

DOI: 10.31648/kpp.12908

Igor Rapicki

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

ORCID: 0009-0000-6163-6780

igor.rapicki@student.uwm.edu.pl

Pokój liberalny

Wstęp

Niniejsza praca stanowi próbę dokonania historyczno-teoretycznej rekonstrukcji genezy liberalizmu jako zjawiska politycznego, rozumianego nie tyle jako spójna doktryna czy projekt moralny, ile jako historycznie i politycznie ukształtowana technika organizacji życia zbiorowego i przede wszystkim politycznego, której podstawową funkcją było obniżenie intensywności konfliktu wewnętrznego w warunkach trwałego rozdarcia światopoglądowego. Celem autora nie jest ani apologetyczna obrona liberalizmu, ani jego ideologiczna krytyka, lecz uchwycenie warunków możliwości jego powstania oraz mechanizmów, dzięki którym okazał się on trwałym i skutecznym porządkiem politycznym nowożytnej Europy.

Autor uznaje za liberalizm polityczny przede wszystkim tolerancjonizm, rozumiany jako instytucjonalne i prawne uznanie trwałej nieusuwalności niezgody światopoglądowej wewnątrz jednej wspólnoty politycznej, a nie jako afirmację pluralizmu czy relatywizm prawdy. Przyjęta metodologia ma charakter historyczno-teoretyczny i genealogiczny. Zrekonstruowano liberalizm poprzez analizę doświadczeń historycznych i przemian mentalnych, które uczyniły tolerancjonizm racjonalną odpowiedź na niemożność rozstrzygnięcia sporów światopoglądowych przemocą lub argumentem teologicznym, wykształconą w reakcji na wojny religijne.

Przednowożytne uniwersum polityczne i jego logika

Aby zrozumieć polityczność sprzed ery nowoczesności, należy uświadomić sobie, że człowiek przednowożytny żył w świecie o zupełnie odmiennej konstrukcji mentalnej niż ta,

którą znamy współcześnie¹. Jacques Le Goff bardzo trafnie opisał mentalność człowieka średniowiecznego, posługując się obrazowym porównaniem: o ile współczesny człowiek, widząc to, czego nie rozumie, pyta o sposób funkcjonowania nowego fenomenu, o tyle człowiek średniowieczny odruchowo zapytałby, dlaczego Pan Bóg to stworzył, w domyśle, jaki jest sens tego istnienia. Średniowieczna interpretacja rzeczywistości nie była oparta na analizie mechanizmu zjawisk, lecz na ustaleniu ich metafizycznego pochodzenia: „Typologii chrześcijańskiej nie określa już natura, ale pochodzenie snów. Sen może mieć trzy źródła: człowieka, Boga albo szatana”². Świat przed nowożytny jest więc światem postrzeganym przez jego mieszkańców jako jasno zbudowany w sensie celowości jego istnienia, planowy i wykreowany przez wszechmocny Absolut.

Człowiek wychowany w nowożytnej kulturze postrzega rzeczywistość z jednej strony pozytywnie, jako zasadniczo możliwą do wyjaśnienia metodami naukowymi, ale jednocześnie negatywnie reaguje na celowościowe tłumaczenia jej istnienia. Człowiek średniowieczny nie postrzegał rzeczywistości jako wyjaśnionej naukowo, ale przy wszystkich tajemniczych siłach w niej działających widział ją jako spójny, logiczny i sensowny porządek transcendentálny, z jasno wyznaczonym celem. Na poziomie uświadomionym intelektualnie wynikało to najprawdopodobniej z ówczesnej recepcji filozofii klasycznej (pytania o sens jako o prawdziwą naturę rzeczy ujawniającą się poprzez ich celowość)³. Takie podejście wykluczało współczesny sposób myślenia naukowego, opartego na nominalizmie i empirycznej weryfikowalności, które, przy przyjęciu omawianego sposobu oglądu człowieka przednowożytnego, nie odsłaniają istoty rzeczy, lecz raczej ją zaciemniają.

Takie postrzeganie rzeczywistości jako takiej miało swoje konsekwencje polityczne. Królestwa średniowieczne przez bardzo długi czas nie były państwami w takim sensie, w jakim definiuje je nauka nowożytna, zarówno pod kątem organizacji, jak i idei politycznej. Królestwo nie jawiło jego mieszkańcom jako zamknięte uniwersum jurystyczne, w ramach którego król wyposażony jest w zdolność nadawania pozytywistycznego prawa. W istocie nie istniała sama kategoria „państwa” jako byt abstrakcyjny; istniało *regnum*, będący pewnym porządkiem personalnym, nie terytorialnym⁴. Nawet w czasach bliskich powstaniu nowożytnego państwa wielu intelektualistów uznawało za absolutnie niedopuszczalne, aby panujący regulował miary i wagi albo zasady pożycia w rodzinie; taka kompetencja według nich byłaby ingerencją w porządek nienależący do

¹ Przykładem odmiennej wrażliwości świata przed nowożytnego może być Robert II, król Franków, który jako władca namaszczonej i sakralnej dynastii Kapetyngów publicznie dokonywał aktów pobożności, które z perspektywy nowożytnej mogłyby zostać odebrane jako przejaw zaburzeń psychicznych, podczas gdy w realiach epoki stanowiły wyraz przeżywanego religijności. Obejmowały one m.in. publiczne wycieranie umytych nóg stu sześćdziesięciu duchownym własnymi włosami oraz przyzwolenie na okradanie królewskiego orszaku przez ubogich, aby „Chrystus mógł nakarmić swoich bezdomnych”. Zob. J. Bradbury, *Kapetyngowie. Królowie Francji 987–1328*, Kraków 2023, s. 155–159.

² J. Le Goff, *Sny średniowiecza*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1973, nr 2(8), s. 26–27.

³ K.R. Popper, *Nędza historycyzmu*, Warszawa 1989, s. 21–24.

⁴ Dla przykładu: monarchię Kastylii i Leonu. Zob. M.T. de Lara, J.V. Baroque, A.D. Ortiz, *Historia Hiszpanii*, Kraków 2012, s. 120–126 (opis personalnego i klasowego charakteru monarchii).

króla⁵. Człowiek średniowieczny nie rozróżniał w ogóle „sfery religii” i „sfery polityki”, ponieważ cały świat był dla niego jednym ciałem, którego głową jest Chrystus, a narzędziami władzy papież i cesarz⁶.

Słuszna jest obserwacja jednego z klasyków badań o średniowiecznej percepcji na politykę, Ernsta Kantorowicza, że średniowieczne państwo „utrzymywało prawo, zachowywało prawo, lecz prawie w ogóle nie tworzyło praw”⁷. Dobrym przykładem napięcia między tymi sposobami rozumienia władzy była postać cesarza Fryderyka II Hohenstaufa, *stupor mundi*, człowieka pod wieloma względami wyprzedzającego swoją epokę, który po powstrzymaniu chaosu feudalnego w Królestwie Sycylii wprowadził korpus uczonych jurystów-justycjariuszy, mających zaprowadzić jednolity porządek prawny. Reformy te sprawiły jednak, że przez wielu współczesnych był on określany mianem zwykłego tyrana, a jego wysiłki zmierzające do kodyfikacji prawa i ograniczenia woli oligarchów uważane były przez papieża za działania bezbożne, odbierające wielkim feudałom prawa, które – jak wierzono – zostały im nadane przez samego Boga⁸. Był to świat uniwersalny w tym znaczeniu, że rościł sobie prawo do obejmowania całej ludzkości jednym porządkiem religijnym i moralnym. Przywołując słowa Apostoła Pawła, „nie ma już Żyda ani poga-nina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście jednym w Chrystusie”⁹.

Warto odnotować, że w swoich relacjach z wypraw do Meksyku Cortés, opisując rzeczywistość polityczną, w której przyszło odnaleźć się hiszpańskim konkwistadorom po zejściu na kontynent, posługiwał się on kategoriami, takimi jak imperia, republiki czy konfederacje, lecz ani razu nie określił napotkanych organizmów mianem „państw”. Abstrakcyjne pojęcie państwa jako takiego było dla niego jeszcze całkowicie nieznane¹⁰. To pojęcie, oparte na suwerenności równie niepodzielnej jak punkt w geometrii, sformułował kilka dekad po hiszpańskiej inwazji na Nowy Świat francuski prawnik Jean Bodin, jeszcze nie jako teorię nowożytnego, racjonalnego aparatu władzy, lecz jako teoretyczne uzasadnienie monarchii absolutnej, rozumianej jako racjonalna i ograniczona terytorialnie konstrukcja polityczna, z której wywodzą się nowożytne państwa.

Nie jest przesadzoną opinią, że gdyby średniowiecznemu człowiekowi zaprezentować koncepcję nowożytnego państwa, to nawet gdyby ją zrozumiał, nie dostrzegłby żadnego związku przyczynowo-skutkowego z królestwem, w którym żyje jego rodzina¹¹. Królestwa te były jednocześnie ściśle usystematyzowane hierarchicznie oraz głęboko zdecentralizo-

⁵ A. Wielomski, *Imperium rationis. Państwo suwerenne w zachodniej myśli politycznej XVI i XVII stulecia*, Warszawa 2024, s. 130–138.

⁶ Idem, *Teokracja papieska 1073–1378. Myśl polityczna papieża, papalistów i ich przeciwników*, Warszawa 2011, s. 205–206.

⁷ E. Kantorowicz, *Fryderyk II 1194–1250*, Oświęcim 2020, s. 178.

⁸ Ibidem, s. 180–183, 252–257.

⁹ Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, List do Galatów 3, 28.

¹⁰ D. Graeber, D. Wengrow, *Narodziny wszystkiego, nowa historia ludzkości*, Poznań 2022, s. 378–387.

¹¹ Opinia wyrażona przez A. Wielomskiego w wywiadzie dla Fundacji Conservaticum, *Polityka w średniowieczu i rewolucja nowożytności*, https://www.youtube.com/results?search_query=rewolucja+nowo%C5%BCytno%C5%9Bci (data dostępu: 12.12.2025).

wane, przy czym hierarchia nie opierała się na pojęciu jednolitego terytorium, ale na sieci relacji osobistych, praw i obowiązków wynikających z porządku naturalnego i boskiego.

Było to uniwersum szczerze i głęboko przeżywające koncepcje intelektualne i duchowe, a jednocześnie bardzo brutalne¹² i przyzimne, co – wbrew pozorom – nie stanowiło sprzeczności. Człowiek w tych realiach nie rozróżniał świętego od świeckiego, nie było niczym nadzwyczajnym prowadzenie rozmowy towarzyskiej w czasie mszy świętej¹³, tak jak wzorowanie wizerunku Matki Boskiej na obliczu kochanki malarza-twórcy dzieła¹⁴. Nie było również niczym absurdalnym ani anachronicznym podtrzymywanie w sferze symbolicznej politycznego starszeństwa cesarza rzymskiego nad *christianitas*. Jak zauważył Ernst Kantorowicz, realnym kapitałem politycznym Fryderyka II Hohenstaufa w jego młodych latach była zdolność wpisania własnej osoby w żywą jeszcze średniowieczną mitologię władzy – romantyczny obraz baśniowego księcia z Sycylii, postrzeganej jako ziemski Raj i kraina cudów znanych z tradycji antycznej, był przez niemiecko-rzymską elitę intelektualną i polityczną traktowany z śmiertelną powagą¹⁵.

Konflikt cesarstwa z papieżem nie był dla ludzi epoki sporem między „państwem” a „kościółem” w dzisiejszym rozumieniu tych terminów. Był konfliktem zarówno wewnątrz Kościoła, jak i wewnątrz państwa, a właściwie instytucjonalnym starciem dwóch porządków należących do jednej, wspólnej sfery rzeczywistości. Obie strony nie postrzegały siebie jako rywali stojących naprzeciw siebie, lecz jako dwie części jednego ładu, spierające się o jego właściwą interpretację i pierwszeństwo¹⁶.

Już Donoso Cortés zauważył¹⁷ (a za nim rozwijał ten pogląd m.in. Carl Schmitt), że wszystkie nowożytne istotne terminy i pojęcia z zakresu polityki i państwowości

¹²O skali mentalnej przepaści dzielącej poszczególne stany społeczne w świecie przed nowożytnym przypomina G. Steinmetz we wstępie do biografii Jakuba Fuggera, najbogatszego człowieka Europy doby reformacji, wskazując m.in. na fakt, że rycerzowi przysługiwało prawo bezkarnego zabicia mieczem członka stanu trzeciego, jeśli uznał on, że ten dopuścił się wobec niego zniewagi. Zob. G. Steinmetz, *Najbogatszy człowiek wszechczasów. Jakub Fugger i jego epoka*, Warszawa 2018, s. 7–14.

¹³Dziecinne dla człowieka współczesnego opisy zachowywania się biskupów i króla angielskiego w czasie mszy świętej przy okazji sporu o majątek i wielu innych w: G.G. Coulton, *Panorama średniowiecznej Anglii*, Warszawa 1963, s. 241–243, szczególnie s. 242. Według relacji Fitz Stephena król, jadąc na polowanie lub wracając z niego, z łukiem w ręku wjeżdżał konno do urzędu kanclerskiego, po czym zeskakiwał z konia, przeskakiwał stół, siadał obok Becketa i z nim popijał, „bawili się jak dwaj chłopcy-rówieśnicy”. Źródła opisują także skrajnie impulsywne zachowania Henryka II, takie jak publiczne tarzanie się po ziemi i gryzienie słomy czy gwałtowne napady wściekłości wywołane dworskimi żartami, po których następowały równie nagle decyzje o surowych karach, by po chwili zostać cofnięte.

¹⁴A. Wielomski, *Teokracja papieska...*, s. 84–85.

¹⁵E. Kantorowicz, op. cit., s. 31–32.

¹⁶G. Mosca, *Historia doktryn politycznych*, Kraków 2022, s. 82–84. Według tego autora zmierzch takiego postrzegania władzy uniwersalnej wiązał się między innymi z odrodzeniem filozofii Arystotelesa, „państwo” zostało sprowadzone do kolejnej z wspólnot naturalnych, w których żyją ludzie, a nie konstruktu bożego ładu kosmosu.

¹⁷B. Chrząszcz, *Bezkompromisowa ucieczka do dyktatury. Teologia polityczna Juana Donoso Cortés*, „Studenckie Prace Prawnicze, Administratywistyczne i Ekonomiczne” 2021, nr 37, s. 97–98: „Hiszpan jest w pełni świadom analogii zachodzących między płaszczyzną teologiczną i polityczną. (...) W ocenie reakcjonisty wyróżnić można następujące pary: monarchia absolutna i katolicyzm, liberalizm i deizm, socjalizm i panteizm, ateizm i anarchia (...)”.

europejskiej są w istocie zsekularyzowanymi wariacjami pojęć religijnych¹⁸. Abstrahując od prawdziwości tej tezy jako wyjaśnienia genealogii współczesnych kategorii politycznych, trafnie oddaje ona fakt, że nie sposób rozważać pojęć o długiej tradycji intelektualnej bez uchwycenia ich pierwotnego, sakralnego kontekstu¹⁹. To Kościół bowiem postrzegany był jako jeden ład, w ramach którego obowiązuje jedno prawo i znajduje się prawidłowy, jedyny i uniwersalny punkt odniesienia dla każdego człowieka.

Przede wszystkim widzimy więc, że przednowożytna polityczność funkcjonowała w kompletnie innym paradygmacie niż współczesna. Nowożytna rewolucja polityczna oznaczała zerwanie nie tylko z chrześcijańskim (katolickim czy też protestanckim) obrazem świata, ale z fundamentalnym założeniem o ścisłymłączeniu porządku transcendentnego z politycznym, ziemskiego z boskim, kosmicznego z instytucjonalnym. Było to odejście od pojmowania świata w kategoriach celowości i zastąpienie go wizją rzeczywistości jako immanentnej, oderwanej od teleologii, podlegającej objaśnieniu nie poprzez odniesienie do celu, lecz do mechanizmu. Autor zwraca przy tym uwagę, że uniwersalizm wydaje się domyślnym sposobem postrzegania polityczności w świecie przednowożytnym nie tylko w Europie, lecz w historii ludzkości w ogóle – od sumeryjskich i asyryjskich królów, przez cesarzy rzymskich i chińskich, aż po średniowieczną *christianitas*. To właśnie uznanie trwałego współistnienia wielu równorzędnych uniwersów prawnych w postaci państw terytorialnych i narodowych należy uznać za jedną z najbardziej rewolucyjnych konsekwencji nowożytności.

Lider Akcji Francuskiej, Charles Maurras, próbując uchwycić niuanse dawnego porządku, powiedział o swoim wymarzonym restaurowanym *ancien regime*: „Wznosimy nową arkę – katolicką, klasyczną, hierarchiczną – w której idee nie będą już nigdy słowami rzucanymi na wiatr, instytucje bezkształtnym oszustwem, prawa rozbojem, a służby administracyjne złodziejstwem i marnotrawstwem; gdzie zmartwychwstana – jeśli zasługuje na odrodzenie – na dole republiki, a na górze królestwo, a nad wszystkim wznosić się będzie papieństwo”²⁰. To stanowisko, mimo że wypowiedziane przez myśliciela żyjącego i tworzącego długo po upadku *ancien regime*, doskonale oddaje istotę zmiany – świat współczesny bardzo lotnie traktuje idee mające potencjalnie bardzo doniosłe konsekwencje.

¹⁸C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, Warszawa 2012, s. 54–56, 77–92 i nast. Autor niniejszej pracy zwraca uwagę, że pogląd wyrażony przez Schmitta na s. 77 jest przez niego konsekwentnie brany zarówno od strony realnej genealogii pojęć, jak i ich funkcjonowania w rzeczywistości politycznej, w szczególności takich kategorii, jak suwerenność czy stan wyjątkowy. Nawet nie podzielając wywodów niemieckiego prawnika dotyczących konkretnej genealogii tych pojęć, sam opis mechanizmów ich działania w praktyce politycznej należy uznać za wartościowy.

¹⁹Fakt ten został zauważony już przez Hegla; por. A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, Warszawa 1999, s. 102: „Pośrednikiem (...) jest teraz pewien człowiek: kapłan. Jest to prototyp obywatela. Kościół jest załącznikiem – i schematem – Państwa (...)”.

²⁰Ch. Maurras, *Przyszłość inteligencji i inne pisma*, Dębogóra 2020, s. 41. Maurras ujmując w tym zdaniu w istocie cały sens dawnego porządku w jego romantycznym odbiorze: świata zdecentralizowanego, opartego na „republikach” lokalnych gmin i parafii, a zarazem hierarchicznego i katolickiego, porządku, w którym monarchia absolutna, nieomylność papieża oraz lokalne swobody nie tylko nie pozostawały ze sobą w sprzeczności, lecz współtworzyły spójną całość ustrojową i cywilizacyjną.

Z czego wypłynął liberalizm?

Zanim jednak powstał liberalizm, Europę wstrząsnęła reformacja, poprzedzona wcześniejszymi buntami wobec obowiązującego porządku, lecz dopiero ona stała się wydarzeniem o charakterze absolutnie przełomowym.

Celem autora niniejszej pracy nie jest ani ocena reformacji, ani moralna czy teologiczna ocena uczestniczących w niej postaci²¹. Należy jednak odnotować, że spór ideologiczny między katolicyzmem a protestantyzmem w realiach epoki miał temperaturę porównywalną lub nawet wyższą niż zimnowojenne starcie Zachodu z blokiem sowieckim.

Współcześnie często zapomina się, że wiek XVII przyniósł Europie bezprecedensowy kryzys demograficzny, który w niektórych regionach prowadził do wymarcia nawet jednej trzeciej ludności²². W odpowiedzi na reformację doszło do długotrwałej serii konfliktów o charakterze religijnym, często określanych mianem ogólnoeuropejskiej wojny domowej. Kryzys ten nałożył się na katastrofę klimatyczną związaną z małą epoką lodowcową²³, co w społeczeństwach bezpośrednio uzależnionych od cykliczności natury potęgowało skalę dramatów. Sytuacja ta zainicjowała szereg długotrwałych procesów historycznych, które w toku wielowiekowej ewolucji doprowadziły do ukształtowania się kluczowych struktur nowoczesności, w tym suwerennego państwa narodowego oraz społeczeństwa sekularnego. Wiek XVII był bez wątpienia – jak każde stulecie na swój sposób – okresem wyjątkowo ciężkim i przełomowym. Często zapomina się jednak, że był to czas kryzysu nie tylko w skali Europy, lecz także całego świata, czego wymownym przykładem pozostaje upadek chińskiej dynastii Ming²⁴. W tym sensie XVII w. stanowił moment przełomu, w którym historia otworzyła pole dla bezprecedensowych eksperymentów społecznych i politycznych.

Revolucja angielska była pierwszą z wielkich rewolucji w dziejach Europy, głęboko osadzoną w wydarzeniach całego stulecia ogólnoeuropejskiej wojny domowej. Ze względu na peryferyjny wówczas status wyspiarskiego królestwa, jej znaczenie pozostaje trudne do jednoznacznego oszacowania, jednak stanowi ona wydarzenie zapoczątkowujące proces prowadzący do powstania świeckiego, sekularnego państwa oraz nowoczesnego liberalnego społeczeństwa²⁵. Charakterystyczną cechą dyskursu okresu poprzedzającego rewolucję był

²¹ Osoby zainteresowane oceną bądź biografią postaci, takich jak Marcin Luter, powinny sięgnąć do klasycznych opracowań, w szczególności do pracy J.M. Todda, *Marcin Luter*, Warszawa 1970, zwłaszcza s. 75–130, gdzie przedstawiono w zarysie wczesną teologię reformatora, jak również do dzieł poświęconych poszczególnym nurtom reformacji, takich jak S. Grzybowski, *Szpada pana admirała. Dzieje Hugonotów*, Warszawa 1961.

²² G. Parker, *Kryzys i katastrofa: światowy kryzys XVII wieku*, „Przegląd Historyczny” 2010, t. 101, nr 3, s. 353–385, gdzie wiek XVII ukazany jest jako okres globalnej kumulacji wojen, buntów, załamań państwowych i strat demograficznych o skali niespotykanej w innych epokach nowożytnych.

²³ Z tego schematu nie wyłamywała się i sama Rzeczpospolita Obojga Narodów, w której m.in. w efekcie spadków dochodów nastąpiło zaostrzenie pańszczyzny. Zob. J. Topolski, *Historia Polski*, Poznań 2015, s. 175–182.

²⁴ M. Wood, *Chiny. Portret ludzi i cywilizacji*, Warszawa 2022, s. 415–426, zwłaszcza przejmujące opisy prób ratowania resztek mingowskiego świata przed mandżurskimi barbarzyńcami przez ludzi, takich jak Fang Yizhi.

²⁵ M. Wagner, *Historia nowożytna powszechna (1492–1789)*, Lublin 2010, s. 117–124, ogólnikowy opis przebiegu okresu wojen domowych jak i głównych stronnictw.

jednak wyraźnie biblijny klimat, w którym język polityki, moralności i prawa został głęboko przesycany odniesieniami do Starego Testamentu, figur wybrania, przymierza oraz prawa objawionego. Liberalizm, który wyłonił się z doświadczenia rewolucyjnego, nie rodził się więc w atmosferze sceptycyzmu czy obojętności religijnej, lecz w warunkach skrajnej intensyfikacji religijnego zaangażowania, który dopiero wtórnie uległ zsekularyzowaniu.

Ideową oś sił republikańskich w wojnie domowej stanowił ruch purytański, nadający konfliktowi wyraźnie biblijny, starotestamentowy charakter. Jak zauważył Werner Sombart, purytanizm wykazywał daleko idące podobieństwo do judaizmu w zakresie legalizmu, ascetycznego rygoryzmu, racjonalizacji życia codziennego oraz przekonania o szczególnym wybraniu wspólnoty, co skłoniło go do określenia purytanów mianem „Żydów jedzących wieprzowinę”²⁶. Republikańska walka o ustroj był w tym ujęciu pojmowana jako realizacja boskiego porządku rzeczy.

Fakty te nabierają szczególnego znaczenia w zestawieniu z poglądami Maxa Webera, który w *Etyce protestanckiej i duchu kapitalizmu*²⁷ przypisywał skok rozwojowy państw północnej Europy protestanckiej etyce pracy i przedsiębiorczości, wskazując tym samym religijne podłoże procesów, które w dalszej perspektywie doprowadziły do brytyjskiej rewolucji przemysłowej. Mimo odmiennej oceny opisywanych zjawisk obu badacze akcentowało religijny wymiar ówczesnych zmian społecznych i politycznych²⁸.

Punktem absolutnie krytycznym religijnych wojen niszczących dawny uniwersalistyczny porządek była wojna trzydziestoletnia – trwający trzy dekady konflikt totalny na wyniszczenie, angażujący większość państw Europy i skutkujący masowymi eksterminacjami ludności, klęskami głodu, epidemiami oraz przemieszczeniami demograficznymi na niespotykaną dotąd skalę. Mimo formalnego utrzymania struktur cesarstwa, to właśnie w tym okresie definitywnie upadła idea cesarza jako ojca europejskiej wspólnoty monarchów²⁹.

Współcześnie często zapomina się – choć dla znawców historii myśli jest to rzecz oczywista – że dwoma twórcami podwalin świata liberalnego byli Nicolò Machiavelli³⁰ i Thomas Hobbes³¹, którzy stopniowo dokonali przejścia intelektualnego ze świata roz-

²⁶ W Sombart, *Żydzi i narodziny kapitalizmu*, Wrocław 2019, s. 240–242.

²⁷ M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Warszawa 2011, s. 87–113, 163–186 oraz inne fragmenty pracy poświęcone relacji między przemianami ustrojowymi, treściami religijnymi a kształtowaniem się nowoczesnej racjonalności gospodarczej, w tym odwołania do liberalizmu ekonomicznego Adama Smitha jako pochodnej wcześniejszych procesów politycznych i kulturowych.

²⁸ E. Chancellor, *Historia spekulacji finansowych*, Warszawa 2001, s. 52–55, gdzie autor stwierdza, że „ludzie ci [spekulanci finansowi z City] byli ucieleśnieniem nowej ideologii liberalizmu”. Niezależnie od ocen moralnych tego zjawiska, rozwój rynku finansowego stanowił jeden z kluczowych czynników modernizacji gospodarczej Anglii i jej wejścia w fazę rewolucji przemysłowej.

²⁹ B. Simms, *Taniec mocarstw. Walka o dominację w Europie od XV do XXI wieku*, Poznań 2015, s. 51–57.

³⁰ P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, Warszawa 1990, s. 14–24, szczególnie s. 22.

³¹ L. Berns, *Thomas Hobbes*, [w:] L. Strauss, J. Cropsey (red.), *Historia filozofii politycznej*, Warszawa 2010, s. 397–441, zwłaszcza s. 415–421, gdzie autor wskazuje na analogię między władzą udzieloną Mojżeszowi przez Boga a władzą królów nad narodami, interpretowaną przez Hobbesa w sposób racjonalistyczny i zsekularyzowany jako argument na rzecz suwerenności państwa. Berns zwraca również uwagę na proces przeniesienia posłuchu ludu z kazań kapłańskich o Królestwie Niebieskim na rozkazy władzy publicznej (w domyśle: królewskiej). Hobbes nie był ani demokratą, ani liberałem, lecz w istocie „wynalazł” nowoczesną jednostkę, utożsamiając ład powszechny z ładem politycznym ziemskiego Królestwa.

ważań w oparciu o język faktów politycznych i historycznych, a nie religijnych czy moralnych. Nie był to jeszcze liberalizm, lecz intelektualne zerwanie z dotychczasowym językiem polityki, bez którego jego późniejsze narodziny byłyby nie do pomyslenia; przede wszystkim stworzyło ono ramy dla przeniesienia uniwersum sporu z poziomu ponadnarodowych wspólnot religijnych na poziom suwerennych państw. „Całe przedsięwzięcie intelektualno-polityczne Machiavellego zmierza więc do tego, aby obniżyć pozycję Kościoła względem życia politycznego i aby z tej wysokiej pozycji zaatakować samo autonomiczne istnienie Kościoła i jego prawo ingerowania w świeckie życie polityczne. Machiavelli atakuje więc samą ideę dobra. Gdy już raz przedstawi się pewną organizację polityczną czy jakieś ciało polityczne jako zamkniętą szczelnie całość, która jest tylko tym, czym jest, a czym stała się dzięki przemocy gwarantującej w dodatku wyłącznie jej istnienie – stanie się oczywiste, że »dobro« głoszone przez Kościół może jedynie zniszczyć tę organizację lub osłabić ją; że idea dobra nie ma żadnego związku z naturą świeckiego porządku”³².

Państwo nowożytne, uznające wyłącznie zwierzchność własnego wewnętrznego suwerena (niezależnie od tego, czy jest nim monarcha, czy naród polityczny), przejęło w granicach swej jurysdykcji funkcję dawnego ośrodka uniwersalnego – cesarskiego czy też papieskiego, neutralizując moralną kategorię dobra i zła do rangi instrumentu pragmatycznie podporządkowanego trwałości świeckiego porządku politycznego. Inaczej rzecz ujmując, miejsce transcendentnych kategorii dobra i zła w powszechnym ładzie prawnym i politycznym zajęła immanentna racjonalność porządku państwowego, legitymizowana wyłącznie przez wolę wewnętrznego suwerena i podporządkowana pragmatycznym wymogom jego stabilności.

Liberalizm w ujęciu holistycznym postrzegać można więc jako rezultat długotrwałego procesu intelektualnego, którego fundamenty powstawały jeszcze przed ostatecznym ukształtowaniem się jego doktryny. Z tej perspektywy nie jest sprzecznością fakt, że wczesne projekty liberalnego ładu – oceniane z punktu widzenia współczesnego – zakładały istnienie istotnych ograniczeń światopoglądowych, obejmujących m.in. przekonanie, że w państwie nie może być miejsca dla ateistów, uznawanych za jednostki niezdolne do dotrzymania zobowiązań społecznych i prawnych, skoro nie podlegają one żadnej instancji transcendentnej gwarantującej wiążącą moc przysięgi między ludźmi i tym samym respektowania prawa. „W końcu tych ludzi, którzy przeczą istnieniu bóstwa, w żaden sposób tolerować nie wolno. Dla ateusza bowiem nie mogą być święte żadne poręczenia, żadne układy, żadne przysięgi, które więziami są społeczeństwa: do tego stopnia, że w następstwie negacji Boga, już bodaj w samej myśli, to wszystko traci swą wartość. Ponadto nie może żadnego przywileju tolerancji udzielić sobie pod przykrywką religii ktoś, kto przez ateizm burzy od posad wszelką religię”³³.

Na tym tle tym bardziej uderza fakt, że kluczowy myśliciel liberalizmu, John Locke, oparł swoją doktrynę nie na rozbudowanych konstrukcjach metafizycznych ani na spekulatywnych wizjach porządku idealnego, lecz w znacznej mierze na pochwałach zdrowego

³²P. Manent, op. cit., s. 22.

³³J. Locke, *List o tolerancji*, Warszawa 1963, s. 55–56.

rozsądku, umiarkowania i empirycznej powściągliwości, a więc wszystkiego tego, co mieszczański *bourgeois* wskazałby jako elementarz kupieckiej przyzwoitości³⁴. Odwołanie do zdrowego rozsądku, tak silnie obecne w jego pismach politycznych, trafiało bezpośrednio w mentalność angielskiej burżuazji XVII w., dla której ostrożność, praktyczność i nieufność wobec abstrakcyjnych systemów stanowiły nie tylko postawę intelektualną, lecz także warunek stabilnego funkcjonowania w świecie handlu i obrotu własnością. W tym sensie liberalizm od samego początku wyrastał z określonego doświadczenia społecznego klasy zainteresowanej spokojem, doświadczonej wstrząsami politycznymi upadku dawnego uniwersalnego ładu związanego z narodzinami nowożytności.

Być może właśnie w tej praktycznej skromności nadbudowy metafizycznej – świadomym ograniczeniu ambicji doktryny do minimum niezbędnego dla utrzymania pokoju społecznego – zawiera się zasadniczy geniusz liberalizmu jako projektu politycznego, który umożliwił mu stopniowe, lecz trwałe zwycięstwo w skali globalnej. Liberalizm nie rodził się bowiem jako doktryna mająca rozstrzygać spory o prawdę ostateczną, sens historii czy właściwy porządek zbawienia, lecz jako odpowiedź na doświadczenie epoki, w której okazało się, że nie sposób ani argumentem teologicznym, ani przemocą militarną skłonić drugiej strony do uznania rzekomo uniwersalnych racji³⁵. W tym znaczeniu stanowił on przede wszystkim próbę przesunięcia sporów światopoglądowych z poziomu egzystencjalnej wojny na wyniszczenie – porównywalnej z konfliktem między nowożytnymi, wrogimi państwami – do poziomu, na którym możliwe staje się współistnienie, bez konieczności przymusowej konwersji, systemowego wykluczenia czy fizycznej eliminacji przeciwników. Jest przy tym kwestia tyle sugestywna, co i zastanawiająca, że pod wieloma względami filozofia wieków wcześniejszych mogła sprawiać wrażenie intelektualnie bardziej zaawansowanej³⁶ niż liberalizm i empiryzm w wydaniu Johna Locke’a czy Davida Hume’a³⁷. Niemniej jednak to właśnie ich liberalny model polityczny i społeczny okazał się historycznie trwały, a także skuteczny. Nie jest ani nową, ani kontrowersyjną tezą stwierdzenie, że między sposobem pojmowania „zdroworozsądkowego” ładu politycznego i gospodarczego przez mieszczańskiego kupca a wczesnoliberalnym modelem politycznym zachodzą istotne analogie strukturalne.

Nie jest oczywiście prawdą, że to, co autor niniejszej pracy określa mianem liberalizmu politycznego, jest równoznaczne z pierwocinami kapitalizmu ani z całokształtem

³⁴ B. Russell, *Dzieje filozofii Zachodu*, Warszawa 2020, s. 689–736. Russell prezentuje kompleksową analizę uwarunkowań i zakresu oddziaływania myśli Locke’a.

³⁵ M. Król, *Historia myśli politycznej. Od Machiavellego po czasy współczesne*, Gdańsk 2003, s. 15, 34–35, gdzie autor trafnie wskazuje na to, że nowoczesna myśl polityczna formuje się w realiach świata funkcjonującego niemal permanentnie w warunkach kryzysu. W tej perspektywie interpretacja Thomasa Hobbesa jako wielkiego niszczyciela uniwersalizmu religijnego pozwala ujmować go jako jednego z ojców nowoczesnych „kościół z granicami”.

³⁶ Ł. Świącicki, *Leo Strauss o kryzysie naszych czasów*, „Political Dialogues” 2022, nr 33, s. 48–63, gdzie autor rekonstruuje Straussovską tezę o intelektualnym zubożeniu nowoczesnej filozofii politycznej względem tradycji klasycznej, wynikającym z tryumfu relatywizmu, historycyzmu i pozytywizmu oraz zerwania z klasycznym rozumieniem filozofii jako poszukiwania prawdy, charakterystycznej dla społeczeństwa liberalnego.

³⁷ *David Hume*, <https://iep.utm.edu/hume/> (data dostępu: 11.01.2026).

zjawisk zwyczajowo utożsamianych z nowożytnością jako taką. Przeciwnie, wiele istotnych elementów nowoczesnej formacji kulturowej i politycznej, takich jak romantyczna mitologia narodu, kolektywistyczne projekty mobilizacji mas czy ideologie opierające wspólnotę polityczną na kategoriach tożsamościowych, wchodzą z fundamentalnymi założeniami liberalizmu klasycznego w wyraźną sprzeczność.

Należy również pamiętać, że proces nowoczesnej modernizacji mógł przebiegać w kierunkach, które z dzisiejszej perspektywy wydają się egzotyczne. Przykładem takiego wariantu była tzw. pruska droga mocarstwowa, w ramach której wiejska, junkierska arystokracja wspierała rozbudowę potęgi państwa w zamian za utrwalenie i legitymizację swojej dominującej pozycji społecznej wobec chłopów i mieszczaństwa, zamiast osłabiać państwo, by zatrzymać modernizację i tym samym utrzymać własną pozycję. Proces ten dokonywał się w warunkach zmilitaryzowanej monarchii, która paradoksalnie w wielu innych wymiarach funkcjonowania państwa i administracji wykazywała cechy nowoczesności oraz liberalizmu³⁸. Historia pokazuje, że modernizacja może przebiegać według zróżnicowanych trajektorii, co podważa zasadność uproszczonych, linearnych modeli rozwoju oraz jednoznacznych ocen porównawczych.

Oczywiście wprowadzenie liberalnego ładu politycznego nie oznaczało automatycznego ustanowienia standardów humanitarnych ani powszechnego poszanowania praw każdej jednostki w rozumieniu współczesnym. Państwa, które jako pierwsze wykształciły idee liberalne jako postulaty polityczne, zarówno w trakcie samego procesu ich krystalizacji, jak i w kolejnych dekadach oraz stuleciach, dopuszczały się czynów skrajnie brutalnych i nieludzkich, których emblematycznym przykładem pozostają zbrodnie kolonializmu³⁹. Imperium brytyjskie, budowane pod hasłem państwa, nad którym nie zachodzi słońce, rozwijało swoją potęgę poprzez systemową przemoc wobec ludów podporządkowanych, a ponury cień tej dominacji w wielu aspektach kładzie się na losach całych regionów świata aż do dzisiaj⁴⁰.

Istota nowożytnej rewolucji politycznej liberalizmu nie polegała jednak na zniesieniu przemocy jako takiej, lecz na jej zasadniczym przemieszczeniu i strukturalnym ograniczeniu. Akty ludobójstwa, masowych represji i okrucieństwa dokonywane były w przeważającej mierze „na zewnątrz” zamkniętych, suwerennych uniwersów politycznych, jakimi stały się nowożytne państwa przyjmujące liberalny porządek, wobec populacji postrzeganych jako nieobjęte tym samym prawnym i moralnym horyzontem⁴¹. Zachodzi tu fundamentalna

³⁸ G. Kucharczyk, *Prusy. Pięć wieków*, Warszawa 2020, s. 102–103, 201–203, 233–246.

³⁹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmów*, Warszawa 2012, s. 268–316, na których autorka podkreśla, że państwa europejskie na obszarach kolonizowanych prowadziły w istocie taki rodzaj działalności politycznej i gospodarczej, który odpowiadał pierwotnemu rozróżnieniu na „swoich” i „obcych”, w wyrażnie schmittiańskim sensie, przy czym granice moralne i prawne obowiązujące wewnątrz państwa kolonizującego nie znajdowały zastosowania na terytoriach kolonialnych, mimo że formalnie podlegały one temu samemu liberalnemu porządkowi politycznemu.

⁴⁰ I ponownie, na zastanawiający wpływ myślenia liberalnego na możliwość stworzenia takiego imperium zwraca uwagę znany brytyjski historyk N. Ferguson w pracy *Rynek i ratusz. O ukrytej sieci powiązań, która rządzi światem*, Warszawa 2020, zwłaszcza na s. 220–233, gdzie – w ramach szerszej refleksji nad naturą sieciowości w społeczeństwach ludzkich – zauważa, że w istocie imperium zostało zbudowane i było zarządzane przez coś na kształt zdecentralizowanego „klubu dżentelmenów”.

⁴¹ D. Graeber, *Dług. Pierwsze pięć tysięcy lat*, Warszawa 2018, zwłaszcza s. 480–484 oraz 503–509, gdzie autor analizuje problem podwójnych standardów moralnych i ekonomicznych charakterystycznych dla epoki nowożytnej.

różnica między przemocą skierowaną przeciwko własnym współobywatelom, należącym do tego samego porządku państwowego, a przemocą wymierzoną w „obcego”, znajdującego się poza granicami tego uniwersum – nawet jeśli z perspektywy moralnej każda forma ludobójstwa i masowego okrucieństwa pozostaje grzechem pierwszego rzędu, niemożliwym do usprawiedliwienia.

Liberalizm jako doktryna polityczna nie wyeliminował więc konfliktu, ani nie uczynił przemocy zjawiskiem marginalnym, lecz stworzył ramy, w których wewnętrzne różnice światopoglądowe, religijne i ideologiczne mogły istnieć w sposób trwały i nieodwołalny wewnątrz jednej wspólnoty politycznej bez konieczności ich rozstrzygnięcia poprzez eskalację przemocy⁴². W tym sensie liberalizm należy rozumieć jako technikę polityczną służącą obniżeniu intensywności konfliktu wewnętrznego do poziomu, który nie prowadzi do samozagłady wspólnoty politycznej drogą wojny domowej.

Nie oznacza to jednak, że liberalny porządek polityczny mógł trwale funkcjonować w całkowitym oderwaniu od problemów społecznych i materialnych. Jak zauważył jeden z klasyków socjologii, Karl Polanyi, każdy system gospodarczy i polityczny pozostaje zakorzeniony w określonej warstwie kulturowej i społecznej, a próba jego całkowitego „odspołecznienia” prowadzi w dłuższej perspektywie do napięć destabilizujących porządek polityczny⁴³. Historyczne doświadczenie nowoczesności pokazuje, że liberalizm polityczny nie stanowił projektu jednorodnego ani doktrynalnie zamkniętego, lecz wielokrotnie modyfikował proponowane rozwiązania, dostosowując je do zmieniających się realiów społecznych i układu sił.

W tym sensie znamienne jest, że kluczowe reformy polityczne i społeczne nie zawsze były inicjowane przez środowiska liberalne. Przykładowo to Benjamin Disraeli, konserwatywny premier Wielkiej Brytanii, doprowadził do rozszerzenia cenzusu wyborczego wbrew oporowi części liberałów, kierując się przekonaniem, że konserwatyzm najlepiej umacnia się „pod strzechą”, a nie wyłącznie w wąskich elitach⁴⁴. Liberalny projekt polityczny wykazał ponadto znaczną elastyczność, stopniowo inkorporując część postulatów kojarzonych z ruchem socjalistycznym, takich jak regulacje rynku pracy, minimalne standardy ochrony pracowników czy elementy powszechnej opieki zdrowotnej. W tym znaczeniu liberalizm jawi się więc wręcz jako projekt rzeczywistego końca historii idei.

Pierwszą prawdopodobnie postacią, która publicznie ogłosiła symboliczny kres starego porządku europejskiego i triumf ducha rewolucji francuskiej (często utożsamianej z liberalizmem, choć w istocie będącej zjawiskiem znacznie bardziej złożonym i wewnętrznie sprzecznym), był Georg Wilhelm Friedrich Hegel⁴⁵. Wieść o klęsce armii

⁴² P. Chaunu, *Cywilizacja wieku oświecenia*, Warszawa 1989, s. 144–157, zwłaszcza s. 147, gdzie autor pisze: „Locke walczył (...) z teokracją anglikańską (...), opartą na dwóch łączących się tezach: po pierwsze, że władza królewska jest władzą absolutną i pochodzi z prawa boskiego; po drugie, że władza króla jest w równym stopniu władzą duchowną, co doczesną, a monarcha ma prawo narzucać narodowi zarówno prawdę, jak i formę kultu”.

⁴³ F. Block, M. Somers, *Karl Polanyi. Krytyka wolnorynkowego fundamentalizmu*, Poznań 2020, s. 82–97.

⁴⁴ *Further Reform Acts*, <https://www.parliament.uk/about/living-heritage/evolutionofparliament/houseofcommons/reformacts/overview/furtherreformacts/> (data dostępu: 11.01.2026).

⁴⁵ M. Milewska, *Hegel i rewolucja francuska*, „Edukacja Filozoficzna” 2007, nr 44, s. 175–176. Według autorki Hegel interpretował rewolucję francuską jako wydarzenie powszechnodziejowe, oznaczające symboliczny kres starego porządku europejskiego i triumf ducha nowej epoki.

pruskiej pod Jeną i Auerstedt w 1806 r., zadanej przez wojska napoleońskiej Francji, została przez niego odczytana nie jedynie jako porażka militarna, lecz jako wydarzenie o charakterze epokowym, oznaczające historyczne bankructwo starego świata „międzynarodówki arystokratycznej” i ostateczne wkroczenie dziejów w nową fazę rozwoju. To właśnie w Napoleonie Hegel dostrzegł żywe wcielenie ducha dziejów.

Analogiczne przekonanie, choć odmienne, pojawiło się wcześniej u Johanna Wolfganga Goethego po bitwie pod Valmy w 1792 r. Obserwując zwycięstwo obywatelskiej armii rewolucyjnej, opartej na masowym poborze, nad profesjonalnymi wojskami monarchii europejskich, Goethe miał stwierdzić, że od tego momentu rozpoczyna się nowa epoka w dziejach świata⁴⁶.

W obu tych świadectwach rewolucja francuska jawi się nie jako jeden z wielu konfliktów politycznych epoki, lecz jako wydarzenie graniczne, które na trwałe zmieniło strukturę nowoczesnej polityki.

Skutki pojawienia się liberalizmu jako zjawiska politycznego i społecznego

Liberalizm w sposób zasadniczy zmienił charakter i reguły prowadzenia debaty publicznej. Stworzył porządek polityczny, w którym nawet jednostka głęboko przekonana o słuszności własnych poglądów zmuszona jest (przynajmniej publicznie) traktować je z pewnym dystansem, uznając trwałą obecność stanowisk konkurencyjnych jako element nieusuwalny życia zbiorowego, jednocześnie nie wyciągając z własnego stanowiska wszystkich logicznych konsekwencji.

Zdaniem autora niniejszej pracy to właśnie nieutopijny charakter liberalnego projektu politycznego w długiej perspektywie czasowej decyduje o jego globalnym sukcesie oraz zdolności do przewyżczania kolejnych kryzysów i napięć. Liberalizm wygrywa mimo wszystkich historycznych zawirowań właśnie dlatego, że nie postuluje utopii. Uznaje on bowiem nieusuwalność wad i ułomności ludzkiej natury oraz fakt, że nie istnieje możliwość stworzenia systemu politycznego wolnego od konfliktu, błędu i nadużyć.

Liberalny model polityczny, oparty na powszechnej debacie i instytucjonalnym zarządzaniu niezgodą, był pierwszym systemem w dziejach ludzkości, któremu na dużą skalę udało się trwale wprowadzić pluralizm światopoglądowy w ramach jednej wspólnoty politycznej. Z kolei sukcesy gospodarcze tego modelu pozostają niezaprzeczalne w skali ostatnich trzystu lat⁴⁷.

Warto ponadto zauważyć, nie wchodząc w moralną ocenę któregośkolwiek ze stanowisk, że współczesna debata publiczna prowadzona w ramach demokracji świata rozwiniętego na tematy, takie jak kara śmierci czy aborcja, w istocie dotyczy konfliktów światopoglądowych o intensywności porównywalnej, a niekiedy nawet wyższej, niż spory ideowe toczone między zwolennikami różnych opcji religijnych w okresie

⁴⁶ *Battle of Valmy*, <https://www.britannica.com/event/Battle-of-Valmy> (data dostępu: 10.01.2026).

⁴⁷ E. Kwiatkowski, *Zarys dziejów gospodarczych świata*, Kraków 2023, s. 454–484.

reformacji⁴⁸, które przecież opierały się na tym samym Piśmie Świętym i tym samym Bogu. Gdyby strony tych sporów traktowały własne racje z taką samą śmiertelną konsekwencją i powagą jak uczestnicy konfliktów światopoglądowych epoki reformacji i wcześniejszych, powinny już dawno uznać współistnienie za niemożliwe i przystąpić do walki zbrojnej o całkowite zwycięstwo nad egzystencjalnym przeciwnikiem.

Mimo to nawet agresywny język używany przez zwolenników obu stron sporów nie przeradza się domyślnie w przemoc fizyczną⁴⁹. Każda próba eskalacji konfliktu między grupami ideologicznymi w obrębie jednego suwerennego państwa traktowana jest jako naruszenie obiektywnego porządku obowiązującego w jego granicach, niezależnie od tego, czy poza nimi funkcjonują transnarodowe środowiska bądź międzynarodowe struktury ideologiczne popierające określone rozwiązania danego dylematu światopoglądowego. Państwo liberalne funkcjonuje tym samym jako samowystarczalne uniwersum moralne i prawne, które legitymizuje własne rozstrzygnięcia wyłącznie poprzez odniesienie do porządku wewnętrznego które samo ustanawia, a jej legitymodawcą jest ogół obywateli, czyli naród⁵⁰. W tym sensie akt wyborczy narodu politycznego przejmuje w nowoczesnej demokracji rolę aktu normatywnej legitymizacji pochodzenia władzy, jakim w średnio-wiecznym porządku politycznym była łaska Boga udzielana monarsze.

Państwo narodowe i liberalne nowożytności jawią się więc, przy zastosowaniu metody analogii oraz genealogii pojęć, jaką proponuje autor niniejszej pracy, jako swoisty Kościół średniowieczny o granicach państwowych: organizm wprowadzający ład polityczny i prawny, który może, lecz dla swojej istoty wcale nie potrzebuje uznania mas nieprzynależących do niego, a więc jednostek niebędących jego obywatelami. Powszechnie obowiązujący porządek prawny znajduje swoją moralną legitymizację w akcie woli narodu, działając obiektywnie i wiążąc wszystkich ludzi pozostających pod jego jurysdykcją na zasadach analogicznych do tych, na jakich zasady wiary wiązały niegdyś wszystkich wiernych *christianitas*. Możliwość egzekwowania tych racji prawnych opiera się nadal ostatecznie na sile organizmu państwowego, jednak źródło jego umocowania przesuwają się z ośrodka uniwersalnego ku lokalnemu suwerenowi, który na własny użytek ustanawia ład prawny i polityczny, suwerenny w swoich granicach, na podobnych zasadach, na jakich średniowieczny Kościół i cesarstwo uznawały swoje roszczenia uniwersalistyczne.

W tym sensie ład polityczny nowożytnego państwa nie jest ani moralny, ani niemoralny w klasycznym rozumieniu tych pojęć, lecz raczej amoralny z perspektywy

⁴⁸ Zob. I. Pańków, *Instytucja obywatelskiej inicjatywy ustawodawczej w praktyce: wokół debaty w sprawie projektu „Stop Aborcji”*, „Mysł Ekonomiczna i Polityczna” 2019, nr 1(64), s. 239–255, analizująca spór aborcyjny jako zjawisko moralne i kulturowe charakterystyczne dla funkcjonowania demokracji liberalnej.

⁴⁹ F. Fukuyama, *Historia ładu politycznego. Od czasów przedludzkich do rewolucji francuskiej*, Poznań 2012, s. 504–507, na których amerykański politolog analizuje rolę przemocy w reformach instytucjonalnych.

⁵⁰ M. Canovan, *Lud*, Warszawa 2008, s. 50–52, na których autorka podnosi, że system polityczny, nawet jednorazowo uznawszy zasadę suwerenności ludu jako źródło legitymizacji władzy, nie może się od niej wycofać, podobnie jak sam lud nie jest w stanie „obrazić się” na państwo jako projekt rozczarowujący, skoro to on pozostaje jego pierwotnym legitymatorem; w tej sytuacji jedyną dostępną drogą działania politycznego stają się próby przekonania opinii publicznej, że określona linia polityczna w większym stopniu realizuje ideę „rządu ludowego” niż jej konkurencyjne alternatywy.

jednostkowej. Jego podstawową funkcją nie jest rozstrzyganie sporów o dobro absolutne, lecz utrzymywanie wewnętrznego porządku prawnego jako wartości samej w sobie i istniejącej przez siebie i dla siebie.

Ernst Jünger, w późniejszym okresie jeden z czołowych przedstawicieli tzw. niemieckiej rewolucji konserwatywnej, na podstawie doświadczenia frontowego oraz późniejszej refleksji politycznej formułował obserwację na temat wad społeczeństwa autorytarnego. Zwracał uwagę, że bunt żołnierzy w okopach państw liberalnych nie prowadził wprost do destrukcji porządku politycznego, lecz dzięki istnieniu instytucji przedstawicielskich, mechanizmów odpowiedzialności władzy oraz przestrzeni dla artykulacji niezadowolenia mógł zostać wchłonięty przez system, paradoksalnie wzmacniając wysiłek zbrojny państwa. Odmienne przedstawiała się sytuacja w przypadku cesarskich Niemiec, gdzie autorytarny charakter porządku politycznego sprawiał, że bunt w szeregach armii mógł być skierowany wyłącznie przeciwko własnemu państwu, prowadząc do jego wewnętrznego rozpadu, a nie do korekty prowadzonej polityki⁵¹.

Przykład ten unaocznia, że poszanowanie praw jednostki i istnienie kanałów instytucjonalnej kontroli władzy nie stanowią oznaki słabości państwa ani jego „wycofania się” z realizacji interesów zbiorowych. Przeciwnie, w długiej perspektywie okazują się one jedną z najbardziej skutecznych, a zarazem najbardziej humanitarnych metod trwałego umacniania porządku politycznego. „Pokój liberalny” stał się więc dla nowoczesności tym, czym „Pokój Boży” był dla *christianitas*.

BIBLIOGRAFIA

Literatura

- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmów*, Warszawa 2012.
- Berns L., *Thomas Hobbes*, [w:] L. Strauss, J. Cropsey (red.), *Historia filozofii politycznej*, Warszawa 2010.
- Bradbury J., *Kapetyngowie. Królowie Francji 987–1328*, Kraków 2023.
- Canovan M., *Lud*, Warszawa 2008.
- Chaunu P., *Cywilizacja wieku oświecenia*, Warszawa 1989.
- Chancellor E., *Historia spekulacji finansowych*, Warszawa 2001.
- Chrząszcz B., *Bezkompromisowa ucieczka do dyktatury. Teologia polityczna Juana Donoso Cortésa*, „Studenckie Prace Prawnicze, Administratywistyczne i Ekonomiczne” 2021, nr 37.
- Coulton G.G., *Panorama średniowiecznej Anglii*, Warszawa 1963.
- de Lara M.T., Barúque J.V., Ortiz A.D., *Historia Hiszpanii*, Kraków 2012.
- Ferguson N., *Rynek i ratusz. O ukrytej sieci powiązań, która rządzi światem*, Warszawa 2020.
- Fukuyama F., *Historia ładu politycznego. Od czasów przedludzkich do rewolucji francuskiej*, Poznań 2012.

⁵¹ E. Junger, *Stalowe burze*, Warszawa 1999, s. 121–123, 148–160, 168–169.

- Graeber D., *Dług. Pierwsze pięć tysięcy lat*, Warszawa 2018.
- Graeber D., Wengrow D., *Narodziny wszystkiego. Nowa historia ludzkości*, Poznań 2022.
- Grzybowski S., *Szpada pana admirała. Dzieje Hugonotów*, Warszawa 1961.
- Kantorowicz E., *Fryderyk II 1194–1250*, Oświęcim 2022.
- Kojève A., *Wstęp do wykładów o Heglu*, Warszawa 1999.
- Król M., *Historia myśli politycznej. Od Machiavellego do czasów współczesnych*, Gdańsk 2003.
- Kwiatkowski E., *Zarys dziejów gospodarczych świata*, Kraków 2023.
- Le Goff J., *Sny średniowiecza*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1973, nr 2(8).
- Locke J., *List o tolerancji*, Warszawa 1963.
- Manent P., *Intelektualna historia liberalizmu*, Warszawa 1990.
- Maurras Ch., *Przyszłość inteligencji i inne pisma*, Dębogóra 2020.
- Milewska M., *Hegel i Rewolucja Francuska*, „Edukacja Filozoficzna” 2007, nr 44.
- Mosca G., *Historia doktryn politycznych*, Kraków 2022.
- Pańków I., *Instytucja obywatelskiej inicjatywy ustawodawczej w praktyce: wokół debaty w sprawie projektu „Stop Aborcji”*, „Myśl Ekonomiczna i Polityczna” 2019, nr 1(64).
- Parker G., *Kryzys i katastrofa: światowy kryzys XVII wieku*, „Przegląd Historyczny” 2010, t. 101, nr 3.
- Popper K.R., *Nędza historycyzmu*, Warszawa 1989.
- Russell B., *Dzieje filozofii Zachodu*, Warszawa 2020.
- Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, Warszawa 2012.
- Simms B., *Taniec mocarstw. Walka o dominację w Europie od XV do XXI wieku*, Poznań 2015.
- Sombart W., *Żydzi i narodziny kapitalizmu*, Wrocław 2019.
- Steinmetz G., *Najbogatszy człowiek wszechczasów. Jakub Fugger i jego epoka*, Warszawa 2018.
- Święcicki Ł., *Leo Strauss o kryzysie naszych czasów*, „Political Dialogues” 2022, nr 33.
- Todd J.M., *Marcin Luter*, Warszawa 1970.
- Topolski J., *Historia Polski*, Poznań 2015.
- Wagner M., *Historia nowożytna powszechna (1492–1789)*, Lublin 2010.
- Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Warszawa 2011.
- Wielomski A., *Imperium rationis. Państwo suwerenne w zachodniej myśli politycznej XVI i XVII stulecia*, Warszawa 2024.
- Wielomski A., *Teokracja papieska. Myśl polityczna papieży, papalistów i ich przeciwników 1073–1378*, Warszawa 2023.
- Wood M., *Chiny. Portret ludzi i cywilizacji*, Warszawa 2022.

Źródła internetowe

- Battle of Valmy*, <https://www.britannica.com/event/Battle-of-Valmy>.
- David Hume*, <https://iep.utm.edu/hume/>.
- Polityka w średniowieczu i rewolucja nowożytności*, https://www.youtube.com/results?search_query=rewolucja+nowo%C5%BCytno%C5%9Bci.

The peace of liberalism

Summary

The article presents liberalism as a historical response to religious wars and the inability to resolve ideological disputes through force. The author argues that liberalism is not primarily an ideology of freedom but a political mechanism that enables peaceful coexistence among people with different beliefs. Its success stems from reducing internal conflicts through debate, law, and institutions rather than violence.

Keywords: liberalism, sovereignty, religious wars, tolerance, modern state