dziedziców. Co więcej, przytoczony cytat posiada charakter bardziej retoryczny niż teoretyczny. Stąd też, mimo pewnych wątków republikańskich, ustęp ten nie świadczy o jego nieliberalnej koncepcji państwa.

H. Kołłątaj proponował okazałe, pełne przepychu i symboli obrady Izby Trzeciej (czyli połączonej Izby Miejskiej i Szlacheckiej wraz z królem), dla okazania majestatu władzy politycznej<sup>418</sup>. Bardzo szczegółowo opisywał obrady owej Izby i jej przepych, proponując m. in. umieszczenie przy królu miecza Bolesława Chrobrego i pozostałych pamiątek wcześniejszych monarchów, zdobyte w bitwach chorągwie, a w całej Izbie posągów królów i zasłużonych Polaków<sup>419</sup>. Samą Izbę Wyższą określał jako „świątynię wolności”<sup>420</sup>. J.J. Rousseau w swoich *Uwagach o Rządzie Polskim* wskazywał na

<sup>416</sup> Por. H. Kołłątaj, *Prawo Polityczne...*, dz. cyt., s. 242-243.

<sup>417</sup> H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 1, dz. cyt., s. 278.

<sup>418</sup> Por. tamże, t. 2, s. 104.

<sup>419</sup> Por. tamże, s. 105.

<sup>420</sup> Tamże, s. 104.

potrzebę wystawności publicznej, ale precyzował zarazem, że powinna być ona mocno ograniczona i raczej symboliczna, pozbawiona wielkiego ceremoniału i przepychu. Dlatego też proponował ustanowienie świąt narodowych, a w polskim senacie umieszczenie dwóch snopków zboża<sup>421</sup>. Tymczasem Kołłątaj wysunął zupełnie odmienny postulat, opowiadając się właśnie za wielką wystawnością ceremoniału, mającego podkreślać wielkość władzy państwowej. Przywiązywanie przez niego takiej wagi do państwowego ceremoniału, mającego uwypuklić wielkość władzy politycznej, wcale nie przeczy jego liberalnym ideom i motywom, choć są to wątki nienależące do tradycji liberalnej, a przynajmniej nieporuszane przez jej klasycznych myślicieli.

Bardziej problematyczna w omawianym aspekcie wydaje się inna kwestia, związana z relacjami Kościoła i państwa. Jak już zasygnalizowano powyżej, Kołłątaj opowiadał się za podporządkowaniem Kościoła państwu. W niemałym stopniu tracił on swoją niezależność na rzecz władzy politycznej. Co więcej, dla omawianego myśliciela znaczenie duchowieństwa i Kościoła sprowadzało się nie tylko do zadań typowo duchowych, religijnych, ale było istotne także ze względu na edukację ludu i cnoty obywatelskie<sup>422</sup>. Łączył on kategorie religijne z obywatelskimi, wskazując na znaczenie religii na rzecz obywatelskiego wychowania i cnót<sup>423</sup>. Nie negował on jednak znaczenia samej religii ani typowo religijnych zadań Kościoła, nie sprowadzał roli duchowieństwa jedynie do celów politycznych, państwowych, stąd trudno mówić o całkowitym podporządkowaniu Kościoła i religii państwu. Choć zaprezentowane przez Kołłątaja stosunki między państwem a Kościołem nie posiadają w pełni liberalnego charakteru, to jednak nie stanowią zanegowania jego fundamentalnych, liberalnych zasad. Nie wskazują tym bardziej na obecność koncepcji suwerenności państwa w jego myśli politycznej.

#### 4.2.2 Konstytucjonalizm i potrzeba ograniczenia władzy państwa

Jednym z naczelných znaczeń konstytucjonalizmu jest ograniczenie władzy państwa przez prawo wyższego rzędu. Prawo to, zapisane w konstytucji, miałoby stanowić barierę dla arbitralności rządzących, dowolności ich postanowień i działań. Wyżej omówiono już ujęcie konstytucjonalizmu w myśli Kołłątaja w aspekcie suwerenności

<sup>421</sup> Por. J.J. Rousseau, *Uwagi o Rządzie...*, dz. cyt., s. 199.

<sup>422</sup> Por. H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 2, dz. cyt., s. 90.

<sup>423</sup> Por. H. Kołłątaj, *Prawo Polityczne...*, dz. cyt., s. 297-230.

ludu i praw jednostki, pozostaje więc do przeanalizowania ostatnie ze znaczeń owej idei, czyli ograniczenie władzy politycznej.

H. Kołłątaj opowiadał się za pisemną, a nie zwyczajową, jak w tradycji angielskiej, formą konstytucji. W swoim projekcie prawa konstytucyjnego – przywoływanego już wielokrotnie *Prawa Politycznego Narodu Polskiego* – proponował konstytucyjne zapisanie praw kardynalnych, które (w zależności od rodzaju) byłyby albo w ogóle nie do odmiany, albo też jego zmiana wymagałaby daleko posuniętej zgody sejmu<sup>424</sup>. Prawa kardynalne w kołłątajowskim ujęciu obejmowały zarówno fundamentalne prawa natury, jak również prawa polityczne, mniej i bardziej szczegółowe. Jednym z naczelných zadań konstytucji było właśnie zabezpieczenie i ugruntowanie owych praw kardynalnych przed odmianą bądź zniesieniem ze strony rządzących. Szczególne znaczenie przypisywał pierwszym dwóm rodzajom praw kardynalnych, które nie mogły zostać uchylone czy zmienione<sup>425</sup>. Twierdził także, że naruszenie ze strony rządzących tych najbardziej podstawowych praw naturalnych i politycznych (wywodzonych nie z porozumienia stanów, ale pierwotnej umowy społecznej) daje obywatelom prawo do „wojny odpornej”, a więc prawa do oporu<sup>426</sup>. Kołłątajowski projekt konstytucyjny obejmował jednak nie tylko owe prawa kardynalne, ale także, jak sam to określał, „materyje status”, czyli bardziej konkretne przepisy i normy, odnoszące się do poszczególnych stanów, a także do kształtu i działania władzy politycznej. Wspomniane dzieło nie zostało ukończone przez Kołłątaja, który napisał tylko pierwszą księgę, niemniej z prospektu, który pozostawił, można dowiedzieć się o tym, że planował także napisać ustępy określające zarówno ustrój rządów w województwach, a także rządu krajowego, w tym sejmu<sup>427</sup>. Po uchwaleniu Konstytucji Majowej, która zawierała głównie prawa polityczne, wysunął on postulat spisania konstytucji moralnej i ekonomicznej, które rozwijałyby i poszerzały ówczesne zapisy konstytucyjne.

Postulat zapisania w konstytucji praw kardynalnych, jaki wysunął Kołłątaj, a także bardziej szczegółowych praw, ściśle wiąże się z ujmowaniem konstytucji jako swoistego hamulca czy też bariery dla władzy państwowej. W tym sensie konstytucja i przede wszystkim zapisane na jej początku prawa kardynalne miały stanowić

---

<sup>424</sup> Por. tamże, s. 236-237.

<sup>425</sup> Por. tamże, s. 248-249.

<sup>426</sup> Por. tamże.

<sup>427</sup> Por. H. Kołłątaj, *Prospekt, według którego ma być napisane i ułożone prawo polityczne Narodu Polskiego czyli Ustawa Rządowa*, [w:] Tenże, *Listy Anonima i Prawo Polityczne...* dz. cyt., s. 391-392.

najbardziej pierwotne, zasadnicze prawo, które byłoby podstawą dla całego dalszego ustawodawstwa politycznego i cywilnego: „...prawa kardynalne tak są ułożone, aby służyły za fundament wszystkim prawom tego kraju, zawierać się tylko będzie prawo polityczne, czyli konstytucja rządu polskiego”<sup>428</sup>. Konstytucja ograniczała zatem w takim rozumieniu władzę państwa i dowolność w tworzeniu prawa. Miała ona nie tylko stanowić ramy normatywne dla samego sejm, ale także dla monarchy, który, zgodnie zresztą ze staropolską tradycją polityczną, musiał jej przestrzegać<sup>429</sup>. Pisał on także: „Jeżeli chcemy być wolnemi, wiążmy ręce ministrom, niech nic nie mogą przez udzielność swego urzędu i niech tylko tyle im wolno czynić będzie, ile im dozwoli konstytucja rządu...”<sup>430</sup>. Stąd także i w tym aspekcie myśl Kołłątaja posiada charakter liberalny, skoro konstytucja miała zawierać w sobie prawa, które miały obowiązywać rządzących, a przede wszystkim nienaruszalne, fundamentalne prawa kardynalne. Kołłątaj w jednym z ustępów *Listów Anonima* stwierdza, że to prawom w Polsce „jedynowładztwo przynależy”<sup>431</sup>, niemniej polski myśliciel za nienaruszalne uznawał tylko prawa natury i fundamentalne prawa polityczne, a nie całe prawodawstwo czy prawa zwyczajowe. Jednym z ważniejszych wątków staropolskiej myśli politycznej była suwerenność prawa<sup>432</sup>. Kołłątaj tylko częściowo opowiadał się za tą koncepcją, dopuszczał bowiem zmianę prawodawstwa przez sejm, z wyjątkiem tych podstawowych, nienaruszalnych praw kardynalnych, którym powinni podporządkować się rządzący i lud. W tym sensie jego koncepcje są zgodne z tradycją liberalną.

Konstytucjonalizm można jednak rozumieć w znacznie szerszym sensie, nie tylko jako spisany akt normatywny, ograniczający władzę państwową, ale także jako wewnętrzne podzielenie i równoważenie się władzy, a przez to jej ograniczenie. Omawiany myśliciel poświęcił wiele miejsca podziałowi władzy politycznej – zarówno w ramach władzy centralnej, a także pomiędzy nią a rządami poszczególnych województw. Podział ten zostanie omówiony w następnym podrozdziale. Istotna jednak jest nie tylko kwestia zaprezentowanych przez Kołłątaja strukturalnych podziałów na władzę ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą, a także ogólnokrajową i wojewódzką, ale także potrzeba ich wprowadzenia. Polski autor podziela typową dla tradycji liberalnej antropologię, która ukazuje niebezpieczeństwo pełnienia władzy

<sup>428</sup> H. Kołłątaj, *Prawo Polityczne...*, dz. cyt., s. 218.

<sup>429</sup> Por. H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 1, dz. cyt., s. 265.

<sup>430</sup> H. Kołłątaj, tamże, t. 2, s. 53-54.

<sup>431</sup> Por. tamże, s. 101.

<sup>432</sup> Por. A. Grześkowiak-Krwawicz, *Dyskurs polityczny...*, dz. cyt., s. 107-108.

politycznej, zwłaszcza tej o najwyższym znaczeniu. Uznawał więc za problematyczne powierzenie władzy jednej osobie, a także pozostawienie ministrom zbyt dużej swobody. Jak pisał: „Dobry minister jest to rzecz rzadsza jak dobry monarcha. (...) Lecz bojaźń ciągłym stwierdzona doświadczeniem przynagła, abyśmy się strzegli oddać władzę najwyższego panowania w ręce jednego człowieka, który wkrótce bardzo mógłby się zapomnieć, czym być powinien przez sprawiedliwość, a stałby się tym, czym mógł być przez swe namiętności”<sup>433</sup>. Choć Kołłątaj opowiadał się za dożywotnimi urzędami ministerialnymi, to jednocześnie twierdził, że urzędy sędziowskie powinny być sprawowane tylko przez pewien okres<sup>434</sup>. Dostrzegał zarazem zagrożenie, wynikające z nieustannego piastowania funkcji politycznych, takich jak funkcja posła czy deputata<sup>435</sup>. Generalnie Kołłątaj dostrzegał niebezpieczeństwa, jakie płyną ze zbyt dużej rozległości władzy, bądź zbyt długiego jej sprawowania, co w pełni koresponduje z ujęciem liberalnym.

W ujęciu liberalnym istotny jest nie tylko sam podział na władzę ustawodawczą, wykonawczą i sędziowską, który pod względem formalnym aprobował nawet J.J. Rousseau. W myśli liberalnej najważniejszy jest faktyczny podział owych władz, a także ich wzajemne stosunki między sobą, a przede wszystkim wzajemne hamowanie i balansowanie się. Kołłątaj podkreślał znaczenie wzajemnego ograniczania się poszczególnych władz, aby w ten sposób zapobiec uchwalaniu niewłaściwych praw, bądź ich zbyt częstej odmianie. Dlatego też opowiadał się za dwuizbowym parlamentem: „Chcemyż mieć prawa lepsze i konstytucyjną trwalszą? Ośmielmy się nie z pobudek naśladownictwa, lecz z potrzeby, podzielić władzę prawodawczą i ustanowić dwie osobne na ten koniec izby; czyliby te były uważane podług stanów, czyli inaczej, dosyć na tym, aby miały równe między sobą władze, aby jedna mogła zatamować porywczosć drugiej”<sup>436</sup>. Wzajemne, wewnętrzne hamowanie się i powstrzymywanie władz to naczelną postulat monteskiuszowskiej teorii podziału. Również z tych względów Kołłątaj opowiadał się później za nadaniem królowi prawa sankcji ustawom sejmu, aby zapobiec przez to uchwalaniu złego prawa i jego zbyt częstej odmiany. Choć był przeciwnikiem *liberum veto*, to jednak dostrzegał też niebezpieczeństwo wynikające ze stosowania samej demokratycznej zasady większościowej: „Pluralitas niczym nie ograniczona, pluralitas bez podziału, bez pewnych hamulców w konstytucji rządowej

<sup>433</sup> H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 2, dz. cyt., s. 54.

<sup>434</sup> Por. tamże, t. 1, s. 348.

<sup>435</sup> Por. tamże, s. 328.

<sup>436</sup> H. Kołłątaj, *Prawo Polityczne...*, dz. cyt., s. 209.

niczym nie jest, tylko przemocą większej liczby nad mniejszą...”<sup>437</sup>. Jak można zauważyć, Kołłątaj posługuje się sformułowaniami typowymi dla klasycznej myśli liberalnej w aspekcie organizacji i podzielenia władzy politycznej. Poszczególne władze, a nawet sam sejm, powinny być pomiędzy sobą podzielone, aby przez to się wzajemnie ograniczały i hamowały, utrudniając arbitralne rządy czy podejmowanie niewłaściwych, nieprzemyślanych postanowień.

H. Kołłątaj opowiadał się przede wszystkim za ścisłym oddzieleniem sejmu („władzy najwyższego panowania”) od władzy wykonawczej, zgodnie z klasyczną myślą liberalną, przy czym sejmowi przyznawał nie tylko kompetencje ustawodawcze, ale i kontrolne wobec egzekutywy. Jak pisał: „Władza wykonawcza powinna być zupełnie od reprezentantów oddzielona, żeby najprzód pan nie zastępował oraz sługi obowiązków, żeby nawzajem sługa nie był razem panem, żeby na koniec ten sam błędów nie eskuzował i nie karał, kto by się ich mógł dopuścić, a nade wszystko, żeby obywatel dwoistą okryty powagą nie stawał się zuchwałym i Rzeczypospolitej szkodliwym”<sup>438</sup>. Ten typ argumentacji bliski jest ujęciu liberalnemu i koncepcjom J. Locke’a. Niemożność łączenia przez jednostkę funkcji właściwych dla poszczególnych rodzajów władzy była bardzo istotna ze względu na demoralizujący wpływ wynikający z posiadania przez nią zbyt rozległych kompetencji politycznych. Sejm i „rząd wykonawczy” posiadają ponadto różne funkcje i zadania, a także ta druga władza jest podporządkowana pierwszej, stąd niewłaściwie jest, według Kołłątaja, łączenie przez jedną osobę tych dwóch rodzajów władzy.

Generalnie, polski myśliciel w swoich pismach z okresu Sejmu Wielkiego wyrażał typowo liberalne przekonanie o konieczności ograniczenia władzy państwa – i to zarówno poprzez spisana konstytucję, jak i strukturalny podział, który zostanie dokładniej omówiony w następnym podrozdziale. Co więcej, podział ten opisywany był przez niego w liberalnych kategoriach hamulców i ograniczeń. Potrzebę jej ograniczenia uzasadniał on także w liberalny sposób, wskazując na słabości ludzkiej natury i zagrożenia wynikające z posiadania zbyt rozległej władzy.

---

<sup>437</sup> Tamże.

<sup>438</sup> H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 2., dz. cyt., s. 51.

#### 4.2.3 Podział i powiązanie podmiotów władzy

Kwestie ustrojowe zostały opisane przez Kołłątaję obszernie i dość szczegółowo w drugiej i trzeciej części *Listów Anonima*. W tym podpunkcie zostaną one ukazane przede wszystkim w kontekście podziału władz i ich wzajemnego powiązania, co pozostaje w ścisłym związku z myślą liberalną.

Warto podkreślić, że polski myśliciel wysunął propozycję reform ustrojowych nie tylko samej władzy centralnej, krajowej, ale także terytorialnej. Opowiadał się m. in. za podzieleniem Rzeczypospolitej na trzy prowincje, które złożone byłyby z województw, a te z czterech powiatów<sup>439</sup>. Omówił także kwestie odnoszące się do rodzaju i sposobu obradowania sejmików wojewódzkich oraz wyboru urzędników terytorialnych i sędziów. Jego koncepcje w tym zakresie stanowiły raczej częściowe, a nie radykalne reformy dotychczasowej praktyki ustrojowej. Uznawał on tradycyjny podział sejmików na elekcyjne, relacyjne i gospodarskie<sup>440</sup>. Z kolei postulat odsunięcia szlachty nieposiadającej wystarczającej ilości ziemi od obrad sejmików wojewódzkich był zasadniczym zerwaniem z dotychczasową, staropolską tradycją polityczną. Kołłątaj wysunął też własne koncepcje modernizacji i poszerzenia administracji terenowej, wówczas w Polsce bardzo słabo rozwiniętej<sup>441</sup>. Na szczególną uwagę w kontekście liberalnej idei podziału władz zasługuje jego przekonanie o tym, że posiadanie przez województwa pewnego obszaru władzy oraz niezależności od władzy centralnej jest istotne dla ugruntowania i zabezpieczenia wolności w państwie. Jak pisał o tym Kołłątaj: „Na powadze rządu szczególnego każdego województwa zasadzam jedyną i bezpieczną trwałość ogólnego, lecz wolnego Polski rządu”<sup>442</sup>. Decentralizacja władzy i przyznanie województwom części władzy ustawodawczej i wykonawczej miały zapobiec w tym ujęciu rozrostowi władzy centralnej i tendencjom despotycznym. Istotne znaczenie w tym względzie Kołłątaj przyznawał instrukcjom poselskim, które mocno ograniczały arbitralność posłów na sejmie i obligowały ich do składania wyjaśnień sejmikom wojewódzkim. Generalnie sam podział władzy w płaszczyźnie ogólnokrajowej i terytorialnej miał za zadanie nie tylko usprawnienie rządzenia w kraju, ale także zapobieganie rozrostowi władzy centralnej i tendencji absolutystycznych, despotycznych.

---

<sup>439</sup> Por. tamże, t. 1, s. 325-326.

<sup>440</sup> Por. tamże, s. 326.

<sup>441</sup> Por. B. Leśnodorski, *Wstęp...*, dz. cyt., [w:] H. Kołłątaj, *Listy Anonima i Prawo Polityczne...*, s. 65.

<sup>442</sup> H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 1, dz. cyt., s. 334.



Najistotniejsze jednak były kołłątajowskie propozycje reformy władzy centralnej, ogólnokrajowej. Opowiadał się on, jak już wcześniej zostało napisane, za oddzieleniem „władzy najwyższego panowania”, czyli sejmu od władzy wykonawczej. Kołłątaj podkreślał zresztą, że do istoty tej naczelnej władzy, jak i samej republiki należy nie tylko stanowienie prawa, ale i dozór wobec władzy wykonawczej<sup>443</sup>. W jego dziełach często pojawia się ten zasadniczy postulat; wielokrotnie podkreślał, że „władza najwyższej opieki i dozoru”, czyli sejm i władza wykonawcza nie mogą być pełnione przez te same jednostki. Jednak to tej pierwszej władzy dawał pierwszeństwo w ogólnym porządku politycznym, a egzekutywa była przez nią powoływana i jej podporządkowana, a także oceniana i rozliczana. Władza najwyższa miała pochodzić z samego narodu, a mówiąc dokładniej z wyboru części szlachty i mieszczan, stąd jej pierwszeństwo przed egzekutywą, która była właśnie przez nią powoływana i jej podlegała<sup>444</sup>. Kołłątajowska koncepcja podziału władz bliższa jest koncepcjom J. Locke’a niż Monteskiusza. To właśnie angielski filozof postulował przewagę i ścisłe ograniczenie egzekutywy przez władzę ustawodawczą, czyli w ówczesnej praktyce ustrojowej angielski parlament. Monteskiusz natomiast w dużej mierze uniezależnił władzę wykonawczą od ustawodawczej i starał się je zrównoważyć, wskazując na potrzebę nie tylko samego podziału, ale wzajemnego ich ograniczania się. Władza wykonawcza nie równoważy się w ujęciu Kołłątaja z sejmem, skoro jest mu (a także królowi) całkowicie podległa, jednak już samo podzielenie władzy jest istotne w kontekście tradycji liberalnej. Kołłątaj twierdził, że powinna ona składać się z pięciu komisji, czyli ministerstw, a mianowicie - Komisji Skarbowej, Wojskowej, Interesów Cudzoziemskich, Policji i Edukacji<sup>445</sup>. W kwestii władzy sądowniczej Kołłątaj pozostaje bardziej na gruncie polskiej tradycji ustrojowej niż doktryny podziału Monteskiusza. Nie wskazuje bowiem, przynajmniej tak wyraźnie i często jak w przypadku egzekutywy, na konieczność jej oddzielenia, nie wymienia też wprost trzech rodzajów władzy w taki sposób, jak czynił to Monteskiusz. W *Prawie Politycznym...* rozróżnia zwierzchność rządową, porządkową i sądową, nie określa jednak wprost sądownictwa jako jednego z fundamentalnych typów władzy<sup>446</sup>. W omawianej sprawie pozostaje bardziej pod wpływem polskiej tradycji ustrojowej, która częściowo oddzielała sądy od władzy wykonawczej, ale nie uznawała ich za osobną władzę,

<sup>443</sup> Por. H. Kołłątaj, tamże, t. 2, s. 11-12.

<sup>444</sup> Por. tamże, s. 56.

<sup>445</sup> Por. tamże, s. 57.

<sup>446</sup> Por. H. Kołłątaj, *Prawo Polityczne...*, dz. cyt., s. 221.

niezależną od pozostałych. Przyznawał on m. in. Komisji Skarbowej, a więc organowi władzy wykonawczej, uprawnienia sędownicze<sup>447</sup>. Opowiadał się także za sądami sejmowymi, przed którymi stawaliby oskarżeni urzędnicy, przedstawiciele władzy wykonawczej, przy czym sądy te funkcjonowały już dość długo w polskiej praktyce ustrojowej<sup>448</sup>.

Sejm jest dla Kołłątaja naczelnym, najważniejszym podmiotem władzy politycznej. Poświęcił on mu wiele miejsca w swoich pismach z okresu Sejmu Wielkiego, wysuwając jedne z najbardziej oryginalnych koncepcji na tle ówczesnej myśli. Jak pisał: „Sejm trwały będzie u mnie monarchą, będzie prawa stanowią, będzie wszystkim magistraturom i obywatelom rozkazywał, będzie sam swych rozkazów doglądał”<sup>449</sup>. W sposób dość bezpośredni i wyrazisty, co zresztą jest typowe dla jego sposobu pisania, ukazał on swoją ideę sejmu i jego dominujące znaczenie w całym porządku politycznym. Stąd też można mówić wręcz o „sejmie suwerennym” w kołłątajowskim rozumieniu, jak uczynił to B. Leśnodorski<sup>450</sup>. Trzeba jednak od razu podkreślić, że sejm był suwerenny tylko jako najwyższy organ państwa, naczelnym podmiotem władzy politycznej, gdyż zasadniczym zwierzchnikiem wciąż pozostawał lud-naród, czyli w praktyce część szlachty i mieszczan. Reprezentanci byli bowiem nie tylko wybierani przez tak rozumiany naród, ale także mocno ograniczeni przez instrukcje poselskie i konstytucję. Zresztą w *Prawie Politycznym Narodu Polskiego* Kołłątaj ograniczył ustawodawczą władzę parlamentu poprzez sankcję królewską. Stąd też jego koncepcje nie oznaczają uznania dla suwerenności parlamentu, choć faktycznie przyznawał on sejmowi naczelną władzę polityczną.

Omawiając kołłątajowską ideę sejmu, trzeba zwrócić uwagę na dwie istotne kwestie, które świadczą o dużej oryginalności jego myśli ustrojowej. Po pierwsze, Kołłątaj nieustannie pisze o „sejmie trwałym”. We wcześniej polskiej myśli politycznej, jak np. u S. Leszczyńskiego, pojawia się koncepcja „sejmu gotowego”, który na wezwanie króla byłby zdolny do szybkiego zebrania się. Kołłątaj jednak odróżnia „sejm gotowy” od „sejmu trwałego”<sup>451</sup>. Ten drugi typ sejmu obradowałby bowiem w zupełnie odmienny sposób, niespotykany w dotychczasowej polskiej praktyce ustrojowej. Jego kadencja trwałaby sześć lat, a obradowałby on corocznie, poza kilkoma wolnymi od

<sup>447</sup> Por. H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 2, dz. cyt., s. 65.

<sup>448</sup> Por. tamże, s. 118-119.

<sup>449</sup> Tamże, s. 97.

<sup>450</sup> Por. B. Leśnodorski, *Wstęp...*, dz. cyt., [w:] H. Kołłątaj, *Listy Anonima i Prawo Polityczne...*, s. 69.

<sup>451</sup> Por. H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 2, dz. cyt., s. 29.

posiedzeń miesiącami<sup>452</sup>. Kołłątaj postulował zatem wprowadzenie stałego obradowania sejmu, co stanowiło wyraz już nowoczesnej koncepcji parlamentaryzmu. Dotychczas sejmy w Polsce były zwoływane zaledwie co dwa lata i to na kilka tygodni, co wielokrotnie krytykował polski myśliciel. Uznawał on, że wprowadzenie „sejmu trwałego” przyczyni się do znacznej poprawy i polepszenia stanu polskiego państwa<sup>453</sup>.

Druga kwestia wydaje się jeszcze bardziej istotna w kontekście teorii liberalnej. Otóż Kołłątaj twierdził, że „sejm trwały” powinien nie tyle ciągle, nieustannie tworzyć nowe prawa, a raczej mieć dozór nad powołaną przez niego władzą wykonawczą. „Komu na myśl przychodzi przyszły sejm trwałego układ, kto chce mieć doskonałą republikę, niech sobie nie wystawia sejmu nieustannie prawodawczego. Potrzeba prawodawstwa raz odbyta więcej powtarzaną być nie ma, a przynajmniej powtarzać ją należy z największą uroczystością, ostrożnością i zezwoleniem wszystkich województw (...) Sejm trwały uważa się jako prawa zwierzchność najwyższego nad całym rządem dozoru i ta zwierzchność, choćby się prawodawstwem nie trudniła lub choćby się w pewnych czasach trudnić chciała, mieć będzie obszernie i ważne materyje, które nikomu, tylko samej Rzeczypospolitej przynależą”<sup>454</sup>. Według Kołłątaja dozór nad władzą wykonawczą jest ważny z tego względu, że świadczy o republikańskim charakterze państwa i nie może zostać powierzony podmiotowi nie pochodzącemu wprost od narodu, stąd też jego krytyka Rady Nieustającej, która składała się z delegatów wyłonionych przez sejm. To właśnie „sejm trwały”, jako pochodzący bezpośrednio od narodu, miał uprawnienia nie tylko ustawodawcze, ale również dozoru i ograniczania, rozliczania egzekutywy, co dla Kołłątaja było bardzo istotne. Sam ujął tę kwestię w bardzo treściwy sposób: „Sejmy nasze powinny się wprawić bardziej do dozoru magistratur wykonawczych, do rozkazów z mocy ustanowionego prawa, niż do niebezpiecznego praw nowych stanowienia”<sup>455</sup>. Kołłątajowska koncepcja „sejmu trwałego” odznacza się oryginalnością na tle ówczesnej polskiej myśli politycznej; co więcej, poprzez nacisk położony na kontrolne zadania sejmu wobec egzekutywy, posiada charakter liberalny. Zarysowują się w niej bowiem fundamentalne elementy liberalnej teorii podziału i powiązania władz, które nie tylko posiadają odmienne kompetencje, ale i na siebie oddziałują i wzajemnie się ograniczają. Według Kołłątaja, zasadniczą przewagę ma sejm, a władza wykonawcza jest mu podporządkowana i w

---

<sup>452</sup> Por. tamże, s. 106.

<sup>453</sup> Por. tamże, t. 1, s. 271, 273.

<sup>454</sup> Tamże, t. 2 s. 13-14.

<sup>455</sup> Tamże, s. 112.

niewielkim stopniu się z nim równoważy, choć w *Prawie Politycznym Narodu Polskiego* przyznane królowi prawo sankcji stanowi ograniczenie dla sejmu, posiadającego dość duże kompetencje i niezależność.

H. Kołłątaj opowiadał się za sejmem dwuizbowym. Pierwsza z izb – Izba Niższa, składałaby się z przedstawicieli miast, byłaby o połowę mniej liczna niż Izba Wyższa, w której zasiadać miał stan szlachecki<sup>456</sup>. Bez zezwolenia Izby Niższej nie można byłoby zmieniać dotychczasowych praw, a w uchwalaniu nowych miały one mieć takie samo znaczenie<sup>457</sup>. Izba Wyższa natomiast złożona byłaby nie tylko z posłów, ale i senatorów, których Kołłątaj określa jako reprezentantów województw<sup>458</sup>. Generalnie był on przeciwny zbyt dużym różnicom stanowym, stąd też krytykował uczynienie z senatu osobnego stanu i postulował wspólną izbę dla posłów i senatorów jako reprezentantów stanu szlacheckiego. Niemniej nie był on konsekwentny w tej kwestii, bowiem w późniejszym piśmie zaproponował odmienną koncepcję, dzieląc władzę prawodawczą na izbę składającą się z przedstawicieli miast i szlachty oraz senat<sup>459</sup>. Przewidywał też utworzenie Izby Stanów Złączonych, w której zasiadałby także sam król, a podczas której m. in. miałyby miejsce sprawozdania z komisji rządowych i czytanie *pacta conventa*<sup>460</sup>. Kołłątaj dopuszczając mieszczan do obrad sejmu, a wręcz postulując utworzenie specjalnie dla nich osobnej izby, odszedł w dużej mierze od tradycyjnej, wyłącznie szlacheckiej polskiej tradycji parlamentarnej. Jednak wciąż przyznawał naczelne znaczenie szlachcie, czyli stanowi ziemskiemu, twierdząc, że jest to uzasadnione już z samej racji własności gruntowej: „Obszerność dziedzictw ziemskich szacowniejszą być zawsze powinna od dziedzictw miejskich i chociaż samo miasto wielkie może przewyższać szacunkiem ziemię lub powiat, w którym się znajduje, bogactwo jednak ziemi szanowniejsze nierównie jest, bo się na nim zasadzają bogactwa miejskie, bo ziemia odradza corocznie ich masę, gdy miasta nic więcej nie czynią, tylko albo je przerabiają i zamieniają, albo je konsumują”<sup>461</sup>. Jak już zostało powyżej napisane, dla Kołłątaja dwuizbowy parlament był istotny również ze względu na wzajemne ograniczanie się, co utrudniałoby uchwalanie złego prawa i jego zbyt częstej odmiany<sup>462</sup>. Po raz kolejny można tutaj dostrzec liberalne wątki w ustrojowej myśli

<sup>456</sup> Por. tamże, s. 98.

<sup>457</sup> Por. tamże, s. 100.

<sup>458</sup> Por. tamże, s. 102.

<sup>459</sup> Por. H. Kołłątaj, *Prospekt...*, dz. cyt., s. 387.

<sup>460</sup> Por. H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 2., dz. cyt., s. 104-105.

<sup>461</sup> Tamże, s. 99.

<sup>462</sup> Por. H. Kołłątaj, *Prawo Polityczne...*, dz. cyt., s. 209.

Kołłątaja, dla którego istotny był nie tylko sam podział poszczególnych rodzajów władzy, ale także ich wzajemne relacje i ograniczenia.

W swoich postulatach i koncepcjach ustrojowych Kołłątaj opowiadał się za pozostawieniem w Polsce monarchii. Krytykował wręcz staropolską tradycję redukcji władzy królewskiej na rzecz przywilejów szlacheckich<sup>463</sup>. Był także zwolennikiem wprowadzenia dziedzicznego tronu, uznając wolne elekcje i okresy bezkrólewia za jedną z naczelných przyczyn politycznej anarchii i upadku kraju<sup>464</sup>. Nie krytykował jednak ustrojów pozbawionych władzy królewskiej, jak w przypadku Ameryki, choć uznawał potrzebę jej zachowania w Polsce<sup>465</sup>. W poglądach Kołłątaja w kwestii władzy i kompetencji monarchy można zauważyć pewną ewolucję. Odmienne bowiem przedstawia on swoje stanowisko w *Listach Anonima* i *Prawie Politycznym...*<sup>466</sup>. W tym pierwszym nie opisał zbyt szczegółowo kompetencji króla, któremu przyznawał m. in. prawo do zasiadania w Izbie Stanów Złączonych, a także do składania podpisu pod ustawami uchwalonymi przez sejm<sup>467</sup>. W zasadzie niemal całą władzę miał posiadać sejm, który powoływałby oraz rozliczał ministrów i urzędników, czyli władzę wykonawczą.

W *Prawie Politycznym Narodu Polskiego* Kołłątaj dokonał kilku bardzo istotnych zapisów, które w znacznej mierze poszerzały kompetencje króla i wzmacniały jego pozycję. Określa on króla jako reprezentanta narodu i krytykuje staropolską tradycję, w której był on postrzegany jako osobny stan<sup>468</sup>. Jednocześnie daje królowi wraz ze „strażą”, powołaną do jego urzędu przez sejm, prawo do dozoru władzy wykonawczej, które wcześniej przynależało tylko do sejmu<sup>469</sup>. Precyzuje on, że to król będzie miał najwyższy i nieustanny dozór nad władzą wykonawczą<sup>470</sup>. Twierdzi także, że „władza najwyższego wykonania zawiera się w osobie króla, jako mającego dozór wraz z strażą nad wszystkimi urzędami wykonawczymi”<sup>471</sup>. Oznacza to, że król nie tylko sprawuje wraz z sejmem dozór nad egzekutywą, ale i stanowi jej część, jako naczelny przedstawiciel egzekutywy. Kołłątaj monarsze przyznaje też uprawnienia w zakresie wyboru urzędników - choć tylko urzędnicy nadworni mogli być wybierani

<sup>463</sup> Por. H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 1, dz. cyt., s. 265.

<sup>464</sup> Por. H. Kołłątaj, *O sukcesji tronu...*, dz. cyt., s. 87-88.

<sup>465</sup> Por. tamże, s. 91-93.

<sup>466</sup> Por. R. Lis, *W poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 239.

<sup>467</sup> Por. H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 2, dz. cyt., s. 117.

<sup>468</sup> Por. H. Kołłątaj, *Prawo Polityczne...*, dz. cyt., s. 220.

<sup>469</sup> Por. tamże, s. 221.

<sup>470</sup> Por. tamże, s. 233.

<sup>471</sup> Tamże, s. 254.

samodzielnie przez króla. Najistotniejsze jednak są wysunięte przez niego uprawnienia ustawodawcze monarchy, a mówiąc dokładniej - prawo sankcji ustaw sejmowych. Dzięki niemu król mógł nie wyrazić zgody na uchwalenie nowego prawa, choć sejm następnej kadencji miał prawo odrzucić królewską sankcję. To uprawnienie króla Kołłątaj uzasadniał wskazując na potrzebą ograniczenia prawodawczej władzy sejmu i unikania zbyt częstej i łatwej odmiany praw: „Dobry prawodawca powinien wcześniej obmyśleć hamulec przeciw zbyt częstej odmianie rządu, która się dzieć zwykła przez zbyt łatwą odmianę prawa. Na co nie ma innego sposobu, tylko ustanowiwszy raz dobrą konstytucyjną rządu, wynaleźć jak najwięcej trudności do ustanowienia lub odmiany praw, a wykonanie onych zrobić najłatwiejsze i najprostsze. Z tych powodów osądziłem za rzecz potrzebą do wielu innych trudności, które w tym zbiorze umieściłem, przydać jeszcze sankcją królewską”<sup>472</sup>. Sankcja królewska miała stanowić kolejne ograniczenie dla sejmu, który przez to nie był już organem niepodlegającym ograniczeniom ze strony innych podmiotów władzy. W ten sposób pierwotna kołłątajowska koncepcja, w której władza ustawodawcza sejmu w zasadzie nie podlegała strukturalnym ograniczeniom, została do pewnego stopnia ograniczona przez sankcje królewską. Jak się okazuje, dla polskiego myśliciela istotny był nie tylko sam podział władz, przede wszystkim w ramach sejmu i egzekutywy, ale także poszczególne hamulce i ograniczenia, relacje pomiędzy nimi. Stąd też w kwestii podziału władzy państwowej Kołłątaj generalnie wyrażał stanowisko liberalne.

---

<sup>472</sup> Tamże, s. 241.

## Rozdział 5

### Specyfika liberalnych idei Hugona Kołłątaja

W poprzednich dwóch rozdziałach zaprezentowano i wyjaśniono idee liberalne w ujęciu H. Kołłątaja. W tym rozdziale natomiast zostanie podjęta kwestia spójności doktrynalnej jego całej myśli politycznej i występowania w niej wątków pochodzących z odmiennych politycznych tradycji, w tym z filozofii J.J. Rousseau, która silnie oddziaływała na ówczesnych polskich myślicieli. Następnym zagadnieniem będzie oryginalność kołłątajowskich koncepcji liberalnych w porównaniu z myślicielami zachodnioeuropejskimi, a także z polskimi pisarzami reformatorskimi z okresu Sejmu Wielkiego, takimi jak choćby S. Staszic. Wreszcie idee liberalne Kołłątaja zostaną zestawione z tekstem Konstytucji 3 Maja, dzięki czemu będzie można lepiej zrozumieć samą Ustawę Rządową, a także jego wpływ i znaczenie na jej treść i zawarte tam idee polityczne.

#### **5.1 Spójność doktrynalna - koncepcje liberalne a wątki republikańskie i demokratyczne**

Pod koniec XVIII stulecia w ówczesnej myśli politycznej występowały rozmaite koncepcje i idee polityczne – nie tylko liberalne, ale i republikańskie, demokratyczne. Bardzo istotny wpływ na myślicieli okresu rewolucyjnych przemian miała filozofia J.J. Rousseau, która w sposób radykalny wyraziła ideały republikańskie i demokratyczne. Istotną kwestią w charakterystyce myśli Kołłątaja jest zatem ustalenie występowania w jej ramach koncepcji nieliberalnych czy przynajmniej nie pochodzących z owej tradycji politycznej, a także zagadnienie spójności doktrynalnej. Współwystępowanie wątków liberalnych i nieliberalnych wcale nie musi oznaczać jej wewnętrznej sprzeczności, o ile te drugie elementy nie przeważają i nie kwestionują idei liberalnych. Aby wyjaśnić tę kwestię, należy w pierwszej kolejności ukazać, na ile kołłątajowska myśl polityczna z okresu Sejmu Wielkiego ma charakter liberalny i jakie występują w niej idee, które można (całościowo bądź częściowo) uznać za liberalne, następnie zaś wskazać na wątki pochodzące z odmiennych źródeł doktrynalnych. Dzięki temu będzie można zestawić ze sobą jego poszczególne koncepcje z tego okresu i stwierdzić, czy motywy liberalne są u

Kołątają zasadnicze i przeważają, a także czy pozostałe koncepcje stoją w sprzeczności z jego liberalnym ujęciem, czy też je uzupełniają.

W dziełach polskiego myśliciela z okresu Sejmu Wielkiego występują w zasadzie wszystkie najważniejsze idee klasycznego liberalizmu. Kołątaj wielokrotnie wskazuje na pierwszeństwo i szczególne znaczenie naturalnych praw człowieka dla całokształtu porządku społeczno-politycznego i w ogóle na samą wartość indywidualnej jednostki. Stwierdza także, że owe prawa jako naturalne nie mogą zostać nie tylko odmienione czy zakwestionowane przez państwo, ale także, że sama społeczność nie może się ich zrzec. Zarazem w kwestii wolności i własności chłopów nie zastosował w pełni swojej koncepcji praw natury, choć i tak jego postulaty znacznie poprawiały położenie i swobodę tego stanu. Jego koncepcja wolności ma charakter przede wszystkim liberalny, przy czym odróżniał on wolność osobistą od politycznej, dając ostatecznie tej pierwszej zasadniczą wartość<sup>473</sup>. Opowiadał się on także za tolerancją i wolnością wyznania, słowa, druku, choć z pewnymi ograniczeniami i wyjątkami ze względu na „religię panującą”, czyli katolicyzm. Także w kwestiach ustrojowych jego myśl wyrażała liberalne idee – opowiadał się bowiem za suwerennością ludu (choć przyznawał prawo do oporu tylko wobec monarchy, nie przewidując zapewne niezgodnego z prawem i konstytucją działania sejmu) oraz umową społeczną, a konstytucjonalizm pojawia się u niego w kilku właściwych dla liberalizmu znaczeniach (jako wyraz suwerenności ludu, potwierdzenie praw człowieka, ograniczenie władzy). Był także zwolennikiem idei podzielenia władzy - choć przede wszystkim pomiędzy władzę ustawodawczą (sejmem) a wykonawczą, a także jej wzajemnych ograniczeń. Dawał przy tym sejmowi znaczną przewagę nad władzą wykonawczą, co w pewnej mierze odbiegało od typowego dla klasycznego liberalizmu zrównoważenia władz (przynajmniej w ujęciu Monteskiusza i federalistów). W kwestii reprezentacji natomiast jego koncepcje są odmienne od tych, jakie zaprezentowali klasyczni myśliciele liberalni, którzy opowiadali się bardziej za powiernictwem czy też reprezentacją symboliczną, a nie delegacją i instrukcjami poselskimi. Ale jednocześnie Kołątaj uzasadniał ściśle powiązanie reprezentantów z wojewódzkimi sejmikami i same poselskie instrukcje bardziej w duchu liberalnym niż typowo republikańskim – jako ograniczenie władzy państwowej, jej arbitralności. Co więcej, owe idee nie pojawiają się u niego jednorazowo, w jednym tylko dziele; nie są też zaledwie przez niego

---

<sup>473</sup> Por. A. Grześkowiak-Krwawicz, *Regina libertas: wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, Gdańsk 2006, s. 170-171.



wymieniane. Kołłątaj konsekwentnie i w różnych dziełach je wyrażał - i to w sposób bezpośredni, a nie zaledwie domyślny. Sam zresztą stwierdził, że człowiek i prawa jednostki są dla niego najważniejsze, stanowią fundament całego prawodawstwa i porządku politycznego, co właśnie stanowi samą istotę klasycznego liberalizmu<sup>474</sup>.

W dziełach Kołłątaja z tego okresu można jednak dostrzec nie tylko liberalne motywy i koncepcje. Zauważyć można bowiem idee pochodzące z odmiennych źródeł niż tradycja liberalna. Przede wszystkim z liberalnymi koncepcjami mieszają się wątki republikańskie. Jak już wskazano w rozdziale drugim, republikanizm jest dość niejednoznacznym pojęciem. Generalnie jednak wyróżnia się dwa fundamentalne rozumienia republikanizmu. Pierwsze sięga starożytności i autorów klasycznych, a opiera się na obywatelskich cnotach, dobru wspólnym i ustroju mieszanym, drugie zaś – właściwe dla czasów nowożytnych - odnosi się przede wszystkim do poszerzenia praw politycznych, reprezentacji politycznej, a także tendencji demokratycznych. Mimo pewnych odmienności, dla republikanizmu w ogólnym, szerokim rozumieniu fundamentalnymi wartościami są: dobro wspólne i wspólnota, państwo, jednostka i jej indywidualne uprawnienia. Także odmienne od koncepcji liberalnej jest postrzeganie wolności przez republikanizm. Rozumiana jest w jego ramach jako przede wszystkim swobody i prawa polityczne, realizowanie się jednostki nie w sferze osobistej, ale właśnie politycznej, obywatelskiej. Ideały republikańskie, a także demokratyczne w sposób radykalny wyraził J.J. Rousseau.

Otóż w dziełach Kołłątaja występują pewne wątki typowe dla klasycznego republikanizmu. Wielokrotnie w swoich pismach pisze on o obywatelskich cnotach i przywiązaniu do ojczyzny<sup>475</sup>. Istotna była też dla niego edukacja, która miała sprzyjać rozwojowi obywatelskich cnót i postaw<sup>476</sup>. Często też używał Kołłątaj pojęcia dobra wspólnego, podobnie zresztą jak J. Locke. I choć, jak wspomniano, odróżniał on wolność polityczną od osobistej, to jednak zdarza mu się także zestawiać samą wolność z ustrojem politycznym<sup>477</sup>. Nie opowiadał się także za zniesieniem społeczeństwa stanowego i przeciwko przewadze szlachty w całym ustroju politycznym. Stan mieszczański miał bowiem – według jego projektów - o połowę posłów mniej i był w mniejszości w komisjach rządowych, a także wyższe urzędy mogli posiadać jego zdaniem tylko szlachcice. Samo szlachectwo zresztą oznaczało dla niego nie tylko

<sup>474</sup> Por. H. Kołłątaj, *Prawo Polityczne...*, dz. cyt., s. 200-205.

<sup>475</sup> Por. H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 2, dz. cyt., s. 24-25.

<sup>476</sup> Por. tamże, s. 89-90.

<sup>477</sup> Por. H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 1, dz. cyt., s. 267.

urodzenie w szlacheckiej rodzinie, ale także powinno się wiązać z cnotliwością i uzdolnieniami, dzięki czemu to właśnie ten stan miał przewagę nad pozostałymi<sup>478</sup>. Całkowicie jednak wykluczał jakikolwiek udział warstwy chłopskiej we władzy politycznej. Kołłątaj uzależniał więc prawa polityczne od przynależności stanowej i cnoty politycznej, co koresponduje z klasycznie republikańską ideą ustroju mieszanego, a także ze staropolskimi tradycjami politycznymi. Zarazem koncepcja ta odróżnia się od klasycznego republikanizmu tym, że nie wszystkie warstwy czy też stany zostały dopuszczone do rządów, choć trzeba też zaznaczyć, że Kołłątaj postulował wprowadzenie urzędów „trybunów pospólstwa”, którzy w sejmie zabiegaliby o interesy chłopów<sup>479</sup>. Trybunowie ci jednak byli wybierani spośród szlachty, co w praktyce oznaczało pozbawienie chłopów jakichkolwiek praw politycznych. Ustrój mieszany, oparty na połączeniu elementów monarchicznych, arystokratycznych i ludowych nie został zatem w pełni wyrażony przez Kołłątaja, choć rozszerzenie praw politycznych na mieszczan przynajmniej częściowo dopuszczało tak szeroko rozumiany „lud” do władzy. Ponadto polski myśliciel był zwolennikiem utworzenia stałej armii, co w niemałej mierze było odmienne od klasycznie republikańskich ideałów, wskazujących na potrzebę armii obywatelskiej, a nie zawodowej. Zarazem uważał on, że posiadanie odpowiedniego areału ziemi wiąże się z obowiązkiem wojskowym, co już stanowi pewien motyw republikański<sup>480</sup>.

Koncepcje republikańskie już w nowożytnym znaczeniu także obecne są w dziełach Kołłątaja z tego okresu. Opowiadał się on bowiem za poszerzeniem praw politycznych na mieszczan i generalnie krytykował jedyńwładztwo, absolutyzm. Trzeba jednak podkreślić, że aprobował on tylko umiarkowane koncepcje republikańskie, które w pewnej mierze pokrywały się też z myślą liberalną, tak jak u J. Locke’a czy Monteskiusza. Nie aprobował już bardziej radykalnych idei ówczesnego republikanizmu. Krytykował bowiem gminowładztwo i był przeciwny rozszerzeniu praw politycznych na wszystkich mieszkańców. Wysunął też postulat odebrania szlachcie nieposiadającej określonej ilości ziemi praw politycznych. Dostrzegał także niebezpieczeństwo bezwzględnego stosowania zasady większościowej, wskazując na potrzebę podziału władzy politycznej, a także niewzruszone prawa kardynalne, które nie mogą być zmieniane ani zakwestionowane. Demokracja jednak oznacza nie tylko

---

<sup>478</sup> Por. tamże, s. 322.

<sup>479</sup> Por. H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 2, dz. cyt., s. 99.

<sup>480</sup> Por. H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 1, dz. cyt., s. 342.

równość w sensie politycznym, ale także społecznym. W pewnej mierze Kołłątaj prezentował stanowisko egalitarystyczne, krytykując nierówności w ramach poszczególnych stanów i tytułaturę arystokratyczną<sup>481</sup>. Stąd też domagał się zlikwidowania senatu jako osobnej izby i uznawania go za osobny stan, odmienny od szlacheckiego. Niemniej jego egalitaryzm był dość mocno ograniczony i nie radykalny oraz konsekwentny, skoro opowiadał się za społeczeństwem stanowym. W tym względzie był znacznie bardziej myślicielem liberalnym, opowiadając się za równością wobec prawa w ramach praw obywatelskich i cywilnych, a nie za równością polityczną, a tym bardziej ekonomiczną. Warto przy tym podkreślić, że dawał on każdej osobie szanse społecznego awansu, także chłopom - i to nawet do stanu szlacheckiego. Generalnie jednak w tym okresie ideały demokratyczne i egalitarne nie były przez niego stanowczo i bezpośrednio postulowane. Dopiero w okresie Insurekcji Kościuszkowskiej Kołłątaj zaczął prezentować poglądy bardziej republikańskie i demokratyczne, do pewnego stopnia zbliżone do koncepcji T. Paine'a, którego zresztą jedno z dzieł przetłumaczył właśnie w tym okresie<sup>482</sup>.

J.J. Rousseau, jak już wspomniano, najbardziej radykalnie wyraził koncepcje republikańskie i demokratyczne, a także był jednym z najważniejszych autorytetów dla myślicieli okresu rewolucyjnych przemian, także w ówczesnej Polsce. Otóż trzeba podkreślić, że myśl Kołłątaja jest w zasadzie pozbawiona wątków roussofskich, przynajmniej tych najbardziej istotnych i specyficznych. Kołłątaj znał dzieła genewskiego myśliciela. W *Listach Anonima* nie tylko wymienia jego nazwisko, ale wprost odwołuje się do jednej z jego koncepcji odnoszącej się do nagród za sprawowanie urzędów państwowych<sup>483</sup>. W zasadzie jest to jedyny roussofski wątek w dziełach Kołłątaja, na który zresztą wskazuje bezpośrednio on sam. W dziełach polskiego autora można dostrzec dość dużą „odporność” na doktrynę J.J. Rousseau. Jest to godne podkreślenia, biorąc pod uwagę jego popularność i oddziaływanie w Polsce w okresie Sejmu Wielkiego. Przede wszystkim, co trzeba podkreślić, Kołłątaj nie posługuje się, jak choćby Staszic, fundamentalnym dla doktryny Rousseau pojęciem woli powszechnej. W zasadzie nie pojawia się ono także domyślnie w jego dziełach. Krytykuje on bowiem zasadę jednomyślności oraz *liberum veto*, a także wskazuje, że nawet zgoda całej wspólnoty czy też reprezentantów nie może odmieniać tych

<sup>481</sup> Por. H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 2, dz. cyt., s. 322.

<sup>482</sup> Por. M. Skrzypek, dz. cyt., s. LXXII-LXXIII

<sup>483</sup> Por. H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 2, dz. cyt., s. 128.

najbardziej fundamentalnych, zasadniczych praw kardynalnych, do których zaliczał przede wszystkim naturalne prawa człowieka. Porównując kołłątajowskie koncepcje z postulatami wysuniętymi przez Rousseau w *Uwagach nad Rządem Polskim* można dostrzec znacznie więcej odmienności niż podobieństw. Genewski myśliciel, podobnie jak Kołłątaj, w tym dziele starał się wykorzystać swoje własne koncepcje do zreformowania ustroju Polski, dzięki czemu nie posiada ono tak abstrakcyjnego charakteru, jak *Umowa Społeczna*. Rousseau stanowczo krytykował zawodową armię, opowiadał się za monarchią elekcyjną, *liberum veto* i jednomyślnością, choć w ważniejszych sprawach, za konfederacjami i rokoszami, i za zdecentralizowanym ustrojem. Zupełnie odmienne poglądy wyraził Kołłątaj w swoich pismach z okresu Sejmu Wielkiego, co świadczy, że z dość dużą rezerwą podchodził do postulatów genewskiego filozofa. W pewnych punktach jednak Kołłątaj podzielał jego poglądy. Opowiadał się, podobnie jak Rousseau, za zniesieniem senatu, a także instrukcjami poselskimi, choć dla genewskiego myśliciela były one istotne przede wszystkim ze względu na wyrażenie na sejmie „woli powszechnej”, a nie samo ograniczenie władzy<sup>484</sup>.

W. Bernacki uważa, że kołłątajowska koncepcja podporządkowania Kościoła władzy państwowej wyraża roussofską ideę religii obywatelskiej<sup>485</sup>. Trudno jednak zgodzić się, przynajmniej całościowo, z takim poglądem. Podporządkowanie Kościoła państwu faktycznie stanowi nieliberalny postulat, niezgodny z fundamentalnymi ideami tej tradycji politycznej. Choć według Kołłątaja jednym z zadań duchowieństwa jest edukacja i oświecenie ludności, co według niego sprzyjałoby rozwojowi postaw obywatelskich, to jednak nie redukował roli religii, przede wszystkim katolicyzmu, do samej polityki i dobra państwa. Uznawał bowiem niezależność kwestii religijnych i teologicznych od politycznych, tymczasem dla Rousseau religia miała przede wszystkim nakierowywać na wspólnotę, umacniać cnoty obywatelskie, posiadała więc znaczenie przede wszystkim polityczne. Z kolei R. Lis zauważa, że kołłątajowska koncepcja sejmku jako naczelnego podmiotu politycznego zbliża Kołłątaja do koncepcji Rousseau<sup>486</sup>. Trzeba jednak podkreślić, że już J. Locke wskazał na przewagę legislatywy i jej naczelną rolę, nawet jeśli w tej kwestii inspiracją dla niego była myśl Rousseau, a także że kołłątajowski postulat podziału władzy i ich ograniczania się

<sup>484</sup> Por. J.J. Rousseau, *Uwagi...*, dz. cyt., s. 220.

<sup>485</sup> Por. W. Bernacki, *Mysł polityczna...*, dz. cyt., s. 341.

<sup>486</sup> Por. R. Lis, *W poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 235-236.

nie mieści się w ramach doktryny genewskiego myśliciela. B. Leśnodorski w jeszcze większej mierze akcentuje podobieństwa myśli Kołłątaja do ujęć Rousseau, wskazując na umowę społeczną, niezbywalność i nieomylność suwerenności, instrukcje poselskie i znaczącą przewagę legislatywy nad egzekutywą<sup>487</sup>. Jednak kołłątajowska koncepcja umowy społecznej daleko wykraczała poza samą koncepcję genewskiego filozofa, a instrukcje poselskie stanowiły fundamentalną część polskich tradycji ustrojowych. Przede wszystkim, co najważniejsze przy porównaniu myśli tych obu twórców, Kołłątaj uznawał prawa człowieka za zasadnicze ograniczenie dla władzy państwowej, a także nie opowiadał się za całkowitym oddaniem się obywateli wspólnocie i państwu. Dla polskiego myśliciela sfera polityczna nie była jedynym obszarem rozwoju człowieka jako obywatela, jak właśnie w myśli Rousseau. Nie opowiadał się także za suwerennością i nieomylnością „woli powszechnej”; pojęcie to zresztą nie pojawia się w dziełach Kołłątaja, ani nie jest przez niego wykorzystywane. Sama jego koncepcja „trwałego sejm”, który ma stanowić stałą reprezentację narodu, nie oznaczała aprobaty czy też wykorzystania idei „woli powszechnej”. Jego postulaty reformy obrad parlamentarnych miały na względzie przede wszystkim kwestie praktyczne, a więc usprawnienie władzy państwowej, zresztą krytykował on nieustanne uchwalanie nowego prawa przez sejm. Za bardziej słuszne należy uznać stanowisko K. Opałka, który wskazywał, że Kołłątajowi bliżej do Monteskiusza niż do Rousseau<sup>488</sup>.

W myśli H. Kołłątaja można także dostrzec już nowe pojmowanie narodu - jako ogółu mieszkańców kraju, złączonych wspólnym językiem, obyczajami i prawami. Kołłątaj postulował rozszerzenie polskiego języka na ziemię litewskie i uczynienie z niego powszechnego języka urzędowego dla wszystkich mniejszości narodowych, zamieszkujących Rzeczypospolitą. Opowiadał się też za ujednoczonym prawodawstwem w Polsce i na Litwie, choć nie domagał się zniesienia odrębności Litwy od Polski i utworzenia unitarnego, scentralizowanego państwa polskiego. Niemniej w jego dziełach z tego okresu zauważalny jest nacisk na rozszerzenie i promowanie polskiego języka i domyślnie polskiej kultury, narodowości na ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej. Zresztą na ogół pisał ogólnie o Polsce, co mogło zdradzać chęć doprowadzenia do utworzenia zunifikowanego państwa czy też „wchłonięcia” Litwy, co w praktyce uczyniła Konstytucja 3 Maja. Dla Kołłątaja polska

<sup>487</sup> Por. B. Leśnodorski, *Hugona Kołłątaja spotkanie z Janem Jakubem Rousseau*, [w:] B. Leśnodorski, *Ludzie i idee*, Warszawa 1972, s. 90-91.

<sup>488</sup> Por. K. Opałek, *Hugona Kołłątaja poglądy...*, dz. cyt., s. 185-186.

narodowość posiadała istotną wartość, a nie tylko samo państwo polskie. Polski myśliciel zresztą wskazywał, przywołując przykład narodu żydowskiego, że może on trwać bez państwa. W ten sposób zarysowują się u niego pewne wczesne wątki nacjonalistyczne, przynajmniej w umiarkowanym znaczeniu. W tej kwestii na Kołłątaja mógł wpłynąć właśnie Rousseau, którego uznaje się za jednego z prekursorów wczesnych idei nacjonalistycznych. Według genewskiego myśliciela „wola powszechna” właściwa jest dla określonej zbiorowości, narodu, która posiada swoje odrębne i specyficzne cechy<sup>489</sup>. W swoich *Uwagach nad Rządem Polskim* Rousseau wskazywał na potrzebę utrzymania odrębności polskiego narodu od pozostałych, które w Europie coraz bardziej upodabniają się do siebie. Choć, jak już wspomniano, koncepcja „woli powszechnej” nie pojawia się u Kołłątaja, to jednak genewski filozof poprzez samo pojęcie narodu i jego odrębności, mógł wpłynąć na jego myśl. Jednak kołłątajowskie ujęcie narodu nie miało charakteru etniczno-językowego, przynajmniej w bardziej radykalnym znaczeniu. Respektował on bowiem prawa mniejszości narodowych i etnicznych, a także dążył do umocnienia narodu w ramach państwa<sup>490</sup>.

Myśl polityczna Kołłątaja generalnie posiada charakter umiarkowany, a nie radykalny i rewolucyjny. Dość oryginalną, ale kontrowersyjną interpretację jego koncepcji przedstawił A. Walicki, doszukując się podobieństw idei kołłątajowskich do doktryny jakobinizmu<sup>491</sup>. Według wspomnianego autora Kołłątaj, m. in. w takich kwestiach, jak rozumienie wolności, jednolitość prawna i językowa narodu, choć częściowo i w sposób bardziej umiarkowany, wyrażał ideały bliskie tym jakobińskim. Zresztą w okresie Insurekcji Kościuszkowskiej Kołłątaj i jego środowisko zaczęło być określane mianem „polskich jakobinów”<sup>492</sup>. Niemniej, jak zauważa B. Leśnodorski, poglądy Kołłątaja zradykalizowały się dopiero w okresie Powstania Kościuszkowskiego. Ponadto nie należy tego terminu w swoim pierwotnym, rewolucyjnym znaczeniu przenosić do ówczesnej sytuacji w Polsce<sup>493</sup>. Zdaniem Leśnodorskiego, u Kołłątaja w okresie Insurekcji można doszukiwać się co najwyżej niektórych idei jakobińskich. Co prawda A. Walicki wskazuje na ewolucję myśli Kołłątaja, a także na bardziej umiarkowany charakter jego koncepcji, niemniej zestawienie to wydaje się niewłaściwe. Jakobinizm bowiem był przede wszystkim

<sup>489</sup> Por. T. Żyro, *Wola polityczna*, Warszawa 2008, s. 350.

<sup>490</sup> Por. A. Walicki, dz. cyt., s. 96.

<sup>491</sup> Por. tamże, 83-106.

<sup>492</sup> Por. B. Leśnodorski, *Polscy jakobini*, Warszawa 1960.

<sup>493</sup> Por. B. Leśnodorski, *Wstęp...*, dz. cyt., [w:] H. Kołłątaj, *Wybór pism politycznych...*, s. LXI.

doktryną radykalną, rewolucyjną, mającą za swoje źródło filozofię polityczną Rousseau, którą zresztą jeszcze bardziej zradykalizował. W doktrynie jakobińskiej naczelną rolę miała „wola powszechna”, jej nieomylność i całkowite podporządkowanie tej woli. W czasie rewolucyjnych zmian urzeczywistniana jest ona w sposób siłowy przez dyktatora, co miało usprawiedliwiać powszechny terror. Jakobinizm był doktryną skrajną i nie do pogodzenia z myślą liberalną oraz prawami jednostki; stanowił radykalną interpretację myśli Rousseau. Kołłątaj nie tylko w okresie Sejmu Wielkiego, ale także w czasie Insurekcji Kościuszkowskiej, nie opowiadał się za jakobinizmem, nawet jeśli wówczas jego poglądy w kwestii chłopskiej czy praw politycznych się zradykalizowały. Zresztą pozostawał wtedy bardziej pod wpływem myśli T. Paine’a niż doktryny jakobińskiej. Stąd też zestawianie myśli Kołłątaja z jakobinizmem, nawet z uwzględnieniem jej znacznie bardziej umiarkowanego i kompromisowego charakteru, wydaje się problematyczne i niewłaściwe.

Po ukazaniu różnorodnych wątków myśli politycznej Kołłątaja z okresu Sejmu Czteroletniego, należy podkreślić, że zasadnicze znaczenie mają w niej idee liberalne. Choć Kołłątaj wyrażał też pewne koncepcje właściwie dla szeroko pojętego republikanizmu, to jednak bliżej mu było do ujęć właściwych dla tradycji liberalnej, nie republikańskiej, a tym bardziej roussofskiej. Kołłątaj co prawda podkreślał znaczenie obywatelskiej cnoty i zaangażowania w życie polityczne, a także dobra wspólnego, niemniej silnie akcentował przy tym znaczenie praw jednostki i wartość indywidualnej jednostki. W takim ujęciu wspólnota nie przeważała znacząco nad pojedynczymi jednostkami, których uprawnienia stanowiły fundament ustroju i ograniczenie władzy politycznej. Sfera polityczna nie była przez niego uważana za naczelną rolę realizowania się obywateli, jak w tradycji republikańskiej, wskazywał bowiem na znaczenie pracy i przedsiębiorczości. Wolność pojmował głównie w kategoriach osobistej niezależności, a więc w sensie liberalnym. Zresztą już u J. Locke’a, a także Monteskiusza można dostrzec nie tylko idee *stricte* liberalne, ale także republikańskie, a więc odmiennie niż choćby u B. Constanta. Zaś w myśli Kołłątaja w nieznanym stopniu pojawiają się koncepcje roussofskie i demokratyczne. R. Lis, omawiając jego ustrojowe koncepcje, twierdzi, że mają one charakter przede wszystkim republikański, choć zauważa przy tym, że w późniejszym okresie Sejmu Wielkiego zbliżył się także do monarchizmu<sup>494</sup>. Kołłątaj rzeczywiście wyrażał stanowisko republikańskie, uznając

---

<sup>494</sup> Por. R. Lis, *W poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 254-257.

sejm – stanowiący reprezentację narodu - za naczelny podmiot władzy, a także udzielając królowi stosunkowo niewielkich kompetencji, co prawda rozszerzonych w *Prawie Politycznym...* o prawo sankcji. Nie był jednak przeciwnikiem monarchii ani powierzenia królowi pewnej władzy, bowiem rząd republikański oznaczał dla niego przede wszystkim nieustanną reprezentację narodu przez sejm trwały, a nie ustrój, w którym uprawnienia monarchy zostały zmniejszone<sup>495</sup>. Był także zwolennikiem zachowania instrukcji poselskich, co generalnie bardziej wiąże się z republikanizmem niż liberalizmem. Trzeba jednak podkreślić, że choć opowiadał się za prawami politycznymi dla mieszczan, to jednocześnie odbierał je szlachcie nieposiadającej gruntów, a także całkowicie wykluczył stan chłopski ze sprawowania władzy, krytykując „gminowładztwo”. Stąd też bliżej mu było raczej do klasycznego republikanizmu, niż tego nowożytnego, przynajmniej w bardziej radykalnym ujęciu, jakie prezentowali T. Paine czy J.J. Rousseau.

Generalnie jednak najistotniejsze w jego myśli politycznej były właśnie idee liberalne, takie jak prawa jednostki, indywidualizm, konstytucjonalizm, podział władzy, tolerancja. Słusznie zauważył W. Bernacki, że to człowiek i jego uprawnienia stanowią dla Kołłątaja fundament tworzenia prawa, a także, że wolność w jego rozumieniu odnosi się przede wszystkim do jednostki i jej praw, a nie do wspólnoty, jak w tradycji republikańskiej<sup>496</sup>. Suwerenność ludu może być uznana za ideę łączącą liberalizm z tradycją republikańską i demokratyczną, dzięki czemu nowożytny republikanizm w swym bardziej umiarkowanym znaczeniu (jako poszerzenie praw politycznych) pokrywał się z myślą liberalną, tak jak u „Ojców Założycieli”. Liberalizm nie musi wykluczać idei republikańskich, co można dostrzec już u J. Locke’a czy Monteskiusza. Niemniej już bardziej radykalne idee republikańskie i demokratyczne, jakie prezentował zwłaszcza Rousseau, stoją w sprzeczności z liberalizmem. Stąd też pomimo występowania w dziełach Kołłątaja koncepcji pochodzących z odmiennych źródeł niż tradycja liberalna, zwłaszcza z republikanizmu, to jednak nie pozostają one ze sobą w jakiejś fundamentalnej, zasadniczej sprzeczności. Trzeba podkreślić, że Kołłątaj aprobował w zasadzie wszystkie najważniejsze idee klasycznego liberalizmu, nawet jeśli niektóre, jak podział władzy czy reprezentacja, nie zostały przez niego wyrażone w sposób całkowicie liberalny. Choć źródeł jego koncepcji reprezentacji politycznej należy doszukiwać się raczej w polskich tradycjach ustrojowych i republikanizmie, to

<sup>495</sup> Por. H. Kołłątaj, *Listy Anonima...*, t. 1, dz. cyt., s. 265.

<sup>496</sup> Por. W. Bernacki, *Myśl polityczna...*, dz. cyt., s. 331.



zarazem jej uzasadnienie posiada już charakter liberalny. Idee te stanowią fundament myśli politycznej Kołłątaja i co warto podkreślić, jest on przy tym dość konsekwentny, czego dobrym przykładem jest nieposługiwanie się przez niego pojęciem „woli powszechnej”, a tym bardziej radykalnymi koncepcjami Rousseau. Podsumowując, myśl Kołłątaja ma charakter przede wszystkim liberalny, a choć występują w niej także wątki republikańskie, to są one komplementarne, dopełniające jego liberalne koncepcje, nie pozostając z nimi w jakiejś zasadniczej sprzeczności. Jest to zatem myśl dość spójna pod względem doktrynalnym.

## **5.2 Oryginalność idei liberalnych H. Kołłątaja na tle myśli zachodnioeuropejskiej**

W drugiej połowie XVIII w., a szczególnie pod koniec stulecia, postępowi filozofowie i myśliciele polityczni rozwijali różnorodne idee i koncepcje - liberalne, ale i republikańskie, demokratyczne, roussofskie. Tacy pisarze polityczni, jak m. in. T. Paine, J. Madison, E. Sieyes czy właśnie Kołłątaj pozostawali w mniejszych bądź też większym stopniu pod wpływem odmiennych tradycji i koncepcji politycznych. Czerpali inspirację z autorów klasycznych, ale także w dużej mierze z myśli Locke'a, Monteskiusza, Rousseau. W tym okresie nie było jeszcze wyraźnej klasyfikacji tradycji i doktryn politycznych, co utrudniało ówczesnym myślicielom oddzielenie ich od siebie i dostrzeżenie odmienności, a czasem wręcz sprzeczności pomiędzy nimi. Ponadto, nie tylko biernie czerpali z dotychczasowego dorobku, ale także zmieniali bądź przekształcali poszczególne idee. W tym podrozdziale zostanie podjęta próba odpowiedzi na pytanie, czy i w jakiej mierze Kołłątaj wysunął oryginalne idee liberalne, a także czy jego myśl polityczna wyróżniała się w jakiś sposób na tle ówczesnych, zachodnioeuropejskich doktryn i nurtów politycznych.

Porównując koncepcje Kołłątaja z filozofią polityczną J. Locke'a, należy wskazać na duże podobieństwo pomiędzy tymi dwoma myślicielami. Mimo wieku, jaki ich od siebie oddzielał, a także odmiennych tradycji ustrojowych i prawnych, w jakich działali, w wielu kwestiach można dostrzec podobne idee i koncepcje. Kołłątaj aprobował w całości lockowską ideę naturalnych uprawnień człowieka i uznawał ją za fundamentalną dla porządku społecznego i politycznego. Choć na ogół pisał, zgodnie z ujęciem właściwym dla fizjokratów, o prawie do wolności i własności gruntowej i ruchomej, to prawo do życia było dla niego zasadniczym prawem naturalnym. Stan natury i umowę społeczną rozumiał podobnie jak angielski filozof, a także rozdzielał ją

na dwa etapy. Opowiadał się za suwerennością ludu, ale jednocześnie wskazywał na to, że lud nie może pozbawić się swoich naturalnych praw – co znowu stanowi jedną z najważniejszych koncepcji Locke’a. Kołłątaj dostrzegał też istotną potrzebę ograniczenia władzy państwa przez jej podział, a także konstytucję, choć w przeciwieństwie do Locke’a i w ogóle całej angielskiej tradycji, postulował jej pisemną formę. Sejm uznawał za naczelny podmiot władzy, jako wyrażający wolę narodu, a także uznawał jego przewagę nad władzą wykonawczą. Podobnie angielski myśliciel właśnie we władzy ustawodawczej, czyli parlamencie, upatrywał naczelny podmiot władzy politycznej, a także podporządkowywał mu egzekutywę. Wreszcie Kołłątaj był zwolennikiem tolerancji religijnej, choć w sposób szczególny uprzywilejowywał katolicyzm jako „religię panującą”. Niemniej pomiędzy tymi myślicielami zauważalne są także różnice, jak choćby w kwestii prawa do oporu. Kołłątaj, wbrew staropolskim tradycjom, zakazał tworzenia wszelkich konfederacji i rokoszów. Wydaje się to zrozumiałe z uwagi na ich bardzo częste tworzenie przez nastawioną nieprzychylnie do królów magnaterię i szlachtę, co destabilizowało sytuację w państwie. Kołłątaj dopuszczał prawo do oporu wobec monarchy nieprzestrzegającego konstytucji i praw kardynalnych, ale nie wobec sejmu, który w jego ujęciu stanowił wyraz woli narodu. Locke niewiele pisał o reprezentacji, niemniej jego koncepcji bliżej jest do powiernictwa, dającego swobodę wybranym posłom, a nie do delegacji i instrukcji poselskich, za czym bardzo wyraźnie opowiadał się Kołłątaj.

Zasadniczo jednak ich myśl polityczna jest w znacznie większym stopniu zbieżna, niż odmienna. Kołłątaj mógł wiele zaczerpnąć nie tylko od fizjokratów i późniejszych myślicieli, podzielających koncepcje Locke’a, ale wprost od niego, czego potwierdzeniem byłaby właśnie omawiana zgodność i podobieństwo w wielu istotnych zagadnieniach, mimo że się na niego nie powoływał. Zresztą niewymienianie nazwiska określonego myśliciela i niepowoływanie się na jego koncepcje czy pisma nie musi oznaczać niepodzielania, a tym bardziej nieznaności jego poglądów. Kołłątaj wymieniał natomiast nazwisko Rousseau, a także odnosił się do niektórych jego koncepcji, a jednak nie przyjął on jego zasadniczych postulatów. Wpływ myśli Locke’a na Kołłątaja i innych myślicieli okresu Sejmu Wielkiego nie został jak na razie bardziej dostrzeżony. Niemniej u polskiego autora występują liczne koncepcje zbieżne w dużym stopniu z tymi, jakie przedstawił Locke w swoim *Drugim traktacie o rządzie*.

Monteskiusz wraz z J.J. Rousseau był jednym z najbardziej znanych polskim pisarzom myślicieli. Również Kołłątaj wymienia jego nazwisko w przedmowie do

*Prawa Politycznego Narodu Polskiego*<sup>497</sup>. Trzeba jednak podkreślić, że raczej w niewielkim stopniu wpłynął on na polskiego myśliciela, przynajmniej w kontekście tradycji liberalnej. Nie przejął on bowiem fundamentalnego monteskiuszowskiego rozróżnienia na władzę ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą, wskazując raczej na podział między władzą ustawodawczą, czyli sejmem, a wykonawczą. O ile Monteskiusz zrównoważył legislatywę i egzekutywę, której dał dużą niezależność, o tyle Kołłątaj uznawał sejm za naczelny podmiot władzy, mający zwierzchność i przewagę nad władzą wykonawczą. Idea ta była bliższa Locke'owi i w ogóle angielskim tradycjom parlamentarnym, a także doktrynie Rousseau, niż Monteskiuszowi. Co więcej, Kołłątaj w kwestii sądownictwa pozostawał bardziej na gruncie polskich tradycji ustrojowych. Choć wskazywał na potrzebę reform sądów, ich dwuinstancyjności, poszerzenia sądownictwa dla chłopów oraz odmienność urzędów sędziowskich od rządowych, to jednak nie oddzielił wyraźnie władzy sądowniczej od pozostałych, a przynajmniej nie stanowiła ona dla niego jednego z trzech fundamentalnych rodzajów władzy państwowej, co było właśnie naczelną tezą Monteskiusza. Niemniej wielokrotnie pisał on o hamulcach i ograniczaniu się władz (dwuizbowość sejmu, sankcja królewska), co zbliżało go częściowo do tego myśliciela. Generalnie jednak koncepcja podziału władzy u Kołłątaja bliższa była raczej postulatom Locke'a, niż Monteskiusza.

J. Locke i Monteskiusz byli fundatorami, twórcami całej tradycji liberalnej. Niemniej istotny wpływ na jej rozwój mieli też późniejsi myśliciele, działający w okresie fundamentalnych zmian społeczno-politycznych z końca XVIII stulecia. W odróżnieniu od nich, starali się także przełożyć teoretyczne, abstrakcyjne idee liberalizmu na praktykę ustrojową oraz pierwsze konstytucje i karty praw. Takimi myślicielami, a zarazem działaczami politycznymi byli w Ameryce „Ojcowie Założyciele”, przede wszystkim J. Madison, a także T. Jefferson, we Francji E. Sieyes, a w Polsce właśnie Kołłątaj. Wszyscy oni, choć w różnym stopniu, wyrażali poszczególne idee liberalne i działali w tym samym okresie. Warto dokonać kolejnego porównania myśli Kołłątaja z ich koncepcjami, dzięki czemu będzie można lepiej dostrzec specyfikę i wyjątkowość kołłątajowskiej myśli liberalnej.

Federaliści prezentowali pod wieloma względami idee właściwe dla liberalizmu. Byli zwolennikami idei naturalnych uprawnień, suwerenności ludu, konstytucjonalizmu, tolerancji. J. Madison w sposób szczególny rozwinął

---

<sup>497</sup> Por. H. Kołłątaj, *Prawo Polityczne...*, dz. cyt., s. 195.

monteskiuszowską ideę podziału władzy oraz ich wzajemnego ograniczania się i równoważenia. „Federaliści” wiele miejsca poświęcili też fakcjom politycznym, a także kwestii reprezentacji, opowiadając się za niezależnością reprezentantów, a więc odrzucając model delegacyjny, który tak aprobowali ich przeciwnicy - antyfederaliści. Choć aprobowali prawa jednostki, to jednak początkowo nie opowiadali się za ich wpisaniem do tekstu konstytucji. Zestawiając ich z Kołłątajem, należy podkreślić niemałe różnice w kwestii reprezentacji, podziału władzy, a także konstytucjonalizacji praw człowieka. Kołłątaj bowiem, jak już wspomniano, opowiadał się za instrukcjami poselskimi oraz za konstytucyjnym zapisem praw człowieka, które określał jako prawa kardynalne. Federaliści pozostawali pod większym wpływem Monteskiusza, niż polski autor. Podobnie zresztą jak on, wyrażali nie tylko idee liberalne, ale i republikańskie, choć nie utracili przez to spójności swojej myśli politycznej. Z kolei T. Jefferson wysunął dwie istotne idee polityczne. Po pierwsze, wskazał, że konstytucja powinna być uchwalona przez specjalne zgromadzenie stanowiące reprezentację narodu, a nie przez parlament, gdyż ma być właśnie aktem go ograniczającym, jak twierdzili wcześniej już lewellerzy. Po drugie zaś do klasycznych lockowskich praw dodał „prawo do szczęścia”. Kołłątaj natomiast opowiadał się za uchwaleniem konstytucji przez sejm. Nie dostrzegął potrzeby, by została ona uchwalona przez specjalne zgromadzenie (konstytuantę). W kwestii praw człowieka, podzielał typologię wysuniętą przez fizjokratów. Generalnie jednak myśl Jeffersona nie była tak rozbudowana, pogłębiona i uzasadniona filozoficznie, jak Kołłątaja. Z kolei T. Paine, choć podzielał takie liberalne idee, jak konstytucjonalizm czy przede wszystkim prawa człowieka, to zarazem wyrażał też radykalne koncepcje republikańskie i demokratyczne. Polski autor w okresie Sejmu Wielkiego nie opowiadał się tak zdecydowanie za poszerzeniem praw politycznych. Paine był zresztą bardziej publicystą, niż filozofem politycznym. Niemniej Kołłątaj w okresie Insurekcji Kościuszkowskiej zbliżył się częściowo do myśli Paine’a i tłumaczył jego pisma.

W odróżnieniu od fizjokratów, Kołłątaj bardziej konsekwentnie, a nie tylko częściowo, prezentował idee liberalne. Przejął od nich podział prawa własności na własność gruntową i ruchomą, a także koncepcję praw natury jako powinności i należności. Warto jednak podkreślić, że już Locke wskazywał nie tylko na naturalne uprawnienia, ale też obowiązek zachowania własnego życia, samozachowanie. W niemałej mierze polski autor przejął też ekonomiczne idee fizjokratyczne, natomiast

zasadniczo w kwestiach ustrojowych nie podzielał ich poglądów. Przede wszystkim był krytykiem absolutyzmu, który aprobowali fizjokraci.

Myśl E. Sieyesa także warto porównać z koncepcjami polskiego autora, gdyż można dostrzec wiele analogii pomiędzy tymi postaciami. Sieyes bowiem był księdzem, który zaaprobował postępowe i oświeceniowe idee, a także jednym z naczelnych myślicieli i działaczy rewolucji francuskiej oraz współautorem „Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela” oraz konstytucji. Choć Sieyes przyjął liberalną koncepcję praw jednostki, to jednak pozostawał pod znacznie większym wpływem Rousseau i jego koncepcji „woli powszechnej”, niż Kołłątaj. Sieyes zasłynął ze swojego twierdzenia, że tylko „stan trzeci” stanowi cały naród francuski<sup>498</sup>. Twierdził także, że to wola narodu stanowi zasadnicze źródło prawa, w czym bliski był poglądom Rousseau. Choć wpływ genewskiego filozofa na myśl Sieyesa był znaczący, to jednak w okresie tworzenia konstytucji, opowiadał się za niezależnością reprezentantów. Kołłątaj, w odróżnieniu od Sieyesa, nie akcentował aż tak bardzo suwerenności ludu i samej woli narodu, wskazując na nienaruszalne prawa natury. Kołłątaj wyrażał wszystkie najważniejsze idee klasycznego liberalizmu i nie podzielał koncepcji „woli powszechnej”, przez co odróżniał się od francuskiego myśliciela. Jego myśl była bardziej spójna doktrynalnie, usystematyzowana, pogłębiona. Nie był tak radykalny, jak Sieyes, nie opowiadał się za rewolucyjnymi i nagłymi zmianami. W zasadzie jedynie w kwestii reprezentacji francuski pisarz prezentował stanowisko bliższe ujęciom liberalnym, niż Kołłątaj. Nie można go jednak uznać, jak właśnie Kołłątaja, za myśliciela liberalnego, a jedynie wyrażającego pewne liberalne koncepcje.

Po dokonaniem porównaniu myśli Kołłątaja z koncepcjami wybranych myślicieli Oświecenia, należy stwierdzić, że jego poszczególne liberalne idee nie odznaczały się jakąś dużą oryginalnością. Po większej części przyjmował zachodnie koncepcje, niż je znacząco rozwijał i przekształcał. Niemniej warto wyszczególnić te kwestie, które można uznać w pewnej mierze za oryginalne. Kołłątaj w charakterystyczny sposób powiązał republikańską koncepcję reprezentacji jako delegacji i instrukcje poselskie z ograniczeniem władzy państwowej i jej arbitralności. W ten sposób ukazał, że staropolska, republikańska reprezentacja polityczna może być zgodna z ujęciem liberalnym, ograniczając władzę państwową. Kołłątaj także wyraźnie wskazywał na znaczenie odrębności rządów województw od rządu krajowego, aby w

---

<sup>498</sup> Por. E. Sieyes, *Czym jest stan trzeci? Esej o przywilejach*, Warszawa 2016, s. 50.

ten sposób ugruntować wolność i zapobiec nadmiernej koncentracji władzy. Co prawda samorządność województw i miast stanowiła integralną część polskiej tradycji ustrojowej, niemniej powiązanie jej z liberalnym postulatem ograniczenia władzy można uznać za dość oryginalne. Także koncepcja praw kardynalnych, zaliczenie do nich naturalnych praw człowieka i fundamentalnych praw politycznych nie do odmiany, a także praw politycznych mających za swą podstawę umowę stanów, które można odmieniać, stanowi oryginalny wkład Kołłątaja do myśli politycznej. Już Locke wskazywał na niezmienniane prawa natury i prawa polityczne ustanowione w drodze umowy społecznej, niemniej to Kołłątaj wysunął dość oryginalną koncepcję praw kardynalnych, nawiązując zresztą po części do polskiej tradycji, ale uzupełniając ją ideami liberalnymi. W ten sposób uwydatnił znaczenie naturalnych praw człowieka, których nie można kwestionować ani zmieniać. Wydaje się, że także koncepcja sejmu, rozumianego przez niego nie tylko jako władza ustawodawcza, ale również jako mająca nadzór nad wykonawczą, posiada pewne cechy oryginalności. Choć Locke wskazywał na przewagę legislatywy nad egzekutywą i uprawnienie do jej odmiany, to jednak właśnie Kołłątaj tak mocno akcentował nadzorczą funkcję sejmu wobec władzy ustawodawczej. W ten sposób nie pobocznym, a naczelnym zadaniem sejmu w tym ujęciu był dozór nad władzą wykonawczą, co wiąże się z liberalnym postulatem ograniczania i kontroli władzy. Warto też podkreślić, że w przeciwieństwie do Locke'a czy Monteskiusza, a także polskich autorów, opowiadał się za ideą sejmu trwałego, który obradowałby nie tylko przez pewien krótki okres co kilka lat, ale przez większość roku. W ten sposób wysunął już nowoczesną ideę parlamentaryzmu, jaka została wprowadzona przez Konstytucje Amerykańską i Francuską. Generalnie jednak Kołłątaj nie rozwinął znacząco ani nie przekształcił najważniejszych, najbardziej fundamentalnych idei klasycznego liberalizmu.

Znaczenie i oryginalność liberalnej myśli Kołłątaja nie polega na samej specyfice jego poszczególnych liberalnych idei, ale na jej kompleksowości, integralności i usystematyzowaniu. W zasadzie w porównaniu z myślicielami, którzy działali w tym samym czasie, to właśnie Kołłątaj wyraził jedno z najpełniejszych i najbardziej pogłębionych od strony teoretycznej, ujęć klasycznego liberalizmu politycznego. Tacy myśliciele, jak T. Paine czy E. Sieyes nie byli myślicielami liberalnymi, a raczej aprobującymi pewne liberalne idee. W zasadzie w tym okresie jedynie „federaliści”, zwłaszcza J. Madison, mogą zostać uznani za myślicieli liberalnych. W porównaniu z nimi Kołłątaj nie był myślicielem tak oryginalnym,

niemniej w sposób bardziej szeroki i kompleksowy, a także pogłębiony, wyraził fundamentalne idee liberalne, przy czym podobnie jak „federaliści”, zawarł swoje przemyślenia nie w filozoficznych traktatach, a w pismach publicystycznych. Niemalże znaczenie miało w tym względzie gruntowne teologiczne i filozoficzne wykształcenie Kołłątaja. I podobnie jak „federaliści”, połączył on idee liberalne z republikańskimi, nie tracąc przez to zasadniczo liberalnego charakteru swojej myśli, a także jej ideowej spójności. Ponadto specyfika kołłątajowskiej myśli zasadza się także na tym, że był nie tylko filozofem, ale i działaczem politycznym, który wysuwał swoje koncepcje w kontekście reformy państwa, a przez to przekładał teoretyczne, abstrakcyjne idee liberalne na bardziej konkretne postulaty. To właśnie ze względu na polskie tradycje ustrojowe przyjmował tradycyjną formułę reprezentacji, uprzywilejowywał katolicyzm, bądź też opowiadał się za zachowaniem monarchii i przewagą szlachty. I wreszcie, myśl Kołłątaja odznacza się umiarkowanym, wyważonym, kompromisowym charakterem. Nie aprobował on nagłych, rewolucyjnych, radykalnych zmian, ani tym bardziej rządów dyktatorskich i terroru. Dlatego też pisał o „łagodnej rewolucji”. Niekiedy, jak w kwestii wolności dla chłopów, jego praktyczne postulaty nie nadążały i nie pokrywały się w pełni z ogólnymi deklaracjami i ideami, jakie wysuwał. Z jednej strony doceniał rewolucję francuską i wyzwolenie, jakie przyniosła, z drugiej krytykował rewolucyjny terror<sup>499</sup>. Zresztą sam zdawał sobie sprawę, że nie we wszystkich kwestiach jego myśl może być uznana za prawdziwie postępową, zwłaszcza przez następne pokolenia<sup>500</sup>. Jak już wspomniano, nie rozwinął on też znacząco koncepcji liberalnych. Niemniej idee, jakie zawarł w swoich dziełach z okresu Sejmu Wielkiego pozwalają go określić jako myśliciela wyrażającego zasadniczo pełną teorię liberalną, i co warte podkreślenia – niemal pozbawioną wątków roussofskich, co w porównaniu z ówczesnymi zachodnimi pisarzami stanowi o jego szczególnym znaczeniu, tym bardziej, że był także działaczem politycznym i naczelnym współautorem Konstytucji Majowej.

---

<sup>499</sup> Por. H. Kołłątaj, *Prawo Polityczne...*, dz. cyt., s. 199.

<sup>500</sup> Por. tamże.

### 5.3 Liberalne koncepcje H. Kołłątaja a polska reformatorska myśl polityczna z okresu Sejmu Wielkiego

Polska myśl polityczna z okresu Sejmu Wielkiego nie była jednolita. Z koncepcjami reformatorskimi i postępowymi ścierały się bowiem ideały tradycyjne, starszylacheckie. Do grona najważniejszych, postępowych myślicieli z tego okresu zalicza się powszechnie Kołłątaja i Staszica, a także m. in. F. S. Jezierskiego i J. Pawlikowskiego. Pozostawali oni nie tylko pod wpływem polskich tradycji ustrojowych, ale i zachodnich nurtów. Trzeba podkreślić, że jedynie myśl Kołłątaja i Staszica można uznać za pogłębioną i usystematyzowaną, natomiast pisanstwo pozostałych autorów było bardziej publicystyczne i nie miało już tak filozoficznego charakteru.

Dzieła S. Staszica miały bardzo duży wpływ na debaty z okresu Sejmu Wielkiego i ówczesną publicystykę. To właśnie staszicowskie *Uwagi nad życiem Jana Zamoyskiego*, wydane jeszcze w 1785 r., otworzyły całą debatę nad reformą ustroju Polski. Choć nie uczestniczył w pracach Sejmu Wielkiego ani też w tym czasie nie był aktywnym działaczem politycznym, to jednak jego znaczenie i wpływ na ówczesną myśl, dyskusje, a także podjęte reformy były znaczące. Zestawienie Kołłątaja ze Staszicem - i to w aspekcie liberalnych idei - jest tym bardziej zasadne, że obaj otrzymali gruntowne wykształcenie filozoficzne i podzielali oświeceniowe, zachodnie koncepcje i doktryny. Traktaty Staszica odznaczają się filozoficznymi, pogłębionymi rozważaniami i uzasadnieniami, podobnie jak pisma Kołłątaja. Nie były to jedynie pisma publicystyczne, a niemałych rozmiarów traktaty polityczne.

Charakteryzując myśl polityczną Staszica, należy przede wszystkim podkreślić, że pozostawał on pod wpływem myśli Rousseau. Posługiwał się często i konsekwentnie zarówno w *Uwagach...* jak i późniejszych *Przestrofach dla Polski* pojęciem „woli powszechnej”. Nie było to jednak zapożyczenie samego określenia. Staszic bowiem, podobnie jak Rousseau, rozumiał stosunek jednostki do wspólnoty i uznawał jej nadrzędność, a także tożsamość dobra ogółu z jednostkowym<sup>501</sup>. Uważał on, że to dzięki posłuszeństwu wspólnocie i uchwalanemu przez nie prawu człowiek zyskuje wolność, a samo posłuszeństwo stanowi najważniejszą cechę obywatela. Jak pisał: „...człowiek tylko dla zyskania bezpieczeństwa i dla wolności cywilnej oddał wszystkie swoje własności osobiste woli powszechnej”<sup>502</sup>. Jest to wyraźne odwołanie do

<sup>501</sup> Por. B. Szacka, *Teoria i utopia Stanisława Staszica*, Warszawa 1965, s. 118.

<sup>502</sup> S. Staszic, *Uwagi nad życiem Jana Zamoyskiego*, Wrocław 2005, s. 61.



radykałnych republikańskich koncepcji Rousseau, który wskazywał na zasadniczą przewagę wspólnoty i „woli powszechnej” nad jednostką. W takim ujęciu jednostka poddana jest wspólnocie, gdyż – jak rozumował Staszic – „część jest mniejszą od rzeczy całej, słabszy mocniejszemu podlega”<sup>503</sup>. Twierdził także, że jedynie Bóg i właśnie wspólnota są wobec człowieka „samowładcami”, co wskazuje na to, jak duże znaczenie przyznawał on samej społeczności, ogółowi<sup>504</sup>. Koncepcja „woli powszechnej” u Staszica ma charakter empiryczny, a nie tak abstrakcyjny, jak u geneńskiego myśliciela. Dla Staszica „wola powszechna” oznacza jednomyślną zgodę narodu, albo też dwie trzecie jego głosów<sup>505</sup>. Podkreślał przy tym, że zwykła większość nie musi być wyrazem „woli powszechnej”. Stąd też empiryczna wola znacznej części wspólnoty to -w jego ujęciu - „wola powszechna”. Rzeczpospolitą, czyli republikę określał w kategoriach zbliżonych do ideałów roussofskich: „Gdzie żaden człowiek nie ma więcej mocy i woli osobistej, tylko ile mu prawo pozwala, a do stanowienia praw wszyscy, bez wyłączenia właściciela, należą, gdzie wszyscy tylko wszystkim są powolni i tylko moc i wola powszechna, to jest naród, większością głosów sobie prawa wyznacza – tam na miejscu kłótlivej nierówności osobistej stanęła obywatelska równość, wolność i pokój”<sup>506</sup>. Kołłątaj natomiast nie używa pojęcia „woli powszechnej”, ani też nie wyraża tak republikańskich, roussofskich koncepcji. Nie wskazuje też na tak znaczącą przewagę wspólnoty, państwa wobec jednostki, jak Staszic. Wola większości czy nawet całego sejmku, czyli reprezentacji narodu, nie ma dla Kołłątaja tak decydującego znaczenia, jak u Staszica. Generalnie takie akcentowanie wagi wspólnoty i znaczenia jej woli nie pojawia się wyraźnie w pismach Kołłątaja.

Pomimo dużego wpływu myśli Rousseau, Staszic wyrażał także liberalne idee. Nie widział on sprzeczności pomiędzy koncepcją „woli powszechnej”, która zawsze oznacza dobro narodu i której obywatele winni są całkowite posłuszeństwo, a prawami człowieka. Opowiadał się on bardzo wyraźnie za naturalnymi prawami jednostki, które mają charakter powszechny, a więc posiada je każdy człowiek. Według niego równość, wolność i własność wynikają z praw człowieka<sup>507</sup>. Podobnie jak w ujęciu liberalnym, także i dla Staszica utworzenie wspólnoty oznaczało ugruntowanie i zabezpieczenie naturalnych praw człowieka. Opowiadał się m. in. za prawem do życia, wolności, a

---

<sup>503</sup> Tamże.

<sup>504</sup> Por. tamże, s. 52.

<sup>505</sup> Por. S. Staszic, *Przestrogi dla Polski*, Wrocław 2003, s. 22.

<sup>506</sup> S. Staszic, *Uwagi...*, dz. cyt., s. 53.

<sup>507</sup> Por. S. Staszic, *Przestrogi...*, dz. cyt., s. 20.

także posiadania własności, co także korespondowało z tradycją klasyczną. W kwestii chłopskiej był zwolennikiem znaczących reform – zamiany pańszczyzny na czynsz, a także osobistej wolności chłopów. W ostrych słowach krytykował szlachtę i możnowładców za uczynienie z chłopów „niewolników”<sup>508</sup>. W kwestii praw człowieka i położenia chłopów Staszic prezentował liberalne stanowisko, zbliżone do Kołłątaja. Odmiennie jednak było w kwestii podziału władzy. Staszic twierdził bowiem, że władza ustawodawcza i wykonawcza powinny być zespolone<sup>509</sup>. Dawał jednak niezależność władzy sądowniczej. Sam podział na władzę ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą odpowiada słynnej typologii Monteskiusza, jednak Staszic dokonał separacji tylko między władzą polityczną a sądowniczą. W tym względzie prezentował stanowisko mniej liberalne niż Kołłątaj. Zresztą, jak zauważa W. Bernacki, u Staszica nie pojawiają się istotne dla myśli liberalnej kwestie wzajemnego ograniczania się czy równoważenia władz. Również i w tej kwestii bliżej mu było do jednolitości władzy Rousseau<sup>510</sup>.

W kwestii rozszerzenia praw politycznych Staszic zajmuje podobne, a nawet bardziej postępowe stanowisko, niż Kołłątaj. Postulował bowiem mniejszy cenzus uprawniający do posiadania praw politycznych, a także twierdził, że mieszczanie powinni posiadać tyle samo reprezentantów, co szlachta i zasiadać w tej samej izbie<sup>511</sup>. Były to jednak idee bardziej republikańskie i demokratyczne, niż liberalne. Generalnie należy stwierdzić, że u Staszica wyraźne wątki roussofskie i republikańskie mieszają się z koncepcjami liberalnymi, przez co jego myśl traci na spójności i jednolitości. Choć był zwolennikiem praw jednostki, rozszerzenia swobód i wolności, a więc opowiadał się za ideami fundamentalnymi dla liberalizmu, to jednak nie można go uznać za myśliciela liberalnego, a jedynie wyrażającego pewne liberalne koncepcje. Tak duże podkreślanie przez niego znaczenia wspólnoty i jej przewagi nad jednostką, a także „woli powszechnej” wchodzi w niemałą sprzeczność z samą istotą myśli liberalnej. Tymczasem myśl Kołłątaja pozbawiona jest takiej ideowej różnorodności i antynomii, zasadniczych napięć doktrynalnych. Kołłątaj aprobował bowiem w zasadzie wszystkie najważniejsze idee liberalne i choć można u niego zauważyć także wątki pochodzące z odmiennych tradycji politycznych, zwłaszcza z republikanizmu, to jednak nie pozostają one ze sobą w wyraźnym napięciu, ani nie podważają jego liberalnych postulatów. W

<sup>508</sup> Por. tamże, s. 108.

<sup>509</sup> Por. S. Staszic, *Uwagi...*, dz. cyt., s. 74-75.

<sup>510</sup> Por. W. Bernacki, *Myśl polityczna...*, dz. cyt., s. 354.

<sup>511</sup> Por. S. Staszic, *Przestrogi...*, dz. cyt., s. 191.

tym sensie Kołłątaj był myślicielem bardziej spójnym niż Staszic, a jego myśl posiada charakter przede wszystkim liberalny.

F.S. Jezierski z kolei był współpracownikiem Kołłątaja i członkiem „Kuźnicy kołłątajowskiej”. Jego dzieła miały charakter publicystyczny i trudno go uznać za systematycznego myśliciela politycznego. Nie uzasadniał on w sposób pogłębiony i systematyczny swoich koncepcji. Niemniej uznawany jest za jednego z najważniejszych postępowych publicystów tego okresu. Podobnie jak Kołłątaj i Staszic, krytykował ówczesny ustrój Polski, a także położenie chłopów oraz mieszczan, choć w sposób prześmiewczy, żartobliwy. Twierdził mianowicie, że w Polsce chłop posiada tylko przymioty duszy i ciała, ale nie jest człowiekiem, tylko własnością szlachcica<sup>512</sup>. Wolność zaś i prawa człowieka są powszechne, a więc obejmować powinny wszystkich ludzi. Jednak już nie tak liberalne stanowisko zajmował w kwestii suwerenności ludu. Podobnie bowiem jak E. Sieyès twierdził, że „pospółstwo”, czyli w ówczesnej Polsce pozbawieni praw politycznych i cywilnych chłop i mieszczanie, stanowią cały naród. Jak pisał: „Część największą ludzi ubogich i pracowitych zwiemy pospółstwem, u Francuzów pospółstwo jest trzecim stanem, według mnie pospółstwo powinno by się nazywać najpierwszym stanem narodu, albo wyraźniej mówiąc, zupełnym narodem”<sup>513</sup>. Kołłątaj natomiast nie wyrażał tak radykalnych idei, do narodu zaliczał bowiem wszystkie stany, choć z racji polskich tradycji wyróżniał szlachtę. W porównaniu z Jezierskim, Kołłątaj był nie tylko myślicielem znacznie bardziej systematycznym, wyrażającym swe koncepcje w sposób pogłębiony i teoretyczny, ale także bardziej liberalnym i umiarkowanym. Z kolei J. Pawlikowski opowiadał się za prawami dla chłopów i oddzieleniem władzy ustawodawczej od wykonawczej, jednak również nie był myślicielem wyrażającym spójną i rozbudowaną, pogłębioną doktrynę. Dlatego też, podobnie jak w przypadku J.S. Jezierskiego, trudno go uznać za ważnego myśliciela liberalnego, prezentującego całościową koncepcję polityczną.

Podsumowując, H. Kołłątaj był tym myślicielem w okresie Sejmu Wielkiego, który w najpełniejszy sposób wyraził fundamentalne idee klasycznego liberalizmu. Żaden inny postępowy myśliciel, w tym sam Staszic, nie zaprezentował tak jednolitej i pogłębionej pod względem doktrynalnym teorii liberalnej, co Kołłątaj. Warto podkreślić jest to, że w myśli Kołłątaja nie mieszają się ze sobą różnorodne

<sup>512</sup> Por. F.S. Jezierski, *Katechizm o tajemnicach rządu polskiego*, [w:] B. Leśnodorski (red.), *Kuźnica Kołłątajowska...*, s. 4-5.

<sup>513</sup> F.S. Jezierski, *Niektóre wyrazy porządkiem abecadła zebrane i stosownymi do rzeczy uwagami objaśnione*, [w:] B. Leśnodorski (red.), *Kuźnica Kołłątajowska...*, s. 22.

koncepcje, pozostające ze sobą w sprzeczności, za to przeważają idee liberalne. Istotne także jest to, że Kołłątaj nawet w większym stopniu jak Staszic, doprecyzował i wyjaśnił swoje koncepcje polityczne. Stąd też należy go uznać za najbardziej znaczącego polskiego myśliciela liberalnego w okresie Sejmu Wielkiego.

#### **5.4 Idee liberalne H. Kołłątaja a Konstytucja 3 Maja**

Konstytucja 3 Maja stanowiła najważniejszy akt prawny Sejmu Czteroletniego. Dzień 3 maja 1791 r. stanowił uwieńczenie i zwycięstwo całego Stronnictwa Patriotycznego. Konstytucja Majowa miała przede wszystkim za zadanie zreformowanie ustroju i stworzenia warunków dla polepszenia stanu państwa. Jednocześnie była konstytucją we właściwym tego słowa znaczeniu, a więc najwyższym aktem, który określał ustrój państwa i ograniczał władzę polityczną. Jak już wspomniano, jednym z jej współtwórców był właśnie Kołłątaj. Jego wkład polegał nie tylko na samym współautorstwie tej konstytucji, gdyż prezentowane przez niego koncepcje wpłynęły w niemałym stopniu na twórców Konstytucji 3 Maja, jak i w ogóle na uczestników Sejmu Wielkiego. Pozostali współautorzy Konstytucji Majowej, czyli król Stanisław August i Ignacy Potocki, choć byli obeznani w oświeceniowych koncepcjach, to jednak nie byli myślicielami politycznymi, tak jak Kołłątaj.

W Konstytucji 3 Maja przyjęto ideę suwerenności narodu. W preambule zapisano, że Stanisław August jest królem Polski „z Bożej łaski i woli narodu”. W artykule piątym zaś pojawia się wprost stwierdzenie o zwierzchnictwie narodu: „Wszelka władza społeczności ludzkiej początek swój bierze z woli narodu”. Trzeba jednak podkreślić, że w tekście konstytucji pojęcie „naród” pojawia się w dwóch odmiennych znaczeniach. W niektórych miejscach naród oznacza jeszcze szlachtę, czyli naród polityczny, ale już w powyżej zacytowanych ustępach czy w artykule o chłopach-włościanach i wojsku pojawia się on w oświeceniowym, liberalnym znaczeniu jako ogół mieszkańców państwa. Konstytucja została uznana za całkowicie „świętą i niewzruszoną”, a więc jako fundamentalne ograniczenie władzy państwa. W konstytucji powiązано także ideę suwerennego ludu z konstytucjonalizmem - kiedy mowa o zmianie tekstu „Ustawy Rządowej” przez naród: „...dopóki by naród w czasie prawem przepisany wyrażną wolą swoją nie uznał potrzeby odmienienia w niej jakiego artykułu” (Preambuła). W tekście Konstytucji Majowej nie pojawiają się bardziej radykalne ujęcia suwerenności i woli narodu, jako jedyne, naczelnego źródła prawa,

tak jak u Rousseau czy E. Sieyesa. Naród miał także rządzić przez swoich reprezentantów. W tym względzie zapisy Konstytucji są podobne do liberalnych, umiarkowanych koncepcji Kołłątaja. Odmienna jednak była koncepcja reprezentacji – w Konstytucji bowiem zerwano z wielowiekową polską tradycją instrukcji poselskich, reprezentanci mogli podejmować samodzielne decyzje. Kołłątaj natomiast bardzo wyraźnie opowiadał się za tradycyjną reprezentacją i instrukcjami poselskimi.

Konstytucja 3 Maja nie wspomina natomiast o prawach człowieka we właściwym rozumieniu tego pojęcia. W „Ustawie Rządowej” potwierdzono i zagwarantowano prawa, wolności i przywileje dla stanu szlacheckiego, a także jego pierwszeństwo w państwie wobec innych stanów (art. 2). Prawa osobiste i polityczne dla mieszczan zostały zapisane we wcześniejszej ustawie „Miasta nasze królewskie wolne w państwach Rzeczypospolitej”, która została włączona do samej Konstytucji. Prawa polityczne przyznane mieszczanom były jednak mało znaczące i niewielkie w porównaniu z postulatami Kołłątaja. I wreszcie w kwestii chłopskiej w Konstytucji Majowej pojawiła się ogólna deklaracja o wzięciu ich „pod opiekę prawa i rządu krajowego” (art. 4). W artykule tym dokonano bardziej szczegółowego zapisu o umowach dziedziców z włościanami, które zobowiązują obie strony, nie tylko włościan. Oznaczało to, że dziedzice nie mogli ich sami odmieniać, a włościanie zobowiązani byli do wykonywania pracy i zobowiązań wynikających z umowy<sup>514</sup>. Konstytucja również w tym artykule zapewniała wszystkim przybyszom z zagranicy wolność osiedlania się na terenie Polski. Przede wszystkim w tekście Konstytucji nie ma stwierdzenia o uniwersalnych i niezbywalnych prawach człowieka, równych dla wszystkich mieszkańców. Chłopom w zasadzie nie przyznano wolności osobistej ani praw podstawowych, pomimo ogólnych deklaracji opieki ze strony państwa. W tekście Konstytucji 3 Maja nie zostały także wymienione powszechne prawa dla wszystkich mieszkańców, nawet te najbardziej fundamentalne. W tym względzie Konstytucja w niewielkiej mierze wyraża fundamentalną dla liberalizmu ideę praw człowieka, która była jedną z najważniejszych dla Kołłątaja. Choć polski myśliciel nie odniósł w pełni swoich teoretycznych koncepcji praw jednostki do położenia polskich chłopów, to jednak jego postulaty w tym zakresie były bardziej postępowe i liberalne niż zapisy Konstytucji 3 Maja.

---

<sup>514</sup> Por. B. Leśnodorski, *Dzieło Sejmu...*, dz. cyt., s. 228.

Konstytucja Majowa wprowadziła monteskiuszowską ideę podziału władzy. Wyróżniono mianowicie władzę ustawodawczą, którą powierzono sejmowi, wykonawczą, na czele której stał król wraz ze „Strażą Praw” i wreszcie władzę sądowniczą. Jednak podział ten nie był konsekwentny i wyraźny, bowiem - jak wskazuje B. Leśnodorski, władzę wykonawczą pełniły bardziej komisje powołane przez sejm niż król ze Strażą Praw<sup>515</sup>. Istotne jednak jest to, że w Konstytucji zadeklarowano oddzielenie legislatury od egzekutywy, która posiadała dość dużą niezależność od sejmu. Król bowiem nie mógł być osądzony przez sejm, a jedynie powołani przez niego ministrowie, tworzący „Straż Praw”. Generalnie jednak przewagę miał sejm jako naczelną podmiot władzy. Władza sądownicza uzyskiwała niezależność od wykonawczej, a sędziowie mieli być niezawisli. W tym aspekcie „Ustawa Rządowa” miała w dużej mierze charakter liberalny, nawiązując przede wszystkim do Monteskiusza. Kołłątaj natomiast oddzielał władzę wykonawczą i ustawodawczą, nie wyróżniając przy tym sądownictwa jako odrębnej władzy, a także nie przyznawał egzekutywie takiej niezależności.

W Konstytucji 3 Maja już w pierwszym artykule mowa jest o tolerancji religijnej i religii panującej. Rzymski katolicyzm został uznany za religię państwową, a przejście do innego wyznania było zabronione, ale tylko pod kościelnymi karami apostazji. Jednocześnie zadeklarowano wolność religijną dla wszelkich wyznań, a także pokój i opiekę ze strony rządu. Postanowienie to było w zasadzie zgodne z dotychczasową polską tradycją tolerancji religijnej, a także z koncepcjami Kołłątaja i klasyczną myślą liberalną.

Konstytucja 3 Maja nie zawierała wszystkich liberalnych idei, przede wszystkim naturalnych praw człowieka. W tym względzie nie miała w pełni liberalnego charakteru, tak jak Konstytucja Amerykańska czy Francuska, a także koncepcje Kołłątaja. Twórcy Konstytucji Majowej starali się jednak nie tylko o wprowadzenie postępowych, oświeceniowych idei, ale także o reformę samego ustroju i państwa. Co więcej, ze względu na tradycjonalizm dużej części szlachty i posłów zgromadzonych na Sejmie Czteroletnim, wprowadzenie do tekstu Konstytucji wszystkich liberalnych idei było niezwykle trudne i byłoby wręcz uznane za rewolucyjne, co może wyjaśniać jej nie w pełni liberalny charakter. Zresztą, jak się okazało, nawet w takiej umiarkowanej wersji, została ona uznana przez dużą część tradycyjnej szlachty za rewolucyjną i

---

<sup>515</sup> Por. B. Leśnodorski, *Konstytucja 3 Maja jako dokument Oświecenia*, Warszawa 1946, s. 19-22.

niezgodną z polskimi tradycjami. Niemniej pomimo jeszcze tradycyjnego, zachowawczego charakteru „Ustawa Rządowa” z dnia 3 Maja była jedną z pierwszych nowoczesnych, oświeceniowych konstytucji, w której zostały wyrażone postępowe, liberalne idee.

## Zakończenie

Myśl polityczna H. Kołłątaja została w pracy omówiona i scharakteryzowana w kontekście idei klasycznego liberalizmu politycznego. Przedmiotem rozprawy były idee liberalne w ujęciu Kołłątaja z okresu Sejmu Wielkiego, a pytanie badawcze brzmiało – czy i jakie idee liberalne są obecne w myśli politycznej Kołłątaja z tego okresu. Z tym naczelnym problemem badawczym wiązały się pozostałe pytania, dotyczące spójności i oryginalności jego koncepcji. Dzięki analizom i ustaleniom, jakie zostały dokonane w pięciu rozdziałach niniejszej rozprawy, można odpowiedzieć na powyższe pytania badawcze. W Zakończeniu wpierw zostaną zaprezentowane najważniejsze wnioski wynikające z poszczególnych rozdziałów pracy, a następnie udzieli się odpowiedzi na naczelne i szczegółowe pytania badawcze i zweryfikuje hipotezy. Wskazane zostaną też nowe ustalenia co do politycznych koncepcji Kołłątaja, a także potrzebne dalsze kierunki studiów nad myślą polityczną polskiego myśliciela.

W pierwszym rozdziale został omówiony klasyczny liberalizm polityczny oraz jego fundamentalne idee. Rozdział ten był ważny dla całej pracy, gdyż liberalizm stanowi dość mocno zróżnicowaną tradycję polityczną i jest odmiennie pojmowany. W pierwszej części tego rozdziału wskazano na potrzebę oddzielenia klasycznego liberalizmu zarówno od późniejszych nurtów liberalnych, jak również od ekonomii klasycznej, liberalizmu ekonomicznego. Utylitaryzm był zasadniczym przekształceniem w ramach liberalnej tradycji, stąd też należy go odróżnić od klasycznego liberalizmu. Z kolei koncepcje wolnorynkowe A. Smitha, choć nierzadko uznaje się za integralnie związane z liberalizmem politycznym, stanowią odmienny nurt intelektualny. W rozdziale tym ukazano, że za naczelnymi myślicielami klasycznego liberalizmu należy uznać J. Locke'a, twórcę tradycji liberalnej, a także Monteskiusza, Kanta i „Ojców Założycieli”. Druga część rozdziału poświęcona została najważniejszym ideom klasycznej myśli liberalnej. Indywidualizm i prawa człowieka to najistotniejsze liberalne idee, ważne jednak są też pozostałe, takie jak suwerenność ludu, konstytucjonalizm, podział władzy, tolerancja. Tworzą one razem ideowy fundament klasycznego liberalizmu politycznego. W tej właśnie perspektywie omówiono myśl polityczną Kołłątaja.

Rozdział drugi dotyczył szeroko rozumianego kontekstu ideowego i historycznego okresu Sejmu Wielkiego. Lata 1788-1792, kiedy obradował Sejm



Czteroletni, a Kołłątaj napisał swoje dzieła polityczne, były okresem przełomowym, rewolucyjnym w historii Polski, Europy i świata. Rewolucja amerykańska, a także rewolucja francuska wprowadziły w praktykę oświeceniowe, postępowe idee. Niemniej myśl polityczna doby Oświecenia nie była jednolita, bowiem wraz z koncepcjami liberalnymi rozwijane były wówczas także idee republikańskie i demokratyczne, czego najlepszym przykładem jest filozofia J.J. Rousseau, która wywarła wielki wpływ na późniejszych myślicieli drugiej połowy XVIII stulecia. Wspomniane rewolucje, zwłaszcza francuska, a także zachodnie koncepcje i nurty polityczne silnie oddziaływały na polskich myślicieli z okresu Sejmu Wielkiego, w tym na samego Kołłątaja. Nie bez znaczenia jednak były również polskie tradycje ustrojowe i polityczne, czyli republikanizm, sarmatyzm i „wolność szlachecka” z *liberum veto*, wczesny konstytucjonalizm, a także ówczesne dążenia niepodległościowe i reformatorskie. Zarówno rewolucyjne wydarzenia i doktryny zachodnie, jak również polskie tradycje i ówczesna napięta sytuacja polityczna stanowiły łącznie kontekst, w jakim działał i tworzył Kołłątaj. Był on myślicielem tworzącym w przełomowym okresie i to nie tylko na zachodzie Europy, ale także i w samej Polsce. Co więcej, Kołłątaj był też działaczem politycznym, a jego pisma zawierają nie tylko ogólne, abstrakcyjne rozważania, ale także bardziej konkretne postulaty.

W trzecim i czwartym rozdziale omówiono myśl Kołłątaja z okresu Sejmu Wielkiego w perspektywie idei klasycznego liberalizmu. Pierwszy rozdział odnosił się do koncepcji praw człowieka, wolności i tolerancji w ujęciu polskiego myśliciela. Jak zostało to ukazane, dla Kołłątaja prawa jednostki, stanowiły fundamentalną ideę. Według niego prawa człowieka to prawa natury, które nie mogą zostać zakwestionowane, zmienione ani przez państwo, ani przez społeczność. Wszelkie prawodawstwo powinno opierać się na prawach człowieka. Kołłątaj zaliczył je do najbardziej fundamentalnych praw kardynalnych, które według niego stanowią fundament samego państwa i prawodawstwa. Do najważniejszych praw jednostki zaliczył on prawo do wolności, własności gruntowej i ruchomej. Samą wolność ujmował przede wszystkim w kategoriach liberalnych, jako osobistą niezależność, odróżniając przy tym wolność osobistą od wolnego rządu, a więc odmiennie niż tradycja republikańska. Kołłątaj opowiadał się także za tolerancją i wolnością wyznaniową, za wolnością myśli, słowa, druku, przyznając jednocześnie Kościołowi katolickiemu uprzywilejowaną pozycję. Kołłątaj postulował zarazem częściowe podporządkowanie Kościoła państwu.

W czwartym rozdziale zaprezentowano oraz przeanalizowano kołłątajowskie koncepcje odnoszące się do władzy politycznej i państwa. Kołłątaj twierdził, że to naród jest pierwotnym, zasadniczym źródłem władzy. Według polskiego myśliciela, to dzięki umowie społecznej powstało państwo, aby zabezpieczyć naturalne prawa człowieka. Naród jednak sprawuje rządy nie bezpośrednio, ale przez swoich reprezentantów. Był on także zwolennikiem rozszerzania języka polskiego na wszystkie ziemie składające się na Rzeczpospolitą i uczynienia z niego języka urzędowego, także dla mniejszości etnicznych. Kołłątaj, zgodnie z polską tradycją ustrojową i republikańską, opowiedział się za instrukcjami poselskimi oraz koncepcją reprezentacji jako delegacji, której dał przy tym także liberalne uzasadnienie. Rozszerzył także prawa polityczne na mieszczan, choć zarazem odebrał je szlachcie nieposiadającej odpowiednio rozległej ziemi. W drugiej części tego rozdziału omówiono koncepcje państwa i podział władzy w ujęciu Kołłątaja. Konstytucja, a szczególnie zapisane w niej prawa kardynalne miały regulować ustroj, a także ograniczać władzę. Nawet jednomyślna zgoda reprezentantów nie mogła odmienić bądź zakwestionować najważniejszych praw kardynalnych. Wskazywał on też na potrzebę oddzielenia władzy ustawodawczej, sprawowanej przez sejm od władzy wykonawczej. Sejm według niego powinien sprawować nie tylko władzę ustawodawczą, ale także dozór nad egzekutywą, która była mu podporządkowana. Polski myśliciel był zwolennikiem hamowania się i ograniczania władz, np. poprzez podzielenie sejmu na dwie izby oraz prawo sankcji królewskiej. Niemniej postulował on znaczącą przewagę sejmu nad władzą wykonawczą, a także nie wyróżniał sądownictwa jako oddzielnej władzy, tak jak Monteskiusz. W jego myśli z tego okresu można dostrzec pewną ewolucję co do kompetencji monarchy, któremu ostatecznie przyznał nie tylko najwyższy dozór nad władzą wykonawczą, ale także sankcję królewską, dzięki czemu mógł on wstrzymywać uchwały sejmu.

W ostatnim, piątym rozdziale ukazano specyfikę kołłątajowskich idei liberalnych. W myśli politycznej omawianego pisarza można dostrzec wszystkie najważniejsze idee klasycznego liberalizmu, ale także koncepcje pochodzące z odmiennych nurtów i tradycji, a szczególnie z republikanizmu. Mimo silnego oddziaływania na ówczesnych myślicieli doktryny J.J. Rousseau, Kołłątaj w niewielkim stopniu zaaprobował i nawiązywał do jego zasadniczych idei, a przede wszystkim nie posługiwał się koncepcją „woli powszechnej”. Pomimo pewnych postulatów nieliberalnych, jak np. w kwestii podporządkowania Kościoła państwu i jego szczególnego uprzywilejowania, rozszerzania i propagowania polskiego języka na

ziemiach wschodnich, politycznej reprezentacji jako delegacji, to w jego myśli przeważają idee liberalne i to one są w niej zasadnicze. Kołłątaj nie rozwinął znacząco liberalnych idei, choć na tle ówczesnych myślicieli zarówno zachodnich, a przede wszystkim pisarzy polskich, jego filozofia polityczna może zostać uznana za jedną z najbardziej liberalnych. W porównaniu zaś z Konstytucją 3 Maja, jego myśl była znacznie bardziej postępową i liberalną, obejmowała bowiem w zasadzie wszystkie najważniejsze idee liberalizmu, takie jak choćby prawa człowieka, a które nie zostały w pełny sposób wyrażone w Konstytucji Majowej.

Dzięki powyższym ustaleniom i wnioskom z poszczególnych rozdziałów można odpowiedzieć na naczelne pytanie badawcze. Otóż w myśli politycznej Kołłątaja z okresu Sejmu Wielkiego występują wszystkie najważniejsze idee klasycznego liberalizmu politycznego – indywidualizm, prawa człowieka, suwerenność ludu, konstytucjonalizm, podział władzy, tolerancja. Prawa człowieka są dla Kołłątaja fundamentalną ideą, zgodnie z samą istotą klasycznego liberalizmu. Suwerenność ludu jest w jego ujęciu ograniczona właśnie przez prawa jednostki, posiada więc charakter liberalny, a nie radykalny, jak u Rousseau. Kołłątaj uważał także, że zapisy konstytucyjne powinny obejmować też prawa kardynalne, w tym naturalne prawa człowieka. W kwestii podziału władzy nie zastosował w pełni monteskiuszowskiego podziału i koncepcji, generalnie jednak również i ta idea posiada u niego charakter liberalny. Tak więc należy potwierdzić sformułowaną wcześniej hipotezę, że w myśli politycznej Kołłątaja występują wszystkie najważniejsze idee klasycznego liberalizmu politycznego.

Po odpowiedzi na główne pytanie badawcze, zostaną w tym miejscu udzielone kolejne wyjaśnienia dotyczące pozostałych pytań. Po pierwsze, w myśli politycznej Kołłątaja obecne są także idee różne od liberalnych, które pochodzą z odmiennych tradycji i nurtów politycznych, przede wszystkim z republikanizmu. Jego myśl jest szersza niż sam klasyczny liberalizm, choć jednocześnie zawiera w sobie wszystkie najważniejsze liberalne idee, a przez to się z nim zasadniczo pokrywa. Po drugie, u Kołłątaja przeważają idee liberalne, a nie republikańskie, demokratyczne czy tym bardziej roussofskie. Idee pochodzące z odmiennych niż liberalizm źródeł nie wchodzą w zasadniczą sprzeczność z jego liberalnymi postulatami, raczej je uzupełniają, choć można dostrzec niekiedy u Kołłątaja pewne niekonsekwencje. Zasadniczo jednak myśl Kołłątaja jest spójna pod względem doktrynalnym i pozbawiona fundamentalnych, nie do pogodzenia sprzeczności. Po trzecie wreszcie, idee liberalne Kołłątaja nie cechują się

dużą oryginalnością, choć w niektórych kwestiach odznaczają się nowatorskim ujęciem. W zasadzie nie rozwinął on znacząco liberalnych idei, a bardziej przyjął zachodnie koncepcje, przystosowując je do polskich warunków i ustroju. Niemniej na tle ówczesnej zachodniej i polskiej myśli politycznej był pisarzem, który nie tylko częściowo prezentował liberalne koncepcje, ale w zasadzie całą klasyczną myśl liberalną, co zasługuje na podkreślenie. Tym samym należy potwierdzić wszystkie trzy hipotezy badawcze, odnoszące się do omawianych pytań.

Praca wnosi do dotychczasowych ustaleń naukowych nowe ujęcia i wnioski. Dotychczas w niewielkim stopniu przeanalizowano myśl Kołłątaja w aspekcie liberalnym i jej doktrynalnej integralności. Wskazywano bardziej na oświeceniowy oraz republikański charakter jego koncepcji, a także na wpływ idei Rousseau. Z niniejszej rozprawy zaś wynika, że nie tylko opowiadał się za niektórymi ideami liberalnymi, ale był przede wszystkim myślicielem liberalnym, co wyróżnia go spośród wielu pisarzy nie tylko polskich, ale i zachodnich tego okresu. Ponadto praca ta zawiera bardziej gruntowne i szersze analizy samych idei politycznych w ujęciu Kołłątaja, takich jak indywidualizm, prawa człowieka, konstytucjonalizm, suwerenność ludu, reprezentacja, podział władzy, tolerancja. Co do możliwych kierunków dalszych badań i analiz, należałoby pogłębić studia nad wpływem polskiej myśli politycznej na koncepcje Kołłątaja, a także jego wpływ na idee zawarte w Konstytucji 3 Maja. Dokonane w tej rozprawie omówienie myśli Kołłątaja z okresu Sejmu Wielkiego, warto byłoby też uzupełnić o studia nad rozwojem jego koncepcji politycznych.

Podsumowując, myśl polityczna Kołłątaja z okresu Sejmu Wielkiego zawiera wszystkie najważniejsze idee klasycznego liberalizmu. Choć obecne są w jego dziełach koncepcje pochodzące z odmiennych od liberalizmu tradycji i nurtów politycznych, to jednak właśnie idee liberalne są u niego najważniejsze. Dlatego też Kołłątaj był w tym okresie myślicielem liberalnym.

## Bibliografia

### Źródła:

Constant B., *Zasady polityki*, Warszawa 2008.

Hobbes T., *Lewiatan*, Warszawa 2009.

Grocjusz H., *Trzy Księgi o prawie wojny i pokoju*, [w:] S. Filipowicz (red.), *Historia idei politycznych. Wybór tekstów*, Warszawa 1998, t. I, s. 326-333.

Jeziński F. S., *Katechizm o tajemnicach rządu polskiego*, [w:] B. Leśnodorski (red.), *Kuźnica Kołłątajowska. Wybór źródeł*, Wrocław 2003, s. 3-14.

Jeziński F. S., *Niektóre wyrazy porządkiem abecadła zebrane i stosownymi do rzeczy uwagami objaśnione*, [w:] B. Leśnodorski (red.), *Kuźnica Kołłątajowska. Wybór źródeł*, Wrocław 2003, s. 16-24.

Kant I., *Do wiecznego pokoju* [w:] S. Filipowicz (red.), *Historia idei politycznych. Wybór tekstów*, Warszawa 1998, t. II, s. 114-121.

Kołłątaj H., *Co się też dzieje z nieszczęśliwą ojczyzną naszą? Wiadomość poświęcona prawdzie i przyszłości*, [w:] Ł. Kądziela (red.), *Kołłątaj i inni. Z publicystyki doby Sejmu Czteroletniego*, Warszawa 1991, s. 131-150.

Kołłątaj H., *Do Prześwietnej Deputacyi dla ułożenia projektu konstytucyi rządu polskiego od Sejmu wyznaczony*, [w:] H. Kołłątaj, *Listy Anonima i Prawo Polityczne Narodu Polskiego*, t. 2., Warszawa 1954, s. 163-190.

Kołłątaj H., *Ekonomika – konstytucja moralna i kodyfikacja prawa sądowego. Mowa na sejmie dnia 28 czerwca 1791 r.*, [w:] B. Leśnodorski (red.), *Kuźnica Kołłątajowska. Wybór źródeł*, Wrocław 2003, s. 180-195.

Kołłątaj H., *Krótką radą względem napisania dobrej konstytucyi rządu*, [w:] Ł. Kądziela (red.), *Kołłątaj i inni. Z publicystyki doby Sejmu Czteroletniego*, Warszawa 1991, s. 150-162.

Kołątaj H., *Listy Anonima*, część 1 i 2, [w:] H. Kołątaj, *Listy Anonima i Prawo Polityczne Narodu Polskiego*, t. 1, Warszawa 1954, s. 167-254, 257-372.

Kołątaj H., *Listy Anonima*, część 3, [w:] H. Kołątaj, *Listy Anonima i Prawo Polityczne Narodu Polskiego*, t. 2, Warszawa 1954, s. 9-160.

Kołątaj H., *Mowa w materyi starostw w dniu 10 listopada 1791 roku*, [w:] H. Kołątaj, *Wybór pism politycznych*, Wrocław 1951, s. 227-241.

Kołątaj H., *O konstytucji w ogólności i szczególności czyli nauka prawa politycznego ogólnego i szczególnego przystosowana do Konstytucji Księstwa Warszawskiego*, [w:] H. Kołątaj, *Prawa i obowiązki naturalne człowieka oraz O konstytucji w ogólności*, Warszawa 2006, s. 169-217.

Kołątaj H., *O sukcesji tronu i innych sprawach najważniejszych*, [w:] B. Leśnodorski (red.), *Kuźnica Kołątajowska. Wybór źródeł*, Wrocław 2003, s. 81-96.

Kołątaj H., *O ustanowieniu i upadku Konstytucji Polskiej 3 Maja 1791*, Lwów 1882.

H. Kołątaj, *O poprawie Szkoły Kadetów i o wskrzeszeniu Milicyi Wojewódzkich*, [w:] H. Kołątaj, *Listy Anonima i Prawo Polityczne Narodu Polskiego*, t. 2, Warszawa 1954, s. 341-366.

Kołątaj H., *Ostatnia Przestroga dla Polski*, [w:] B. Leśnodorski (red.), *Kuźnica Kołątajowska. Wybór źródeł*, Wrocław 2003, s. 121-128.

Kołątaj H., *O prawach i prawodawstwie*, [w:] H. Kołątaj, *Wybór pism politycznych*, Wrocław 1951, s. 179-187.

Kołątaj H., *Porządek fizyczno-moralny oraz Pomysły do dzieła Porządek fizyczno-moralny*, Warszawa 1955.

Kołątaj H., *Prawo Polityczne Narodu Polskiego*, [w:] H. Kołątaj, *Listy Anonima i Prawo Polityczne Narodu Polskiego*, t. 2., Warszawa 1954, s. 195-338.

Kołątaj H., *Prospekt, według którego ma być napisane i ułożone prawo polityczne Narodu Polskiego czyli Ustawa Rządowa*, [w:] H. Kołątaj, *Listy Anonima i Prawo Polityczne Narodu Polskiego*, t. 2, Warszawa 1954., s. 379-393.

Kołłątaj H., *Rozbiór krytyczny zasad historii początkowej wszystkich ludów*, Warszawa 1972.

Kołłątaj H., *Stan Oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750-1764)*, Wrocław 2003.

Kołłątaj H., *Uwagi nad wpływaniem do interesów Rzeczypospolitej dwóch mocarstw, z zastanowieniem się, co nam w tych okolicznościach czynić zostaje*, [w:] Z. Zielińska, *Kołłątaj i orientacja pruska u progu Sejmu Czteroletniego*, Warszawa 1991, s. 63-108.

Kołłątaj H., *Uwagi nad tą częścią ziemi polskiej, którą od Traktatu Tylżyckiego zwać począto Księstwem Warszawskim*, [w:] H. Kołłątaj, *Wybór pism politycznych*, Wrocław 1952, s. 305-315.

Kołłątaj H., *W sprawie polityki zagranicznej*, [w:] B. Leśnodorski (red.), *Kuźnica Kołłątajowska. Wybór źródeł*, Wrocław 2003, s. 171-179.

*Konstytucja 3 Maja* (red. K. Stembrowicz), Warszawa 2014.

Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 2015.

Locke J., *List o tolerancji*, Warszawa 1963.

Madison J., *Federalista nr 10*, [w:] S. Filipowicz (red.), *Historia idei politycznych. Wybór tekstów*, Warszawa 1998, t. II, s. 177-182.

Monteskiusz, *O duchu praw*, Warszawa 2009.

Mill J.S., *Utylitaryzm*, [w:] *Pisma o wolności i szczęściu*, Warszawa 2017, s. 127-190.

Paine T., *O ograniczeniach prawa konstytucyjnego*, [w:] S. Filipowicz (red.), *Historia idei politycznych. Wybór tekstów*, Warszawa 1998, t. II, s. 155-162.

Paine T., *Zdrowy rozsądek*, Warszawa 2016.

Rawls J., *Liberalizm polityczny*, Warszawa 2012.

Rousseau J.J., *Umowa Społeczna*, Kęty 2009.

Rousseau J.J., *Uwagi o rządzie polskim*, [w:] J.J. Rousseau, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim*, Warszawa 1966, s. 184-302.

Rzewuski A.W., *O formie rządu republikańskiego*, Kraków 2008.

Sieyes E., *Czym jest stan trzeci? Esej o przywilejach*, Warszawa 2016.

Spencer H., *Jednostka wobec państwa*, Warszawa 2011.

Staszic S., *Przestrogi dla Polski*, Wrocław 2003.

Staszic S., *Uwagi nad życiem Jana Zamoyskiego*, Wrocław 2005.



**Opracowania:**

Augustyniak U., *Historia Polski 1572-1795*, Warszawa 2008.

Ajnenkiel A., *Polskie konstytucje*, Warszawa 1983.

Ashcraft R., *Locke's political philosophy*, [w:] V.C. Chappell (red.), *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge 1994, s. 226-252.

Arndt W., *Suwerenność wewnętrzna – władza dwóch suwerenów*, [w:] B. Szlachta, A. Krzynówek-Arndt, (red.), *Suwerenność. Wybrane problemy*, Kraków 2016, s. 85-101.

Ball T., *Eseje federalistów*, [w:] P. Kelly, D. Boucher (red.), *Myśliciele polityczni. Od Sokratesa do współczesności*, Kraków 2008, s. 335-357.

Baczko B., *Rewolucja. Władza, nadzieje, rozterki*, Gdańsk 2010.

Baczko B., *Światła utopii*, Warszawa 2016.

Baszkiewicz J., *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat: mitologia i rzeczywistość rewolucji francuskiej*, Warszawa 1993.

Baszkiewicz J., *Władza*, Wrocław 2009.

Berlin I., *Dwa pojęcia wolności*, [w:] I. Berlin, *Wolność*, Warszawa 2017, s. 215-270.

Bernacki W., *Adama Wawrzyńca Rzewuskiego program naprawy Rzeczypospolitej*, [w:] A.W. Rzewuski, *O formie rządu republikańskiego*, Kraków 2008, s. VII-XXVII.

Bernacki W., *Myśl polityczna I Rzeczypospolitej*, Kraków 2011.

Błaszczak C., *Thomas Paine i jego Zdrowy Rozsądek*, [w:] T. Paine, *Zdrowy Rozsądek*, Warszawa 2016, s. 143-167.

Bryk A., *Konstytucjonalizm. Od starożytnego Izraela do liberalnego konstytucjonalizmu amerykańskiego*, Kraków 2013.

Bobińska C., *Szkice o ideologach polskiego Oświecenia: Kołłątaj i Staszic*, Wrocław 1952.

- Boucher D., *Rousseau*, [w:] P. Kelly, D. Boucher (red.), *Myśliciele polityczni. Od Sokratesa do współczesności*, Kraków 2008, s. 311-333.
- Bobbio N., *Liberalizm i demokracja*, Kraków 1998.
- Böckenförde E.W., *Państwo prawa w jednoczącej się Europie*, Warszawa 2000.
- Canovan M., *Lud*, Warszawa 2008.
- Chwalba A., *Historia Powszechna. Wiek XIX*, Warszawa 2012.
- Cichocki M., *Rzeczpospolita – utracony skarb Europy*, [w:] J. Kloczkowski (red.), *Władza w polskiej tradycji politycznej*, Kraków 2010, s. 21-44.
- Dahl R., *Demokracja i jej krytycy*, Warszawa 2014.
- Dubel L., *Historia doktryn politycznych i prawnych do schyłku XX wieku*, Warszawa 2012.
- Drozdowicz Z., *Filozofia Oświecenia*, Warszawa 2006.
- Drozdowicz Z., *Liberalizm europejski*, Poznań 2005.
- Dybkowska A., Żaryn J., Żaryn M., *Polskie dzieje*, Warszawa 2007.
- Dylus A., *Zmienność i ciągłość. Polskie transformacje ustrojowe w horyzoncie etycznym*, Warszawa 1997.
- Ekes J., *Złota demokracja*, Kraków 2010.
- Freeman M., *Prawa człowieka*, Warszawa 2007.
- Gajek M., *W stronę republikańskiego liberalizmu: kategoria cnót liberalnych we współczesnej amerykańskiej myśli politycznej*, Kraków 2016.
- Gawin D., *Granice demokracji liberalnej*, Kraków 2007.
- Grześkowiak-Krwawicz A., *Czy rewolucja może być legalna? 3 Maja 1791 w oczach współczesnych*, Warszawa 2012.
- Grześkowiak-Krwawicz A., *Dyskurs polityczny Rzeczypospolitej Obojga Narodów*, Toruń 2018.

Grześkowiak-Krwawicz A., *O formę rządu czy o rząd dusz? Publicystyka polityczna Sejmu Czteroletniego*, Warszawa 2000.

Grześkowiak-Krwawicz A., *Regina libertas: wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, Gdańsk 2006.

Gray J., *Liberalizm*, Kraków 1994.

Grabowska B., *Dobro wspólne w perspektywie liberalnej* [w:] D. Probuca (red.), *Dobro wspólne*, Kraków 2010, s. 193-200.

Grzybowski K., *Teoria reprezentacji w Polsce epoki Odrodzenia*, Warszawa 1959.

Gładziuk N., *Druga Babel: antynomie siedemnastowiecznej angielskiej myśli politycznej*, Warszawa 2005.

Hayek von F., *Konstytucja wolności*, Warszawa 2011.

Heywood A., *Ideologie polityczne*, Warszawa 2007.

Heywood A., *Teoria polityki*, Warszawa 2009.

Hinz H., *Filozofia Hugona Kollątaja*, Warszawa 1973.

Holmes S., *Anatomia antyliberalizmu*, Kraków 1998.

Isense J., *Kwestia legitymizacji państwa*, [w:] A. Dylus (red.), *Europa: drogi integracji*, Warszawa 1999, s. 85-117.

Izdebski H., *Doktryny polityczno-prawne. Fundamenty współczesnych państw*, Warszawa 2015.

Izdebski H., *Historia myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 2007.

Jackson R., *Suwerenność*, Warszawa 2011.

Janowski M., *Polska myśl liberalna do 1918 roku*, Kraków 1998.

Jurek T., Kizik E., *Historia Polski do 1572*, Warszawa 2013.

Kallas J., *Historia ustroju Polski*, Warszawa 2015.

Kawade Y., *Monteskiusz*, [w:] P. Kelly, D. Boucher (red.), *Myśliciele polityczni. Od Sokratesa do współczesności*, Kraków 2008, s. 289-310.

Kelly P., *Bentham*, [w:] P. Kelly, D. Boucher (red.), *Myśliciele polityczni. Od Sokratesa do współczesności*, Kraków 2008, s. 409-432.

Kelly P., *Liberalizm*, Warszawa 2007.

Król M., *Historia myśli politycznej: od Machiavellego po czasy współczesne*, Gdańsk 1998.

Konopczyński W., *Polscy pisarze polityczni XVIII wieku*, Kraków 2012.

Kymlicka W., *Liberalism, Community and culture*, Oxford 1989.

Lech M., *Hugo Kołłątaj*, Warszawa 1973.

Legutko R., *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*, Kraków 1997.

Leśnodorski B., *Dzieło sejmu czteroletniego: 1788-1792. Studium historyczno-prawne*, Wrocław 1951.

Leśnodorski B., *Hugona Kołłątaja spotkanie z Janem Jakubem Rousseau*, [w:] B. Leśnodorski, *Ludzie i idee*, Warszawa 1972, s. 81-101.

Leśnodorski B., *Konstytucja 3 Maja jako dokument Oświecenia*, Warszawa 1946.

Leśnodorski B., *Polscy jakobini*, Warszawa 1960.

Leśnodorski B., *U źródeł myśli politycznej Hugona Kołłątaja*, „Pamiętnik Literacki” 41/3-4, 1950, s. 642-686.

Leśnodorski B., *Wstęp*, [w:] H. Kołłątaj, *Listy Anonima i Prawo Polityczne Narodu Polskiego*, t. 1., Warszawa 1954, s. 9-160.

Leśnodorski B., *Wstęp*, [w:] B. Leśnodorski (red.), *Kuźnica Kołłątajowska. Wybór źródeł*, Wrocław 2003, s. V-LXXXVI.

Leśnodorski B., *Wstęp*, [w:] H. Kołłątaj, *Wybór pism politycznych*, Wrocław 1951, s. III-XCVII.

- Lis R., *Hugo Kollątaj i Adam W. Rzewuski: Wokół problemu opozycji intelektualno-politycznych w piśmiennictwie Sejmu Czteroletniego*, „Horyzonty Polityki” 2010 nr 1, s. 289-315.
- Lis R., *Między Konstytucją 3 Maja a Targowicą. Poglądy polskich republikanów w latach 1791-1793*, „Czasopismo prawno-historyczne” 2012, t. LXIV nr 2, s. 161-189.
- Lis R., *W poszukiwaniu prawdziwej Rzeczypospolitej: główne nurty myśli politycznej Sejmu Czteroletniego*, Kraków 2015.
- Łojek J., *Ku naprawie Rzeczypospolitej: Konstytucja 3 Maja*, Warszawa 1996.
- Manent P., *Intelektualna historia liberalizmu*, Kraków 1994.
- Małajny R., *Trzy teorie podzielonej władzy*, Warszawa 2011.
- Milton J.R., *Locke's Life and Times*, [w:] V.C. Chappell (red.), *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge 1994, s. 5-26.
- Mikulski K., Wijaczka J., *Historia powszechna. Wiek XVI-XVIII*, Warszawa 2012.
- Nederman C., *Marsyliusz z Padwy*, [w:] P. Kelly, D. Boucher (red.), *Myśliciele polityczni. Od Sokratesa do współczesności*, Kraków 2008, s. 169-186.
- Olszewski H., Chojnicka K., *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Poznań 2004.
- Ostrowski A., *Hugo Kollątaj: ojciec polskiej demokracji*, b.m.w. 1946.
- Ogonowski Z., *Locke*, Warszawa 1972.
- Ogonowski Z., *Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku*, Warszawa 1958.
- Opalek K., *Hugona Kollątaja poglądy na państwo i prawo*, Warszawa 1952.
- Opalek K., *Prawo natury u polskich fizjokratów*, Warszawa 1953.
- Pasztor M., *Hugo Kollątaj na Sejmie Wielkim 1791-1792*, Warszawa 1991.
- Peretiatkowicz A., *Filozofia społeczna J. J. Rousseau'a*, Poznań 1921.

Pęciak R., *Geneza i charakterystyka francuskiego fizjokratyzmu*, [w:] U. Zagóra-Jonszta (red.), *Polski fizjokratyzm oraz idee protekcyjnistyczne XVIII i XIX w.*, Katowice 2007, s. 35-55.

Pietrzyk-Reeves D., *Ład Rzeczypospolitej: polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, Kraków 2012.

Poggi G., *Państwo*, Warszawa 2010.

Porębski Cz., *Umowa społeczna. Renesans idei*, Kraków 1999.

Przybyła H., *Myśl społeczno-ekonomiczna polskich fizjokratów*, [w:] U. Zagóra-Jonszta (red.), *Polski fizjokratyzm oraz idee protekcyjnistyczne XVIII i XIX w.*, Katowice 2007, s. 56-80.

Rau Z., *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000.

Riley P., *Rousseau's General Will* [w:] P. Riley (red.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge 2001, s. 124-155.

Rostworowski E., *Ostatni król Rzeczypospolitej: geneza i upadek Konstytucji 3 maja*, Warszawa 1966.

Rostworowski E., *Wiek XVIII*, Warszawa 2009.

Rogaczewska K., *Ekonomiczny wymiar polskiego liberalizmu. Od fizjokratyzmu do Szkoły Krakowskiej*, Wrocław 2011.

Rozen Ł., *Idee klasycznego liberalizmu politycznego*, Lublin 2018.

Runciman D., Vieira M., *Reprezentacja*, Warszawa 2011.

Sartori G., *Teoria demokracji*, Warszawa 1994.

Schneewind, J.B., *Locke's Moral Philosophy*, [w:] V.C. Chappell (red.), *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge 1994, s. 199-226.

Stawrowski Z., *Niemoralna demokracja*, Kraków 2008.

Stawrowski Z., *Wokół idei wspólnoty*, Kraków 2012.

Strauss L., *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969.

- Skrzypek M., *Wstęp. Filozofia i myśl społeczna Kołłątaja w świetle jego nieznanymi i mało znanych rękopisów*, [w:] H. Kołłątaj, *Prawa i obowiązki naturalne człowieka oraz O konstytucji w ogólności*, Warszawa 2006, s. VII-XCI.
- Smoleński W., *Monteskiusz w Polsce wieku XVIII*, Warszawa 1927.
- Smith A., *Nacjonalizm*, Warszawa 2007.
- Spaemann R., *Rousseau – człowiek czy obywatel*, Warszawa 2011.
- Sylwestrzak A., *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 2011.
- Szahaj A., Jakubowski M., *Filozofia polityki*, Warszawa 2005.
- Szacka B., *Teoria i utopia Stanisława Staszica*, Warszawa 1965.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2012.
- Szacki J., *Liberalizm po komunizmie*, Kraków 1994.
- Szafrański W., *Prace prawnicze Hugona Kołłątaja*, Poznań 2005.
- Szczepański J., *Filozofia polityczna Immanuela Kanta*, Kraków 2017.
- Szlachta B., *Indywidualizm*, [w:] *Słownik społeczny*, B. Szlachta (red.), Kraków 2004, s. 412-446.
- Szlachta B., *Faktyczność. Normatywność. Wielokulturowość*, Kraków 2012.
- Szlachta B., *Monarchia Prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Kraków 2008.
- Szykowski M., *Myśl Jana Jakóba Rousseau w Polsce XVIII wieku*, Kraków 1913.
- Talmon J., *Źródła demokracji totalitarnej*, Kraków 2015.
- Tatarkiewicz W., *Historia Filozofii*, t. 2, Warszawa 2014.
- Tokarczyk R., *Współczesne doktryny polityczne*, Kraków 2002.
- Tokarczyk R., *Filozofia prawa*, Warszawa 2009.
- Tulejski T., *Od Hookera do Benthama. Eseje z angielskiej myśli ustrojowej*, Łódź 2018.

Walicki A., *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*, Warszawa 2000.

Waldron J., *Locke*, [w:] P. Kelly, D. Boucher (red.), *Myśliciele polityczni. Od Sokratesa do współczesności*, Kraków 2008, s. 241-262.

Waśkiewicz A., *Paradoksy idei reprezentacji politycznej*, Warszawa 2012.

Wieciech T., *Anglosaska formuła politycznego konstytucjonalizmu*, Kraków 2014.

Zielińska Z., *Kołątaj i orientacja pruska u progu Sejmu Czteroletniego*, Warszawa 1991.

Żyro T., *Wola polityczna*, Warszawa 2008.