

Kraków, 27 listopada 2019r.

dr hab. Rafał Prostek, prof. UEK
Katedra Stosunków Międzynarodowych
Kolegium Gospodarki i Administracji Publicznej
Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie

RECENZJA PRACY DOKTORSKIEJ

mgra Łukasza Rozena

*pt. Idee liberalizmu politycznego w myśli Hugona Kollątaja
z okresu Sejmu Wielkiego*

napisanej pod kierunkiem prof. dr hab. Anieli Dylus w Instytucie Politologii
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Wprowadzenie

Recenzja rozprawy doktorskiej mgra Łukasza Rozena, *Idee liberalizmu politycznego w myśli Hugona Kollątaja z okresu Sejmu Wielkiego*, powstała w odpowiedzi na uchwałę Rady Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie z dnia 23 września 2019 roku, o podjęciu której poinformowano mnie w piśmie datowanym na 25 września 2019 roku, podpisanym przez Dziekana Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych UKSW, ks. prof. dra hab. Sławomira Zarębę.

Prezentacja rozprawy oraz ocena wstępna

Na recenzowaną pracę składają się wstęp (s. 4-10); rozdział 1, Pojęcie i idee klasycznego liberalizmu politycznego (s. 11-36), rozdział 2, Charakterystyka ideowo-

historyczna okresu Sejmu Wielkiego (s. 37-95); rozdział 3, Idee praw człowieka, wolności, tolerancji w ujęciu Hugona Kołłątaja (s. 96-133); rozdział 4, Hugona Kołłątaja koncepcja władzy i państwa (s. 134-166); rozdział 5, Specyfika liberalnych idei Hugona Kołłątaja (s. 167-191), zakończenie (s. 192-196); bibliografia (197-208).

Praca stanowi przykład przemyślanego i odpowiednio przeprowadzonego projektu badawczego. Doktorant jasno sformułował swój cel, prawidłowo dobrał metodę badawczą, którą następnie właściwie zastosował; postawił oryginalne pytania, a odpowiadając na nie poszerzył nasz stan wiedzy na temat myśli Hugona Kołłątaja; umiejętnie ustalił strukturę pracy, właściwie balansując poszczególne elementy opracowanego zagadnienia; zapoznał się i odpowiednio wykorzystał dorobek polskiej nauki w badanym przez siebie obszarze.

Lektura pracy pozwala stwierdzić, że Doktorant jest już wystarczająco dojrzałym naukowcem, by samodzielnie prowadzić badania naukowe, czego spodziewamy się po osobie posiadającej stopień naukowy doktora. Jego erudycja, przygotowanie warsztatowe oraz wnikliwość w podejściu do badanego tematu uprawniają do postawienia takiej tezy.

Tym niemniej, w trosce o poprawę i tak już udanego studium, pragnę zwrócić uwagę Autora recenzowanej pracy na kilka niedoskonałości, wskazując sposoby ich przezwyciężenia, oraz na błędy, bezwzględnie wymagających korekty. Moje uwagi zostały podzielone na trzy części: podstawowe uwagi merytoryczne; dodatkowe uwagi merytoryczne; uwagi do strony językowej.

Podstawowe uwagi merytoryczne

Intencją Doktoranta była identyfikacja, prezentacja i porównawcza analiza wątków myśli H. Kołłątaja, które Doktorant rozpoznaje jako właściwe dla „liberalizmu politycznego”. Tymczasem, w samej pracy Doktorant posługuje się wieloma pojęciami w opisie tradycji myśli politycznej, będącej dla Niego punktem odniesienia: „klasyczny liberalizm”, „liberalizm polityczny”, „klasyczny liberalizm polityczny”, „liberalizm”, a nawet „liberalny konstytucjonalizm”. Przy czym, na początku pracy dominuje pojęcie „liberalizm polityczny”, później „klasyczny liberalizm” a na końcu, na powrót, „liberalizm polityczny”. Lektura pierwszego rozdziału nie potwierdza, że Autor w pełni panuje nad zakresem semantycznym używanych tutaj pojęć, które nie powinny być ekwiwalentnie przywoływane. Na s. 16

wskazano na osobę Johna Locke'a, jako „założyciela całej liberalnej tradycji”.¹ Doktorant postawił obok Locke'a osoby Monteskiusza oraz I. Kanta, jako przedstawicieli „klasycznego liberalizmu” (s. 16-17). Na s. 18, Autor stwierdza, że „Klasyczny liberalizm nierzadko uważa się za polityczną doktrynę epoki Oświecenie”. Jednak stwierdzenie to nie uprawnia do zrównywania pojęć „liberalizmu politycznego” oraz „klasycznego liberalizmu”, ani też do ich zespolenia w pojęciu „klasyczny liberalizm polityczny”. Zabieg ten wymagałby przybliżenia specyfiki „nieklasycznego liberalizmu”, „liberalizmu niepolitycznego” oraz „nieklasycznego liberalizmu politycznego”. Zarzut ten może być odczytywany jako małostkowość, jednak stawiającemu go przyświeca łatwo rozpoznawalna intencja. Rzecz bowiem dotyczy współczesnego funkcjonowania pojęcia „liberalizmu politycznego”, które nieodłącznie kojarzone jest ustaleniami Johna Rawlsa, w jego popularnym dziele *Political Liberalism* (1993). Wpływ tej pracy na studia nad myślą liberalną jest tak znaczący, że współcześni muszą znaleźć uzasadnienie dla nieuwzględnienia efektów dociekań Rawlsa. Charles Larmore, Ronald Dworkin, Stephen Macedo, Bruce Ackerman, ale i wielu innych współczesnych myślicieli liberalnych odnosiło swe własne poszukiwania istoty liberalnego konstytucjonalizmu do liberalizmu politycznego, w wykładzie autorstwa Johna Rawlsa. Czytelnik przekazanej do recenzji pracy skłonny jest postawić sobie pytanie: czy stanowisko H. Kołłątaja jest „liberalizmem pierwszego rzędu” (liberalizm jako „rozległa doktryna polityczna, moralna lub religijna”, w ujęciu Rawlsa), czy też „liberalizmem drugiego rzędu” (konstrukcją niebędącą „rozległą doktryną polityczną, moralną lub religijną”, lecz społeczną konwencją społeczeństwa „wolnych i równych”, w „rozumie publicznym” poszukujących uzasadnienia pryncypiów „dobrze urządzonego państwa”, jak rzecz przedstawił Rawls), czyli w istocie „liberalizmem politycznym”? Rzecz sprowadza się tutaj do wprowadzenia (lub też nie) określonych założeń antropologicznych (wizji ludzkiej natury) oraz rozpoznania (lub też nie) perfekcjonizmu moralnego (określonej wizji udanego życia, czyli życia mającego sens) w myśli Kołłątaja. Otóż Hugo Kołłątaj oraz Locke, jak i niejednokrotnie przywołany w recenzowanej pracy Hugo Grocjusz, swe przeświadczenie o przyrodzonych i niezbywalnych prawach oparli na określonych założeniach antropologicznych: człowiek jest Bożym stworzeniem, osobiście wolnym względem drugiego człowieka, bowiem taka jest wola Stwórcy (wolności jednostki nadawana jest wartość, aczkolwiek jest ona niesamoistna,

¹ Można tu podać w wątpliwość, czy aby ktokolwiek może uchodzić za „założyciela tradycji” (mówimy raczej o założycielu jakiejś „szkoły”, nie zaś „tradycji”). Równie krytycznie odnoszę się do stwierdzenia, że Locke był „fundatorem klasycznego liberalizmu politycznego” (s. 19). Uważam, że poprawne byłoby przedstawienie Johna Locke'a jako prekursora liberalizmu, a nie założyciela liberalnej tradycji, tudzież fundatora klasycznego liberalizmu politycznego.

bowiem wynika z woli Stwórcy).² Jednocześnie człowiek jest skłonny do grzechu, od której to skłonności nie jest w stanie się wyzwolić (człowiek jest skazany jest pozostawać w „niewoli grzechu”, aczkolwiek wolny jest od jego konsekwencji, dzięki ofierze Chrystusa). Choć Locke, wychowany w tradycji kalwińskiej, odmiennie spogląda na wolną wolę od Grocjusza, dzielającego arminiańską soteriologię, to obaj rozpoznają w Bogu twórcę natury, w tym natury człowieka, podobnie zresztą jak Kołłataj, katolicki duchowny, na co Autor słusznie zwraca uwagę w odniesieniu do tego ostatniego (s. 100-101). Współcześnie wydajemy się nie dostrzegać teologicznej perspektywy dociekań Locke’a i Grocjusza. Nie przykładamy również odpowiedniej wagi do związków siedemnastowiecznej refleksji wokół „umowy społecznej” z purytańską teologią „przymierza”, co jest ewidentne, gdy tylko całościowo traktuje się rozważania teologiczne oraz te związane z filozofią polityki Johna Locke’a (z uwzględnieniem jego roli w kształtowaniu pozycji w tym względzie lorda Shaftesbury). By z mocą rzecz podkreślić, nie odmawiam Doktorantowi prawa do posługiwania się pojęciem „liberalizmu politycznego” w odniesieniu do myśli J. Locke’a lub H. Kołłataja, lecz stoję na stanowisku, że po publikacji *Political Liberalism* musimy wskazać ku temu racje, aby uniknąć oczywistych niedomówień lub nieporozumień. Samemu Rawlsowi Doktorant poświęcił zaledwie pięć zdań, (dziewięć linijek tekstu na s. 14).

W tym miejscu przechodzimy do drugiej istotnej kwestii, której dostrzeżenie i do której właściwego ustosunkowania się można było oczekiwać od Doktoranta, a którego to oczekiwania on nie realizuje. Otóż, nie ma między historykami myśli politycznej zgody co do tego, kogo przedstawimy za pomocą pojęcia „klasyczny liberał”. Dla jednych będą to Locke, Monteskiusz, B.H. Constant czy A. de Tocqueville (choć wielu preferuje tu identyfikator „arystokratyczny liberalizm”). Dla innych, „klasyczny liberalizm” to myśl oświeceniowa drugiej połowy XVIII stulecia, która rozwija się w korespondencji z rozważaniami Locke’a, jednak jest od nich odróżnialna. W tej drugiej odsłonie autor *Dwóch traktatów o rządzie* będzie traktowany jako prekursor liberalizmu, nie zaś jako przedstawiciel jego „klasycznego” nurtu. Istnieją ku temu istotne powody. „Klasyczny liberalizm” jest współcześnie kojarzony albo z (1) radykalną obroną wolności osobistej, likwidacją przywilejów stanowych, laicyzacją, a nieraz również z antyklerykalizmem (choćażby Thomas Jefferson) i ateizmem (choćażby Thomas Paine), albo (2) utożsamiany z „liberalizmem leseferystycznym” (choćażby Adam Smith) – oba skojarzenie są silnie osadzone w rzeczywistości o niemal stulecie późniejszej od tej właściwej dla Locke’a. Jednocześnie, musimy pamiętać, że

² Wyraz temu da chociażby T. Jefferson w *Deklaracji niepodległości*.

podstawową, „polityczną” intencją Locke’a było podważenie absolutyzmu (*Pierwszy traktat o rządzie*), pochwała Chwalebnej Rewolucji (*Drugi traktat o rządzie*), zanegowanie erastianizmu (*List o tolerancji*) oraz potępienie fanatyzmu religijnego purytanów (tu również *List o tolerancji*). Z kolei Monteskiusz, to, w głównej mierze, historyk ustrojów świata zachodniego, którego *O duchu praw* to pierwszorzędny wykład konstytucjonalizmu angielskiego w Królestwie Anglii po Chwalebnej Rewolucji. Choć obaj uchodzą współcześnie za filozofów polityki, o liberalnej proweniencji, to, w rzeczy samej, byli zaangażowanymi w polityczną debatę rzecznikami określonych reform ustrojowych, co odpowiada zresztą również charakterystyce głównego bohatera recenzowanej dysertacji doktorskiej.

Wyłożone, w skrótovej formie, trudności z posługiwaniem się wskazanymi powyżej pojęciami skłania mnie do postawienia tezy, że, być może, przedstawienie osoby Kołłątaja i jego myśli w nieco innym ujęciu, czyli w perspektywie myśli Locke’a, byłoby lepszym rozwiązaniem. Zresztą, subtelna podpowiedź, aby to uczynić, pochodzi od samego Doktoranta, który bardzo często zestawia myśl Kołłątaja z refleksją nad właściwie zorganizowanym państwem Johna Locke’a. Choć przywołani zostali również Monteskiusz i J.J. Rousseau, to jednak zdecydowanie rzadziej. Bez wątpienia, poszukiwanie locke’owskich tropów w myśli Kołłątaja jest kluczowym elementem tej dysertacji.

Nie jest to zresztą jedyny argument na rzecz przyjęcia takiego rozwiązania. Trzeba nam bowiem pamiętać, o czym zresztą nie zapomina również Doktorant, że prawno-naturalizm oraz idea suwerenności ludu to konstrukcje ważne dla rozwoju myśli liberalnej, lecz przecież nie tylko dla niej. Prawno-naturalizm jest istotnym elementem chociażby społecznego nauczania Kościoła katolickiego; suwerenność ludu jest związana z republikanizmem, a przede wszystkim z myślą demokratyczną. Stąd też biorą się dylematy Doktoranta, w jakiej tradycji umieścić H. Kołłątaja. Nie powinno to jednak nas zaskakiwać, bowiem autor *Listów Anonima* to nie propagator myśli liberalnej w Rzeczypospolitej, lecz reformator ustroju państwowego Rzeczypospolitej Obojga Narodów, usilnie poszukujący wzorców tam, skąd można je zaczerpnąć, odpowiednio je adaptując do wymogów czasu i miejsca; to błyskotliwy umysł odpowiednio odczytujący „znaki czasów”, zatroskany o los swojej Ojczyzny. Stąd też biorą się spory Doktoranta z opiniami Andrzeja Walickiego, który w swej krytycznej analizie myśli Kołłątaja również przykładał ją do współczesnych kategorii doktryny liberalnej, przez co dostrzegał jej „nieortodoksyjność”. Wejście w polemikę z ocenami Walickiego jest uzasadnione. Choć jemu współcześni dostrzegali w Kołłątaju

„jakobina”, to można w nim również odnaleźć „wiga”, „fizjokratę” lub „republikanina”, a pewnie i „liberała”, a świadczy to jedynie o otwartości jego umysłu.

Sumując, uważam, że Doktorant, mając ku temu odpowiednie kwalifikacje, o czym jestem przeświadczony po lekturze przedstawionej do recenzji pracy, uczyniłby lepiej poszukując w myśli Kołłątaja wątków właściwych dla refleksji Locke’a, aniżeli dla liberalizmu – wyjątkowo heterogenicznej rodziny naszych dociekań nad ludzką naturą, społeczeństwem, kulturą i, nade wszystko, dobrze urządzonym państwem. Jako uzupełnienie można byłoby wskazać tropy myślenia właściwe dla Rousseau, które w pismach Kołłątaja dają się także stosunkowo łatwo zidentyfikować, pomimo krytycznego stosunku „Anonima” do pewnych wątków rozważań Genewczyka. Przy takiej optyce Kołłątaj niekoniecznie jawi nam się jako liberał – mniejsza z tym, co to dla nas znaczy i o jakiej tradycji myśli liberalnej jest tu mowa – lecz jako osoba, która, zachowując świadomość niepowtarzalności własnej kultury politycznej, wsłuchuje się w głosy najważniejszych uczestników debat toczących się w Europie na temat pochodzenia władzy, jej przeznaczenia oraz optymalnej jej organizacji, a czyni to po to, aby dostarczyć przekonujących argumentów rzecznikom naprawy Rzeczypospolitej. Korespondencja z myślą Locke’a nie jest tutaj bezpośrednia, bowiem brak tu ewidentnych zapożyczeń, lecz nie oznacza to, że nie powinniśmy tych związków tropić, co zresztą skutecznie czyni Doktorant. W ten sposób potwierdzamy, że nasze rodzime dociekania w zakresie optymalnej formuły rządzenia czerpią z europejskiego (zachodniego) dziedzictwa i, zwrotnie, je współtworzą.

Dodatkowe uwagi merytoryczne

1. Prawno-naturalizm jest tradycją starszą niż Hugo Grocjusz, więc uznanie go za założyciela „szkoły prawa natury” (s. 22) jest nieuprawnione.
2. Niepoprawna interpretacja dwóch koncepcji wolności I. Berlina (s. 24). Nie tylko „wolność w negatywnym aspekcie” jest elementem liberalnej tradycji. Należy do niej również ta „w pozytywnym aspekcie” [choćby wszelkie teleologiczne (perfekcjonistyczne) projekty utylitarystycznie zorientowanego liberalizmu, ale również perfekcjonizm republikańsko zorientowanego „liberalizmu cnót obywatelskich” w ujęciu Stephena Macedo czy Williama Galstona]. Wyzwanie dla liberalizmu, a zwłaszcza dla praktyki liberalnego konstytucjonalizmu współczesnych demokracji liberalnych, stanowi zagrożenie nieakceptowanym paternalizmem, które bezsprzecznie związane jest z „wolnością pozytywną”. Pamiętajmy jednak, że nie

potrafimy wskazać precyzyjnie granicy, po przekroczeniu której akceptowany paternalizm staje się tym nieakceptowanym, co nie oznacza, że liberalne państwo jest, tudzież może być, wolne od praktyk paternalistycznych. „Wolność w pozytywnym aspekcie” jest wartością liberalną, podobnie jak ta w „negatywnym”, z tą tylko różnicą, że z funkcjonowaniem tej pierwszej wiąże się ryzyko zniewolenia, którego nie dostrzegamy w przypadku drugiej.

3. Niezrozumiale brzmi teza, że „wolność w liberalnym ujęciu nie jest także związana z udziałem obywateli we władzy, jak w perspektywie demokratycznej i republikańskiej... (s. 24). Zawężenie spektrum wolności w tradycji liberalnej do „wolności nowożytnych” Constanta (czyli wolności i nietykalności osobistej, autonomii światopoglądowej itd.) nie znajduje uzasadnienia. Prawa polityczne (udział we władzy) jest wszak istotnym środkiem zabezpieczenia wolności osobistej i bezpieczeństwa osobistego, co jest niewzruszalną zasadą liberalnego konstytucjonalizmu. Potwierdzając prawdziwość stanowiska Doktoranta w tym przedmiocie sytuujemy chociażby Johna Rawlsa, Dworkina oraz Ackermana poza „liberalną rodziną”.
4. Wątpliwości budzi wskazanie na Monteskiusza jako na „twórcę koncepcji podzielenia władzy” (s. 32). Ten częsty błąd przytrafia się tym, którzy nie są zaznajomieni z treścią *O duchu praw*. Należy pamiętać, że Monteskiusz jest autorem pojęcia, lecz nie samego podziału. Nie stworzył koncepcji trójpodziału władzy, lecz dokonał jego opisu; ubrał w słowa praktykę jego stosowania w monarchii angielskiej po Chwalebnej Rewolucji. Jego nowatorstwo nie dotyczy więc projektu politycznego, który miałyby znaleźć swą implementację, lecz odpowiedniej refleksji nad istniejącymi rozwiązaniami, którym należało nadać właściwe imię, by skutecznie je opisać. A uczynił to właśnie Monteskiusz i to spowodowało, że został przez potomnych zapamiętany. Błędu tego Doktorant uniknął na kolejnej stronie (s. 33), gdy stwierdza, że Monteskiusz jest „twórcą doktryny trójpodziału władzy, jak i jej wzajemnego równoważenia się”. Jeśli „doktrynę” rozumie się szeroko, tak aby w rozumieniu tym objąć także względnie spójny opis określonej praktyki politycznej, to błędu tu nie zauważam.
5. Na s. 40 Doktorant wskazuje na konstytucje stanowe oraz na Deklarację niepodległości, jako na dokumenty poprzedzające, zapowiadające i fundujące poszczególne postanowienia Konstytucji Stanów Zjednoczonych. Należy przypomnieć

tu Autorowi o roli Artykułów Konfederacji, których potrzeba rewizji dała asumpt do zwołania Konwencji filadelfijskiej.

6. Uważna lektura cytowanych słów Kołłątaja (s. 122) nie uprawnia do komentarza, który Doktorant formułuje w ich bezpośrednim sąsiedztwie. Kołłątaj zauważa: „Wszelki człowiek w państwach Rzeczypospolitej zrodzony, zamieszkały albo przechodzień 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 znową imać nie może, ani komu innemu do tego pomagać, tym bardziej szkodzić bliźniemu swemu na majątku, osobie lub życiu” (H. Kołłątaj, *Prawo polityczne...*, s.122). W interpretacji Doktoranta znajdujemy uwagę: „Każdemu człowiekowi zostało więc przyznane prawo do własnego decydowania o swoim życiu i dokonywaniu autonomicznych, suwerennych decyzji, co w pełni koresponduje z tradycją liberalną”. Uwaga ta wymaga uściślenia, bowiem „tradycja liberalna” nie rozstrzyga kwestii autonomii człowieka, lecz broni jego wolności – powracamy tu do kwestii „dwóch koncepcji wolności I. Berlina. Uważam, że zarówno dla Locke’a, jak i Kołłątaja, jedynym, niezaprzeczalnie autonomicznym bytem, jaki daje się pomyśleć, jest Trójosobowy Bóg. Nieusuwalna skłonność do grzechu nie pozwala spoglądać na człowieka jako na byt faktycznie autonomiczny. Więcej, ewidentnym ograniczeniem dla spektrum możliwych decyzji „wolnego człowieka” jest prawo Boże, co przecież wybrzmiało w cytowanych słowach. Oto wola Boża poprzedza i góruje nad wolą człowieka, co przenosi przymiot suwerenności na transcendentną Moc. Dopiero odrzucenie transcendentnej perspektywy pozwala na potwierdzenie nieskrępowanej autonomii człowieka. Zabieg ten będzie właściwy dla „jakobińsko” zorientowanych liberałów czasu rewolucji francuskiej oraz amerykańskiej, a Kołłątaj, mentalnie rzecz jasna, do nich nie należy, wbrew opinii jego przeciwników, tak go przedstawiających. Warto tę rzecz podkreślić, bowiem koresponduje ona z uwagą poczynioną w punkcie 2, w którym wskazano na błąd Doktoranta, utożsamiającego „wolność w negatywnym aspekcie” (przestrzenia, w której człowiek jest autonomiczny, wolny od jakiejkolwiek presji zewnętrznej) z liberalizmem, pominawszy udział tej w „pozytywnym aspekcie” – choć Berlin podkreślił jej „paternalistyczny potencjał”, to nie odrzucił jej jako wrogiej wolnemu człowiekowi. Interpretacja Doktoranta bezalternatywnie zmusza do spojrzenia na liberała, jako na osobę, która z konieczności musi zanegować istnienie bytu, któremu jest winna posłuszeństwo, którego autorytetu uznanie nadaje sens jej życiu.

Z pewności, negacji takiej nie poczynił ani Locke, ani Kołłątaj. Niech za ilustrację posłużą tu słowa Locke'a z *Listu o tolerancji*, gdzie czytamy: „Bo i jakież by to w rzeczywistości miało sens nadawać czemuś sankcję prawa, czego ktoś, choćby i chciał najszczerzej, wykonać nie może? Żebyśmy uwierzyli, że to lub tamto jest prawdą, rzecz ta nie zależy absolutnie od naszej woli.” (s. 46 w przekładzie autorstwa L. Jachimowicza). „Wolność”, którą tu odnajdujemy, nie jest równoznaczna z „autonomią”. Locke przekonuje, że człowiek winien być „wolny” od presji ze strony państwa w zakresie swoich myśli (światopoglądu), jako że i on sam nad tymi myślami nie panuje (nie cieszy się tu autonomią). Pewne myśli jawią mu się jako oczywiste, choć nie jest to jego suwerenna decyzja, aby tak mu się właśnie przedstawiały. Człowiek nie ma władzy na swoim umysłem. Intencją Locke'a było potwierdzenie prawa innowierców do trwania w swych poglądach, nawet jeśli innym jawią się jako błędne, czyli do wolności sumienia, bowiem tak, a nie inaczej, są oni prowadzeni przez Ducha Świętego; tak, a nie inaczej, rozświetlającym ich rozum. Argument ten był jednym z dominujących w walce o tolerancję religijną w XVII-wiecznej Anglii – warto tu sięgnąć chociażby po pisma pierwszych baptystów, Thomasa Helwysa, Johna Murtona czy Leonarda Bushera. W podobnym tonie wypowie się, w epoce Kołłątaja, również Thomas Jefferson, który w *Projekcie statutu wolności religijnych Wirginii* miał użyć frazy: „W pełni świadomi tego, iż wiara i przekonania ludzi nie zależą od ich własnej woli, lecz mimowolnie kierują się świadectwem dostępnym umysłowi...” (W. Osiatyński, *Wizje Stanów Zjednoczonych w pismach Ojców Założycieli*, PIW, Warszawa 1977, s. 206).

7. Rekonstruując katalog praw podstawowych w *Deklaracji niepodległości*, zredagowanej przez T. Jeffersona, Doktorant stwierdza, że ten bohater amerykańskiej państwowości uzupełnił katalog praw Johna Locke'a o „prawo do szczęścia” (s. 180). Uwaga ta wymaga korekty. Po pierwsze, Jefferson nie wskazał nam na „prawo do szczęścia”, lecz na „prawo do poszukiwania szczęścia” (*pursuit of happiness*). Różnica jest zasadnicza. Żadna wspólnota polityczna nie spowoduje, że każda osobą ją tworząca będzie szczęśliwa. Można jedynie podejmować starania, by ustanowić warunki, w których wolne osoby będą miały szansę zabiegać o swe szczęście (poszukiwać je). Po drugie, mamy bogatą literaturę, która interpretuje to prawo w sposób korespondujący z locke'owskim „prawem do własności”. W swym fizjokratyzmie Jefferson domagał się zniesienia wszelkich ograniczeń stanowych dla pragnących wejść w stan posiadania własności ziemskiej: źródła i gwaranta

autentycznej wolności człowieka. Pewnej podpowiedzi udziela nam tu również tekst *Deklaracji praw Wirginii*, autorstwa George'a Masona, z tego samego, co *Deklaracja niepodległości* roku, w której autor umieszcza katalog przyrodzonych i niezbywalnych praw człowieka: prawo do życia, prawo do wolności, prawo do własności i ubiegania się o szczęście. Ubieganie się o szczęście zostało tu sprzężone z własnością. Nie jest to więc uzupełnienie katalogu Locke'a o nowe prawo, lecz co najwyżej jego „poszerzona artykulacja”.

8. Na s. 182 czytelnik znajduje następującą opinię: „Już Locke wskazywał na niezmienniane prawa natury i prawa polityczne ustanowione w drodze umowy społecznej (...)” Jako że mamy tu koniunkcję „niezmienianych praw natury” oraz „praw politycznych”, zdanie to jest wewnętrznie sprzeczne. Jeśli coś jest ustanowione w drodze umowy społecznej, jest jej efektem, to nie może być zarazem czymś naturalnym. Umowa społeczna jest artefaktem. Podstawowe prawa, przyrodzone i niezbywalne, ze swej istoty, są naturalne. To, co jest artefaktem, nie może być źródłem tego, co naturalne. Jedynie prawa polityczne dają się pomyśleć jako efekt umowy społecznej. No chyba że stoimy na stanowisku pozytywizmu prawniczego, ale wtedy rozważania te stają się bezprzedmiotowe.
9. „Przyznawał także Żydom prawo do swobodnego praktykowania swojego wyznania” (s. 132). Judaizm nie jest wyznaniem, ale religią.

Uwagi do strony językowej

Praca została przygotowana poprawną polszczyzną. Jej lektura nie przysparza czytelnikowi większych trudności. Swe myśli Doktorant artykułuje w sposób jasny. Czytelnik bez trudu podąża za Doktorantem w sposobie jego myślenia; wie, jaki jest cel całego przedsięwzięcia i potwierdza jego realizację.

Dostrzeżone błędy językowe

1. Pojęcie „Kościół” winno być pisane z wielkiej litery, gdy odnosi się do Ciała Chrystusa lub określonej denominacji chrześcijańskiej. Autor konsekwentnie stosuje małą literę.
2. błędy ortograficzne: „Choć był Anglikiem, a nie Amerikanem...” (s. 55), „państwa Polskiego” (s. 75), „europejczyków” (s. 119); „Niemniej jego egalitaryzm był dość mocno ograniczony i nie radykalny oraz konsekwentny...” (s. 171).

3. Nieprawidłowe związki frazeologiczne: „unikanie zbyt częstej i łatwej odmiany praw” (s. 166); „stanowił uwięczenie” (s. 188).

Ocena końcowa

Uważam, że przekazana do recenzji rozprawa doktorska mgra Łukasza Rozena, *Idee liberalizmu politycznego w myśli Hugona Kollątaja z okresu Sejmu Wielkiego* spełnia wszystkie wymagania stawiane rozprawom doktorskim w Rzeczypospolitej Polskiej, zgodnie z Ustawą o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie sztuki z dnia 14 marca 2003 roku, w związku z art.179 ust. 2 i ust. 3 Ustawy z dnia 3 lipca 2018 roku.

W mojej opinii, Doktorant może być dopuszczony do następnych etapów przewodu doktorskiego i stawiam taki wniosek do rozpatrzenia właściwemu do podjęcia takiej decyzji gremium w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

podpisano w Krakowie, 27 listopada 2019 roku



dr hab. Rafał Prostek, prof. UEK